

Anne Fortin-Melkevik

Die Methoden der Theologie und interdisziplinäres Denken

Einführung

Die interdisziplinäre Arbeit ist heute in der Theologie eine übliche Praxis. Das Ziel unserer Überlegungen soll nicht darin bestehen, die Notwendigkeit dieser Praxis nachzuweisen, sondern vielmehr darin, anhand der vielfältigen möglichen Zugänge zum interdisziplinären Arbeiten einige Anhaltspunkte zu geben.

Die Frage nach dem *Wie* verschiedener Formen interdisziplinärer Praxis in der Theologie läßt sich nicht getrennt von der Frage nach dem *Warum* der Theologie beantworten. In der Tat beruht die Option für eine bestimmte interdisziplinäre Praxis gleichzeitig auf vorab festgelegten Definitionen von Theologie und auf Grundentscheidungen hinsichtlich der ureigenen Rolle der Theologie. Die Interaktion zwischen der theologischen Disziplin und den anderen Disziplinen ging zunächst vom Einfluß von Konzepten und Kategorien auf die Theologie aus, die in anderen Zusammenhängen entwickelt worden waren. Wenn man allerdings behaupten kann, daß das Selbstverständnis der theologischen Wissenschaft sich durch ihren Dialog mit anderen Disziplinen verändert hat, dann kann man ebenso sagen, daß die Theologie im Kontakt mit Rationalitäten und Leseweisen, die von anderswo herkommen, ihre fachliche Identität verändert und dann weiterentwickelt und gestärkt hat. Die Reflexion über die verschiedenen Formen interdisziplinärer Arbeit in der Theologie schließt deshalb die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit von Theologie innerhalb der heutigen wissenschaftlichen Paradigmen ein.

Wir wollen in einem ersten Schritt eine der Ursachen für den Eintritt der modernen Theologie in die Problematik der Interdisziplinarität benennen: die Öffnung «zur Welt» (I). Dann werden wir vier Arten der Beziehung der Theologie zu den anderen Fachgebieten aus dem Blickwinkel ihres Einflusses auf die Methode in der Theologie betrachten (II). Der gleichen Frage wollen wir daraufhin unter dem Aspekt der Entwicklung *eines* theoretischen Modells nachgehen, das seit fünf- und zwanzig Jahren die Praxis der Interdisziplinarität belebt, nämlich das Modell des hermeneutischen Spannungsbogens von Paul Ricoeur (III). Und schließlich werden wir feststellen, daß nicht nur das Selbstverständnis der Theologie sich unter dem Druck verschiedener Formen interdisziplinärer Praxis geändert hat, sondern daß die neuen Modelle es der Theologie auch ermöglichen, ihr Wesen und ihre Aufgabe in der Gesellschaft, in der Kirche und in der Universität neu zu definieren.

I. Eine der Ursachen der Interdisziplinarität: Die Öffnung «zur Welt»

Einer der Gründe für die allgemein verbreitete Praxis interdisziplinären Arbeitens in der Theologie von heute besteht in der Einführung neuer *Gegenstände*, die sich der Reflexion aufgedrängt haben. Das im Anschluß an das Zweite Vatikanische Konzil aufkommende Interesse an der *Erfahrung*, der *Praxis*, dem *Pluralismus* und bald darauf an der *Sprache*, dem *Text*, der *Erzählung* hat den Bereich der der theologischen Analyse zugänglichen Objekte erweitert. Als Antwort auf diese neuen Gegenstände sind Theologien *der Erfahrung*, Theologien *der Praxis*, Theologien *der Erzählung* usw. entwickelt worden. Diese Theologien wandten zunächst die theologischen Methoden auf Gebieten von Gegenständen an, die bis dahin außerhalb der Theologie gelegen waren. Allmählich ließen sich diese Theologien ins Schlepptau der Sozialwissenschaften, der Human- und der Sprachwissenschaften nehmen, um geeignete Instrumente an die Hand zu bekommen, diese «neuen Wirklichkeiten» zu erfassen. Dabei erlebte man jedoch,

daß Fragestellungen umgekehrt wurden, als diese neuen Interessensgebiete der Theologie sich statt als Objekte geradezu als die *Bedingungen der Möglichkeit des Entstehens des theologischen Diskurses* überhaupt offenbarten. Der Bereich der *Erfahrung* zum Beispiel, den man zunächst als ein neues Feld neben den herkömmlichen Feldern der theologischen Reflexion erforschte, war ein neues Kapitel theologischer Überlegungen, dann erlaubte er das massive Eindringen der Sozial- und Humanwissenschaften in die Theologie, um schließlich als eine Vorbedingung für die Legitimität der Aussagen jeglicher Theologie angesehen zu werden. Die gleiche Wende ist mit dem Paradigma der Sprache möglich geworden: Die Sprachwissenschaften haben die Theologen in den 70er Jahren zunächst als ein neuer Gegenstand interessiert, den es zu untersuchen galt. Dann hat man die Sprachwissenschaften als methodologischen Zugang übernommen, der den theologischen Diskurs zu erneuern in der Lage war. Heute versteht man die *Sprache* selbst als eine dem theologischen Akt eigene Dimension. Die tiefgreifenden Veränderungen, die die erkenntnistheoretische Radikalisierung der Begriffe der *Erfahrung* und der *Sprache* in der Theologie herbeigeführt hat, erlauben heute die Bedingungen der Möglichkeit des theologischen *Aktes* überhaupt im Sinne von Aussagebedingungen zu definieren, insofern es sich um Sprechakte handelt.

