

# Glaubwürdige Offenbarung

Fragen an Knut Wenzel

VON HANSJÜRGEN VERWEYEN

## Vorbemerkung

Aus der Vielfalt der Fragen, denen sich Knut Wenzel gestellt hat, ragt sein intensives Bemühen, die Philosophie Ricœurs für eine zeitgemäße Fundamentaltheologie fruchtbar zu machen, zweifellos hervor. Schon in seiner Promotionschrift<sup>1</sup> versuchte er, dem bunt-schimmernden Stichwort „narrative Theologie“ unter Rückgriff auf das Werk Ricœurs klare Konturen zu geben. Die wichtigste Darstellung seiner Aufnahme der Hermeneutik Ricœurs findet sich in dem Buch „Glaube in Vermittlung. Theologische Hermeneutik nach Paul Ricoeur“<sup>2</sup>. Aber auch in Einzelbeiträgen spielt die Auseinandersetzung mit Ricœur eine beträchtliche Rolle.<sup>3</sup> Sein kürzlich erschienenenes Buch „Offenbarung – Text – Subjekt. Grundlegungen der Fundamentaltheologie“<sup>4</sup> geht auf eine im Sommersemester 2015 an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen vorgetragene Vorlesung zurück. Im Hauptteil legt er unter der Überschrift „Philosophie der Offenbarung (Paul Ricoeur)“ eine sprachlich hervorragende und auch für einen breiteren Leserkreis verständliche Kurzfassung seiner Rezeption Ricœurs vor. Da dort – wenn auch in knapper Form – die wesentlichsten Aspekte dieser Rezeption auf den neuesten Stand gebracht sind, werde ich mich vor allem darauf beziehen.

## Zum einleitenden Teil

Das Ganze der Fundamentaltheologie lasse sich unter dem Stichwort „Glaube und Vernunft“ zusammenfassen, sagt Wenzel zu Beginn der Einleitung. Als eigene, zunächst mit „Apologetik“ bezeichnete Disziplin, die vor allem auf die Verteidigung der jeweiligen Glaubenstradition ausgerichtet war, hat sie sich erst im Zuge der Konfessionalisierung des Christentums herausgebildet. Doch es gab Vermittlungsversuche. Wenzel weist insbesondere auf John Henry Newman hin (17 f.).

Unter der Überschrift „2. Fundamentaltheologie als vernünftige Glaubensbegründung“ geht Wenzel zunächst auf Anselm von Canterbury ein (19–24). Die eingeschobenen Hinweise auf Ramon Llull und die Mu'taziliten helfen wenig zum Verständnis dieser Ausführungen. Dazu müsste zunächst der geschichtliche Kontext ihrer Auffassungen von der Situation abgehoben werden, in der Anselm stand. Anselm schreibt nicht in „missionarischer“ Absicht (wie Llull). Das Umfeld, in dem und für das er lehrt, ist die lateinische Kirche. Hier hatte die Neubelebung der „artes liberales“ an den Kathedralschulen zu Versuchen einiger „Dialektiker“ geführt, von der aristotelischen Logik her bestimmte christliche Lehren als nicht vereinbar mit der menschlichen Vernunft zu erweisen. Die Unsicherheit, in die Anselms Schüler im Kloster Bec dadurch geraten waren, veranlassten

---

<sup>1</sup> K. Wenzel, Zur Narrativität des Theologischen. Prolegomena zu einer narrativen Texttheorie in soteriologischer Hinsicht, Frankfurt am Main [et al.] 1997.

<sup>2</sup> Freiburg i. Br. 2008.

<sup>3</sup> Siehe besonders K. Wenzel, Die Gegenwart des Verstehens. Hermeneutik im Schatten theologischer Rezeptionsdefizite, in: K. Müller (Hg.), Fundamentaltheologie. Fluchtlinien und gegenwärtige Herausforderungen, Regensburg 1998, 151–175; K. Wenzel, Gedeutete Subjektivität – das Subjekt im Prozess der Interpretationen, in: K. Kreuzer/M. Striet/J. Valentin (Hgg.), Gefährdung oder Verheißung? Von Gott reden unter den Bedingungen der Moderne, Ostfildern 2007, 61–81.

