

Die Hermeneutik Gadammers als Herausforderung interkultureller und interreligiöser Dialoge*

Franz Gmainer-Pranzl

„Hermeneutik“ ist nicht nur Thema philosophischer Symposien, sondern betrifft auch interreligiöse Dialogveranstaltungen, wie das etwa bei einer 2008 in St. Gabriel bei Wien durchgeführten Tagung der Fall war¹; es geht dabei um eine Fragestellung, die für interkulturelle Begegnungen sowie für theologische Gespräche zwischen Muslimen und Christen von zentraler Bedeutung ist. Jahrtausendealte religiöse Texte, die einen spezifischen Anspruch vertreten, im Kontext der gegenwärtigen globalen Entwicklungen und Umbrüche zu lesen und auszulegen, ist eine gewaltige Herausforderung, die immer auch Missverständnisse und Konflikte hervorruft. Mehrere Autoren des Sammelbandes sind in ihren Beiträgen auf dieses Spannungsfeld eingegangen und haben sich auf die Hermeneutik Gadammers berufen, konkret auf sein Werk *Wahrheit und Methode*, das vor fünfzig Jahren erschienen ist und zu den wichtigsten philosophischen Beiträgen des 20. Jahrhunderts zählt. Für Hans Georg Gadamer (1900-2002) sind neben Fragen der Kunst und Ästhetik, des Rechts, der Geschichte und der Philosophie nicht zuletzt Topoi der Theologie ein Anstoß, über das Verstehen *von* und *in* Sprache nachzudenken.

Meine Begegnung mit Ihnen hier im Iran ist ein guter Anlass, an Gadammers *Wahrheit und Methode* anzuknüpfen und daraus einige Impulse für unseren gemeinsamen Diskurs zu gewinnen. Dieses Buch soll dabei nicht mehr als ein erster Anstoß sein – so wie die sprichwörtliche Leiter in Wittgensteins *Tractatus*, die man wegwirft, wenn man an ihr hochgeklettert ist². Ich möchte in meinen Überlegungen (1) einige hermeneutische Implikationen interkultureller und interreligiöser Dialoge aufzeigen, (2) wichtige Motive aus Gadammers *Wahrheit und Methode*, die meistens nur unter dem Stichwort „Horizontverschmelzung“ verhandelt werden, aufzeigen und (3) daraus grundsätzliche Folgerungen für interkulturelle und interreligiöse Dialoge ziehen.

* Vortrag an der University of Religions and Denominations in Qom (Iran) am 2.11.2010 sowie am Institute for Humanities and Cultural Studies in Tehran (Iran) am 3.11.2010.

¹ Vgl. Andreas Bsteh, Seyed A. Mirdamadi (Hg.), Hermeneutik. Thema der 4. Iranisch-Österreichischen Konferenz. Referate – Anfragen – Gesprächsbeiträge. St. Gabriel vom 27. bis 30. Mai 2008. Mödling 2010.

² Vgl. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 6.54: „Meine Sätze erläutern dadurch, dass sie der, welcher mich versteht, am Ende als unsinnig erkennt, wenn er durch sie – auf ihnen – über sie hinausgestiegen ist. (Er muss sozusagen die Leiter wegwerfen, nachdem er auf ihr hinaufgestiegen ist.) Er muss diese Sätze überwinden, dann sieht er die Welt richtig.“

Zur Hermeneutik von Dialogen

Dialoge sind in der heutigen Welt, die von komplexen Beziehungen und vielfältigen Konflikten geprägt ist, eine unumgängliche Voraussetzung für Verständigung und Frieden. Trotz aller Mühe und mancher Enttäuschungen und Rückschläge gibt es zu einem dialogischen Handeln *keine Alternative*, es sei denn die Gewalt. Mein geschätzter Lehrer der Philosophie an der Universität Innsbruck, Otto Muck, wies unermüdlich darauf hin, dass Dialoge ohne ein „Offenhalten des Verständnishorizonts“ nicht möglich sind. Im Gegensatz zur Auffassung, Dialoge würden in oberflächlicher Harmonie bestehen, betont er:

