

aus formalen wie auch aus inhaltlichen Gründen. Schließlich wird nicht verständlich, welche Rolle im Schlußteil der Studie das eigenständige Kapitel „Mystik“ (drei Seiten lang) im Unterschied zum unmittelbar vorausgehenden Kapitel „geistlich-eschatologische Gesamtdeutung der Schrift“ spielt. – Der Vorzug der vorliegenden Studie dürfte somit darin liegen (eine Formulierung V.s aufgreifend), den im deutschen Sprachraum nicht näher beschriebenen Beitrag H.d.L.s zur Geschichte und Systematik der christlichen Bibelhermeneutik verlässlich dargestellt und ihn mit einigen zeitgenössischen Entwürfen gesamtbiblischer Hermeneutik konfrontiert zu haben. D. HERCSIK S. J.

### 3. Systematische Theologie

VERWEYEN, HANSJÜRGEN, *Botschaft eines Toten?* Den Glauben rational verantworten. Regensburg: Pustet 1997. 196 S.

Seit dem Erscheinen von Hansjürgen Verweyens (V.) Grundriß der Fundamentaltheologie „Gottes letztes Wort“ (GLW) 1991 ist die Diskussion um diese Veröffentlichung nicht abgerissen (vgl. u. a.: G. Larcher, K. Müller, T. Pröpper [Hg.], Hoffnung, die Gründe nennt. Zu Hansjürgen Verweyens Projekt einer erstphilosophischen Glaubensverantwortung, Regensburg 1996). V. versuchte in GLW eine erstphilosophische Begründung der Möglichkeit einer letztgültigen Offenbarung und der Letztgültigkeit des christlichen Glaubens, um damit sowohl der Skylla eines relativistischen Pluralismus als auch der Charybdis des fideistischen Fundamentalismus zu entgehen. Bei dem hier zu besprechenden Buch „Botschaft eines Toten?“ (BT) handelt es sich zum einen um eine Art „Volksausgabe“ von GLW, zum anderen aber auch um eine Antwort auf dessen Kritiker/-innen. V.s Ansatz in GLW und BT hat zwei Präsuppositionen: erstens die Annahme, daß „eine philosophische Letztbegründung im Rahmen einer christlichen ‚Hoffnung, die Gründe nennt‘ ... notwendig“ ist (106) und zweitens, daß eine solche „Letztbegründung nur über eine energische Subjektreflexion *möglich* ist“ (106). Allerdings ist auf das genaue Argumentationsziel von V.s Letztbegründung zu achten: V.s transzendente Letztbegründung dient allein dazu, „Kriterien dafür zu entwickeln, inwieweit ein von mir für wahr gehaltenes Sein oder ein mich beanspruchendes Sollen *als gültig* betrachtet werden darf. Im Rahmen der Fundamentaltheologie dient sie besonders dazu, im Rückgang auf die eigene Autonomie zu entscheiden, ob – und gegebenenfalls welche Art von – Offenbarung (also ein ‚Heteronomes‘) als für meine Freiheit verbindlich bejaht werden kann“ (116). – Im ersten Kapitel (9–27) fragt V. nach dem bleibenden Ertrag der Gottesbeweise, was für ihn v.a. heißt, nach der spezifischen Erfahrung zu fragen, die den klassischen Gottesbeweisen zugrunde liegt. Der kosmologische Gottesbeweis thematisiere eine Erfahrung, die auch heute noch auf eine besondere, „transzendente“ Wirklichkeit verweise: das Staunen aufgrund der Erfahrung einer besonderen Wirklichkeit. Ein zweiter Grundtypus von Gottesbeweisen, den V. als subjektlogisch charakterisiert, setzt bei der Selbstgewißheit des „Ich denke“ an. V. gelangt zu einer inhaltlichen Füllung der inhaltlich leeren Selbstgewißheit, indem er auf die Erkenntnis der Vernunft verweist, daß sie über Sinneswahrnehmungen und den inneren Sinn erhaben ist. V. fragt weiter nach einer unwandelbaren Wahrheit, der auch die Vernunft noch einmal untersteht und gelangt so schließlich zu dem anselmischen Begriff desjenigen, worüber hinaus nichts Größeres gedacht werden kann. In diesem Begriff zeige sich die „unvollendbare Unendlichkeit“ der Vernunft, die über alle Objekte hinaus denke (19). Die Vernunft sei durch die Idee einer reinen Einfachheit geprägt, „die in ihrer richterlichen Funktion sich als unbestechlich und als von nichts abhängig oder bedingt erweist“ (20). Die Frage nach dem Woher dieser Prägung der Vernunft führe zu der Einsicht, daß wir „auf der Erde nicht ganz zu Hause sind“. Allerdings gerate man mit dieser Fragestellung nicht nur zu Gott als dem Grund dieser Prägung, sondern auch an den Kern des Theodizeeproblems: Unser Denken erscheint als Ausdruck des Absurden, da es von einer Sehnsucht nach letzter Einfachheit und Einheit geprägt ist, die aufgrund der Entgegensetzung von Subjekt und Objekt nie erfüllt werden kann. V. ver-