Die theologische ratio

Die Theologie wurde dazu gebracht, über die bloße Juxtaposition von Instrumenten, die ihren eigenen Methoden, ihrer eigenen theologischen *ratio* fremd waren, hinauszugehen, um die erkenntnistheoretische Überprüfung ihres eigenen Diskurses zu akzeptieren, dem, wie sich herausstellte, «andere» Logiken innewohnen. Die Interdisziplinarität, zunächst im Sinne des Vornehmens von Korrekturen und von *Öffnung* verstanden, erwies sich in der Tat als ein trojanisches Pferd. Die Einführung von Instrumenten dieser Wissenschaften führte zur Berücksichtigung neuer Rationalitäten und sprengte sogar die Definition von Theologie. Die «von der Erfahrung ausgehende» Theo-

logie, die Theologie *als* Erzählung («narrative Theologie»), die *Orthopraxis*-Theologie – eine jede von ihnen hat ihre Art und Weise, wie sie die theologische Disziplin ungeachtet der Regeln *der* Methode praktiziert, die die Handbücher vorschreiben.

Wenn also in einem ersten Schritt die Öffnung gegenüber dem Objekt der «Praxis» zur Hinwendung zu den Sozial- und Humanwissenschaften geführt hat, dann machte deren Anwendung die «Praxis» nicht nur zum bevorzugten Gegenstand der theologischen Forschung, sondern mehr noch zur neuen Grundlage dieser Forschung. Die Rationalitäten, die in diesen Wissenschaften am Werk sind, gestatteten es nicht mehr, die *verschiedenen Formen der Praxis auf eine Praxis* zu reduzieren. Ein für allemal wurde der Bereich der Theologie im Sinne pluraler und vielgestaltiger Praxisformen analysiert, wurde die Rückkehr zu einer deduktiven Konstruktion theologischen Denkens blockiert. Zum einen brachte man die Theologie dazu, sich im Sinne von Formen gesellschaftlicher Praxis, diskursiver Praxis, Befreiungspraxis zu verstehen: Und gab es denn am Ende dieser vielfältigen Praxisformen überhaupt noch so etwas wie *die* Theologie? Zum andern ermöglichte es die Anwendung der Sprachwissenschaften, den unabdingbaren Vermittlungscharakter der Sprache zu erfassen. Die Einführung des hermeneutischen Paradigmas brachte die Bedingungen der Möglichkeit des Gegenstands der Theologie selbst ins Wanken: Dieser Gegenstand kann nicht mehr «Gott» sein, sondern vielmehr *die* «Diskurse über Gott». Diese Diskurse sind nicht mehr bloß Gegenstände, sie stellen den theologischen *Akt* selbst dar.

Die *ratio* der Theologie hat sich dadurch verändert. Diese *ratio* nahm von den Rationalitäten der Theorien der Erfahrung, der Praxis, der Sprache Informationen auf, nicht mehr in additiver Form, sondern im Sinne von Bedingungen des Strukturierens und des Hervorbringens des theologischen Aktes selbst. Die Interdisziplinarität, die Öffnung zur Welt, zu den anderen Methoden und den anderen Rationalitäten, hat offenbar die Theologie in die Lage versetzt, sich selbst gegenüber offen zu werden und Rechenschaft abzulegen über

ihre Arbeitsweise und ihre Voraussetzungen. Die verschiedenen Formen interdisziplinären Arbeitens implizieren allerdings, wie wir gleich sehen werden, unterschiedliche Arten der Artikulation dieser Voraussetzungen.

II. Der Schock der Begegnung

Seit der Wende des letzten Konzils hat die Theologie beim Erkunden der Interdisziplinarität unterschiedliche Wege beschritten. Diese verschiedenen Formen interdisziplinärer Praxis wurden von dem jeweils zugrundeliegenden theoretischen Rahmen bestimmt, der sich aus erkenntnistheoretischen Vorstellungen über den Sinn des theologischen Geschäftes selbst ableitet. Das *Wie* der Interdisziplinarität hängt vom *Warum* der Theologie, von ihrer Definition, ihrer Rolle, ihrem Wesen und von den in bezug auf die Konfrontation mit dem Wissen ihrer Zeit betrachteten Bedingungen ihrer Möglichkeit ab. Um die verschiedenen Formen interdisziplinärer Praxis zu kennzeichnen und einzuordnen, schlagen wir vor, diese impliziten Erkenntnisfelder in idealtypischer Weise darzustellen. Die Begriffe *Subjekt* und *Sinn* sollen als Indikatoren für die verschiedenen Horizonte dienen, die die Formen interdisziplinärer Praxis ermöglichen.