Erst wenn der Verständigungsbereich möglichst erweitert ist, treten die echten Überzeugungsunterschiede hervor, die nicht auf ein Missverständnis zurückgeführt werden können. Ein echter Dialog gilt nicht der Verschleierung der Gegensätze, sondern gerade dem größtmöglichen Verständnis, das die Voraussetzung für ein Erkennen der echten Gegensätze und für eine fruchtbare Auseinandersetzung mit ihnen ist. Erstes Ziel des Dialogs ist daher nicht die Selbstrechtfertigung oder die Einvernahme des Gesprächspartners, sondern das gegenseitige Verständnis, durch das ein Erkennen der Gegensätze und eine Konfrontation mit ihnen möglich wird, die ihre Kraft nicht in Missverständnissen verliert.³

Gerade für den interreligiösen Dialog, in dem es um letzte Wahrheits- und Heilsansprüche geht, ist dieser Hinweis auf die bleibenden Überzeugungsunterschiede und Gegensätze der Dialogpartner wichtig. Begegnungen, Gespräche und Diskussionen zwischen Menschen, die unterschiedlichen religiösen Bekenntnissen folgen, stellen keine Vereinnahmungsstrategie dar, an deren Ende nur mehr eine einzige Überzeugung steht; vielmehr sind sie eine anspruchsvolle Herausforderung, die Menschen verändern kann und ihnen hilft, sich selbst und die Anderen besser zu verstehen.

Zwei Hinweise sind in diesem Zusammenhang wichtig: Zum einen müssen wir aufmerksam dafür sein, dass es Differenzen nicht nur *zwischen* den Dialogpartnern gibt, sondern auch *in* ihnen selbst. Weder „die Iraner“ noch „die Österreicher“, weder „die Muslime“ noch „die Christen“ bilden eine homogene Einheit; in ihnen gibt es verschiedene Gruppen und auch Meinungsverschiedenheiten, die uns davor bewahren, die eigene Identität zu essentialisieren. Der Schweizer Kulturphilosoph Elmar Holenstein hat immer wieder darauf hingewiesen, dass die internen Differenzen nicht selten größer sind als die externen Differenzen⁴, und betont:

³ Otto Muck, Sprachlogische Aspekte religiös-weltanschaulicher Dialoge, in: Ders., Rationalität und Weltanschauung. Philosophische Untersuchungen. Hg. Winfried Löffler. Innsbruck 1999, 63-80; 72.

⁴ „Interkulturelle Variationen sind intrakulturellen Variationen vergleichbar und nicht selten nicht größer als diese“ (Elmar Holenstein, Zehn tentative Thesen, in: Ders., Menschliches Selbstverständnis. Ichbewusstsein – Intersubjektive Verantwortung – Interkulturelle Verständigung [stw 534]. Frankfurt 1985, 124-180; 149).

Kulturen sind komplexer, uneinheitlicher Natur. Sie sind voller innerer Gegensätze. Sie lassen sich weder restlos auseinanderdividieren noch auf einen einfachen gemeinsamen Nenner bringen. Die gleichen Ideologen, die in anderen Kulturen nur das Andere, überhöht zum ‚ganz Anderen‘, sehen, sind merkwürdigerweise blind für die Heterogenität ihrer eigenen Kultur. Es ist an der Zeit, über einfache Zweiteilungen wie Osten und Westen, Christentum und Islam, Europa und China hinauszukommen.⁵

Zum anderen können wir, wie sich das immer deutlicher zeigt, keinen interreligiösen Dialog führen, ohne jene Menschen einzubeziehen, die ohne religiösen Glauben leben. Anders gesagt: Wenn Religionen einen Dialog führen, brauchen sie die Säkularen als dritte Größe. Insofern jede Religion meint, sie (und *nur* sie) könne eine endgültige Antwort auf die Fragen des Menschen geben, lernt sie in der Begegnung mit Säkularen, dass es Alternativen zu dieser Position gibt und dass Menschen, die nicht religiös sind, ihr Leben in einer ethisch verantwortungsvollen Weise gestalten. Diese Realität mag Religionen irritieren, meinen sie doch, ohne ihren spezifischen Verweis auf Gott, Offenbarung, religiöse Moral und Heilige Schriften könne kein gutes Leben gelingen. Für den interreligiösen Dialog ist jedenfalls die Einbeziehung Religionsloser eine Chance und Bereicherung, um den eigenen Horizont für neue Perspektiven zu öffnen und dadurch zu lernen, dass *niemand* einen exklusiven Anspruch auf Humanität, Rationalität und Freiheit gepachtet hat. Das, was gut ist für den Menschen, erweist sich im Dialog mit anderen, der uns hilft, vergessene, verborgene oder verdrängte Aspekte der eigenen (religiösen) Tradition neu zu entdecken.