sucht im Anschluß an Kants „moralischen Gottesbeweis“ eine philosophische Antwort auf das Theodizeeproblem zu geben. Der Protest gegen das Leid und einen angeblichen allmächtigen Schöpfer entspringe der Idee der Solidarität mit den Leidenden. Aber diese Solidarität führe selbst zur Postulierung Gottes, da angesichts des Blicks des Sterbenden der mit dem Leidenden Solidarische vor der Entscheidung stehe, entweder dieses Leiden als absolut sinnlos anzusehen und dann notwendigerweise irgendwann den Sterbenden mit sich allein zu lassen oder auch zu versuchen, den letzten Schritt des Sterbenden mitzugehen. Aber ein solcher Schritt impliziere eine, wenn auch noch so unbestimmte Hoffnung auf Sinn. Diese Antwort auf das Theodizeeproblem bewegt sich allerdings im Bereich der praktischen Vernunft, die sich der Evidenz der sittlichen Verpflichtung stellt. Nach V. ist keine „theoretische“ Lösung des Problems möglich. – Im zweiten Kapitel „Warten lernen: Wege zu einem fremdartigen Glück“ (28–51) verfolgt V. am Leitfaden literarischer Texte weiter sein Projekt einer erstphilosophischen Beantwortung der Frage nach der Möglichkeit von unbedingtem Sinn. V. bestimmt folgende dreigliedrige Elementarstruktur menschlichen Daseins: erstens das Subjekt, dem niemand die Würde seines „Ich denke“ abnehmen kann, zweitens die Welt des Subjekts und drittens die Idee des Unbedingten, die das Ich begleitet und ihm die begrenzte Welt zum ständigen Problem macht. Alles menschliche Bewußtsein sei vom Absurden gezeichnet. Notwendige Bedingung der Auflösung der absurden Situation ist die Möglichkeit, eine letzte Einheit von Ich und Nicht-Ich zu denken. V. versucht mit Hilfe von Anselms und Fichtes Bildbegriff zu zeigen, daß diese Einheit denkbar ist: das vollkommene Bild bringe etwas zu Wort, das gänzlich vom Bild unterschieden sei, gehe aber ganz im reinen Ausdruck dieses anderen auf. Wenn sich jemand zum Bild des anderen mache, ohne an seinem Ich festzuhalten, sei das ideale Bild verwirklicht, und wenn alle Menschen sich in Freiheit zum Bild voneinander machen, erscheine Einheit in Pluralität möglich, und es müsse sich nur noch die materielle Welt als Medium des Zum-Bild-Werdens verstehen lassen. V. kommt zu dem Ergebnis, daß der „Begriff einer letzten Entscheidung, vorbehaltlos Wort und Bild für den anderen zu werden“ (42), die einzige Möglichkeit der Lösung des Problems der absurden Grundsituation des Menschen ist. Doch solche Entscheidung sei nur sinnvoll, wenn der andere, zu dessen Bild man werde, wenigstens einen Funken Unbedingtheit in sich habe, was wiederum die Frage nach dem Woher dieses Funkens aufwirft. Wenn die Frage nach Gott als dem Woher dieses Funkens von Unbedingtheit für obsolet erklärt werde, beraube man damit die unbedingte Entscheidung für den anderen und somit die Hoffnung auf Sinn jeder Möglichkeit einer vernünftigen Legitimation. D.h. V. behauptet, daß der seiner Meinung nach einzige konsistente Entwurf sinnvollen menschlichen Daseins die Sinnhaftigkeit der Frage nach Gott voraussetzt. Das Wesen des unbedingten Woher des Funkens von Unbedingtheit wird als Wartenkönnen bestimmt. Durch dieses Konzept von Wartenkönnen glaubt V. einen Zugang zu modernen Konzeptionen eines leidenden Gottes zu erhalten, ohne in einen Atheismus „ad maiorem Dei gloriam“ zu verfallen. – In Kapitel 3 (52–95) setzt sich V. unter der Überschrift „Der Grund christlicher Hoffnung“ mit der These auseinander, daß die Ostererscheinungen notwendige Legitimation der Botschaft und des Wirkens Jesu sind. V. wendet grundsätzlich gegen sie ein, daß „je mehr man die Notwendigkeit einer nachträglichen Legitimation Jesu durch Gott betont ... das Gewicht von Jesu Leben und Werk [mindert]“ (57). Er argumentiert für seine bekannte Position, daß das irdische Leben Jesu bereits genügt, um seine Einheit mit Gott zu zeigen. V. erläutert und rechtfertigt zwei seiner drei kontroversen Osterthesen aus GLW: I. ‚Auferstehung‘ kann kein Schlüsselbegriff für eine letzte Sinnerwartung sein, wenn Gott erst nach dem Tod Jesu seine Selbstmitteilung in Jesus offenbart. Vielmehr sind schon Leben und Sterben Jesu hinreichende Evidenz für die Rechtfertigung des Glaubens an die Identität Gottes mit Jesus. V. bestreitet nicht, daß faktisch der Glaube der Jünger aufgrund der Ostererscheinungen entstanden ist, sondern nur, daß der Osterglaube erst durch die Erscheinungen *möglich* geworden ist. In BT ergibt sich V.s wesentliches Argument für seine erste „Osterthese“ aus der Theodizeeproblematik: „Eine nachträgliche Aktion Gottes zur Rettung oder gar Legitimation der unschuldig zu Tode Gequälten ... vermag deren Leiden nicht zu rechtfertigen“ (65). II. Die These, daß Gott erst nach dem Tod Jesu den entscheidenden Offenbarungsakt setzt, unterhöhlt den Inkarnationsglauben. V. betont, daß