1. Eine erste interdisziplinäre Praxis bestand oftmals darin, in anderen Disziplinen entwickelte Konzepte und Kategorien in den theologischen Bereich zu importieren. Diese Konzepte und Kategorien waren dann aus ihren theoretischen Zusammenhängen herausgerissen, die die Bedingungen ihrer Verwendung erklärten. Interdisziplinäres Arbeiten beschränkte sich damit auf die Übernahme eines Vokabulars. Die theologische *ratio* regelte den Diskurs und brauchte sich nicht neu in Frage zu stellen. Die unterschiedlichen methodologischen Zugänge wurden genutzt, um *den Sinn* zu finden, den die Theologie *a priori* setzte. Dieser eindeutige *Sinn* war als etwas der Erfahrung, dem Text und der jeweiligen Lektürepraxis Vorausgehendes definiert: Er war außerhalb der Erfahrung, gegen den Text, abgesehen vom Text zu ermitteln. Der Beitrag der Sozial- und Humanwissenschaften bestand in diesem Zusammenhang darin, diesen Sinn

zum Ausdruck zu bringen. Moderne Kategorien und Schemata faßten die ewigen Wahrheiten, über die die Theologie die Verfügungsgewalt ausübte, in verständlichere Worte. Das *Warum* der Theologie fügt sich hier in den Rahmen einer zugleich scholastischen und «modernen» Philosophie, die ein *Erkenntnis-subjekt* im Dienste der Objektivität der Wahrheit hervorbringt.

2. In diesem Kontext wurden die neuen Möglichkeiten, die die Sozial- und Humanwissenschaften boten, nicht sofort aufgegriffen. Das empirische Subjekt, das in diesen Wissenschaften mit vollem Recht eingeführt wurde und aus einer induktiven Arbeitsweise hervorging – die den *Sinn* erarbeitete, statt ihn vorauszusetzen –, mußte einfach den metaphysischen Rahmen der Theologie sprengen. War der erkenntnistheoretische Rahmen der Sozial- und Humanwissenschaften erst einmal akzeptiert, führte er oftmals in der Tat zur radikalen Abkehr von der theologischen *ratio*. Interdisziplinäres Denken bestand darin, aus dem Theologen einen Soziologen, einen Historiker usw. zu machen, der sich zwar ein persönliches Interesse an den Fragen bewahrte, die mit Theologie zu tun haben, aber dessen Arbeit nicht mehr in einer Reflexion bestand, die von der Besonderheit des theologischen Aktes ausging. Auf dem Höhepunkt der interdisziplinären Welle galt die theologische *ratio* als eine Spur der Vergangenheit, ohne Belang für die modernen Diskurse und Rationalitäten. Das *Warum* der Theologie führte in einem solchen Kontext zur Disqualifikation der Theologie im Sinne eines Wissens, das geeignet ist, *den Sinn* auszusagen. Indem die Theologie das Wissenschaftsideal der Objektivität der Sozial- und Humanwissenschaften soweit verinnerlichte, daß sie es zu einem theologischen Ideal machte, hat sie die Kompetenz ihrer Rolle lediglich für den Bereich inneruniversitärer Anerkennung geltend gemacht.

Der Dialog mit den Sozial- und Humanwissenschaften hat freilich auch zu grundlegendem Nachdenken über das Wesen der Theologie geführt. Die Legitimität der Theologie in der Moderne ließ sich nicht mehr *a priori* aus einem Sinn und einer *Wahrheit*, die man von Ewigkeit her besaß, von einer Wahrheit mit

Evidenzcharakter ableiten. Legitimität wird nun so verstanden, daß sie in einem interdisziplinären Dialog herzustellen ist und über ihre erkenntnistheoretischen Veränderungen vor gläubigen Subjekten, vor der Gemeinschaft Rechenschaft ablegen muß. Wenn die Theologie interdisziplinäres Denken als Unterwerfung anderer Disziplinen unter ihre eigene Sinnstrukturierung, als Juxtaposition von Methoden betrachten konnte, die der vorab festgelegten Richtung zu entsprechen hatten, so brachte sie ihr emsiger Umgang mit den Sozial- und Humanwissenschaften dazu, zu begreifen, daß ihr *Sinn*, ihre *Wahrheit*, nicht mehr in einem Schonraum verharren konnte. Die Theologie verstand sich positiv als eine Disziplin unter anderen Disziplinen und erkannte, daß sie den Widerstreit der metaphysischen Voraussetzungen, die die Bedingungen der Möglichkeit von Wissen bestimmen, annehmen mußte. Aufgrund dessen veränderten sich ihr Wesen und ihre Rolle von innen heraus gegenüber einem neuen öffentlichen Raum, der sowohl die Universität und die Gesellschaft als auch die Gemeinschaft der Gläubigen einschloß.