Wahrheit und Methode – eine Hilfe zum Verstehen des Verstehens

In mehreren Beiträgen des Hermeneutik-Bandes wird die Spannung zwischen religiösen Geltungsansprüchen und gegenwärtiger Vermittlung angesprochen. Während die europäische hermeneutische Tradition seit Friedrich D. E. Schleiermacher (1768-1834) „keinen Unterschied zwischen heiligen und anderen Texten“ macht – Ahmad Vaezi nennt in diesem Zusammenhang ausdrücklich auch Gadamer –, geht eine religiös gebundene Hermeneutik davon aus, „dass ein offenbarter und heiliger Text [...] bezüglich des Verständnis- und Interpretationsprozesses besondere Erfordernisse mit sich bringt“⁶. Bis heute ist das Verhältnis von allgemeiner und religiöser Hermeneutik nicht zufriedenstellend geklärt: Theologen werfen den Vertretern philosophischer Hermeneutik vor, den spezifischen Lebens- und Verstehenskontext religiöser Überlieferungen nicht anzuerkennen, und Philosophen sehen im Ansatz theologischer Hermeneutik den Versuch, Texte, die die eigene religiöse Identität stützen, vor historischer und

⁵ Elmar Holenstein, China ist nicht ganz anders. Vier Essays in global vergleichender Kulturgeschichte (Odeo, Band 24). Zürich 2009, 9.

⁶ Ahmad Vaezi, Hermeneutische Erfordernisse heiliger Texte, in: Hermeneutik (Anm. 1), 11-21; 12.

philologischer Kritik zu immunisieren. „Die *philosophische* Hermeneutik respektiert die Religion nicht“, sagen die einen. „Die *theologische* Hermeneutik respektiert die Vernunft nicht“, sagen die anderen. Lässt sich dieser Widerspruch auflösen, oder sind wir einem Antagonismus von philosophischer Kritik und religiöser Überzeugung ausgeliefert? Schließlich ist der gesellschaftliche und religiöse Kontext des Christentums in Europa seit längerem von einem tief greifenden Aufklärungs- und Säkularisierungsprozess geprägt, der die Voraussetzungen (nicht die Inhalte!) des theologischen Diskurses verändert hat und einen anderen Zugang zu hermeneutischen Fragestellungen eröffnet, als dies in einem kulturellen und politischen Kontext erfolgt, der sich exklusiv am Wahrheitsanspruch einer Religion orientiert, von deren Offenbarungstexten her die „Leserorientierung“ bewusst dem „von Gott beabsichtigen Sinn“⁷ nach- und untergeordnet wird. Mit anderen Worten: Wir sind in interreligiösen Dialogen mit einer grundlegenden hermeneutischen Differenz konfrontiert, was die kulturelle Disposition und die theologische Reflexion religiöser Texte betrifft. Gerade mit Blick auf diese Herausforderung möchte ich drei Anstöße der Hermeneutik Gadamers⁸ hervorheben, die uns helfen können, mit dieser Differenz produktiv, respektvoll und vernünftig umzugehen.