<sup>4</sup> Freiburg i. Br. 2016. Seitenverweise auf dieses Buch im Text in Klammern.

ihn zu dem Versuch, von ihm vorgetragene christliche Lehren ohne Voraussetzung einer Autorität rational zwingend darzulegen.<sup>5</sup>

Das „Proslogion“, worauf sich Wenzel bezieht, ermöglichte Anselm durch den neu entdeckten Begriff „das, worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden kann“, nicht nur eine stringenter Beweisführung für die Existenz Gottes und seine Wesenheit. Im Rahmen einer „Anrede“ an Gott und eingeleitet durch ein Gebet wird hier auch schärfer als zuvor das Verhältnis von Glaube und Vernunft reflektiert. Wenzel meint, Anselms Antwort auf die Frage nach dem Verhältnis von Glaube und Vernunft sei „nicht ganz eindeutig. Zunächst hat die Aufgabe der Vernunft eine Voraussetzung: Die Vernunft soll klären, was das ‚Herz‘ längst schon ‚glaubt und liebt‘. Hier wird die Glaubensvoraussetzung genannt. Zugleich soll aber die Argumentation streng rational erfolgen“ (20). In der Tat drückt sich Anselm hier missverständlich aus. Dem Zitat, worauf sich Wenzel bezieht,<sup>6</sup> geht aber ein Passus voraus, von dem her das Problem lösbar erscheint. Anselm spricht von Gottes Bild, das dieser in ihm geschaffen hat, „damit ich, Deiner mich erinnernd, Dich denke, Dich liebe“. Dieses Bild sei aber so sehr „durch den Rauch der Sünden geschwärzt, dass es nicht tun kann, wozu es gemacht ist, wenn Du es nicht erneuerst und wiederherstellst“.

Die Situation, in der sich der Mensch befindet, macht ihm den Nachvollzug einer an sich rational einsichtigen Verantwortung des Geglauten unmöglich. Aber Gott kann dieses Hindernis beiseiteräumen, indem er die verlorene Fähigkeit erneuert und wiederherstellt. Anselm dachte gewiss an die Verstricktheit in Sünde, die ihm den Zugang zu einem vernunftgemäßen Nachbuchstabieren der offenbaren Gotteserkenntnis versperrte. Aber steckt in diesem Gedanken nicht der Kern einer grundsätzlichen hermeneutischen Einsicht? Wie auch immer es zu einer persönlichen oder allgemeinen Gottesentfremdung gekommen sein mag, der schon das Bemühen um einen rationalen Nachvollzug des Geglauten lächerlich erscheint: Diese Gottesentfremdung darf nicht als eine grundsätzliche anthropologische Verfasstheit erklärt werden. Als zeitgenössische Beispiele einer solchen generellen Ablehnung gegenüber dem Versuch, Offenbarungsgut philosophisch zu durchdringen, weist Wenzel auf in der anglophonen theologischen Welt dominierende Positionen hin: die „neo-barthianische“ *Radical Orthodoxy* und eine von Yale ausgehende evangelikale Richtung, die theologische Inhalte prinzipiell nur im Modus des Narrativen ohne jede Systematisierung vermittelt sehen möchte.

Es folgen knappe Hinweise auf die Patristik (Justin, Clemens von Alexandrien, Origenes), die durch die Bemerkung abgeschlossen werden: „Mithin ist die Fundamentaltheologie nicht etwas, das die christliche Theologie machen oder lassen könnte; sie gehört ins Herz des Christentums, zu seinem Selbstverständnis“ (30).

In den letzten drei Abschnitten der *Einleitung* versucht Wenzel, den Begriff der Fundamentaltheologie vorläufig zu bestimmen. Als Disziplin ist sie „eine *Brücke oder Schwelle zwischen Innen und Außen*“ (30 f.), hat ihren Ort zwischen Dogmatik und Philosophie. Das Christentum kann sich „als eine Religion präsentieren [...], die in sich selbst einen kritischen Reflexionsdiskurs hervorgebracht hat“ (33). Was das Verhältnis zur Philosophie angeht, so steht im Zentrum heutigen Fragens, dass sich die Fundamentaltheologie zwar „der Sprache bedienen muss, die der allgemein zugänglichen Vernunft entspricht“. Dies kann jedoch nicht mehr eine „Metasprache“ sein wie die scholastische Metaphysik. Die Philosophie existiert nicht mehr als Sprache im Singular, sondern nur in einem Plural, der kulturell vorgeprägt ist. Dennoch muss sich die Fundamentaltheologie in einer Sprache bewegen, „die in sich selbst Mittel zur Überprüfung dessen, was in ihr artikuliert wird, mit sich führt“, sie muss „eine *methodisch kontrollierte Sprache* sein“ (vgl. 35). „Deshalb muss die Wahl der philosophischen Sprache(n), die man sich fundamentaltheologisch aneignen möchte, nochmals begründet werden“ (36). Wenzel nennt vier Denkformen, in denen sich eine solche Wahl ausgeprägt hat – Transzendentalphilosophie, Hermeneutik, Postmoderne, Analytische Philosophie –, und gibt schließlich einen ersten Einblick in die vier Themenbereiche, in die er seine Überlegungen in diesem Buch einteilt.