3. Die Einführung des aus den Sprachwissenschaften hervorgegangenen hermeneutischen Paradigmas ist für die Theologie nicht weniger bedeutsam gewesen. Unter dem Einfluß von Rudolf Bultmann wurde das Subjekt zum interpretierenden Subjekt, dessen *Frage* eine entscheidende Rolle für die Aufdeckung des *Sinnes* spielt. Obgleich dieser Sinn sich dem deduktiven Modell einer bestimmten Theologie entzieht, entzieht er sich ebenso der Kontrolle von Bewertungsverfahren, die außerhalb der theologischen *ratio* stehen, denn er zeigt sich im *Sein* – einem Sein, das die Theologen durch den theologischen Kontext begrifflich einzugrenzen sich erlauben. Der Begriff der *Identität* des Subjekts, d.h. des Theologen, der einen theologischen Akt entwickelt, indem er sich seine Geschichte zu eigen macht und die Ereignisse seines Lebens in ihrem Bezug zu den Sinnhorizonten der theologischen Texte wahrnimmt, erlaubte es der Theologie, ihre *ratio* und ihre Rolle im Sinne von Deutung zu definieren. Das erkenntnistheoretische Ideal der Theologie ist zum interpretatorischen Ideal geworden, und dies brachte die Möglichkeit mit sich, an

Elemente der theologischen Tradition wiederanzuknüpfen. Dem *Spezifischen* des theologischen Aktes bot sich mehr Raum, wenn man es in dieser Logik des Enthüllens von Sinn und der Frage des interpretierenden Subjekts dachte, als im Paradigma der Sozial- und Humanwissenschaften. Dieses Spezifikum mußte man in der Tiefe der *religiösen Erfahrung* finden, die sich nicht auf die *hermeneutische Erfahrung* reduzieren läßt: Bei dieser Suche haben die Kompetenz und die Legitimität des deutenden theologischen Aktes ihren Ort in der Glaubensgemeinschaft gefunden, die den Wunsch nach einem gläubigen Selbstverständnis des Lebens miteinander teilt.

4. Parallel zur Öffnung zu den Sozial-, Human- und Sprachwissenschaften erlaubte das weiter spezialisierte Interesse an der strukturalen Analyse in der Theologie eine neue Wahrnehmung der Interpretationsabsicht des theologischen Projekts¹. Praktizierte man die strukturale Textanalyse zunächst in exklusiver Weise, so wurde sie zunehmend offener für einen semantische, rhetorische, semiotische oder pragmatische Zugänge umfassenden Horizont. Diese aus einem gemeinsamen Paradigma hervorgegangenen verschiedenen Disziplinen erlaubten es, den Akzent auf die Arbeit der Lektüre zu legen, insofern diese die erste Methode der Theologie ist. Der klar begrenzte Rahmen der Lektüre des Textes hat den Anspruch eines privilegierten Zugangs zu einem vorgegebenen Sinn von seiten der Theologie, zu einem Sinn, den zugänglich zu machen die eigentliche Aufgabe der theologischen *ratio* wäre, zunichte gemacht. Die Theologie, aus ihrer angenehmen Situation ihres vergeblichen privilegierten Zugangs zum Sinn und zur Wahrheit vertrieben, ließ es sich ipso facto nehmen, den Sinn zu bestimmen. An dieser Bruchstelle kommt die Rolle des gläubigen Subjekts ins Spiel: Die auf den Sinn des Textes gerichtete Lektüre erlaubt die Einbindung des Lesers als eines gläubigen Subjekts. Die Überschneidung von Hermeneutik und Semiotik, die den Vorrang der Praxis der Lektüre ermöglicht, bedeutet eine Vertiefung und ein Reifen der Praxis interdisziplinärer Arbeit in der Theologie. Nach fast dreißig Jahren unterschiedlicher Formen von Praxis kann die Identität der theologischen *ratio* aus den ver-

schiedenen interdisziplinären Lektüreformen, die sie von innen her sprengen und ihr dadurch gleichzeitig neue Horizonte eröffnen, gestärkt hervorgehen.