Die Offenheit für den Text

Im zweiten Hauptteil seiner Hermeneutik⁹ setzt Gadamer die „Offenheit für die Meinung des anderen oder des Textes“ (273) als Bedingung echten Verstehens voraus. Angesichts der Tatsache, dass viele an Texten vorbeihören oder etwas in sie hineinlesen, betont Gadamer: „Wer einen Text verstehen will, ist vielmehr bereit, sich von ihm etwas sagen zu lassen. Daher muss ein hermeneutisch geschultes Bewusstsein für die Andersheit des Textes von vornherein empfänglich sein“ (ebd.). Erforderlich für ein gelingendes Verstehen ist allerdings nicht eine künstliche Haltung der „Neutralität“ oder gar eine völlige Zurücknahme der eigenen Vormeinungen, sondern „die abhebende Aneignung der eigenen Vormeinungen und Vorurteile [...]. Es gilt, der eigenen Voreingenommenheit innewohnend, damit sich der Text selbst in seiner Andersheit darstellt und damit in die Möglichkeit kommt, seine sachliche Wahrheit gegen die eigene Vormeinung auszuspielen“ (274). Hier kommt Gadamers bekannte Rehabilitation des Vorurteils zum Tragen, durch die – so seine Überzeugung – eine fehlgeleitete Ablehnung von Überlieferung und Autorität seitens der Aufklärung korrigiert wird. *Vorurteile*, die beim Verstehen von überlieferten Texten wirksam werden, sollen nicht ausgemerzt, sondern

⁷ Ebd. 19.

⁸ Vgl. dazu Helmuth Vetter, *Philosophische Hermeneutik* (Reihe der Österreichischen Gesellschaft für Phänomenologie. Hg. Helmuth Vetter, Band 13). Frankfurt 2007, 109-148.

⁹ Ich zitiere nach: Hans-Georg Gadamer, *Hermeneutik I. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (Gesammelte Werke, Band 1 [UTB 2115]). Tübingen 1999 – [Originalausgabe: Tübingen 1960].

wahrgenommen werden, wie Gadamer unter Verweis auf Heideggers Explikation von Vorhabe, Vorsicht und Vorgriff unterstreicht¹⁰. Nur so kann das *Andere* des Textes zur Geltung kommen. „Es handelt sich also ganz und gar nicht darum, sich gegen die Überlieferung, die aus dem Text ihre Stimme erhebt, zu sichern, sondern im Gegenteil fernzuhalten, was einen hindern kann, sie von der Sache her zu verstehen. Es sind die undurchschauten Vorurteile, deren Herrschaft uns gegen die in der Überlieferung sprechende Sache taub macht“ (274). Die Offenheit für den Text ist letztlich eine Haltung, die den *Anspruch* des Textes zu Wort kommen lässt und das, was eine Tradition zu sagen hat, nicht in ein „allgemeines Verständnis“ hinein aufhebt. Eine „Anerkennung der Andersheit des Anderen, die dieselbe zum Gegenstande objektiver Erkenntnis macht“, so Gadamer, wäre „eine grundsätzliche Suspension seines Anspruchs“ (309). Damit wäre auch die Offenheit, die zu Recht eingefordert wird, verloren gegangen.

Die Applikation des Textes

Das Geschehen von Auslegung und Verstehen gewann in der Hermeneutik eine Bedeutung, die die Applikation – den konkreten Bezug der Texte auf die gegenwärtige Wirklichkeit – in Vergessenheit geraten ließ oder sie als bloß nachträgliche „Anwendung“ auf eine konkrete Situation begriff. Gadamer weist demgegenüber auf die konstitutive Bedeutung der Applikation hin, wie sie beispielhaft in der juristischen und theologischen Hermeneutik zur Geltung kommt. Das Verstehen hat immer schon eine Applikationsleistung zu vollbringen und Texte auf die „hermeneutische Situation, d. h. die Situation, in der wir uns gegenüber der Überlieferung befinden“ (307), hin zu beziehen. Gadamer weist auf Überlegungen des Aristoteles zum Verhältnis von theoretischem und sittlichem Wissen hin, aus denen deutlich wird, „dass ein Wissen im Allgemeinen, das sich nicht der konkreten Situation zu applizieren weiß, sinnlos bleibt, ja die konkretesten Forderungen, die von der Situation ausgehen, zu verdunkeln droht“ (318). Der sittlichen Entscheidung (*φρόνησις*) kommt gegenüber dem theoretischen (*επιστήμη*) und dem technisch-künstlerischen Wissen (*τέχνη*) die Aufgabe zu, „in der konkreten Situation nun das Rechte zu treffen, d. h. das, was recht ist, konkret in die Situation hineinzusehen und in ihr zu ergreifen“ (322). Die Art und Weise, wie sich sittliches Wissen und Entscheiden vollzieht, wird so zum „Modell der in der hermeneutischen Aufgabe gelegenen Probleme“ (329). Wer Texte auslegen will, muss ebenso die Überzeugung voraussetzen, „dass die Anwendung nicht ein nachträglicher und gelegentlicher Teil des Verstehensphänomens ist, sondern es von vornherein und im ganzen mitbestimmt“; um den Text zu verstehen, „darf er aber nicht von sich selbst und

