

Ausgerechnet *mir* einen „einseitig spiritua-
listischen Kirchenbegriff“ zuzuschreiben, wie
die Verfasser der „Entgegnung“ es tun, ist so
grotesk, daß sich ein Eingehen darauf nicht
lohnt.

Tief zu beklagen ist es dagegen, daß der
zweite Teil der „Entgegnung“ behauptet, es
gehe mir „in letzter Konsequenz um die De-
struktion des Bestehenden“. Worum es mir
geht, ist nichts anderes als die Kirchensteuer
aus der Krise, in die sie unverkennbar gera-
ten ist, heraus oder über sie hinweg zu füh-
ren. Ich zweifle nicht daran, daß ein von
Übergriffen des Staates in die eigenen Ange-
legenheiten der Kirche freies Kirchensteuer-
system sowohl mit der recht verstandenen
Demokratie als auch mit dem recht, insbe-
sondere also auch im Sinn von „Gaudium et
spes“ und der Erklärung des 2. Vatikanischen
Konzils über die Religionsfreiheit verstan-
denen *Pluralismus* sehr wohl vereinbar ist.
Nicht die Kirchensteuer, sondern der von mir
als monströses Unding erachtete „Austritt
aus der Kirche“ durch Erklärung vor einer
staatlichen Stelle ist in meinen Augen ein
„Relikt“ aus einer überholten Epoche. In
meinem Beitrag habe ich versucht nachzu-
weisen, daß die Kirchensteuer auf dieses „Re-
likt“ nicht angewiesen ist, daß sie es nicht
nötig hat, sich auf diese Krücke zu stützen.
Diesen meinen Beweis mag man angreifen;
man mag ihn durch schlüssigen Gegenbeweis
widerlegen; nicht angängig aber ist es, ein-
fach als keines Beweises bedürftig zu *unter-
stellen*, mit der Preisgabe der Austrittserklä-
rung oder mit ihrer von mir als notwendig
angesehenen einschränkenden Auslegung bre-
che das System der Kirchensteuer zusammen.

An keiner Stelle meines Aufsatzes wird

man ein Wort finden, das als Ablehnung der
Kirchensteuer ausgelegt werden könnte. Auch
die Behauptung, die Kirchensteuerpflicht
werde als „Zwang“ empfunden, liegt mir
völlig fern; Pflicht und Zwang werfe ich
nicht durcheinander; sie sind viel zu verschie-
dene Dinge. Ich habe auch nicht vom Zwang
schlechthin gesprochen, sondern nur vom
staatlichen Zwang und da noch einmal dif-
ferenziert. Dagegen bin ich auf Grund meiner
Kenntnis der allgemeinen Stimmung und der
öffentlichen Meinung überzeugt, daß ein Sy-
stem, das gegenüber der staatlichen Einzie-
hung und gegebenenfalls zwangsweisen Bei-
treibung der Kirchensteuer durch den Staat
nur die Alternative der „Austrittserklärung“
bietet, – zwar nicht in den Augen derer, die
aus innerer Bereitschaft die Kirche mit mate-
riellen Mitteln noch über das Ausmaß der
Kirchensteuer hinaus unterstützen, wohl aber
in den Augen der sehr großen Zahl der „Ab-
ständigen“ – die Kirche in einem Licht er-
scheinen läßt, das nicht dazu angetan ist, ihr
die Gemüter zu erschließen und die Herzen
zu gewinnen. Den seelsorglichen Belangen
und – nach meiner selbstverständlich nicht
beweisbaren Mutmaßung – auch den kirchli-
chen Finanzen wäre besser gedient, wenn die
Austrittserklärung beseitigt oder mindestens
in einer Weise interpretiert würde, daß der
böse Schein eines Gewissenszwangs entfele.
Wird die Austrittserklärung dadurch aus
einer Monstrosität zu einer „Farce“ und will
man darin einen Schaden erblicken, so wiegt
dieser für mich leicht im Vergleich zu dem
Gewinn für das Bild der Kirche in den Augen
nicht nur der Feinde, sondern auch vieler
ihrer treuen Kinder.