<sup>5</sup> Vgl. *Anselm von Canterbury*, „Monologion“, Prolog.

<sup>6</sup> Vgl. *Anselm von Canterbury*, „Proslogion“, Kap. 1.

<sup>7</sup> Hervorhebungen, wenn nicht anders angegeben, stets entsprechend den Originaltexten.

## „Offenbarung und Vernunft“

Bevor sich Wenzel in einem zweiten Abschnitt der – ein Drittel des Buches umfassenden – „Philosophie der Offenbarung (Paul Ricœur)“ zuwendet, geht er nach einem kurzen Hinweis auf die Philosophie der Aufklärung drei scholastische Bestimmungen des Verhältnisses zwischen Offenbarung und Vernunft an (Abaelard, Thomas von Aquin, Bonaventura, Duns Scotus). Diese allzu skizzenhaften Überblicke leisten nur wenig für das Verständnis dieser Autoren und der dann folgenden Ausführungen. Das eigentliche Gegenüber für Wenzels Interpretation des Ricöurschen Werks ist die vor allem von Karl Barth ausgehende Ablehnung jedes Bemühens um einen philosophischen Zugang zur Offenbarung: Ricœur hingegen versucht „einigermaßen vorbildlos [...], Offenbarung aus rein philosophischen Gründen zu denken“ (57).

Zunächst wird kurz Ricöurs Denkweg skizziert. Er hebt mit dem Einfluss der subjekt-orientierten Reflexionsphilosophie Descartes' und Jean Naberts an. Seine Übersetzung von Edmund Husserls „Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie“ eröffnet ihm den Zugang zur Phänomenologie. Im Rahmen phänomenologischer Analysen bewegt sich sein Frühwerk „Die Philosophie des Willens“, deren erster Band über „das Willentliche und das Unwillentliche (Le volontaire et l'involontaire)“ 1950 erschien. Der zweite Band, „Finitude et culpabilité“ mit den beiden Teilen „L'Homme faillible“ und „La Symbolique du mal“ wurde 1960 publiziert.<sup>8</sup>

Es ist schade, dass Wenzel aus diesem komplexen Zusammenhang nur Ricöurs Beschäftigung „mit der *Frage des Bösen*“ aufgreift und betont, dass „die Frage, wie das Böse in die *Handlungen* des Menschen kommt“, eine anthropologische Frage und „nicht die Frage nach dem metaphysisch Bösen“ ist. Hier vermisst man einen Hinweis auf Kants scharfe Unterscheidung zwischen dem Bösen und dem Übel<sup>9</sup> und auf seine Bemerkung, dass die deutsche Sprache das Glück hat, Ausdrücke für diese Unterscheidung zu besitzen. Diese Bemerkung bezieht sich zwar auf das lateinische „bonum“. Aber auch zum Beispiel im Französischen findet sich kein wirkliches Äquivalent für das Wort „das Böse“, wie schon die verschiedenen von Ricœur benutzten Ausdrücke in den Untertiteln zu seinem frühen Hauptwerk zeigen.

Ein wichtiger Ansatzpunkt für den Übergang zur Hermeneutik besteht darin, dass wir keinen Zugang zu dem Entspringen der Handlungen im Menschen selbst haben. Der Analyse einzig zugänglich ist das, was die Menschen „durch ihr Handeln auf dem öffentlichen Feld der Symbolisierungen hinterlassen“ (59). Dieser lesbare „Text“ umfasst nicht nur seine verfestigten Strukturen, sondern alle Handlungen des Menschen, die – zum Beispiel in flüchtigen Gesten – zum Ausdruck kommen. Auch Ricöurs Hermeneutik ist von Heidegger beeinflusst. Sie lässt sich aber nicht in dessen durch Hans Georg Gadamer initiiertes Konzept der Hermeneutik einordnen, das bis in die Postmoderne hinein dominiert (vgl. 60 f.).