bereits der irdische Jesus „Gottes Leben so in sich trug, daß der Tod keine Macht über ihn hatte.“ (60). Das Thema seiner dritten These, daß wenn die postmortalen Erscheinungen Jesu entscheidender epistemischer Grund des Osterglaubens sind, das Problem der Jüngerschaft erster und zweiter Hand unlösbar ist, ist Gegenstand des fünften Kapitels von BT. – Im vierten Kapitel behandelt V. das Verhältnis von „Theologie und Philosophie“ (96–119) und gibt in diesem Zusammenhang u. a. einen interessanten Rückblick auf die Entwicklung seines Denkens, der den Eindruck relativiert, er sei ein geborener „Fichteaner“. Zu Beginn des Kapitels erläutert V. noch einmal das Motiv für seine Suche nach einer Letztbegründung: Ein unbedingter Anspruch muß zumindest prinzipiell mit der Vernunft als unhinterfragbar gültig erkannt werden können. Solange es noch „unausgeleuchtete Winkel“ in einem gebe, bleibe der Absolutheitsanspruch in der Schwebe. Neben einer Antwort auf K. Müllers Vorwurf des Sollensrigorismus in GLW bietet V. in diesem Kapitel eine kurze Zusammenfassung des grundlegenden Argumentes des ersten Teils von GLW. – Das fünfte Kapitel beschäftigt sich mit dem Verhältnis von Fundamentaltheologie und kritischer Geschichtsschreibung, insonderheit mit dem Problem der historischen Grundlage unbedingter Überzeugungen. V. versucht v.a. anhand des Begriffes des Zeugnisses zu einer Lösung des Problems zu kommen. Im Gegensatz z. B. zum Bericht hätten im Zeugnis die pragmatischen Aspekte ein deutliches Übergewicht über die im Zeugnis enthaltenen Propositionen: eine bezeugte Wirklichkeit werde nur in dem Maß vermittelt, in dem der Zeuge sich von ihr durchdringen lasse und es ihm gelinge, den Adressaten des Zeugnisses in dessen vertrautem Verstehenshorizont anzusprechen. Ein Zeugnis, in dem die bezeugende Person ihr eigenes Leben gegenüber dem, was sie unbedingt beansprucht, als völlig irrelevant betrachtet, sei der einzige Ort, an dem in geschichtlicher Kontingenz Unbedingtes erkannt werden könne. Aus diesen Überlegungen zum Zeugnis folgt, daß für V. eine Rekonstruktion des „historischen Jesus“ hinter die neutestamentlichen Zeugnisse von Jesus hinweg für die fundamentaltheologische Frage nach der Erkennbarkeit eines geschichtlich vermittelten unbedingten Anspruchs irrelevant ist. Trotzdem bleibe das Instrumentarium historischer Kritik unverzichtbar für die Fundamentaltheologie. BT schließt mit einem Überblick über die wichtigsten Themen und Wortmeldungen in der Diskussion um V.s fundamentaltheologischen Ansatz.

