

ein?) Beten entschärfen, wie es hier geschieht: „Wenn es eine rein reine Erfahrung des Gebetes gäbe, bräuchte man dann noch die Religion und die Theologien, die affirmativen oder negativen?“ (Als wäre Theologie nicht eben dies: Selbstauslegung von Gebet.).

Teil IV benennt, nach einem Blick auf schon gegebene Rezeption (im nordamerikanischen Raum – wobei Taylors A/Theologie [„gewagt“, doch inwiefern von (226) „großer Überzeugungskraft“?] nicht eben eine Empfehlung sein dürfte), Anknüpfungspunkte für eine Theologie der späten Moderne. Zur Schriftauslegung liest der Christ, daß im Judentum „keine zentrale Schriftdeutungsinstanz im Wege stand“ (247); er soll sich offenbar ein Vorbild an D.s „Parallelmontagen augenscheinlich zusammenhangloser Texte und Textfragmente“ nehmen. Zur negativen Theologie (248 f. in fast wörtlicher Wiederholung von 213 f.) wird das Gebet „der überschwenglichen poetologischen, inhaltlich aber leeren Attribution“ empfohlen (249), dank einem „eigenständigen Ansatz ...“, der zwar durchaus theologische Qualitäten hat, jedoch über alle traditionellen Bezeichnungen hinausweist.“ (Besonders perhorresziert Verf., was die Lehrer des Gebets vor allem einschärfen: die Wiederholung.) Gebet „als praktischer Erweis der Existenz eines Gegenüber“, legitimiert „aus dem ethischen Akt des sich-Richtens – vorgängig zu jeder Gotteserkenntnis“. Hierfür sollte man nicht den Ernst des Levinasschen A-Dieu mißbrauchen. Schließlich wird sogar (251) die „parlation automatique (etwa im Sinne des Surrealismus)“ als „Technik“ angeraten – was ich nicht mehr bloß ärgerlich finde (und nicht bloß im Blick auf die Beter in Auschwitz) – aber damit falle ich natürlich (wie Hochstaff) „nach Kant in ein vorkritisches Stadium zurück“ (252). Von „einer gewissen Spannung zu der Tatsache, daß sich der Gott der Bibel konkret geoffenbart und mit dieser Offenbarung eine unbedingte Entscheidung des Menschen gefordert hat,“ kann Verf. schließlich doch nicht ganz schweigen (ebensowenig davon – 253, daß, „Derridas atheistisch anmutende Mystik ... auf eine grundlegende Weise parasitär“ ist), doch ohne daß dies Konsequenzen zeitigt. Die Schlußhinweise sind derart summarisch, daß Rez. Verf. nicht dabei behaften möchte, von den „Folgen des Levinasschen Denkens des Anderen und der Rolle des Dritten für die christliche Trinitätslehre“, die noch „kaum ausgelotet“ seien (255), über die „Abwesenheit Jesu Christi in der Anwesenheit der Texte der Tradition und den sakramentalen Materialisierungen der liturgischen Praxis (259 – wie wäre es mit einer Unterscheidung von Abwesenheit und Verborgenheit? Und wenn sich im Inkarnationsglauben Harmoniesehsüchte und totalitäre Machtausübung die Hand reichen, als was wäre dann die Eindeutigkeitsflucht der Spätmoderne zu diagnostizieren?). Bzgl. der Eschatologie haben Christen von den Juden Diesseitigkeit zu lernen; aber umgekehrt nichts von ihnen die Juden? Und sollte christliche Theologie sich von Scholem belehren lassen (270), der wiederkehrende Christus werde „nicht das ‚Unverwechselbare und Unvergessliche‘ der Person vorzuweisen haben“? In der Taufe schließlich müßte (von der Beschneidung her) der „Privilegierung des Lebens“ stärker eine Betonung von Leiblichkeit und Sterblichkeit entsprechen.