Der von Wenzel im Anschluss an Ricœur thematisierte Begriff der Offenbarung bezieht sich auf das, was in den biblischen Schriften zum Ausdruck gebracht wurde. Die materiale Basis einer *Hermeneutik* der Offenbarung kann nur die Tradition eines ausformulierten Offenbarungsdiskurses sein. „Der hier nächstliegende ist der biblische Diskurs oder der Diskurs der Bibel in seiner Integralität“ (62). Hier wäre, aus dem Blickwinkel der *Fundamentaltheologie* gesehen, zumindest eine kurze Bemerkung am Platze gewesen, dass es in anderen Religionen Vorstellungen von Offenbarung gibt, die von dem an der Bibel orientierten Verständnis erheblich abweichen und dennoch dieses Verständnis in hohem Maße affizieren können. Irenäus von Lyon, einer der wichtigsten frühen Apologeten, hat sich intensiv mit dem Offenbarungsbegriff der Gnosis auseinandergesetzt. Auf die Ankündigung Jesu im Johannesevangelium gestützt, dass erst der Geist der Wahrheit die Jünger in die ganze Wahrheit einführen wird (Joh 16,13), verwiesen die Gnostiker auf sich selbst als die Träger dieser noch ausstehenden Erkenntnis, die nur durch den direkten Kontakt mit dem Geist, nicht durch von der Kirche weitergegebene Worte gewonnen werden

<sup>8</sup> Wenzel verweist nur auf die Titel der deutschen Übersetzungen (59, Anm. 19).

<sup>9</sup> Vgl. *I. Kant*, KpV, AA V, 059.

kann. Der von diesem Grundgedanken ausgehenden Gefahr sind auch und gerade heute Christen ausgesetzt, die in den Kirchen keine Heimat mehr finden.<sup>10</sup>

Der biblische Diskurs weist zweifellos eine innere Pluralität auf. Aber Ricœur geht es nicht um die Vielzahl und Vielgestalt der biblischen Bücher, sondern um die Pluralität der Redeweisen, die sich in diesen Büchern findet. Er unterscheidet zwischen fünf Diskursarten, in denen Offenbarung zur Sprache kommt: dem prophetischen, dem narrativen, dem vorschreibenden Diskurs, dem Weisheitsdiskurs und dem poetischen, dem Diskurs des Hymnus. Wenzels Ausführungen dienen vor allem dem Nachvollzug dieser Redeweisen.

### „Der prophetische Diskurs“

Gottes Wort „geschieht“ (*haja*, vgl. Hos 1,1) so an dem Propheten, dass er nicht anders kann, als mit seiner ganzen Existenz für dieses Wort einzutreten. Entsprechend macht er in seiner Rede oder seinen Zeichenhandlungen deutlich, dass diese unmittelbar von Gott selbst angeordnet sind. Im Anschluss an Ricœur formuliert Wenzel: „Das ist die Eintragung einer Passivität in eine eigentlich hochaktive Subjekt-Praxis. Der Prophet [...] lässt nichts anderes zur Geltung kommen als das Wort des Herrn selbst“ (66 f.).

Nun erweitert Wenzel diese Feststellung aber weit über den Rahmen des prophetischen Diskurses hinaus: „in diesem Fall [wird] sprachlich vermittelte Bedeutung auf eine andere Autoritätsquelle zurückgeführt [...] als auf die des unmittelbar Sprechenden“ (67). Wie sehr durch die Verallgemeinerung auf eine „andere Autoritätsquelle“ generell die Diskursform der Prophetie gesprengt wird, zeigen vor allem die im Anschluss daran behandelten Sachverhalte.

Wenzel hebt hervor, dass die Formel „Gotteswort im Menschenwort“ im Wortlaut zwar nicht auf [die „Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung“] *Dei Verbum* zurückgeht, dennoch aber „eine zutreffende Zusammenfassung der Theologie von *Dei Verbum* [darstellt]“. Darüber hinaus nimmt er an, „dass Ricœurs Analyse des prophetischen Diskurses direkt anschlussfähig mit der katholisch-lehramtlichen Offenbarungstheologie“ sei (68).

Was das Verständnis von *Dei Verbum* angeht, fällt zunächst auf, dass Wenzel ihren Wortlaut recht frei wiedergibt.<sup>11</sup> Aber nicht darauf kommt es mir an. Was Wenzel hier unter Berufung auf diese Konstitution als „Gotteswort im Menschenwort“ vorstellt, bezieht sich keineswegs allein auf den „prophetischen Diskurs“, sondern auf alle kanonisierten Bücher der Heiligen Schrift und damit auch auf alle Diskursarten, die sich in ihnen entdecken lassen.