BT kann als „Landkarte“ all denen einen guten Dienst leisten, die auf dem Weg durch V.s opus magnum die Orientierung verloren haben, und v.a. in Bezug auf das Ziel von V.s transzendentaler Letztbegründung einige Unklarheiten beseitigen und möglichen Mißverständnissen vorbeugen. Insofern ist die vorliegende Publikation eine gute Hilfe für alle, die sich mit V.s Fundamentaltheologie auseinandersetzen wollen. Darüber hinaus ist es zu begrüßen, daß ein namhafter Theologe versucht, auch denjenigen einen Zugang zu einer rationalen Verantwortung des Glaubens ermöglichen, die „weder Zeit noch Lust haben, dafür zunächst einmal Sprachkurse in theologischem Parteichinesisch zu belegen“ (5). – Trotz aller Bewunderung für V.s Entschlossenheit zu einer rationalen erstphilosophischen Verantwortung der christlichen Hoffnung, möchte ich abschließend einige Fragen an ihn stellen. V. weist völlig zu Recht darauf hin, daß gegenüber den Gefahren eines relativistischen Pluralismus und eines antiintellektuellen Fundamentalismus die Theologie sich stärker mit Möglichkeit und Methoden der rationalen Rechtfertigung des christlichen Glaubens beschäftigen muß. Allerdings glaube ich weder, daß die Rationalität des christlichen Glaubens eine Letztbegründung voraussetzt, noch daß eine solche voraussetzungslose Begründung möglich ist. Ich kann an dieser Stelle nicht näher auf diese komplizierten Fragen eingehen, sondern weise nur darauf hin, daß V. keinen Grund für seine Überzeugung gibt, daß man nur mit einer Letztbegründung dem Relativismus entkommen kann, zumindest wenn man unter Relativismus eine Position versteht, die behauptet, daß es prinzipiell keine rationalen Gründe geben kann, irgendeine Überzeugung einer damit unvereinbaren Überzeugung vorzuziehen. Dabei verstehe ich unter einer Letztbegründung den Versuch, eine Überzeugung als notwendige Bedingung der Möglichkeit für etwas unhintergebar Notwendiges zu beweisen. M. E. gelingt eine solche Begründung immer nur relativ auf bestimmte Annahmen oder eine bestimmte Praxis hin, d. h. man kann nur zeigen, daß z. B. eine bestimmte Überzeugung bestimmte Implikationen hat, d. h. daß wer B sagt, damit auch verpflichtet ist, A zu sa-

gen. Jetzt läßt sich aber wiederum fragen, warum man denn überhaupt B sagen soll, worauf sich antworten läßt, daß wer C sagt, notwendig auch B sagen muß etc. Dieses Begründungsspiel kann nun unendlich weitergehen, so daß die ursprünglich intendierte Letztbegründung von A mit Hilfe des Nachweises, daß B A impliziert, letztendlich auf einer willkürlichen Setzung beruht oder auf der unausgesprochenen Anerkennung, daß uns bestimmte Praktiken oder Überzeugungen *faktisch* unverzichtbar sind. Damit hat man aber den Bereich logischer Notwendigkeit verlassen, und die Letztbegründung beruht letztlich auf einer Annahme, die nicht als unhintergehbare *logische* Notwendigkeit bewiesen werden kann. Die einzige Antwortmöglichkeit auf eine solche Kritik an der Möglichkeit einer Letztbegründung besteht m. E. in der Postulierung evidenter Überzeugungen, die am Ende einer Begründungskette stehen (ich verstehe unter evidenten Überzeugungen solche, die man nicht zugleich verstehen und rational für falsch/ungerechtfertigt halten kann). Aber auch dieser scheinbare Ausweg erweist sich als Sackgasse, denn bei jeder Überzeugung, die wir für evident halten, kann man fragen, ob sie auch tatsächlich evident ist oder sie nur evident scheint. So kann man z. B. auch bei analytisch wahren Sätzen noch einmal fragen, ob sie wirklich analytisch wahr/falsch sind oder wir sie nur für analytisch wahr/falsch halten.