¹⁰ Vgl. Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (GA 2). Frankfurt 1977 [Orig.: 1927], 200: „Die Auslegung von Etwas als Etwas wird wesentlich durch Vorhabe, Vorsicht und Vorgriff fundiert. Auslegung ist nie ein voraussetzungsloses Erfassen eines Vorgegebenen.“

der konkreten hermeneutischen Situation, in der er sich befindet, absehen wollen. Er muss den Text auf diese Situation beziehen, wenn er überhaupt verstehen will“ (ebd.).

Der Jurist etwa kann bei der Auslegung von Gesetzen, die er „aus seiner historischen Ursprungssituation heraus verstehen will, [...] von seiner rechtlichen Fortwirkung gar nicht absehen“ (334). Dasselbe gilt für einen Prediger: „Die Verkündigung lässt sich nicht von ihrem Vollzug ablösen“ (336). Theologische Hermeneutik setzt sich, wie Gadamer sagt, „wirklich aufs Spiel“; sie setzt voraus, „dass das Wort der Schrift trifft und dass nur der Betroffene – glaubend oder zweifelnd – versteht. Insofern ist die Applikation das erste“ (338). Die Leistung der Applikation also, die in unterschiedlichen wissenschaftlichen Kontexten vollzogen wird, ist demnach keine nachträgliche Anwendung eines Allgemeinen auf einen Einzelfall, sondern „das wirkliche Verständnis des Allgemeinen selbst, das der gegebene Text für uns ist. Das Verstehen erweist sich als eine Weise von Wirkung und weiß sich als eine solche Wirkung“ (346). Mit dieser Wiedergewinnung der Relevanz der „hermeneutischen Situation“ hat Gadamer zweifellos die künstliche Trennung zwischen „theoretischem Wissen“ und „praktischer Anwendung“ als Selbstwiderspruch echten Verstehens entlarvt und an wichtigen hermeneutischen Vollzügen aufgezeigt, dass die Beachtung der Wirkungsgeschichte sowie der gegenwärtigen Rezeptionsmöglichkeiten keine billige „Anpassung“ oder gar Verfälschung der auszulegenden Texte bedeutet, sondern vielmehr die Einlösung des Anspruchs, den sie vertreten.

Die Responsivität des Textes

Gegen die romantische Auffassung, einen Text zu verstehen hieße, sich „in die seelische Verfassung des Autors“ zu versetzen, betont Gadamer, dass die Aufgabe der Hermeneutik „nicht eine geheimnisvolle Kommunion der Seelen, sondern eine Teilhabe am gemeinsamen Sinn“ (297) des Textes sei. Der Text stellt eine Frage an den, der ihn auslegt, ja erweist sich selbst als Antwort auf eine Frage, die es wiederzugewinnen gilt. „Einen Text verstehen, heißt diese Frage verstehen“ (375). Deshalb muss der Interpret hinter das im Text Gesagte zurückgehen bzw. über es hinausfragen. Hermeneutik ist zutiefst von der „Logik von Frage und Antwort“ (376) bestimmt, weshalb die „Rekonstruktion dessen, was der Verfasser tatsächlich im Sinne hatte, eine reduzierte Aufgabe ist“ (378). An einer Stelle seiner Analyse führt Gadamer eindrücklich aus, wie er Textauslegung im Horizont von Responsivität, von Verantwortlichkeit, versteht:

Die Rekonstruktion der Frage, auf die ein gegebener Text eine Antwort ist, kann nun freilich nicht als reine Leistung historischer Methodik genommen werden. Am Anfang steht vielmehr die Frage, die uns der Text stellt, das Betroffensein von dem Wort der Überlieferung, so dass das Verstehen derselben immer schon die Aufgabe der historischen Selbstvermittlung der Gegenwart mit der Überlieferung einschließt. Das Verhältnis von Frage

und Antwort hat sich also in Wahrheit umgekehrt. Das Überlieferte, das uns anspricht – der Text, das Werk, die Spur – stellt selbst eine Frage und stellt damit unser Meinen ins Offene. Um diese uns gestellte Frage zu beantworten, müssen wir, die Gefragten, selber zu fragen beginnen. Wir suchen die Frage zu rekonstruieren, auf die das Überlieferte die Antwort wäre. Wir werden das aber gar nicht können, ohne den historischen Horizont, der damit bezeichnet ist, fragend zu überschreiten. Die Rekonstruktion der Frage, auf die der Text die Antwort sein soll, steht selbst innerhalb eines Fragens, durch das wir die Antwort auf die uns von der Überlieferung gestellte Frage suchen. Eine rekonstruierte Frage kann eben niemals in ihrem ursprünglichen Horizont stehen. Der in der Rekonstruktion beschriebene historische Horizont ist nicht wahrhaft umschließender Horizont. Er ist vielmehr selbst noch von dem Horizont umfasst, der uns als die Fragenden und von dem Wort der Überlieferung Getroffenen umschließt (379f.).

Die Aufforderung, Texte als Antworten auf ursprüngliche Fragen zu begreifen, zielt nicht darauf, bereits formulierte Fragen, die selbst bereits zu Tradition geworden sind, zu präsentieren, sondern den ursprünglichen Vollzug von Philosophie wiederzugewinnen, und das heißt: zu *fragen*: „Eine Frage verstehen heißt, sie fragen“ (381). Nicht fertige Fragen zu wiederholen, sondern echte Fragen zu stellen ist das Geschäft der Hermeneutik: „Die Gewärtigung einer Antwort setzt selber schon voraus, dass der Fragende von der Überlieferung erreicht und aufgerufen ist“ (383). Die responsive Dynamik der Textauslegung, die Gadamer aufzeigt, erweist Hermeneutik als dialektisches und kommunikatives Unternehmen; nicht die Konservierung von Antworten, sondern das Initiieren von Fragen ist gleichsam der Motor des Verstehens¹¹.

„... ins Offene stellen“. Anstöße für interkulturelle und interreligiöse Dialoge

Die Frage hat nach Gadamer „hermeneutischen Vorrang“ (vgl. 368); ohne aktiv Fragen zu stellen, ist keine Erfahrung möglich. „Fragen heißt ins Offene stellen“ (369). Dialogpartner erfahren sich als angefragt, als herausgefordert und beansprucht – und sie dürfen diese Auseinandersetzung immer wieder als Lernerfahrung begreifen, die den fremden Gesprächspartner vertraut und fixe Überzeugungen fraglich werden lässt. Dies gilt, wie ich eingangs erwähnte, gerade für religiöse Menschen, die die Wahrheit ihres Glaubens auch im Dialog mit Anders- und Nichtglaubenden neu entdecken können, wenn sie sich dem Anspruch nicht verschließen, der ihnen innerhalb *und* außerhalb ihrer Tradition begegnet. Die Anstöße aus der Hermeneutik Gadamer, auf die ich zu sprechen kam, können für den Dialog zwischen Muslimen und Christen im Allgemeinen Konsequenzen haben, die ich abschließend kurz herausstellen möchte:

¹¹ „Gegen die Festigkeit der Meinungen bringt das Fragen die Sache mit ihren Möglichkeiten in die Schwebe. Wer die ‚Kunst‘ des Fragens besitzt, ist einer, der sich gegen das Niedergehaltenwerden des Fragens durch die herrschende Meinung zu wehren weiß“ (373).