Oswald v. Nell-Breuning SJ

Hermeneutik: Nachholbedarf und Forschungsprojekt

Hermeneutik ist ein Schlüsselwort der Zeit.
„Alles, was wir sind, sind wir geschichtlich“
(Hegel). Dessen bewußt, will der Mensch von
heute sich aus seiner geschichtlichen Herkunft
verstehen, auf seine Zukunft hin. Über das

Wie solchen Verstehens zu reflektieren ist
Aufgabe der Hermeneutik. Mit einigem Ab-
stand wird sie nun auch von der katholischen
Theologie in Angriff genommen.

Wie sehr das Thema aus der Geschichte der

letzten Jahrhunderte herauswächst, dokumentiert eine höchst verdienstliche *Bibliographie*, die *Norbert Henrichs*¹ erstellt hat: Sie verzeichnet in mindestens sechstausend Nummern, überschlagsweise geschätzt, Monographien, Zeitschriftenaufsätze, Festschriftbeiträge sowie Lexika (die sie leider nur summarisch aufführt und nicht, wie das Vorwort verspricht, nach den einschlägigen Artikeln erschließt). Auf die allgemeine Hermeneutik, in deren Zentrum die philosophischen und psychologischen Grundfragen stehen, folgen die einzelnen Anwendungsbereiche Theologie (Sp. 113–304!), Philologie, Kunst und Recht. Besonders für die Lexika und die christlich-biblische Hermeneutik reicht die *Bibliographie* zurück bis etwa zum Jahr 1600 (1654 erscheint „Hermeneutik“ erstmals als Buchtitel). Nicht von ungefähr jedoch verweist die *Bibliographie* auf Schleiermacher (1768–1834) als Gründerfigur. Wie das Wort *hermeneuein* (verkünden, auslegen, übersetzen) ist das Sachproblem beheimatet in der biblisch-theologischen Frage nach dem richtigen Schriftverständnis. Dafür aber hat als erster Schleiermacher breitere Grundlagen gelegt, vor allem in seiner „Hermeneutik“.

Damit ist der Spannungsbogen unserer Fragestellung angedeutet: Auf welcher Basis können die Voraussetzungen sachgemäßer Interpretation von Quellenwerken, zumal der Dokumente der christlichen Glaubensüberlieferung, geklärt werden? Es geht kurzum um eine philosophische Theorie des Verstehens. Sie ist das Thema der beiden in diesem Jahr erschienenen Bücher von E. Coreth und E. Simons-K. Hecker; drei verschiedenartige Sammelbände illustrieren sodann das Spektrum der Problematik.

E. Coreth, Professor für Philosophie an der Universität Innsbruck, gibt in seinem aus Vorlesungen hervorgegangenen Buch „*Grundfragen der Hermeneutik. Ein philosophischer Beitrag*“² zunächst eine Skizze der *Problemggeschichte*. Von der theologischen, vor allem von R. Bultmann und dessen Schülern G. Ebe-

ling und E. Fuchs entwickelten Fragestellung lotet er zurück zu den wichtigsten philosophischen Grundlegungsbeiträgen: zu Schleiermacher, Wilhelm von Humboldt, Dilthey, Husserl und Heidegger, deren Deutungsmomente in der Gegenwart besonders H.-G. Gadamer („Wahrheit und Methode“, 1961, 21965) aufnahm. Schon bei Schleiermacher, der auch schon von einem „Kreis“ oder „Zirkel“ spricht (WW 1–7, 33. 37), findet sich in dem unlösbaren Miteinander von „divinatorischem“ (aus lebendiger Einfühlung erwachsendem) und „komparativem“ (auf vielfältigste Einzelkenntnisse gestütztem) Verstehen eine Vorgehalt dessen, was Gadamer (250 ff.) heute, im Sinn von Heidegger (Sein und Zeit § 32), als „hermeneutischen Zirkel“ vorstellt: Alles Verstehen setzt, entgegen der Aufklärungsforderung nach wissenschaftlicher Voraussetzungslosigkeit, ein „Vorverständnis“, einen zunächst unreflektierten, geschichtlich bedingten Verstehensraum oder -horizont, voraus. Der Gefahr, daß der unter Umständen einer viel späteren Epoche angehörende Verstehenshorizont des Interpreteten das zu Interpretierende verfälscht, soll nach Gadamer die „Verschmelzung der Horizonte“ vorbeugen. Sie ist möglich, weil das Frühere durch seine „Wirkungsgeschichte“, in der es sich selbst auslegt, immer schon den gegenwärtigen Verständnis-horizont mitgeprägt hat.