Im Gegensatz zu V. bin ich der Meinung, daß es keine Möglichkeit einer rationalen/philosophischen Begründung gibt, die den linguistic turn umgeht, d.g. die unabhängig von der Sprache funktioniert. Wenn ich eine Überzeugung ihres propositionalen Gehaltes entleere, ist zwar diese Überzeugung selbst nicht mehr begründungsbedürftig, und insofern kommt hier Begründung wirklich zu einem endgültigen Abschluß, allerdings kann die betreffende Überzeugung auch nicht mehr andere Überzeugungen oder Rechtfertigungsketten rechtfertigen bzw. stützen. So kann z. B. ein mentaler Zustand wie das Staunen nur andere Überzeugungen rechtfertigen, wenn dieser Zustand selbst einen propositionalen Gehalt hat, der allerdings wiederum selbst die Rechtfertigungsfrage aufwirft. In Bezug auf das Staunen läßt sich noch auf eine zweite Weise für die Unhintergebarkeit der Sprache und gegen V.s Letztbegründungsprogramm argumentieren: Staunen impliziert immer ein Moment der Überraschung. Wenn mir die Wahrheit des Satzes „Die Ros ist ohn warum; sie blühet, weil sie blühet“ (Angelus Silesius und V.s Beispiel für Staunen) aufgeht oder ich über die Rose staune, setzt dies voraus, daß ich nicht erwarte, daß etwas „ohn warum“ ist. D.h. der „Akt des Staunens“ setzt bestimmte Überzeugungen mit einem propositionalen Gehalt voraus, nämlich daß nichts ohne ein Warum ist. Dann ist aber V.s These, daß „Frage und Urteil ... abkünftig vom Akt des Staunens“ sind (103), falsch und das Staunen setzt Urteile voraus. Wenn V. schreibt, daß im Akt des Staunens „sich der Seinsgrund selbst im Seienden so zur Geltung bringt, daß er alle vorgefertigten kategorialen Entwürfe und vorgefaßten Sprachregelungen sprengt“ (103), scheint er indirekt zuzugeben, daß „kategoriale Entwürfe und Sprachregelungen“ im Begriff des Staunens vorausgesetzt werden. Auch wenn man stärker den Aspekt der Bewunderung im Staunen anstatt den der Überraschung hervorhebt, wird deutlich, daß Staunen bereits andere Überzeugungen voraussetzt, d. h. sekundär zu Urteilen ist, da Bewunderung Begriffe wie Schönheit etc. und bestimmte Überzeugungen voraussetzt, z. B. daß der Begriff der Schönheit in einem bestimmten Kunstwerk mustergültig (besser als in anderen Kunstwerken) instantiiert ist. – Auch das Problem des Übels spricht gegen den Erfolg von V.s erstphilosophischem Begründungsprojekt. V. behauptet mehr oder weniger apodiktisch, daß es keine theoretische Lösung des Theodizeeproblems gibt. Aber mir scheint das Theodizeeproblem auch einen theoretischen Aspekt zu haben: die Aussagen, daß Gott vollkommen gut und allmächtig ist und daß es Übel gibt, widersprechen sich gegenseitig, bzw. die Überzeugung von der Existenz von Übeln macht die Wahrheit der Überzeugung, daß ein allmächtiger und moralisch vollkommener Gott existiert, unwahrscheinlich. V. hat in BT bestenfalls gezeigt, daß wirkliche Solidarität im Angesicht des Todes nicht auf das Postulat eines absoluten Sinns verzichten kann, und damit gezeigt, daß die Leugnung Gottes aufgrund des Leids, die durch Solidarität mit den Leidenden motiviert ist, notwendigerweise Sinn denken muß, der auch mit dem Tod nicht aufhört. Was hat V. aber damit fundamentaltheologisch gewonnen? M. E. nicht allzuviel, denn erstens hat er mit dem Postulat eines Sinns, der über den Tod hinausgeht, noch nicht den Begriff von Gott als eines persönlichen, allmächtigen