Dem Buch hat der Dr.-„Vater“ ein Vorwort mitgegeben. Er verweist (12) auf Valentins v. Balthasars-Zitat 243 (vom großen Schrei des Wortes – das seinerseits übrigens auf Cusanus verweist). Die Erinnerung an dessen Theologie allerdings vermag Rez. aus der Arbeit leider nicht herauszuhören (schon darum nicht, weil v. B. die negative Theologie als unbiblisch abweist; negative, bildlos ließe sich vielleicht ein namenloses Geheimnis bezeugen, aber nicht der dreieinige Gott und seine Selbstmitteilung in Jesus Christus). „Die entscheidende Frage bleibt dabei (12 f.), ob im Anschluß an Derrida auch *christliche* Theologie im strengen Sinn möglich ist, die doch – bei aller notwendigen Gewärtigung der Unmöglichkeit, ‚den Herrn festzuhalten‘ – zunächst einmal aus der bleibenden Gegenwart Jesu Christi lebt.“ Nur zunächst? J. SPLETT

LONERGAN'S HERMENEUTICS. Its Development and Application. Eds. Sean E. McEvenue and Ben F. Meyer. Washington/D.C.: The Catholic University of America Press 1989. 313 S.

Vorliegendes Buch ist aus einem Symposium über Lonergans Lehre von der Hermeneutik vor allem in ihrer Relevanz zur Bibelwissenschaft und Theologie hervorgegangen, das in Montreal an der Concordia University 1986 gehalten wurde und an dem An-

hänger und Kritiker Lonergans teilgenommen haben. Es sind sechs Referate, deren jedem die Antwort eines Korreferenten und ein Nachwort des Referenten folgen.

Der Aufsatz von *Quintin Quesnell*: „Mutual Misunderstanding: The Dialectic of Contemporary Hermeneutics“ sieht in der Dialektik (der vierten von den acht funktionalen Spezialisierungen, aus denen nach Lonergan die Methode der Theologie zusammengesetzt ist) den obersten Gesichtspunkt, von dem her die Grundpositionen, die den verschiedenen, einander widerstreitenden Theorien von der Hermeneutik zugrundeliegen, ermittelt und auf ihre jeweilige erkenntnistheoretische Basis zurückgeführt werden können. Durch diese Analyse erhellt, daß die Grundposition, die Lonergan kritischen Realismus nennt, die einzige ist, die mit den intelligenten, rationalen (und moralischen), intentionalen Handlungen kohärent ist, die alle Menschen spontan vollziehen. Der Position des kritischen Realismus entspricht die Auffassung vom Sein als das, was in einem Prozeß von Fragen und Antworten zu erkennen ist. Von hier aus zeigt Quesnell, was für eine Wirklichkeit mit der Grundaussage einer christlichen Hermeneutik, „Die Bibel ist Wort Gottes“, gemeint ist und wie das Verständnis dieser Wirklichkeit den Übergang von der Exegese zur Theologie ermöglicht.

Der Beitrag von *Hugo Meynell*: „The Great Code and the Christian Faith“ befaßt sich mit dem Werk von Northrop Freye „The Great Code: The Bible and Literatur“ von 1982, das im englischsprechenden Raum eine lebhafte Diskussion veranlaßt hat. Die Grundthese Freyes ist, daß der Kontext, in dem die gegenwärtige Kultur literarische Texte, in unserem Falle die Hl. Schrift, liest, der der „description“ ist. Ein solcher Kontext ist durch die Abschaffung der „Referenz“ (Bezugnahme) des Sinngeltes charakterisiert, d. h. also durch die Abschaffung eines objektiven Sinngeltes des literarischen Textes zugunsten eines „zentripetalen“ Sinngeltes, der durch die Interaktion von Text und Leser zu erfassen ist, wobei der heutige Leser nach Freiheit, Liebe und „Gemeinschaft der Vision“ strebt. Demgegenüber hebt Meynell hervor, daß zwar die Bedeutung eines Textes nicht, positivistisch, etwas ist, das „schon da draußen“ liegt und das der Leser nur anzuschauen hätte, insofern der Horizont des Lesers eine unerläßliche Bedingung dafür ist, daß ihm ein vorgegebener Text überhaupt etwas bedeutet. Aber durch den vorwegnehmenden Horizont wird zunächst ein bloß hypothetischer Sinngelhalt freigegeben. Der Übergang von der Hypothese zur (wahrscheinlichen) Erkenntnis dessen, was der Text besagt, findet in einer kritischen Auseinandersetzung von Leser und Text statt, für die eine introspektiv gegründete Erkenntnislehre imstande ist, geeignete, wenn auch nicht automatische Richtlinien zu liefern. Erst im rationalen Urteil gelangt der Leser zu einem gültigen Verstehen des Textes. Nun ist es die Absicht der Verfasser der Bibel, mithilfe verschiedener literarischer Mittel nicht nur in den Termini eines „mythologischen Universums“ zu sprechen, sondern auch dem Leser das mitzuteilen, was wirklich so ist (60). Die Wirklichkeit aber erschließt sich nicht einfach in einer Erfahrung, die die Schrift im Leser hervorruft, sondern durch Verstehen und Urteil auf der Grundlage einer Erfahrung. Der Gott, von dem in der Schrift die Rede ist, gehört nicht zum „mythologischen Universum“, das wir anwenden, um die Wirklichkeit zu bewältigen, sondern ist ein Teil der Wirklichkeit selbst.