In weit ausholenden Erörterungen bezieht sich Wenzel zunächst auf die Berichte über die Auferstehung Jesu und die Auffindung des leeren Grabes. Sie sind keine Reportagen, sondern Fiktionen der Erfahrung von etwas, das sich der Darstellung entzieht, die sich aber auf einen Faktizitätskern beziehen. Wie aber ist zu klären, ob dieser Faktizitätskern ein reales Geschehen ist oder eine rein innere Erfahrung, in der sich die Projektion der für die Endzeit erwarteten Auferstehungshoffnung auf das Jetzt des als Märtyrer<sup>12</sup> empfundenen

<sup>10</sup> Ich denke hier vor allem an die von Paramahansa Yogananda gegründete Gemeinschaft der „Self-Realization Fellowship“, die den christlichen Glauben durch eine bestimmte Form des Yoga zu überhöhen vorgibt. In diesem Rahmen gibt es beachtliche Versuche, das Neue Testament „mit den Augen des Geistes“ zu lesen, vgl. *P. Yogananda, The second Coming of Christ. The Resurrection of the Christ Within You. A revelatory commentary on the original teachings of Jesus*, 2 Bände, Self-Realization Fellowship, Los Angeles 2004 (1642 Seiten!).

<sup>11</sup> Unter Berufung auf Art. 11 dieser Konstitution sagt er, „dass die biblischen Texte allesamt Menschen zu ihren *authentischen und originären* Verfassern haben“ (67 f., Hervorhebung H. V.). An dieser Stelle heißt es hingegen, dass die Bücher des Alten wie des Neuen Testaments in ihrer Ganzheit „Gott zum Urheber (*auctorem*)“ haben. „Zur Abfassung der Heiligen Bücher hat Gott Menschen erwählt, die ihm [...] dazu dienen sollten, all das und nur das, was er – in ihnen und durch sie wirksam – geschrieben haben wollte, als echte Verfasser (*ut veri auctores*) schriftlich zu überliefern.“ Dass diese „wirklichen Verfasser“ als „authentisch“ und „originär“ anzusehen sind, geht aus dem Konzilstext nicht hervor.

<sup>12</sup> Die Annahme, dass Jesus auch in den Augen der Jünger „als Gotteslästerer hingerichtet“

denen Jesus Ausdruck verschafft? Wenzel zieht diese Möglichkeit nicht in Betracht: „Die Legitimation kann aber nur in der Erfahrung liegen, die die Jünger tatsächlich gemacht haben.“ Sie nötigte sie zu der Aussage von der Auferweckung, die „nur in dem Sinn *kontrafaktisch* ist, dass sie dem bis gerade jetzt Gegoltene[n] entgegensteht oder widerspricht, nämlich dem Tod Jesu“ (S. 71).

In diesem Zusammenhang vermisst man zunächst Hinweise auf die verschiedenen Formen der Berichte, die sich auf eine als Erscheinung des Auferstandenen beschriebene Erfahrung beziehen. Abgesehen von den Aussagen des Apostels Paulus über die von ihm selbst gemachte Erfahrung (Gal 1,16; 1 Kor 9,1; 15,8), handelt es sich immer um Berichte über Erfahrungen, die anderen zuteil geworden sein sollen, zum Beispiel „mehr als fünfhundert Brüdern zugleich“ (1 Kor 15,6). Schon an den Stellen, wo Paulus über seine eigene Erfahrung berichtet, wird darüber hinaus eine kirchenpolitische Tendenz deutlich: Um als Apostel anerkannt zu werden, muss man eine Erscheinung des Auferstandenen gehabt haben. Die Reihenfolge, in der einem diese zuteil wurde, hat Einfluss auf seinen Rang in der Kirche.

All dies passt nicht in den Rahmen prophetischer Verkündigung, obwohl auch in diese fiktive Ausgestaltungen eingehen. Glaubwürdig wird die Behauptung des Propheten, dass er zu seiner Rede unmittelbar von Gott ermächtigt ist, in dem Maße, wie er sein Leben dafür aufs Spiel setzt. Es ist merkwürdig, dass Wenzel dieses seit langem in der Fundamentaltheologie geltend gemachte Moment, das die Glaubwürdigkeit der Rede von der Auferstehung mit prophetischer Verkündigung verbindet, nicht erwähnt.<sup>13</sup>

