

David Tracy

Jenseits von Relativismus und Fundamentalismus

Hermeneutik und der neue
Ökumenismus

I. Das neue Europa und die alte Erkenntnistheorie

Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, jenes klassische Werk der westlichen Moderne von Edmund Husserl, ist einer der letzten großen Texte, in denen sich europäisches intellektuelles Selbstvertrauen dokumentiert. Doch welche seltsame Selbstgewißheit besaß Husserl! Einerseits besteht er darauf, daß nur eine strenge, apodiktische Form der Phänomenologie die «Wissenschaftlichkeit» des westlichen Denkens retten könne. Andererseits vertritt Husserl die Ansicht — und dies mit dem klassischen Unterton von Tragik, jenem eigentümlichen und außergewöhnlichen Produkt westlicher Empfindsamkeit —, daß ohne solche wissenschaftliche Strenge das europäische Denken und die europäische Kultur letztlich nurmehr einen weiteren anthropologischen Typus darstellten. Welche seltsames und überhebliches Denken! Husserl zufolge können nichteuropäische Kulturen erschöpfend durch die Anthropologie erforscht werden, jene eigentümlich westliche Wissenschaft also, die den nichteuropäischen «Anderen» zu verstehen sucht. «Europa» dagegen wird, was seine Vergangenheit anbelangt, alleine durch die Geschichtswissenschaft und hinsichtlich seiner Gegenwart von der «Sozialwissenschaft» untersucht. Man würde «Europa» freilich niemals mit der Betrachtungsweise der Anthropologie, d.h. einer Disziplin, die «uns» helfen soll, «sie» zu verstehen, untersuchen.

Die europäischen Theologen der Moderne hatten ihren eigenen gesunden und vornehmen, letztlich jedoch tragischen Stolz. Adolf von

Harnack sprach für viele in seiner Zeit, einer Zeit modernen europäischen Selbstbewußtseins, als er darauf bestand, daß es nicht notwendig sei, «andere» Religionen (d.h. andere als die christliche Religion) zu erforschen. Denn das Christentum zu verstehen, heißt schließlich für den Theologen von Harnack, der sich vor allem als Historiker verstand, alle Religionen zu verstehen. Freilich, einige Theologen waren um eines besseren Verständnisses des Christentums selbst willen bemüht, «andere» Religionen zu verstehen — wie Schleiermacher und Hegel vor von Harnack, wie Troeltsch und von Hügel nach ihm. Doch selbst diese exzeptionellen Denker folgten gewöhnlich, sei es explizit (Hegel, Schleiermacher) oder implizit (von Hügel, der frühe Troeltsch), Entwicklungsschemata, die in guter, moderner europäischer Manier zeigen sollten, daß das europäische Christentum selbstredend die höchste Religion sei.

Nur wenige europäische und nichteuropäische Christen glauben heute noch an solche Entwicklungsschemata, d.h. Schemata mit einem insgeheim evolutionistischen Zeit- und in kultureller Hinsicht kolonialistischen Raumbewußtsein. Tatsache ist, daß Entwicklungsvorstellungen nicht geeignet sind, das Verhältnis des Christentums zu den anderen großen religiösen Traditionen angemessen zu verstehen¹. Und so glauben heute immer mehr Theologen — in Europa ebenso wie in Afrika, Asien, Ozeanien und den beiden Amerika —, daß alle ernsthafte zeitgenössische Theologie nur dann wirklich versucht, eine angemessene christliche Theologie auszuarbeiten, wenn sie versucht, das Christentum kulturell und politisch auf nicht-eurozentrische Weise zu verstehen. Am Ende des 20. Jahrhunderts kann ein moderner Christ vielleicht nur dadurch ein angemessenes christliches Selbstverständnis gewinnen, daß er versucht, den Sinn und die Bedeutung der anderen großen Religionen zu verstehen. Dieser «neue Ökumenismus» muß überdies vom Anfang einer Theologie an und in jedem entscheidenden Moment in der Theologie ausgearbeitet werden. Die Frage nach den «anderen Religionen» läßt sich heute nicht mehr einfach in einem Anhang zur Theologie abhandeln.