Interdisziplinäres Denken besteht also nicht bloß in der Öffnung zu anderen Disziplinen, sondern auch in der Übernahme erkenntnistheoretischer Definitionen des *Subjekts* und des *Sinnes*. Angefangen bei der Nebeneinanderstellung verschiedener Zugänge über Konflikt und Dialog bis zur Übereinstimmung besteht der Schlüssel für die Interpretation der interdisziplinären Arbeit darin, den metaphysischen Horizont zu bestimmen, an den sie anknüpft. Es genügt nicht, die Interdisziplinarität überschwänglich zu loben, heute kommt es darauf an, über die Bedingungen der Möglichkeit des theologischen Akts nachzudenken. Wir wollen nun der folgenden Frage auf den Grund gehen: Was macht heute die Ausübung der theologischen *ratio* möglich?

III. Das theoretische Modell des hermeneutischen Spannungsbogens als Bedingung der Möglichkeit von Interdisziplinarität in der Theologie

Paul Ricoeur war ohne Zweifel einer der Theoretiker, die die Praxis der Interdisziplinarität in der Theologie am stärksten geprägt haben. In seinen Veröffentlichungen aus den 70er Jahren entwickelt er ein theoretisches Modell, das es ermöglicht, die Barrieren zwischen Hermeneutik und Sprachwissenschaften auf einer wissenschaftlicheren Ebene abzubauen². Sein Anliegen, das *Erklären* und das *Verstehen* in ein und denselben «hermeneutischen Spannungsbogen» einzufügen, erlaubte es, die Komplementarität der Konstitution des Selbst und der Konstitution des Sinnes (des Textes) theoretisch zu begründen: «Das Selbstverständnis ergibt sich auf dem Weg über die Vermittlung des Textes, der Zeichen». Paul Ricoeur bestimmt drei Schritte innerhalb seines hermeneutischen Bogens: 1. das Vorverständnis, 2. das Erklären, nämlich den Schritt, in dem die verschiedenen Disziplinen der Sozial-, der Human- und der Sprachwissenschaften am Werk sind, 3. das durch die Wissenschaften vermittelte Gesamtverständnis. Das interdisziplinäre Denken ist möglich geworden, zum einen zwi-

schenden verschiedenen Disziplinen, die dazu beitragen, das Erklären zu stützen, und zum andern zwischen dem Moment des Erklärens und dem des Verstehens. Dieses Modell hat auf beiden Seiten des Atlantik, sowohl im angelsächsischen als auch in französischsprachigen Raum zahlreiche theologische Neuaufgaben erlebt³.

Die Möglichkeit der Wechselwirkung zwischen dem hermeneutischen Verstehen und dem Erklären erhielt eine Grundlage in einer von Schleiermacher, Dilthey und Gadamer inspirierten Theorie des Verstehens. Diese Interaktion sollte in dem Aphorismus ihren Ausdruck finden: *Erklären heißt besser verstehen*. Das Wesen der Wechselwirkung zwischen den verschiedenen Erklärungsmomenten dagegen wurde nicht in gleicher Weise theoretisch fundiert, und das Organisationsprinzip innerhalb der Erklärungsmomente war meist die Nebeneinanderstellung der Disziplinen, die der Erreichung des hermeneutischen Ziels diene. Ricoeur hat die Grundlagen für die Interaktion zwischen Erklären und Verstehen geliefert, aber er geht nicht wirklich auf den Konflikt zwischen den erklärenden Wissenschaften um die Erkenntnistheorien ein.

Die Lösungen für diese Konflikte werden mitten aus der Praxis der Lektüre selbst hervorgehen. Das von Ricoeur erarbeitete ideale Modell hat es ermöglicht, zwischen den Paradigmen der historisch-kritischen Exegese, der biblischen Theologie und der synchronen Exegese oder zwischen der historischen Theologie und den Sozial- und Humanwissenschaften Brücken zu bauen. Es erlaubt unter anderem, auch den Sinn liturgiewissenschaftlicher und pastoraltheologischer Studien auf dem Umweg der Verknüpfung von Semiotik und Pragmatik neu zu erfassen⁴. So stellt das Studium des liturgischen Diskurses als eines *geschriebenen Diskurses* und als eines *Diskurses in acto* innerhalb des semiotischen Paradigmas komplementäre Lektürezugänge zur Verfügung. Der Sinn des Textes gilt nicht mehr als mit bloßem Auge erkennbar, denn die *Bedeutung* muß vom Leser hergestellt werden, der nicht passiv einen bereits vorhandenen Sinn aufnimmt. Die semiotische Praxis bei – biblischen oder anderen – Texten ergibt sich also «aus einer Interpretationspraxis, die den Leser