Im hermeneutischen Zirkel dürfte die Hauptschwierigkeit angesprochen sein. Für ihre Lösung macht Coreth – und hierin liegt wohl Eigenart und Verdienst seines Buchs – aus dem Gesamtzusammenhang der neuzeitlichen Philosophie heraus die von Hegel entwickelte Denkkategorie der Vermittlung geltend, näherhin der „Vermittlung der Unmittelbarkeit“. Jede – naive – Unmittelbarkeit einer Denkposition, von dereinst oder heute, schließt ihre eigene geschichtliche Vermittlung in sich und vermag sich selber nur zu verstehen durch deren – reflexe – Auslegung, die sich wieder niederschlägt in eine neue Unmittelbarkeit. „Das Objekt kann nicht in abstrakter Unmittelbarkeit gesehen und verstanden werden, sondern nur in der Ganzheit einer vermittelten Bewegung, die Sub-

¹ Düsseldorf: Philosophie-Verlag 1968. 23 S., 491 Sp.

² Freiburg: Herder 1969. 228 S. Lw. 29,-.

jekt und Objekt in gleicher Weise umfaßt und das eine durch das andere vermittelnd fortbestimmt“ (49). Andererseits gründet alle Vermittlung in Unmittelbarkeit und mündet darin.

In drei Kapiteln werden Wesen und Struktur des Verstehens, sein Verhältnis zur Geschichte und, kontrapunktisch dazu, zur Wahrheit erörtert. Verstehen, in seinen vielfältigen Weisen, bestimmt sich nach *Wesen* und Ziel als Sinnerfassung. Es geschieht im Horizont des komplexen Phänomens „Welt“, in dem es sich auf bestimmte einzelne Daten richtet. Die Spannung von Verstehenshorizont und Einzelinhalt, von Sinn Ganzheit und partikulärer Erfahrung macht die Zirkelstruktur des Verstehens aus. Entlang der Zeitlinie seiner Geschichtlichkeit zieht es sich in spiralförmigem Fortschreiten; im Raum der menschlichen Gemeinschaft schwingt es als verstehender personaler Dialog. In diesem Gesamtgeschehen, das das flache Subjekt-Objekt-Schema hinter sich läßt, wird jene Unmittelbarkeit von Sinn und Wahrheit vermittelt, in der das Verstehen zu sich kommt. Als *Grundstrukturen* des Verstehens ergeben sich demnach zusammenfassend (vgl. 115–118): seine Horizont-, Zirkel-, Dialog- und Vermittlungsstruktur. Die *Geschichte* verschärft das Verstehensproblem durch den von ihr gesetzten Abstand, der nicht durch lebendige personale Kommunikation überbrückt wird. Aber die Grenzen, an die das Verstehen stößt, werden zum Anstoß, die grundsätzlich offene eigene Verständnisswelt wirksam auf die fragliche Sache hin zu öffnen, damit in verstehendem Eindringen das – keineswegs endgültig fixe! – Vorverständnis zum *Sachverständnis* werde. Gerade die Distanz ermöglicht echte Begegnung. An die Stelle des bislang zumeist geforderten Sich-Hineinversetzens ins Frühere tritt nun die Gadamerische Horizontverschmelzung, wobei Coreth jedoch (113 f.) auf die Mißverständlichkeit dieser bildhaften Hyperbel hinweist. Auch für das wirkungsgeschichtliche Prinzip Gadamer's, das die Bedeutung der Überlieferung als Entfaltung der Sinngehalte neu verstehen lehrt, werden Grenzen abgesteckt. Beachtet

werden muß die selektive Funktion der Wirkungsgeschichte, die sich vielfach bezeugt, z. B. in der Aufnahme platonischer und aristotelischer Philosophie durch das Christentum; und deshalb auch die nachträgliche Wandelbarkeit geschichtlicher Bedeutsamkeit, wie sich etwa ein politischer Konflikt verschiedenen Parteien ganz entgegengesetzt darstellen kann. Mag absolute historische Objektivität kaum zu verwirklichen sein, dennoch läßt sich die in die Zukunft offene Unausschöpflichkeit der Sinnbezüge auf die verschiedenen Verstehensschichten hin befragen: auf den ursprünglichen Sinn, etwaige authentische Auslegung, spätere Deutung, heute zumal auf existentielle Bedeutung hin sowie praktische Anwendung.