Die vielen neuen Überlegungen zu der bemerkenswerten Entstehung eines «neuen Europa» im globalen Sinne von Europäern und an Europa interessierten Nicht-Europäern, wie mir

selbst, könnten sich noch — und dies vielleicht paradoxerweise — als ein vielversprechendes Zeichen für alle ernsthafte Theologie in einer «Weltkirche» und weltumspannenden Gemeinschaft erweisen. Denn das «neue Europa» muß keineswegs — weder in kultureller, politischer noch in theologischer Hinsicht — einen Rückfall in europäische Hybris bedeuten. Nun klingen freilich einige neokonservative Theologen mit ihrer Redeweise von einem «christlichen Europa» besorgniserregend wie Hilaire Belloc, von dem der berühmte Ausspruch stammt: «Europa ist der Glaube, und der Glaube ist Europa.» Doch scheinen selbst viele neokonservative eurozentrische Theologen zu ahnen, daß das neue Europa nicht die Wiederkehr der (verbürgerlichten) Christenheit bedeuten muß. Was in diesen Überlegungen zu einem neuen Europa geschieht, ist etwas anderes: eine neue Bescheidenheit, indem man Verschieden- und Andersheit inmitten einer neu entdeckten Gemeinschaftlichkeit preist; eine neue Erfahrung der lebenswichtigen Traditionen der Selbstkritik und des ethischen Universalismus der Rechte und der Gerechtigkeit, für die «Europa» ebenfalls überall in der Welt steht.

Vielleicht wird das neue Europa schließlich mit seiner großen Hoffnung auf eine ethische Gemeinschaftlichkeit inmitten kultureller und politischer Unterschiede paradoxerweise das Ende des Eurozentrismus zur Folge haben — sogar in der Theologie. Vielleicht wird das neue, multireligiöse und multikulturelle Europa schließlich in der Tat etwas sehr Hoffnungsvolles sein. Es könnte erstens für die Hoffnung auf eine neue Art von interreligiösem Ökumenismus als integralem Bestandteil allen christlich-theologischen Selbstbewußtseins stehen. Zweitens könnte es stehen für die Hoffnung auf eine neue Art von interkultureller Bereicherung in Europa, das ja beachtliche kulturelle und religiöse Unterschiede aufweist. Man denke hier etwa nur an die Differenzen, die zwischen der französischen — und damit europäischen — und der muslimischen Theologie entstehen können, wenn die neue muslimische Wirklichkeit in Frankreich (ja, überall im neuen Europa) zu einem ernstesten theologischen Anliegen wird. Drittens könnte das neue Europa für die Hoffnung auf ein neues intellektuelles Selbstverständnis stehen, bei dem die Brillanz und Fähigkeit zur Selbstkritik europäischer Denkweisen das euro-

päische Denken (einschließlich der europäischen Theologien und Philosophien) dazu bringen können, sich von allen eurozentrischen Relikten zu befreien, die sich noch in seinem Selbstverständnis finden. Wieder einmal wendet sich die restliche Welt an ein postkolonialistisches Europa, um sich neuen Rat zu holen in bezug auf den kulturellen und religiösen Ökumenismus, den alle Theologie braucht.

II. Die neue Hermeneutik als Diskursanalyse: Vom historischen Kontext zum gesellschaftlichen Standort

Betrachten wir nun diese neuen Hoffnungen im einzelnen. Wenden wir uns zunächst den neuen Formen der klassischen Fähigkeit zur Selbstkritik des europäischen Denkens zu. Die Erkenntnistheorie hat ihre beherrschende Stellung in der europäischen Philosophie und Theologie verloren. Der Glaube der großen Modernen von Descartes bis hin zu Husserl, daß die Philosophie allem Denken und damit aller Wirklichkeit ein sicheres, absolut gewisses und voraussetzungsloses «Fundament» bereitstellen könne, ließ sich nicht aufrechterhalten. Diese merkwürdige Versuchung der Moderne, die wir heute «Fundamentalismus» nennen, stellt ein vieldiskutiertes Problem dar. Als Alternative bietet sich leider nur zu häufig irgendeine — implizite oder explizite, sich selbstbewußt oder bescheiden gebende — Form von postmodernem Relativismus an.