Der Beitrag von *Meyer*: „The Primacy of the Intended Sense of Texts“ verfolgt direkt das Anliegen, das in den beiden vorangehenden Abhandlungen schon vielfach angeklungen war: Der (geschriebene) Text stellt einen primären Anspruch an den Leser, nämlich daß er in Übereinstimmung mit dem von ihm (dem Text) intendierten Sinngelhalt ausgelegt wird (81). Dabei wird der gemeinte Sinngelhalt, der das Ziel der Interpretation im engeren Sinn darstellt, als all das verstanden, was der Schriftsteller noch vor und unabhängig von der darauffolgenden Wirkungsgeschichte sagen wollte und gesagt hat. Dafür erarbeitet Meyer in 95 kurzen Thesen eine allgemeine Hermeneutik wie auch eine besondere biblische Hermeneutik. Der zentrale Gedanke ist, daß die mens auctoris, weit entfernt davon, irrelevant für die Interpretation zu sein, das Hauptelement der dem Text innewohnenden Bedeutung darstellt, insofern der Text eine Reihe von Worten ist, die die „Botschaft“ vermitteln, die der Autor zum Ausdruck bringen wollte und tatsächlich auszudrücken vermochte (83 f., 107). Das moderne historische Bewußtsein hat uns auf die im Laufe der Zeit stattfindende Änderung des Kontextes aufmerksam gemacht, in dem der Sinn eines Textes entstanden ist und dann jeweils interpretiert wird; dies aber

hebt die prinzipielle Möglichkeit, einen Text aus einer anderen Zeit oder Kultur objektiv zu verstehen, nicht auf, weil die menschliche Intentionalität als letzte Quelle der Bedeutung invariante und damit transkontextuelle Strukturen aufweist (92). Im Falle der Texte der Hl. Schrift und der Theologie kommt hinzu, daß sie im Leser eine Öffnung auf das transzendente Mysterium voraussetzen, oder, negativ gesagt, daß der Interpret nicht vor dem intendierten Sinngehalt flieht, wo immer der Text den Glauben an das verlangt, was wir von einem rein immanenten Horizont her ehrlicherweise nicht als wahr betrachten können (116).