Und gegenüber all dem, auch gegenüber Fehlentwicklungen und vielleicht durchaus fruchtbaren Mißverständnissen bleibt die Frage nach der *Wahrheit* bestehen. Ihre kritische Funktion ist gegenüber Heidegger und Gadamer zur Geltung zu bringen, und zwar auch im Sinn der von Heidegger abgewerteten bloßen „Richtigkeit“, so sehr ihr ursprüngliche „Unverborgenheit“ vorausgehen muß. Die Frage nach der Wahrheit des Verständnisses eines Textes – tiefer gesehen: der zugrundeliegenden Sacherkenntnis – wird nicht weggewischt durch die Notwendigkeit des geschichtlichen Vorverständnisses. Der Welt-Horizont der Hermeneutik macht nicht überflüssig die Metaphysik des letzten Sinn- und Seinsgrunds, der letztlich den Namen „Gott“ trägt. Es gibt Unbedingtheit-in-Bedingtheit. Und nur das Unbedingt-Letzte läßt die vorletzt-bedingten Weltgestalten welcher Art immer in ihrem jeweiligen Eigensein, in dem ihnen Gemeinsamen und in ihrer Verschiedenheit voneinander gültig erfassen.

Von vornherein stärker auf die theologische Dimension des hermeneutischen Unternehmens ausgerichtet ist das Buch der beiden jüngeren Autoren E. Simons und K. Hecker, Habilitand bzw. Doktorand in Philosophie: *Theologisches Verstehen. Philosophische Prolegomena zu einer theologischen Hermeneutik*³.

³ Düsseldorf: Patmos 1969. 263 S. Lw. 25,-.

Ausgangspunkt: die Identitätskrise von Kirche und Theologie. Radikale Selbstreflexion ist notwendig für Glaube und Verkündigung der Kirche wie für die wissenschaftstheoretische und universitätspolitische Begründung der Theologie als Wissenschaft. Ein Rückblick auf die entscheidenden *geschichtlichen* Stadien der neuzeitlichen Theologie, im weitesten Sinn von „*theologia naturalis*“ bis „*doctrina christiana*“, auf dem Hintergrund der Philosophie (Kants Metaphysikkritik, Hegel mit Gegenposition Fichte, Linkshegelianismus und Existenzphilosophie) will „die Selbstaufhebung der klassisch-ontologischen Seinsfrage ... in eine konkrete Geschichtsphilosophie“ (54) zeigen; die Selbstbegründung der Theologie nach ihrer philosophischen Seite könne „allein in einer an Fichte noch eher als an Hegel anknüpfenden, nachmarxistischen wie nach-existentialistischen Wende zur Auslegung der konkreten Geschichte als dem einzigen Ort der Wahrheit noch legitim ansetzen“ (189). Die Frage aber, was die christliche Theologie eigentlich sei, ist selber innertheologisch und damit an die für die Theologie insgesamt konstitutive christliche Tradition verwiesen. Da diese in *Texten* ihren Niederschlag gefunden hat, wird die „komplexe Wirklichkeit texthaft objektivierter Sprache“ (57–105) in dialektisch-synthetischem Aufbau ausgebreitet: vom Buchstaben über Wort und Satz zum vollständigen Text, der sich in Stil und literarischer Gattung, wie Literatur und Sprache überhaupt, gesellschaftlich-geschichtlich vermittelt. Sprachgebilde sind reflektierter Selbstvollzug von Gesellschaft in ihrer Geschichtlichkeit. Wie aber ist dann über eine bestimmte Gesellschaft und *ihre* Sprache hinaus Verständigung möglich? Wie ist absolute Sinn-Mitteilung möglich? Die leicht hingesagte, mühsam zu ergründende Antwort lautet: durch *Dialog* (107–187). Sie führt hinter das noch mehr formal-äußerliche Verstehen des Texts als sozialer Wirklichkeit zurück in das Bezugsgefüge von Sinn überhaupt, seines „Wofür“ (Subjektivität) und seines „Was“ (Objektivität). Die Dialektik von Was-Wofür, von Objekt-Subjekt wird endlosem Reflektieren nur enthoben durch die Intersubjektivität,