als Subjekt einbezieht»; diese Lektüre «hat ihren Ort genau an dem Punkt, an dem die Schrift der Bibel und die Theologie sich verbinden, dort, wo die *lectio divina* stattfand und wo man seit dem 17. Jahrhundert einen erkenntnistheoretischen Schnitt vollzog, eine Trennung zwischen den eher für das kritische Studium als für die Lektüre bestimmten Bibeltexten einerseits und einer den kirchlichen und dogmatischen Regelungen überlassenen Theologie andererseits»⁵. Der Schritt von der strukturalen Analyse zur Semiotik erlaubte es auf diese Weise, die narrative Dimension, die diskursive Dimension und die Aussagedimension des Textes in den Blick zu nehmen; diese können sich auf den Interpretationshorizont hin öffnen, der den «*subjektiven Bezug* als Orientierung der theologischen Arbeit» angibt und es ermöglicht, «dem theologischen Projekt ein *Interpretationsziel* im Sinne der Enthüllung des menschlichen Subjekts» vorzulegen⁶. Vom Schlagwort vom «Tod des Subjekts» ist man bei diesen von der Semiotik inspirierten Formen einer Lektürepraxis weit entfernt: Vom «*reader-response criticism*»⁷ bis zur Pragmatik, zur Rhetorik usw. wird außerhalb des Rahmens der Metaphysik, ausgehend von für die Theologie ungewohnten Parametern, eine Theorie des Subjekts entwickelt.

Narrative Identität und argumentative Identität

Dieses Modell des hermeneutischen Spannungsbogens, das im Laufe seiner Entwicklung nur noch weiter vertieft wird, gestattet es, den Gegensatz zwischen den narrativen und den erklärenden Lektüren, der in der Theologie zunehmend in einem kontradiktorischen Sinn aufgefaßt wird, neu zu sehen⁸. Diese Gegenüberstellung ist entscheidend für die Definition des *Warum* der Theologie, insofern sie auf dem Sinn der theologischen Arbeit selbst beruht: Soll die Theologie die grundlegenden Texte mit Hilfe von aus den Human- und Sprachwissenschaften stammenden Instrumenten *interpretieren* (hermeneutische Perspektive), oder muß sie sich damit begnügen, den Inhalt dieser Texte zu *beschreiben*, wobei sie von jeder Interferenz außertheologischer Art in der Erfassung des Sinnes des Textes abstrahiert (an-

gloamerikanische narratologische Perspektive)? Beim Akt der Lektüre geht es um nichts Geringeres als um den Begriff der *Identität des Lesers*. In der Tat lautet die Frage, die hier gestellt ist, ob das *Subjekt* sich außerhalb jeder diachronen und erklärenden Vermittlung auf einer narrativen Grundlage oder aber außerhalb des Gefühls auf einer argumentativen Basis aufbaut⁹. Narrative Identität und argumentative Identität werden im Hinblick auf nicht miteinander vereinbare metaphysische und erkenntnistheoretische Horizonte als sich gegenseitig ausschließend verstanden. Der hermeneutische Spannungsbogen würde es erlauben, diese antagonistischen Sichtweisen wieder miteinander zu verbinden, ohne ihre besonderen Erkenntnisgrundlagen zu verleugnen.

Zunächst ermöglicht es die hermeneutische Perspektive, den narrativen Diskurs innerhalb des Prozesses der gegenseitigen Verständigung zwischen den Sprechern anzusiedeln. Die Erzählung würde dann als erster Punkt des Bogens, als Ausgangspunkt festgehalten werden. Die Perspektive der Pragmatik der Aussage dagegen würde gestatten, den Interpretationsprozeß in der Mitte des hermeneutischen Spannungsbogens in vier Momente zu unterteilen. Die Erhellung des Prozesses des gegenseitigen Verstehens läßt erkennen, daß Sprache ein *Akt* ist und daß die Bedeutung der Sprechakte zutiefst mit ihrem *Aussagen* («*enonciation*», individueller, situationsbedingter Aussageakt [A.d.Ü.]) verbunden ist.

Demnach wäre da zuerst (1) das Moment des narrativen Diskurses, der Gegenstand einer pragmatischen Analyse mit dem Ziel sein könnte, die Form der als Sprechakte aufgefaßten Erzählaussage herauszuarbeiten. In dieser Phase könnte man auch die Instrumente der als «*reader-response-criticism*» bezeichneten Strömung nutzen.

Der narrative Diskurs nimmt jedoch in seiner weiteren Entfernung einen interpretierenden Charakter (2) an, was den Sprecher veranlaßt, *Rechtfertigungen* und *Erklärungen* für die im Laufe der Erzählung gegebenen Interpretationen anzubringen. Der narrative Diskurs schließt also die Dimension des *argumentativen Diskurses* (3) mit ein; der narrative Diskurs wird implizit zu einer Diskussion, die *auf*

Verständigung abzielt, statt sie *vorauszusetzen*. Diese *kritische* Auffassung von einem *Verstehen*, das sich entwickelt und nach Ablauf einer Diskussion beabsichtigt ist, hat ganz bestimmte metaphysische Auswirkungen: Das Verstehen, das hier die Rolle einer *Vernunftidee* spielt, ist nicht im Sein vorhanden, sondern ist in den zu schaffenden öffentlichen Raum eingebunden. Innerhalb dieses Verstehens geschieht die *Überprüfung*, die *Auswertung* durch eine *gemeinsame Introspektion*, eine gemeinschaftliche *Selbstreflexion*.