gen und moralisch vollkommenen Wesens erreicht (V. wechselt in BT auf Seite 25 von der Notwendigkeit der Hoffnung auf Sinn angesichts des Todes ohne eine ausdrückliche Begründung zur Rede von jenem, über das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann) und zweitens hätte V. bestenfalls gezeigt, daß wer aus Solidarität mit den Leidenden gegen die Übel der Welt und einen angeblich allmächtigen und moralisch vollkommenen Gott protestiert, Gott postulieren muß und insofern dieser Protest in einer Aporie endet. Sein Argument trägt aber nichts aus gegen das logische bzw. evidentielle Problem des Übels, d. h. V. kann nicht zeigen, wie ich zugleich behaupten kann, daß Gott existiert und Übel existiert, ohne mir zu widersprechen bzw. ohne daß die Behauptung der Existenz des Übels die Wahrheit des Satzes „Gott existiert“ unwahrscheinlich und damit die Überzeugung, daß Gott existiert ungerechtfertigt macht. Die Lösung dieser Probleme ist jedoch nur innerhalb der theoretischen Vernunft möglich, und besonders in der englischsprachigen Philosophie und Theologie wurden in den letzten Jahren wichtige Schritte auf eine Lösung hin getan. Allerdings lassen sich zumindest die Ansätze zur Lösung des evidentiellen Problems des Übels wohl nur schwer in ein Letztbegründungsprogramm integrieren (sie enthalten Aussagen a posteriori, die nur wahrscheinlich, aber nicht notwendig wahr sind), so daß ich glaube, daß das Problem des Übels gegen den Erfolg von V.s Projekt einer erstphilosophischen Begründung der Rationalität des christlichen Glaubens spricht. Wenn meine bisher vorgetragenen Überlegungen stimmen, ist eine Letztbegründung – zumindest entlang V.s Linie – nicht möglich. Verfällt man damit aber notwendigerweise dem Relativismus oder Fundamentalismus, wie V. behauptet? Die Überzeugungskraft der These V.s von der Notwendigkeit einer Letztbegründung beruht v.a. auf seiner vergrößernden Gegenüberstellung der Alternativen Letztbegründung oder des Relativismus/Fundamentalismus. Mir scheint aber nichts gegen die Möglichkeit einer nichtrelativistischen und rationalen, aber trotzdem prinzipiell „fallibilistischen“ Begründungstheorie zu sprechen. In diesem Fall kann man zwar nie sicher sein, daß eine gutbegründete Meinung nicht doch falsch oder eine scheinbar gut begründete Meinung nicht gut begründet ist, dies heißt aber nicht, daß man nicht gute von schlechten Gründen und gerechtfertigte von willkürlichen Überzeugungen unterscheiden und sich so mit guten Gründen für oder gegen bestimmte Überzeugungen entscheiden kann. Daß wir nie vollständige epistemische Sicherheit erlangen, spricht aber nicht gegen die Rationalität und wahrscheinliche Wahrheit unserer gerechtfertigten Überzeugungen oder gegen die Möglichkeit einer rationalen Rechtfertigung von Überzeugungen, die unser ganzes Leben prägen.

O. J. WIERTZ

Wolterstorff, NICHOLAS, *Divine Discourse*. Philosophical Reflections on the claim that God speaks. Cambridge: Cambridge University Press 1995, X/326 S.

In einer deutschsprachigen katholischen Eucharistiefeier ist es üblich, daß den Lesungen der Ruf „Wort des lebendigen Gottes“ angefügt wird. Heißt dies, daß Gott zu uns etwas sagt? Mit der Frage, ob bzw. in welchem Sinn es möglich ist zu sagen, daß Gott spricht, setzt sich Nicholas Wolterstorff (W.) in „Divine Discourse“ (DD) auseinander. DD hat drei Hauptteile: Im ersten Teil untersucht W., was es heißt etwas zu sagen und unterscheidet verschiedene Arten etwas zu sagen. Mit Hilfe dieser Überlegungen kann er zeigen, daß die Annahme, daß Gott etwas sagt, nicht inkonsistent ist. Im zweiten Teil wendet er sich Interpretationsfragen zu und verteidigt gegen Einwände v.a. der zeitgenössischen hermeneutischen und postmodernen Philosophie, daß einen Text zu verstehen bedeutet, zu erkennen was der Autor sagt, d. h. welche Sprechakte er setzt. DD schließt mit Überlegungen zu der epistemologischen Frage nach Kriterien zur Rechtfertigung der Behauptung, daß Gott spricht/gesprochen hat und der Frage nach der Möglichkeit einer Begründung der These, daß die Bibel ein Medium göttlichen Sprechens ist. W. nennt zwei Gründe dafür, daß das Sprechen Gottes bisher kaum in Theologie oder Philosophie behandelt wurde. Der erste Grund ist der Einwand, Gott als nichtkörperliches Wesen könne nicht sprechen, da Sprache und Sprechen notwendig einen Körper voraussetzen. W. kann allerdings unter Rekurs auf die Sprechaktheorie zeigen, daß dieser Einwand nicht trifft, wenn man „Gott spricht“ so versteht, daß Gott illokutionäre