Die Hermeneutik hat sich als eine Hauptalternative zu Fundamentalismus wie auch Relativismus erwiesen. Es ist ihr gelungen, den «historischen Kontext» voll und ganz ernst zu nehmen und auf diese Weise fundamentalistische Denkhaltungen abzulegen, ohne einem Relativismus zu erliegen. Es ist kaum verwunderlich, daß so viele Richtungen des europäischen Denkens unserer Zeit entweder ihrem Ursprung (wie der Dekonstruktionismus) oder, wenn nicht dem Namen, ihrer Intention nach hermeneutisch sind (wie das dialogische Denken Bakhtins und viele Formen der ost- und mitteleuropäischen Semiotik und des Strukturalismus). Nahezu alle Formen des gegenwärtigen europäischen Denkens suchen das Gespräch und zuweilen die bewußte Konfrontation mit der zeitgenössischen europäischen Hermeneutik als intellektuellem Hauptausdruck des post-

fundamentalistischen, nicht jedoch relativistischen europäischen Denkens im 20. Jahrhundert. Vor allem, wenn sich Hermeneutik mit einer Form von Kritischer Theorie (vgl. Habermas, Apel, Ricœur) oder einer Form des «neuen Pragmatismus» verbündet, ist die Hoffnung auf die intellektuelle Position, die sowohl über einen Fundamentalismus als auch einen Relativismus hinausgeht, begründet². Allerdings sind viele moderne hermeneutische Denker der Ansicht, daß in unserer Zeit die Hermeneutik neu formuliert werden muß. Anstatt, wie bisher üblich, «Text» und «historischen Kontext» zu betonen, legen sie nunmehr den Hauptakzent auf «Diskurs» und «gesellschaftlichen Standort».

Die Wende vom klassischen zum historischen Bewußtsein war zweifellos, wie Ernst Troeltsch und Bernard Lonergan je auf ihre Weise gezeigt haben, das Hauptproblem, mit dem sich die Theologie im 19. und frühen 20. Jahrhundert konfrontiert sah. Ein solches historisches Bewußtsein braucht überdies nicht bloß kulturell und damit idealistisch zu bleiben. Es kann vielmehr auch kulturell und ökonomisch, sozial und politisch werden — wie dies auch, besonders mit der Entstehung der politischen und feministischen Theologie sowie der Befreiungstheologie tatsächlich geschehen ist. Unterstützt wurde diese Entwicklung zudem durch die Ausbildung neuer praktischer Theologien in unserer Zeit. Auch sie vollzogen erstens den Schritt von dem Individualismus und Idealismus früherer existentialistischer, personalistischer und transzendentaler Theologien und Philosophien zu einer politisch orientierten Theologie mit einem Bezug zu praktischen Philosophien und einer engagierten gesellschaftlichen, politischen und religiösen *Praxis* und zweitens den Schritt von früheren ausschließlich kulturellen Analysen des historischen Bewußtseins zu Analysen, die auf die gesellschaftliche, politische und religiöse Praxis bezogen sind.

Hermeneutisch betrachtet, hatte diese schrittweise Differenzierung der Bedeutung des historischen Bewußtseins und der Geschichtlichkeit zwei entscheidende Konsequenzen. Erstens: Die weitverbreitete Wiederentdeckung praktischer Philosophien (wie zum Beispiel der Aristotelischen Begriffe *phronesis*, Tugend und Gemeinschaft; des Hegelschen und marxistischen Begriffs der Praxis; des neuen nordamerikanischen und deutschen Pragmatismus) als unentbehrliche

Verbündete der hermeneutischen Theorie; zweitens gibt es heute als postheideggersche und postgadammersche Hermeneutik Vorstellungen von Geschichtlichkeit, die nicht mehr ausschließlich kulturalistisch sind. Man könnte in der Tat Habermas' kritische Theorie und Ricœurs Hermeneutik des Verdachts, die beide Denker jeweils Gadammers Hermeneutik der Wiedergewinnung entgegengesetzten, mit Recht als philosophische Parallelen zu der Entstehung politischer und praktischer Theologien in unserer Zeit ansehen.