Die Schlußphase des Verstehens (4) bildet diese reflektierende Rückkehr zu den drei vorangegangenen Phasen des hermeneutischen Spannungsbogens. Das, was Ricoeur mit Verstehen/Aneignung eines jeden Prozesses gegenseitigen Verstehens meint, geht aus einer synthetisch-integrativen *Rekonstruktion* der Überlegungen hervor, auf die sich die Argumentation stützt.

Die mit Hilfe der Hermeneutik und der Pragmatik der Aussage wiederhergestellten Phasen begründen die *Rationalität* der Erklärung selbst. Das narrative Moment wird so als ein auf gegenseitiges Verstehen abzielender Sprechakt aufgefaßt. Dieser Zugang vermag zu zeigen, daß die Konstruktion der *Identität* des Sprechers sich gleichzeitig auf narrative und auf argumentative Weise vollzieht. Die diskursive, analytische Erklärung steht also nicht im Widerspruch zur Erzählung: Der Erklärungsprozeß ist vielmehr in die Erzählung eingeflochten. Damit erlaubt es die Theorie des hermeneutischen Spannungsbogens, die Wechselbeziehung zwischen den Bereichen der ästhetischen/narrativen und der argumentativen/praktisch-kognitiven Rationalität, die spontan in einen Gegensatz gebracht werden, neu zu bewerten. So ist ein neuer Raum eröffnet, durch ein Wahrnehmen der Wechselbeziehung der drei Bereiche der Rationalität mit Hilfe des hermeneutischen Spannungsbogens über die theologische *ratio* nachzudenken.

Die Beachtung des narrativen Moments ästhetischer Art, das den theologischen Akt zu einem expressiven Aussageakt macht, läßt erkennen, daß die Bedingungen der Möglichkeit des theologischen Akts innerhalb des narrativen Rahmens als Aussagebedingungen ver-

standen werden, die in einem narrativen Verlauf Sinn bekommen. Dieser Rückgriff auf den hermeneutischen Spannungsbogen eröffnet folglich neue Möglichkeiten für die Verknüpfung des narrativen Moments mit dem praktischen und dem theoretischen Moment und für eine Vertiefung der hermeneutischen Interpretation mit Hilfe der Sprachwissenschaften. Der Gemeinschaftsbegriff wird zum normativen Angelpunkt für die Bewertung des theologischen Akts, der als Aussageakt verstanden wird, der aus dem Aufbau der narrativen Identität des Christen als eines glaubenden Subjekts hervorgeht: Die Gemeinschaft wird dabei zu der Instanz, die die Lektüre und das Aussagen eines gläubigen Wortes ermöglicht, zur Instanz der Bestätigung der miteinander verknüpften Rationalitäten, der theoretischen, der praktischen und der ästhetischen Rationalität, die in den Sprechakten Gestalt annehmen, wenn sie im Leben der Glaubenden Auswirkungen haben.

Schlußbemerkung

Die verschiedenen Formen interdisziplinärer Praxis ermöglichen ein neues Nachdenken über die Legitimität und die öffentliche Kompetenz der Theologie. Die theologische *ratio* wird dadurch zunächst einmal verändert und dann in ihrem und durch ihr Aufgesprengt-Werden gestärkt. Man hat in der Tat niemals so viele und so unterschiedliche theologische Überlegungen angestellt, die bestimmten spirituellen, kulturellen, politischen und gesellschaftlichen Anliegen zu entsprechen suchen. Interdisziplinäres Denken ist nicht Selbstzweck, sondern der Weg, den heute die theologische *ratio* geht, um ihrem inneren Anspruch und den äußeren Zusammenhängen gerecht zu werden.

Die Analyse der diskursiven Prozesse, die in der Herstellung des religiösen Sinnes bei Subjekten wirksam sind, welche ihre Heilsgeschichte erzählen und weitergeben, verlagert den Sinn der theologischen Arbeit: Es geht nicht mehr darum, einen Sinn wieder zu erschließen, der durch die eine oder andere Methode geliefert wird, während das interdisziplinäre Denken außerhalb der Logik der