### „Der narrative Diskurs“

Die Ausführungen über den narrativen Diskurs wirken überzeugender. Sie bringen zudem wichtige Ergänzungen zur Thematik des prophetischen Diskurses. In den biblischen Erzählungen geht es um „Ereignisse, die in Zukunft eröffnender Weise die Identität Israels oder der christlichen Gemeinden prägen“ (76). Um solche „Gründungsereignisse“ geht es auch im Mythos. Worin unterscheidet sich dann insbesondere der erste, priesterschriftliche Schöpfungsbericht von einer mythischen Erzählung des Anfangs aller Anfänge, der alles Folgende prägt? Diese Gründungsgeschichte verarbeitet mythisches Material, wird aber im Unterschied zum Mythos „als ein Geschehen *in* der Geschichte erzählt“ (77). Das wird sehr deutlich an dem Begriff *toledot* in Gen 2,4a, der sonst vor allem zur Kennzeichnung einer Generationenfolge verwendet wird.<sup>14</sup> Hier wird damit die „Erschaffung der Welt als das erste geschichtliche Ereignis der Zuwendung Gottes zu den Menschen oder zur Welt zu verstehen gegeben“. Derselbe Gott, der sich in der Exodus-Erzählung dem von ihm auserwählten Volk befreiend und rettend zuwendet, hat sich bereits der Welt insgesamt zugewendet: „[D]er Befreier ist zugleich der Schöpfer.“ (79)

Die „Strukturdifferenz zwischen narrativer und prophetischer Perspektive“ lässt sich vor allem an ihrem jeweiligen Bezug zur Zeit erkennen. „Während [der narrative Diskurs] auf die *Grundereignisse in der Vergangenheit* gerichtet ist, ist [der prophetische Diskurs] eher auf eine *verheißene Zukunft* hin orientiert“ (80). „In ihrer nicht aufhebbaren Differenz setzen der narrative Diskurs und der prophetische Diskurs die Geschichte unter Spannung: Die Erzählung bindet sie an die normativ aufgeladenen Gründungsereignisse

---

wurde (Wenzel, 71), lässt sich nicht halten, vgl. etwa P. Fiedler, Vorösterliche Vorgaben für den Osterglauben, in: I. Broer/J. Werbick (Hgg.), „Der Herr ist wahrhaft auferstanden“, Stuttgart 1988, 26.

<sup>13</sup> Im Anschluss an den Versuch, die Auferstehungsthematik mit dem prophetischen Diskurs in Verbindung zu bringen, macht Wenzel einige nicht haltbare Aussagen über den Übergang von prophetischem zu apokalyptischem Reden (Wenzel, 74 f.), die aber in dem dann folgenden Abschnitt zum Teil korrigiert werden.

<sup>14</sup> Schon in der Urgeschichte selbst wird die „Geschlechterfolge“ Adams (Gen 5,1) und Noachs (Gen 6,9) als *toledot* bezeichnet. Ab Gen 11,27 dient der Ausdruck dann zur Kennzeichnung der Aufeinanderfolge der mit Abraham beginnenden Urväter.

zurück; die Prophetie spannt sie auf den ‚Tag Jahwes‘ aus, auf eine nicht ausrechenbare Zukunft, die der Gegenwart von Schrecken begleitet entgegen kommt“ (81).

Die darauf folgenden Aussagen zur Apokalyptik bedürfen allerdings einer Präzisierung. Wenzel zufolge

rechnet die *narrative Perspektive* damit, dass die Geschichte durch alle Irrtümer und Umwege hindurch am Ende in der Vollendung ankommen wird. Die zur *apokalyptischen Perspektive* radikalisierte Prophetie rechnet damit nicht mehr. Sie traut dieser Geschichte nicht mehr zu, aus dem guten Anfang in ein Vollendungsziel zu gelangen [...]. Zukunft kann [...] nicht mehr als kontinuierliche Ergänzung dessen [kommen], was da ist, sondern nur als dessen Negierung und Zerstörung. Die *apokalyptische* und die eschatologisch geprägte *narrative Perspektive* sind *nicht versöhnbar*. (82)

Lässt sich die „apokalyptische Perspektive“ aber überhaupt noch dem prophetischen Diskurs zuordnen? Nicht von ungefähr wird im jüdischen Kanon das Buch Daniel nicht zu den prophetischen Schriften gerechnet. Die kanonischen und deuterokanonischen Zeugnisse der Apokalyptik im Judentum und im Christentum – das Buch Daniel, das Zweite Makkabäerbuch, die Johannesapokalypse – geben sich vor allem als Wiedergabe von geschichtlichen Ereignissen aus, in die Visionen über eine nicht mehr zur Geschichte gehörende Wirklichkeit eingeflochten sind. Die eschatologisch ausgerichtete Prophetie hingegen verweist noch stärker als der *narrative* Diskurs auf eine endzeitliche Vollendung dessen, was Jahwe in der Geschichte gewirkt hat.