Wenn in der Hermeneutik anstatt von «historischem Kontext» zunehmend von «gesellschaftlichem Standort» gesprochen wird, so bedeutet dies einfach, daß die Notwendigkeit einer Hermeneutik des Verdachts für jede nichtidealistische Philosophie und Theologie noch deutlicher explizit gemacht wird, als dies bisher geschehen ist. Alle Hermeneutik nimmt per definitionem Geschichte ernst. Auch mögen alle Hermeneutiker davon überzeugt sein, daß eine Kritik bewußter Irrtümer (unterstützt durch das hermeneutische Gesprächsmodell) nicht genügt, um allen Interpretationsproblemen zu begegnen. Wie jedoch die politische und feministische sowie die Befreiungstheologie deutlich gezeigt haben, beschränken sich unsere Probleme *mit* der Geschichte (der Tradition) und *in* der Geschichte (unserer gegenwärtigen gesellschaftlichen, ökonomischen, politischen und kirchlichen Situation) nicht auf korrigierbare bewußte Irrtümer, d.h. Irrtümer, die durch bessere Forschung, besseres Gespräch, bessere Argumentation und eine bessere Hermeneutik der Wiedergewinnung berichtigt werden können. Unsere gegenwärtigen Probleme machen es vielmehr notwendig, den Verdacht (der Begriff ist sachlich angemessen) zu hegen, daß wir wahrscheinlich in aller Geschichte, aller Tradition, allen Texten und allen Interpretationen nicht bloß bewußte Irrtümer, sondern auch unbewußte systematische Illusionen entdecken werden.

Die Redeweise vom «gesellschaftlichen Standort» (im Unterschied zu der früheren, einfacheren und nur zu oft rein kulturalistischen und idealistischen Redeweise vom «historischen Kontext») macht explizit, daß Interpretation, will sie angemessen sein, stets einer Hermeneutik des Verdachts bedarf. Denn von der Notwendigkeit einer Analyse des «gesellschaftlichen Standorts» zu sprechen, heißt auf der Notwen-

digkeit expliziter Aufmerksamkeit gegenüber der Geschlechter-, Rassen- und Klassenproblematik in aller theologischen Interpretation und aller Hermeneutik zu bestehen.

Jede Akzentuierung des gesellschaftlichen Standorts kann zu Recht als eine Weiterentwicklung der Hermeneutik angesehen werden, nicht jedoch als deren Ersatz. In einem Punkt muß sich Hermeneutik allerdings selbst ändern, indem sie nämlich das Gewicht vom Text zum Diskurs verlagert³. Die Konzentration der modernen Hermeneutik auf den Text ist nicht nur aufgrund ihrer Bevorzugung literarischer Kulturen gegenüber vorliterarischen Kulturen (letztere werden bezeichnenderweise häufig als «prähistorisch» etikettiert) gefährlich geworden, sondern auch wegen der idealistischen und rein kulturalistischen Voraussetzungen, die sie hinsichtlich der Kategorie des Textes macht. «Diskurs» verlangt dagegen stets Aufmerksamkeit gegenüber den impliziten oder expliziten Machtwirkungen bei der Entstehung von Sinn und Wissen. Denn «Diskurs» heißt nicht nur (wie bei Benveniste), daß «jemand etwas jemandem sagt», sondern Diskurs verlangt auch, daß man seine Aufmerksamkeit auf die Formen der Macht richtet, die in dem Jemand, dem Etwas und dem «Jemandem» wirksam sind. Die Diskursanalyse sollte Sinn und Wissen nicht auf Machtbeziehungen reduzieren. Aber anders als frühere Formen des historischen Bewußtseins und der Hermeneutik erlaubt die Diskursanalyse auch keine Abstraktion von den konkreten Realitäten der Macht, besonders den Beziehungen zwischen Geschlecht, Klasse und Rasse in allen Texten, aller Tradition, aller Interpretation, allem Wissen, mithin in aller Theologie.

Insofern sich eine Hermeneutik des Verdachts über die früheren psychoanalytischen und neo-marxistischen Modelle der frühen Frankfurter Schule hinaus zu einer Form der Diskursanalyse entwickelt, die sich mit Geschlechter-, Rassen- und Klassenfragen befaßt (und nach Möglichkeit alle drei Problemkreise systematisch aufeinander bezieht), wird die moderne hermeneutische Theologie noch praktischer und ethisch-politischer werden, ohne aufzuhören, von Grund auf hermeneutisch zu sein. Denn jede Form von Diskursanalyse, die sich von ihren hermeneutischen Ursprüngen löst, wird wahrscheinlich entweder fundamentalistisch (d.h. durch und durch ideologisch) oder implizit rela-

tivistisch (wie ein großer Teil der Foucaultschen und von Foucault inspirierten Diskursanalyse) werden.