Arbeit über den Sinn bleibt. Die verschiedenen Wechselbeziehungen zwischen interdisziplinären Zugängen, die durch das Modell von Paul Ricoeur möglich geworden sind, erlauben es der Theologie vielmehr, durch die Wiederaufwertung ihrer pastoralen und spirituellen Rolle und ihrer Aufgabe der *lectio divina* ihre Funktion in der Kirche anders zu definieren. In der Universität wird ihre Rolle durch ihre wirksame Praxis des Dialogs mit den Wissenschaften bestätigt, in der Gesellschaft durch die Untersuchung der Bedingungen der Möglichkeit der Konstruktion eines narrativen und ästhetischen Subjekts, die mit der Konstruktion eines argumentativen, theoretischen und praktischen Subjekts verknüpft ist, in der Kir-

che durch die innere Bindung des Subjekts, das durch seine Lektüre des Wortes eines Andern/ändern seinen Glauben aussagt. Die Theologie ist also nicht mehr ein Diskurs, der auf eine Praxis verweist, die außerhalb ihrer selbst bleibt, oder der sich – in der Logik der Trennung zwischen Verstehen und Erklären – in bezug auf eine Glaubenspraxis als zweiter Diskurs definiert. Die Theologie ist theologischer Akt als Aussageakt, der die narrative und argumentative Konstruktion der Identität des Christen ganz und gar begründet. Der Leser als Subjekt auf der Suche nach dem Sinn, der seinen Glauben aussagt, kann erkennen, daß seine Identität als Christ mit dem Erkennen durch den ändern verknüpft ist.

¹ L. Panier, La naissance du fils de Dieu. Sémiotique et théologie discursive. Lecture de Luc 1-2, in: Cogitatio Fidei 164 (Paris 1991).

² P. Ricoeur, Qu'est-ce qu'un texte?, in: Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II (Paris 1986) (Erstveröffentlichung des Artikels 1970).

³ Diese Wiederaufnahmen fanden dank erstrangiger Autoren, die das Modell weiterentwickelt haben, große Verbreitung. Wir nennen nur die wichtigsten: C. Geffré, Le christianisme au risque de l'interprétation, in: Cogitatio Fidei 120 (Paris 1983); D. Tracy, The Analogical Imagination. Christian Theology and the Culture of Pluralism (New York 1981); W.G. Jeanrond, Text and Interpretation as categories of theological thinking (New York 1988); ders., Theological Hermeneutics: Development and Significance (New York 1991).

⁴ G. Bonaccorso, Introduzione allo studio della Liturgia, in: Caro Salutis Cardo, Sussidi 1 (Padua 1990); L.-M. Chauvet, Symbole et sacrement. Une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne, in: Cogitatio Fidei 144 (Paris 1990).

⁵ L. Panier, Lecture sémiotique et projet théologique. Incidence et interrogations, in: Recherches de science religieuse 78/2 (1990) 209.

⁶ L. Panier, aaO. 220 (Hervorhebungen vom Verf.)

⁷ Aus einer sehr umfangreichen Literatur nennen wir nur R.M. Fowler, Let the Reader Understand: Reader-Response Criticism and the Gospel of Mark (Minneapolis 1991).

⁸ A. Fortin-Melkevik, Deux paradigmes pour penser le rapport de la théologie aux sciences humaines: herméneutique et narratologie, in: Laval théologique et philosophique 49/2 (1993) 223-231.

⁹ Vgl. J.-M. Ferry, Sur la responsabilité à l'égard du passé. L'éthique de la discussion comme éthique de la rédemption, in: Hermès 10 (1991) 125-137.

ANNE FORTIN-MELKEVIK

1957 in Québec geboren, wo sie den ersten und zweiten Zyklus ihres Theologiestudiums absolvierte. Doktorat in Anthropologie der Religionen und Religionsgeschichte an der Sorbonne und in Theologie am Institut Catholique in Paris 1991, Thema der Dissertation: Pour une théorie rationnelle de l'herméneutique en théologie; seit 1991 Lehrtätigkeit an der Theologischen Fakultät der Universität Laval in Fundamentaltheologie. Veröffentlichungen: Religion und ethische Rationalität in der Moderne, in: Transformation theologischer Ethik. Beiträge zu einer Diskurstheorie der Moral (Fribourg 1994); Le statut de la religion dans la modernité selon David Tracy et Jürgen Habermas, in: Studies in Religion/Sciences Religieuses 22/4 (1993); Die Unvereinbarkeit von Moderne und Religion bei zeitgenössischen Denkern. Jürgen Habermas und Marcel Gauchet, in: CONCILIUM 28 (1992/6) 491-498; Relecture du rapport théologie/philosophie: le statut du paradigme esthétique dans la théologie postmoderne, in: Studies in Religion/Sciences Religieuses 21/4 (1992); L'exigence universaliste en éthique: natures de l'homme et éthiques, in: Le Supplément 179 (1991); Herméneutique et rationalité: l'apport des théories herméneutiques de Habermas et Ricoeur à la théologie, in: Le Supplément 174 (1990). Anschrift: Faculté de théologie, Université Laval, Québec, G1K 7P4 Kanada.

Aus dem Französischen übersetzt von Victoria M. Drasen-Segbers