Merkwürdig erscheint mir, wenn Wenzel den „Riss des Todes“, mit dem Ricoeur die genannte Unversöhnbarkeit bezeichnet, als konstitutiv für die Wirklichkeit des Menschen ansieht:

Auf der Linie dieses Risses zwischen den beiden nicht versöhnbaren Perspektiven bewegt sich die Existenz des Menschen. Auf der Linie des Risses ist das Volk Israel unterwegs. Wenn das so ist, braucht es etwas, mit dem es auf diesem Unterwegssein leben und arbeiten kann, nämlich das Gesetz (82).

Apokalyptik ist nicht Teil dessen, was zur menschlichen Existenz oder zum Leben des Volkes Israel gehört und durch Gesetze geordnet werden muss oder auch nur kann. Die einzelnen Gesetzestraktionen Israels und ihre Sammlung im Pentateuch waren zur Zeit der Perserherrschaft über Palästina abgeschlossen, als der Einbruch der Apokalyptik in den Glauben Israels noch nicht in Sicht war. Die sich über die irdische Wirklichkeit hinweghebende apokalyptische Rede entspringt außergewöhnlichen Ereignissen in der Geschichte von Individuen oder Menschengruppen. Sie ist eine Fiktion, deren Faktizitätskern in einer Illusion besteht, die den Verlauf der Geschichte des Volkes Israel und der Kirche zwar durchaus beeinflusst hat, sich aber den für diese Welt geltenden Ordnungen entzieht.

### „Der vorschreibende Diskurs“ – Ein seltsamer Offenbarungsbegriff

Im Folgenden gehe ich nur auf den Unterabschnitt 2.3.3 „Das Gesetz als geschichtliches Reservoir der Sittlichkeit“ ein. Ricoeur versteht die große Ansammlung von Gesetzen, in der sich die Tora darbietet, im Anschluss an Hegels Begriff der „Sittlichkeit“ als ein Reservoir, worauf „der Mensch zurückgreifen [kann], wenn er sich dessen vergewissern will, was für ihn zu denken, zu fühlen und zu handeln richtig ist“. Damit werde die „Asketik der Moralphilosophie Kants“ überboten, die „nur den Rekurs auf das ‚moralische Gesetz in uns‘ [erlaubt], das in Kontinuität zu unserer Vernunftstruktur steht und letztlich der Verfassung unserer selbst als ihrer selbst bewusste Subjekte entspricht“ (vgl. 84 f.). Wenzel präzisiert:

Nicht aus dem Reservoir der Sittlichkeit selbst ergibt sich der *Sinn des Sollens* [...]. Biblisch ist Sittlichkeit unter ein Prä gestellt, das es selber nicht hervorbringt: das verheißene und anzustrebende Leben in Vollkommenheit und Heiligkeit (85).

Das Reservoir als „Quelle der Vergewisserung über das, was sittlich geboten ist, [steht] unter einem großen Vorbehalt“. Die Menschen können sich nicht sicher sein, ob oder wann

„die in der Geschichte gesuchten Maßstäbe des Guten auf der Rückseite der Geschichte [nicht] längst falsch geworden sind“ (85 f.).

Wie ist dann das Prä der Offenbarung, das vor einer geschichtsbedingten Pervertierung des Reservoirs der Sittlichkeit schützt, zu denken?

Gott erlässt nicht den Menschen das Gesetz, dessen Offenbarungsdimension dann nicht mehr von einer Heteronomiebestimmung abgehoben werden könnte, sondern er sieht auf die Bemühungen der Menschen um die ordnungsbezogene und lebendigkeitsermöglichende Gestaltung ihres Zusammenlebens und würdigt diese, indem er sie sich zu eigen macht. Im Korpus der Tora findet dies in einer Theologisierung des Gesetzes Ausdruck, und es ist dies, was die Offenbarungsdimension des vorschreibenden Diskurses genannt werden könnte. (86)

Diese Antwort auf das fundamentale Problem, das sich aus der Ricœurschen Hegelrezeption ergibt, ist mehr als eigentümlich. Gottes Wort orientiert sich an der Vorgabe menschlicher Bemühungen. Diese stellen damit ein Prä gegenüber dem Prä der Offenbarung dar. Aber auch die in der Tora zu findenden „theologisierten Gesetze“ spiegeln die aus bestimmten Verhältnissen hervorgegangenen Vorstellungen – etwa über die Rolle der Frau. Aus diesem Geflecht von Vorstellungen wird das zum Gesetz, was sich durch die jeweils Herrschenden Geltung verschafft hat. Das Reservoir an „Sittlichkeit“ im Sinne Hegels bedarf stets, auch wenn man noch nicht von einer völligen Pervertierung von Ordnung sprechen kann, einer kritischen Instanz, die nicht der zur Geltung gekommenen Ordnung unterliegt.