Alle hermeneutischen Formen der Diskursanalyse sind ihrem Wesen nach (wie implizit Befreiungstheologien und feministische Theologien und explizit viele andere Formen praktischer Theologie) weder fundamentalistisch noch relativistisch. Die Befreiungstheologie ist zum Beispiel, indem sie den sozial-ökonomisch-politischen Kontext betont, eindeutig nicht fundamentalistisch. Gleichwohl bestehen alle Formen der Befreiungstheologie mit Recht auf der unbedingten Universalität der Berufung auf Gerechtigkeit von seiten der Befreiungstheologen. Sie sind daher auch nicht relativistisch, denn Gerechtigkeit, wie sehr sie auch im Kontext verwurzelt sein mag, muß universell sein, oder sie kann nicht gerecht sein. Der Schritt über eine hermeneutische Überbetonung des «Textes» und «historischen Kontextes» hinaus in Richtung auf eine neue hermeneutische Beschäftigung mit dem «gesellschaftlichen Standort» und «Diskurs» kann deshalb als ein selbstkritischer Schritt innerhalb des nicht-fundamentalistischen und nicht-relativistischen Horizonts der modernen europäischen Hermeneutik aufgefaßt werden. Nur wenn die Diskursanalyse fundamentalistisch (ideologisch) oder relativistisch wird, wird sie antihermeneutisch. Die so als hermeneutische Diskursanalyse neu verstandene Hermeneutik scheint auch weiterhin die repräsentativste Form des europäischen Denkens zu sein, das bemüht ist, über einen Fundamentalismus und Relativismus hinauszugehen.

III. Der neue Ökumenismus: Die christliche Theologie und die Entdeckung des «Anderen»

Zweifellos verlangt das neue Europa in einer neuen Weltkirche auch, daß alle christlichen Theologen einen neuen spirituellen Weg einschlagen, der in einen neuen Ökumenismus einmündet, in dem die anderen religiösen Traditionen für ein genuin christliches Selbstverständnis zentrale Bedeutung erlangen und in dem die Frage nach dem «Anderen» in den Mittelpunkt des innereuropäischen und weltweiten Bewußtseins tritt. Dieses interreligiöse Bewußtsein entwickelte sich zuerst in den nichteuropäischen

Kulturen der neuen asiatischen und afrikanischen christlichen Theologien und trat dann in der Wiederentdeckung einheimischer Traditionen in den Theologien der beiden Amerika (vor allem afrikanisch-amerikanischen Theologien in Nordamerika und der Debatte über die «Volksreligiosität» in Lateinamerika) hervor; dieses Bewußtsein ist nun — und hier schließt sich der Kreis — in das neue interreligiöse Bewußtsein der europäischen Kultur eingedrungen.

Viele spirituelle Wege gleichen Odysseus' klassischem europäischem Weg: Einer wandert weit und lange, schließlich aber kehrt er nach Hause zurück. Wie böse die Eindringlinge, die den alten Platz usurpiert haben, auch sein mögen, die meisten Daheimgebliebenen haben einen in freundlicher Erinnerung; die meisten sehen sogar ein, daß man eine Zeitlang weggehen mußte; die meisten verlangen auch keine Erklärung. Der Weg christlicher Theologien, die sich der Einflüsse anderer Religionen bewußt sind, unterscheidet sich von den klassischen Modellen westlicher christlicher Odysseen. Wie anderenorts auch gibt es im neuen Europa einen neuen spirituellen Weg, neu für das Christentum, neu auch für alle Traditionen des späten 20. Jahrhunderts. Die neue Suche wird wahrscheinlich eine Suche von immer mehr religiösen Menschen werden: Bleibe deiner eigenen Tradition treu; dringe immer tiefer in ihre Eigenheiten ein; verteidige und kläre ihre Identität. Wandere gleichzeitig wie Odysseus bereitwillig, ja sogar voll gespannter Ungeduld in anderen großen Traditionen und auf anderen großen Wegen umher; versuche etwas von ihrer Schönheit und Wahrheit zu lernen; konzentriere dich auf ihre Anders- und Verschiedenheit als dem neuen Weg zu Gemeinschaftlichkeit⁴.