Das Referat von *McEvenue*: „Theological Doctrines and the Old Testament: Lonergan's Contribution“ untersucht, was genau Lonergan beigetragen hat, um vom AT zu den theologischen Lehren überzugehen. Der Autor vertritt die Auffassung, daß die Hl. Schrift und insbesondere das AT als literarischer Text keine Fundgrube von „Botschaften“ ist und ihre Autorität nicht auf die Autorität wahrer Sätze reduziert werden kann. Lonergan hebt zwar den Primat des Urteils in unserer Erkenntnis der Wirklichkeit hervor und damit den Primat der Wahrheit, hat aber zwischen der Exegese des Textes und der Theologie im engeren Sinne (wobei letztere in den zwei funktionalen Spezialisierungen „Lehre“ und „Systematik“ besteht) drei andere Spezialisierungen eingeschoben: Geschichte, Dialektik und Fundamente. Damit hat er die Notwendigkeit eliminiert, biblischen Texten satzhafte Sinngehalte durch Interpretation direkt zu entnehmen. Nun aber fordert Lonergan den Leser auf, in eine Dialektik mit den biblischen Texten einzutreten im Hinblick darauf, Positionen zu bejahen und Gegenpositionen umzukehren. Dies nicht auf der Grundlage der theoretischen oder wissenschaftlichen Wahrheit schon bekannter Aussagen, sondern auf der Grundlage, daß eine Bekehrung der Autoren dieser Aussagen vorliegt oder nicht. Was die biblischen Autoren bejahen, ist zuerst ihre eigene Einstellung als Fundament ihres religiösen Lebens. Dies hat normativen Charakter für die Theologie und fordert eine entsprechende Bekehrung im Leser. Die grundlegende Bedeutung der Subjektivität zugegeben, so wie sie sich in den verschiedenen Stufen der (intellektuellen, moralischen und religiösen) Bekehrung vollzieht, würde ich doch die Frage stellen, woher denn die „Lehren“ kommen, mit denen die Theologie im engeren Sinne sich befaßt, wenn nicht aus den wahren Aussagen des AT. Diese haben gewiß nicht die Form eines abstrakten, theoretischen Wissens, bringen aber in der Form mannigfaltiger literarischer Ausdrucksweisen das veritative Moment der menschlichen Intentionalität unter dem Wirken der gnadenhaften Offenbarung Gottes zum Ausdruck. McEvenue selbst gibt zu, daß der Leser durch die Exegese mit einem mehr oder weniger expliziten objektiven Sinngehalt des Textes konfrontiert wird, möchte aber auf einen „elementaren“ Sinngehalt hinweisen, der in der Einstellung des Hagiographen liegt und der vielfach wichtiger ist als der explizite, satzhafte Gehalt seiner Aussagen.

Der vorletzte Beitrag von *Robert Doran*: „Psychic Conversion and Lonergan's Hermeneutics“ arbeitet eine explikative Darlegung des elementaren und symbolischen Sinngehaltes in einer tiefschürfenden Auseinandersetzung mit C. G. Jungs Hermeneutik der Archetypen aus. Es geht dem Autor um eine Hermeneutik der symbolischen Ausdrücke. Zu diesem Zweck will er das apriorische Moment im hermeneutischen Vorgang, den Lonergan mit der Wirkweise einer Schere vergleicht, weiter differenzieren, also die obere Klinge der Schere. Weil nun dieses apriorische Moment in unserer Intentionalität liegt, weist Doran darauf hin, daß die unterste Schicht der Intentionalität, das Psychische, symbolische Ausdrücke von der Entstehung und dem Werdegang des Bewußtseins liefert, wobei das Bewußtsein sich als transzendente Notion (d. h. als bewußte, subjektive Vorwegnahme) des Seins, des Guten und des absoluten Geheimnisses erweist. Während aber Lonergan seine Erhellung des Bewußtseins und dessen Polymorphismus auf eine explikative Darlegung der mannigfaltigen Philosophien in ihrer dialektischen Entwicklung angewandt hat, versucht Doran, durch die Erhellung des Bewußtseins in dessen Moment der elementaren Sinnggebung extraphilosophische Aussagen, vor allem literarische Aussagen, zu verstehen und zu bewerten. Er nennt sein Unternehmen eine Semantik der transzendentalen Einbildungskraft als sensorium der Transzendenz (169). Damit werden die archetypischen Symbole als Vorstellungen des Übernatürlichen – der Sünde und der Gnade – auf der Ebene des Psychischen interpretiert. Der Vollzug einer solchen psychischen Einstellung ist das, was Doran „psychische Bekehrung“ nennt.

Diese Bekehrung hat eine konstruktive Umorientierung der Zensur-Funktion zur Folge, welche eine sinnlich-imaginativ-affektive Aneignung des Seins, des Guten und des transzendenten Mysterium ermöglicht.