das Subjekt-Subjekt-Verhältnis, die Dialogik. Diese ist theoretisches Bewußtsein und praktische Freiheitstat in eins. Wo nun „das Wollen sich theoretisch und das Wissen sich praktisch einholt“, da werden die einander begegnenden Personen in und durch einander sie selbst, kommt der Sinn absolut zu sich selber, wird personales Wortgeschehen konstituiert. In dem Wir der Dialogpartner jedoch, „in dem begründeten ‚Inter‘ der Interpersonalität ist nicht eine bloße Struktur, sondern eine eigene, erneut als ‚Du‘ in einem dialogischen Zugleich entgegenkommende ... Personalität erreicht“ (195). Der absolute Anspruch der Wahrheit selbst, als ursprüngliches Medium von Sprache, Verstehen und Wirklichkeit (in etwa entsprechend dem oben zu Coreth über das Unbedingte Gesagten), wird von Simons-Hecker als „Mittlerperson“, als „Dia-Logos“ des Dialogs gefaßt. Von diesem Zentrum der hochspekulativen Analysen aus wird das Dialoggeschehen in seiner Zeit-, Gesellschafts- und Geschichtsdimension beleuchtet. Daraus – und aus einer Exemplifizierung am Auferstehungsleib Christi – soll erhellen, wie das allvermittelnde Wort der Wahrheit auch leibhaft-personal als Du begegnet. Dieses „mediale“ Wahrheitsverständnis wird – nach Abgrenzung von H.-G. Gadamer, E. Bloch und K. Rahner – theologisch exerziert: am Verhältnis von Glauben und Wissen, an der individuellen wie gesellschaftlichen und in beidem sprachlichen Selbstfindung des Menschen („Heils-Hermeneutik“), an der Interpretation biblischer und dogmatischer Texte (zwischen Absolutheit und historischer Bedingtheit, Mittelbarkeit und Geheimnis); zunächst also an der Grundstruktur, sodann an den beiden einander ergänzenden Momenten des menschlichen „Wofür“ und des „Was“ des christlichen Glaubens.

Was bei Coreth an ontologischem, transzendentalphilosophischem und existentialem Denken wirkt, das ergänzt der fundamental-hermeneutische Entwurf von Simons-Hecker wesentlich durch eine – weniger etwa von Buber als von einem neu verstandenen Fichte her vollzogene – *Dialogik* und einen nicht zuletzt an E. Bloch geschärften Sinn für das

Geschichtlich-Gesellschaftliche. Auch der Wille zu *christologischer* Einholung des Erarbeiteten ist ein großartiges Novum dieses Buchs (vgl. 173 f.). Aber wie weit ist und bleibt die Transzendentalität dieser „medialen“ Hermeneutik (vgl. 202 ff.) nicht doch idealistisch? Und hieße das dann nicht eher: christlich sein *sollend*? Am offenkundigsten wird das an den theologischen Früchten, beispielsweise am Verhältnis Glauben-Wissen. Nicht nur daß sich Simons-Hecker von vornherein gegen die vernagelten „Realisten“ verwahren, denen „vorstellungsmäßige Fixierungen von Gott“ und eine Auffassung des Wissens als „rational verifizierten Vorstellens“ unterstellt werden (230 f.). Vor allem: Glauben und Wissen werden, bezogen auf Gott, offenbar ununterscheidbar ineingesetzt. Die Meinung, Gott als Gott könne nur für *eine* Erkenntnisweise zugänglich sein, ist höchst anfechtbar und übrigens schon von der klassischen Metaphysik gründlich erörtert. Ist nicht schon der Mensch als Mensch auf sehr gestufte Weise erkennbar? Auch die versuchte *Relativierung* dieser „Aufhebung der Glaubens-Wissens-Differenz“ (!) genügt da nicht; erscheint, wo die entscheidende Christlichkeit des Glaubens als gewahrt erwiesen werden soll, Christus als mehr denn „gleichursprüngliches Du“ des sich selbst transzendierenden Ich (233 f.) und das Wort Gottes als mehr denn nur *Antwort* (251)? So wird der Theologe fragen müssen, ob solches Verstehen *theologisch* sei oder doch eben nur – „prolegomenarisch“ – *philosophisch*. Das Buch sollte darum Pflichtlektüre jener (Philosophen und) Theologen sein, die unbekümmert für philosophisch-theologische Einheitswissenschaft plädieren; denn was das in denkerischer Konsequenz einzig heißen kann, wird ihnen hiermit vorexerziert. (Allerdings: der – wohl doch nicht durchweg von der Sache erzwungene – hohe Schwierigkeitsgrad sticht nicht nur angesichts der überaus eingängigen Darstellungsweise Coreths in die Augen; auch die im Vorwort zur Orientierung empfohlene Zusammenfassung 188–202 macht kaum eine Ausnahme.) Dennoch kann solche Kritik, so gewichtig sie uns scheint, nicht das letzte Wort sein zu diesem Buch von