Einerseits stimmt der neue Ökumenismus mit der Kernaussage aller klassischen religiösen Wege überein: Das Allgemeine wird dadurch gefunden, daß man das Einzelne erfaßt. Diejenigen, die zu einer universalen religiösen Botschaft durchbrechen, sind in der Tat in Ursprung und Ausdruck stets höchst partikular. Es ist zweifellos weiser, den Weg durch das Einzelne und Besondere zu wählen, um Wahrheit zu finden, als jenes stets unerreichbare Ziel anzustreben, nämlich einen gemeinsamen Nenner aller Religionen zu entdecken. Manche sprechen Esperanto. Die meisten von uns möchten

lieber Spanisch, Chinesisch, Arabisch oder Englisch lernen.

Andererseits sollten heute alle religiösen Denker, obzwar den partikularen religiösen Traditionen treu, die uns mit den geistigen Wahrheiten genährt haben, durch die wir die Welt sehen und gefühlsmäßig erfassen, trotzdem neue Wege finden, um von den anderen Traditionen zu lernen. Nun gibt es natürlich viele religiöse Denker, die es für notwendig erachten, auf einem einzigen Weg zu bleiben, einem exklusiven Pfad zu Gott, und die anderen Wegen keine Beachtung schenken. Diese Menschen haben ihre eigenen Belloc'schen Vorstellungen von Europa als «Christenheit». Und es gibt noch einmal andere, die manchmal ernsthaft (so wie Gandhi und John Nick), manchmal bequemlichkeitshalber glauben, daß alle großen Wege lediglich verschiedene Ausdrücke derselben Wahrheit und desselben Zieles (zum Beispiel des Weges von der Ichbezogenheit zur Wirklichkeitsbezogenheit)⁵ seien. Der neue von dem neuen Europa vorangetriebene Ökumenismus ist auf der Suche nach einem dritten Weg: Du kannst dich selbst und die Wahrheit des Weges deiner Tradition am besten dadurch finden, daß du dich, gestützt auf Selbstachtung, voll und ganz anderen Wegen und anderen Traditionen aussetzt und dich mit ihnen vertraut machst. So erlernte etwa Thomas Merton gegen Ende seines Lebens Techniken der Zen-Kontemplation und bezeichnete sich fortan als einen «selbsttranszendierenden Christen». Ein ähnliches Leitmotiv ergibt sich heute durch das Interesse vieler Theologen an anderen Religionen, die (genau entgegengesetzt zu von Harnack) glauben, daß man, auch um seine eigene Tradition gut verstehen zu können, verschiedene andere Traditionen verstehen müsse. Jeder, der sich auf diese Reise begibt, muß versuchen, drei Tugenden in einen Zusammenhang zu bringen, die für gewöhnlich auseinandergehalten werden: die Tugend der Selbstachtung und des Bewußtseins der Würde der eigenen Person, die von all denen bewahrt wird, die ihre Tradition niemals verlassen; die Tugend einer radikalen Offenheit anderen und verschiedenen Traditionen gegenüber; die Tugend ethischer Universalität mit einem Gerechtigkeits-sinn, die alle diejenigen besitzen, die auf der Gemeinsamkeit des *Humanum* bestehen. Was wäre wohl das neue Europa ohne diesen dreifachen Sinn für Selbstachtung, Aufgeschlossenheit für

Verschieden- und Andersheit und die ethische Universalität echter und befreiender Gerechtigkeit?