Das abschließende Referat von *Charles C. Hefling, Jr.*, „On Understanding Salvation History“ bezieht sich auf einen Artikel Lonergans aus dem Jahr 1976: „Christology Today: Methodological Reflections“, um anhand seiner eine explikative Erklärung der „Heilsgeschichte“ auszuarbeiten. Auf diesem Weg möchte der Verf. die Kluft überbrücken, die seit der Einführung der historisch-kritischen Methode den systematischen Theologen von seiner Hauptquelle, der Hl. Schrift, abgeschnitten hat (221). Die Heilsgeschichte ist „die Geschichte dessen, was geschehen ist und die Gläubigen im Lichte ihres Glaubens zu erkennen vermögen“ (226). Nachdem Hefling mehrere moderne Auffassungen von der Heilsgeschichte ausgeschlossen hat, die mit dem zitierten Verständnis Lonergans nicht übereinstimmen, geht er auf die Position Lonergans ein. Dieser unterscheidet drei Arten von historischen Aussagen: 1) Die Aussagen, die zur Geschichte der Fakten gehören, 2) die Aussagen der wertenden Geschichte, 3) die Aussagen der Heilsgeschichte, welche über Faktenurteile und Werturteile hinaus Urteile enthalten, die kraft einer Glaubensentscheidung das vermittelt, was zum Heil der Menschen gehörte, namentlich den Christus des Glaubens (234f.). Zu dieser Konzeption von der Heilsgeschichte weist Hefling auf die Struktur von Fragen und Antworten hin, die der spätere Lonergan als „von oben nach unten“ charakterisiert hat. Es handelt sich um eine Erkenntnisweise, die nicht von der Erfahrung her bis zum Werturteil und zur Entscheidung aufsteigt – der Weg der eigenen Errungenschaft –, sondern die von der existentiellen Ebene der moralischen und religiösen Einstellung ausgeht, auf der wir die von Gott geoffenbarten Wahrheiten und Werte uns zu eigen machen; dies befähigt uns dann, dieselben Wahrheiten und Werte auf der Ebene des Urteils, der Einsicht und der entsprechenden Erfahrung nachzuvollziehen – der Weg des Geschenks. Obwohl nun Lonergan in seiner „Methode in der Theologie“ (Leipzig 1991) die These vertritt, daß im Prinzip jeder Gelehrte sich mit den „funktionalen Spezialisierungen“ der Untersuchung, der Interpretation und der Geschichte beschäftigen kann, räumt er doch der existentiellen Haltung des Gelehrten, näherhin seiner Authentizität als christlicher Gläubiger, eine entscheidende Rolle ein, wenn es um die weiteren Spezialisierungen geht, die auf der Ebene des existentiellen Bewußtseins liegen: in der Dialektik, in der es darum geht, die Konflikte im Werdegang der christlichen Lehren zu verstehen, und in den „Fundamenten“, in denen es darum geht, zu diesen Lehren persönlich Stellung zu nehmen, um über sie ein (Glaubens-)Urteil zu fällen und sie analog zu verstehen. Dies bedeutet letzten Endes, daß es keine „äußeren“ Kriterien gibt, um die christlichen Heilsgeschichte wahrheitsmäßig zu erkennen. „Die Theologen, die imstande sind, die Heilsgeschichte zu verstehen und verständlich zu machen, werden aufmerksam, intelligent, vernünftig und sittlich sensibel sein; aber sie werden auch – und dies ist auf lange Sicht wichtiger – heilig sein“ (275).

Das Verdienstvolle am Symposium der Concordia University und an diesem daraus entstandenen Buch liegt darin, daß einige Gelehrte, die sich sowohl im Denken Lonergans als auch in verschiedenen Gebieten der Geisteswissenschaften auskennen, den Versuch unternommen haben, Lonergans Lehre von der Hermeneutik anhand konkreter exegetischer Probleme und Aufgaben gleichsam auf die Probe zu stellen. Das Resultat war eine Vertiefung und Weiterführung dessen, was Lonergan zuerst in „Insight. A Study of Human Understanding“ von 1957 und später in „Method in Theology“ von 1972 vorgelegt hat. Das Buch fordert einen aufmerksamen Leser; aber die Anstrengung, die es verlangt, bleibt nicht ohne Lohn.

G. B. SALA S. J.

EBELING, GERHARD, *Wort und Glaube* – Vierter Band: Theologie in den Gegensätzen des Lebens. Tübingen: Mohr 1995. XXII + 690 S.

Nach seinem programmatischen Vortrag „Erwägungen zur einer evangelischen Fundamentaltheologie“ in Innsbruck 1970 hatte der Autor einen Gesamtentwurf der Fundamentaltheologie vorgesehen. Zugunsten seiner dreibändigen „Dogmatik des christlichen Glaubens“ mußte er diesen Plan aufgeben (VII). Der vorliegende Band könnte