extraordinärem Denkpathos und hoher Aktualität. Wenn heute die Auseinandersetzung mit dem modernen Denken auf der ganzen Linie ansteht und dazu mit (Tiefen-) Psychologie und Soziologie aller Art: dann braucht es Unternehmungen wie die Simons-Hecker-sche und deren einläßliche Diskussion.

Auch der von O. Loretz und W. Strolz herausgegebene stattliche Sammelband „*Die hermeneutische Frage in der Theologie*“⁴ weiß um die Notwendigkeit philosophischer Grundlegung. Nach einem ganz an Heidegger orientierten Essay von F. Wiplinger über ursprüngliche Spracherfahrung und metaphysische Sprachdeutung (21–85), bei dem der Ertrag die Mühsal der Lektüre u. E. nicht recht lohnt, offeriert K.-O. Apel (86–152) eine Konfrontation von Heideggers philosophischer Radikalisierung der Hermeneutik mit der neopositivistischen, besonders Wittgensteinschen Suche nach dem Sinnkriterium der Sprache. Das informative Mitgehen mit den Wegen der Seinshermeneutik, die radikal nach dem Verstehen fragt, und der Sprachanalytik, die philosophischen und theologischen Sätzen überhaupt keinen Sinn mehr läßt, setzt instand, die verschiedenen Stadien der Analytik – vom logischen Atomismus des frühen Wittgenstein – auf ihre Voraussetzungen abzuhören. Das Ergebnis, das man sich von dem vorzüglichen Kenner dieser Disziplin gern beibringen läßt: Die Frage nach dem Sinn von Sein und die darin gründende existentielle Hermeneutik hält sich durch in der Feuerprobe oder im Wechselbad der (infolge ihrer eigenen Begründungsmängel) einander ablösenden Bewahrheitsforderungen der Sinnkritik; letztlich verweist diese auf sie zurück, auf, man muß und darf es sagen: Seinsmetaphysik. „Denn Wittgenstein setzt jene Verständigung über das ‚Worumwillen des Daseins‘, die Heideggers Philosophie in Atem hält und sie zu einer Hermeneutik des *Seins* werden ließ, in Gestalt der Tiefengrammatik verschiedener Sprachspiele oder Lebensformen immer schon voraus...“ (147); außer-

⁴ Freiburg: Herder 1968. 514 S. Lw. 56,–.