- Gadamers Hermeneutik, die dazu führt, sich der Andersheit des Textes zu stellen und den darin gegenwärtigen Anspruch nicht durch eine vorgebliche „Neutralität“ des Verstehens zu nivellieren, lässt auch *die Fremdheit des eigenen Textes* deutlich werden. Wer wirklich offen für das ist, was die Überlieferung zu sagen hat, wird nicht nur Bestätigung, sondern auch Irritation und Infragestellung erfahren. Der Umgang mit der eigenen Tradition kann zur Krisis werden, die in der Vertrautheit des kulturell und religiös Gewohnten den Stachel des Fremden wahrnimmt, aber gerade so der komplexen und immer auch befremdlichen Wahrheit der eigenen Überzeugung näher kommt. „Offenheit“ ist zu einem Allerweltswort geworden, das auch in interreligiösen Dialogen gerne gebraucht wird; wer aber diese Haltung tatsächlich übt, wird vom Anspruch des Eigenen so getroffen, dass er für ihn zur Frage, zur Anfrage und auch zur Gegenfrage wird. „Religion“ ist dann nicht mehr eine machtvolle Identität, die Einverständnis schafft, sondern eine fragende Instanz, die Personen und Institutionen dazu herausfordert, selber zu Fragenden und je neu Suchenden zu werden.

- Gadamers Insistieren auf der Applikation als innerem Moment des Verstehens, wie es etwa in der Praxis theologischer Hermeneutik selbstverständlich ist, begreift die *Rezeption* von Texten, Weisungen, Traditionen, Normen usw. als konstitutives Prinzip der Hermeneutik. Religionen haben schließlich ein Interesse daran, dass das von ihnen Gesagte und Überlieferte auch im Hier und Jetzt ankommt und angenommen wird, „Wirkung“ hat. Wenn sich die Wahrheit einer religiösen Überzeugung nicht im praktischen Tun erweist (was nicht heißt, dass sie darin aufgeht), wird sie zu einer kontextlosen Realität, die immer „zu spät kommt“. Eine neue Aufmerksamkeit für die Rezeption und Applikation religiöser Ansprüche in eigenen und fremden Traditionen könnte dem interreligiösen Dialog eine Tiefendimension verleihen, die beiden Seiten hilft, die Chancen und Krisen solcher Applikationsprozesse als wertvolles Lernfeld (und nicht als Problemszenario) wahrzunehmen.

- Gadamers Vorschlag, Texte als Antworten auf bestimmte Fragen zu verstehen – den ich vom Ansatz einer „Phänomenologie des Fremden“ her als Explikation von Responsivität verstehe¹² –, kann theologische Hermeneutik darin bestärken, Religion als *Orientierung an Ansprüchen* und nicht als Bestätigung von Traditionen zu begreifen. Nicht selten geraten Religionen angesichts der Infragestellung durch heteroreligiöse oder areligiöse Lebensformen in eine Abgrenzungs- und Verteidigungshaltung und ziehen sich auf Positionen zurück, die sie dann im Dialog als „unaufgebbar“ und „unveränderlich“ behaupten. Ein responsives und

¹² Vgl. Bernhard Waldenfels, Antwortregister. Frankfurt 1994, 320: „Responsivität meint das, was das Antworten zu einem Antworten macht, was – in einer ungebräuchlichen Formulierung – ‚Antwortlichkeit‘ heißen mag.“

nicht „dogmatisches“ Verständnis der eigenen Texte könnte helfen, vom Insistieren auf bestimmten Antworten zur Offenheit für die entscheidenden Fragen zu gelangen. Dies bedeutet gerade nicht ein Aufgeben des eigenen religiösen Wahrheitsanspruchs, sondern vielmehr seine neue „Verantwortung“. Religiöse Texte und Positionen werden als Momente einer Frage-Antwort-Dialektik gesehen, die es je neu weiterzuentwickeln und nicht „abzuschließen“ gilt.

Der platonische Dialog, so hob Hans-Georg Gadamer hervor, verdankt sich einer „Kunst des Stärkermachens“ (373); seine maieutische Produktivität besteht darin, falsche Sicherheiten zu hinterfragen und Menschen zu echten Fragen zu ermutigen. Die Überlegungen von *Wahrheit und Methode* möchten genau in diesem Sinn zu „Geburtshelfern“ von Dialogen, Erfahrungen und Wissen werden. Dies aber ist nur möglich, wenn wir auch tatsächlich der Meinung sind, dass wir noch etwas lernen können – voneinander und von den Menschen, denen wir begegnen. „Fragen heißt ins Offene stellen“ (369) – das ist eine Chance und Erfahrung, die ich allen wünsche, die sich an Dialogen beteiligen.

[Recebido em: agosto de 2012

Aceito em: abril de 2013]