Heute sind solche neuen alternativen Wege in Europa und weltweit zweifellos notwendig. Denn wenn wir alle erst einmal lernen, daß wir in einer (kulturellen oder religiösen) Tradition stehen, können wir nicht mehr auf die gleiche Weise in dieser Tradition stehen, wie wir dies einmal getan haben. Unsere Wahlmöglichkeiten zeichnen sich dann deutlich ab: Verkürzung (mündet ein in Fundamentalismus), Flucht (mündet ein in Relativismus) oder, was Paul Ricoeur treffend eine «zweite Naivität» gegenüber der eigenen Tradition genannt hat, verbunden mit echter Offenheit für Anders- und Verschiedenheit (mündet ein in kritische Philosophie und eine für die Revision bisheriger Denkperspektiven offene Theologie). Gleich Odysseus müssen Theologen umherziehen: durch moderne kritische Ansätze und auf anderen — religiösen, nichtreligiösen und antireligiösen — Wegen. Für viele Menschen unserer Zeit besteht nicht mehr die Möglichkeit, der eigenen Tradition und kulturellen Heimat mit einer zweiten Naivität zu begegnen. Die einzige ernsthafte Frage, die sich in dieser Situation dann stellt, lautet: Ist eine zweite Naivität möglich? Wenn ja, wie? Jeder von uns kann unsere Traditionen wiederentdecken, d.h. eine zweite Naivität gegenüber ihrer Schönheit und Wahrheit in der und durch die Entdeckung anderer, ihrer Verschiedenheit und ihrer Wahrheit erfahren. Ist es aber möglich, die Wahrheit der eigenen religiösen Tradition zu respektieren und gleichzeitig wirklich offen zu sein für andere große Wege in ihrer Andersheit? Die Antwort muß eindeutig «ja» lauten, oder wir verlieren uns alle in einem Hobbesschen Zustand des Krieges aller gegen alle.

Die theologische Alternative dazu ist eindeutig: eine Treue zu dem stets noch größeren Gott in einer neuen kulturellen und religiösen Situation, in der sich christliche Theologen die Wirklichkeiten der Anders- und Verschiedenheit kritisch und religiös aneignen, die es wagen, hinauszugehen über alle Formen eines intellektuellen Fundamentalismus und seine institutionellen Gegenstücke, nämlich einen kulturellen Imperialismus und kirchlichen Triumphalismus, hinaus auch über alle verbrauchten Modelle einer liberalen Moderne, die nur einen Re-

lativismus versprechen können. Die im Entstehen begriffene Weltkirche ist seit kurzem befreit zu werden — befreit vor allem durch die Theologien des neuen Europa, das um eine neue interkulturelle und interreligiöse theologische Identität ringt. Die theologische Welt wendet sich wieder einmal an Europa und sucht dort neuen, nicht-eurozentrischen Rat und neue, nicht-fundamentalistische und nicht-relativistische Hoffnung. Die als hermeneutische Diskursanalyse neu verstandene europäische Hermeneutik weist intellektuell den Weg in die Zukunft. Werden die neuen europäischen Theologien denselben hermeneutischen und politischen Weg in die Zukunft weisen, indem sie auf die Unterdrückten und Marginalisierten hören und sich von der theologischen Hoffnung auf den *Deus semper maior* leiten lassen in einer zunehmend multikulturellen und multireligiösen Welt, die unterwegs ist zu einem gemeinsamen Verständnis von Gerechtigkeit?

¹ Vgl. H. Küng/J. von Ess/H. von Stietencron/H. Bechert, *Christentum und Weltreligionen* (München — Zürich 1985).

² Vgl. R. J. Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics and Praxis* (University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1983); R. Hollinger (Hg.), *Hermeneutics and Praxis* (University of Notre Dame Press, Notre Dame 1985); P. R. Wachterhauser (Hg.), *Hermeneutics and Modern Philosophy* (State University of New York Press, Albany 1986).

³ Zur Kategorie des Textes vgl. die bahnbrechende Untersuchung von W. G. Jeanron, *Text and Interpretation als Kategorien theologischen Denkens* (Tübingen 1986).

⁴ Als zwei Beispiele für diesen Versuch seien hier genannt J. Cobb, *Beyond Dialogue: Toward a Mutual Transformation of Christianity and Buddhism* (Fortress Press, Philadelphia 1982) und D. Tracy, *Dialogue with the Other: The Interreligious Dialogue* (Peters Press, Leuven 1990).

⁵ Vgl. J. Hick, *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent* (Yale University Press, New Haven, Conn. 1989).

Aus dem Englischen übersetzt von Susanne Klinger

DAVID TRACY

1939 in Yonkers, New York, geboren. Priester der Diözese Bridgeport, Connecticut. Doktorat an der päpstlichen Universität Gregoriana, Rom. Professor für philosophische Theologie an der Divinity School der University of Chicago. Veröffentlichungen: *The Achievement of Bernard Lonergan* (1970); *Blessed Rage for Order: New Pluralism in Theology* (1975); *The Analogical Imagination* (1980); *Plurality and Ambiguity* (1987). Anschrift: The University of Chicago, Divinity School, 1025 East 58th Street, Chicago, Ill. 60637, USA.