halb der Reichweite Wittgensteins bleibt die Frage, „wie es möglich ist, unter der Voraussetzung eines eingeübten Sprachspiels (vgl. oben die Simons-Hecker-Frage!), ein fremdes Sprachspiel und eine fremde Lebensform zu verstehen“ (148). „Die von uns gestellte Frage, ob die sprachanalytische Philosophie ihren Sinnlosigkeitsverdacht gegen alle Metaphysik durch ein Sinnkriterium der Sprache bestätigen konnte, das selbst keine metaphysischen Voraussetzungen in Anspruch nimmt, scheint mir negativ beantwortet zu sein“ (151). Nicht nur Apologetik-Freude läßt uns meinen, diese Abhandlung von Apel lohne die Mühe eindringenden Studiums. *Th. Bonhoeffer* (153–180) illustriert, mit nützlicher Literatur (153–156), am prekären Verhältnis einiger Theologen zur Tiefenpsychologie deren Notwendigkeit für die Theologie; er selbst argumentiert eher umgekehrt, wenn er „die Anfrage Gottes auch in dem wissenschaftlichen Symbol ‚Über-Ich‘ hört“ (179). Sieben weitere Beiträge, zumeist von Fachexegeten geschrieben, handeln über die Auslegung des Alten und Neuen Testaments in der evangelischen und katholischen wie auch in der jüdischen Theologie in Vergangenheit und Gegenwart. *C. Westermann* gibt einen sachhaltigen, klaren Überblick zur Hermeneutik des AT, der auch Bekanntschaft mit den exegetischen Methoden vermittelt (182–239). Ganz anders der methodische Ansatz bei *R. Pesch* (243–289): das NT muß durch die Auslegung selber zu den ihm angemessenen – theologischen! – Grundsätzen seiner Hermeneutik verhelfen; was anhand von 2 Kor 3 andeutungsweise durchgeführt wird. Die vielfältigen Auslegungen im NT selbst schon machen, wenn auch in verschiedener Ursprungsnähe, das eine Christusereignis je ganz gegenwärtig. Dessen Einfür-allemal kann nur im jeweiligen Jetzt des von der Offenbarung gezeugten Glaubens lebendig sein. Dabei das schöne Wort: „Die Aufrichtigkeit als das aufrechte Gewissen des Glaubens ist der oberste hermeneutische Grundsatz theologischer Auslegung“ (280). Mag auch der große Rest der Abhandlungen für den theologischen Laien beschwerlicher

sein, manches Interessante kann für ihn dabei abfallen.

Aber bedeutsamer als solche Einzelheiten ist der durch diesen Band dokumentierte Verweis auf die drei bis vier Jahrtausende durchwaltende Tradition. Er zeigt, mit den Herausgebern zu sprechen (20), „daß wir in einem beständigen Kampf zwischen unserer eigenen unmittelbaren Erfahrung und dem Anspruch der mittelbaren Überlieferung stehen“. In einer polar gespannten, gegenläufigen Bewegung von Dreingabe der eigenen Existenz und von sie – durch die Geschichte hindurch – ergreifendem, je schon ergriffenhabendem Anspruch des Wortes Gottes. Ist dann, wenn wir diese Kurzbilanz ziehen dürfen, theologische Hermeneutik nicht so etwas wie die sich selbst denkend-glaubend auslegende Bewegung dieser zweieinigen Erfahrung, in ihrer wechselseitigen Vermittlung zu jeweiliger Unmittelbarkeit? Dieses Vermittlungsgeschehen hatte (nach Goldschmidt, 395) schon 2 Moses 13, 14 im Blick: „Wenn dich *morgen* dein Sohn fragt, sprechend ‚Was ist das?‘, dann sage ihm: ...“. Und dürfen wir daraufhin nicht auch heute (mit Pesch, 289) zuversichtlich die Fragen stellen: „Die Öffnung der Theologie durch die Fragen der Hermeneutik – verspricht sie einen Ausweg aus der Krise?“

Ein gutes Dutzend Stellungnahmen zur „Fundamentalkatechetik“ von H. Halbfas, das *G. Stachel*⁵ (Verfasser eines Überblicks „Die neue Hermeneutik“, 1968) sammelte, kreist um das Problem der biblischen Hermeneutik, so sehr die Diskussionsbeiträge auf ihren aktuellen Anlaß festgelegt sind. Die konstruktive Kritik, die das Bändchen beispielhaft macht, hat ihren Brennpunkt in der Frage von *A. Stock* „Prinzipiell biblisch?“ (130 ff.). Ist nicht „der spezifische Anspruch der Bibel umgangen“ (134)? Nach *R. Schnackenburg* (146–158) und *W. Trilling* (169 ff.) ergibt sich dies aus den Beispielen Halbfasscher Schriftdeutung, die sie analysieren. *N. Schiffrers* be-

⁵ Existenziale Hermeneutik. Zur Diskussion des fundamentaltheologischen und religionspädagogischen Ansatzes bei Hubertus Halbfas. Einsiedeln: Benziger 1969. 228 S. Kart. 9,80.

dauert allgemein den Informationsverlust infolge Ausfalls der Wirklichkeitsbereiche von Natur und Gesellschaft aus Halbfas' Gesichtsfeld (17 ff.). Die junge Münsteraner „politische Theologie“, von L. Rütli und H. v. Malinckrodt vertreten, lastet der existentialen Hermeneutik von Halbfas schroff „Richtung auf Entweltlichung und Privatisierung“ (71), bzw. „Geschichtsvergessenheit und individuelle Verengung“ (86) an. Hoffentlich schüttet die „politische“ Hermeneutik (89) nicht ihrerseits das Kind mit dem Bade aus!

L'analyse du langage théologique. Le nom de Dieu ist schließlich der Titel eines umfangreichen Bands, der die Referate des vorjährigen Römischen Kolloquiums unter E. Castellini enthält⁶. (Die Gespräche finden seit 1961 statt, sie sind zunächst italienisch, dann auch französisch und z. T. auch in deutscher Sprache

erschieden: in der Reihe „Kerygma und Mythos“ VI, 1–4.) Auf die so verschiedenen Beiträge der 37 Autoren kann hier nicht mehr eingegangen werden. Der Hinweis muß genügen und die stellvertretende Nennung von K. Kerényi, P. v. Buren, R. Panikkar (*Le silence et la parole. Le sourire du Bouddha*), S. Breton (über die Differenz von religiöser und theologischer Sprache), H. Goubier (*Le nom de Dieu et l'expérience religieuse*). Die Erfahrungsbezogenheit des Redens von Gott ist hier so etwas wie ein gemeinsamer Nenner für unterschiedlichste Denkformen und Stellungnahmen⁷. Und es zeigt sich (wie im Sammelband G. Stachels) am Exempel, was die Hermeneutiker immer wieder herausstellen: Hermeneutik ist nicht von einem Prinzip her zu leisten.

Walter Kern SJ – Jörg Splett

Kirchliche Verkündigung in den Massenmedien

Die Jahre des Konzils sowie die Zeit danach brachten unbestreitbar manche Korrektur der Auffassung, das Christentum sei immer nur Religion der Innerlichkeit, des einzelnen, vielleicht einer – allerdings elitären – Gemeinschaft. Die Besinnung auf die Urkirche und der Vergleich mit ihr zeigen, daß die Wirkweise Jesu komplex war: Er rief mit Nachdruck den einzelnen, forderte ihn auf zur Innerlichkeit. Andererseits betrat er den Schauplatz der Öffentlichkeit, suchte Publizität, die große Menge. Jesus war Seelsorger einer Elite, doch nur um der Menge der Vielen willen, in die hinein sein Jüngerkreis wirken sollte. Das Herrenwort „Werft eure Perlen nicht den Schweinen vor“ (Mt 7, 6) ist keine Grundsatzklärung, eher eine taktische Anweisung: Das Vorgehen muß wohlgeplant sein. Die Haltung des „alle müssen angesprochen werden“ unterscheidet das frühe Christentum von Anfang an von den Mysterienkulten. Zwar sind Vokabel und Sache „Mysterium“ der frühen Kirche nicht

unbekannt, aber dieses Mysterium wird nun der ganzen Schöpfung unter dem Himmel verkündet (Kol 1, 23).

Wie realisiert die Kirche heute den Verkündigungsauftrag? Welche Möglichkeiten bieten sich? Nicht jede Stadt hat ihren Hyde-Park, und selbst der reichte nicht aus, um den ganzen Auftrag in einer Weltstadt wie London zu erfüllen.

Gibt es den Areopag des hl. Paulus heute noch und wie sieht er aus? Der Ort, an dem heute öffentliche Meinungen gebildet und ausgetauscht werden, ist nicht leicht zu begrenzen; zweifellos sind es aber die sogenannten Massenmedien, Presse, Hörfunk, Fernsehen, die an erster Stelle als „Areopag“ für die demokratische Massengesellschaft von heute bezeichnet werden können. Niemand, der etwas ausrichten will oder muß, kann ohne diese Plattform auskommen. Es genügt, an die 16 Millionen Fernsehgeräte in der

⁶ Paris: Aubier 1969. 528 S.

⁷ Vgl. jetzt auch: J. Duss-von Werdt, *Theologie aus Glaubenserfahrung. Eine Skizze zur Grundlegung der theologischen Hermeneutik und Topik*. Zürich: Benziger 1969. 108 S.