Das entscheidende Problem lässt sich an der Art und Weise illustrieren, wie Ricœur Hegels Kritik an Kant aufnimmt und sogar noch verschärft.<sup>15</sup> Mit ähnlichen Argumenten wie Hegel kritisiert Ricœur die von Kant vertretene Moralphilosophie als Beispiel eines auf die eigene sittliche Einsicht pochenden Bewusstseins, das sich im Zweifelsfall nicht den über die gegenseitige Anerkennung von Rechten und Pflichten gewonnenen sittlichen Normen des Gemeinwesens unterwirft.<sup>16</sup>

Hegel hatte allerdings<sup>17</sup> eine Ausnahme zugestanden:

Nur in Zeiten, wo die Wirklichkeit [das heißt hier: die in die „Sittlichkeit“, den „objektiven Geist“ des Gemeinwesens „aufgehobene“ Moralität; H. V.] eine hohle geist- und haltungslose Existenz ist, mag es dem Individuum gestattet sein, aus der wirklichen in die innerliche Lebendigkeit zurückzuziehen. Sokrates stand in der Zeit des Verderbens der atheniensischen Demokratie auf: er verflüchtigte das Daseiende und floh in sich zurück, um dort das Rechte und Gute zu suchen.<sup>18</sup>

Ricœur unterstreicht diese „Ausnahme“ angesichts der Brutalitäten des 20. Jahrhunderts:

Wenn der Volksgeist sich derart pervertiert, daß er eine tödliche *Sittlichkeit* [im Sinne Hegels; H. V.] nährt, so nimmt letzten Endes der Geist, der die kriminell gewordenen Institutionen verlassen hat, zum moralischen Gewissen einiger weniger Individuen, die weder der Furcht noch der Korruption unterlegen sind, seine Zuflucht.<sup>19</sup>

Ricœur wendet sich wie Hegel gegen eine Ethik, die sich auf die Erkenntnis eines unbedingten Sollens gründet und sich den Ordnungen, die in der „Sittlichkeit“ des Volkes zur Geltung gekommen sind, nur in dem Maße fügt, wie sie der eigenen Einsicht in das sittlich Geforderte nicht widersprechen. Wenn die Ordnung des Volkes korrupt und chaotisch

<sup>15</sup> Vgl. besonders *P. Ricœur*, *Das Selbst als ein anderer (Soi-même comme un autre)*, Paris 1990, München 1996. Hierzu die Kritik von *H. Verweyen*, *Einführung in die Fundamentaltheologie*, Darmstadt 2008, 94–96. Zu Hegels Abwertung des Begriffs des Sollens bei Kant vgl. *H. Verweyen*, *Philosophie und Theologie. Vom Mythos zum Logos zum Mythos*, Darmstadt 2005, 343 f., besonders meine Hinweise auf Hegels Verzerrung der Gestalt der Antigone durch eine unzutreffende Deutung der (ihm vorliegenden Fassung der) Tragödie des Sophokles, ebd. 340–342.

<sup>16</sup> Vgl. *Ricœur*, *Das Selbst*, 307 f.

<sup>17</sup> In einem „Zusatz“ zu § 138 seiner „Grundlinien der Philosophie des Rechts“ von 1821.

<sup>18</sup> Zitiert nach: *G. W. F. Hegel*, *Werke in zwanzig Bänden*; Band 7, Frankfurt am Main 1970, 260.

<sup>19</sup> *Ricœur*, *Das Selbst*, 310.

geworden ist, suchen beide jedoch Zuflucht bei den Vertretern einer solchen „Subjektphilosophie“, der sie zuvor den Abschied gegeben haben.

### „Der weisheitliche Diskurs“

Nach kurzen Bemerkungen zur weisheitlichen Literatur allgemein wendet sich Wenzel dem Buch Hiob zu. Er stützt, wie viele Interpreten vor ihm, seine Argumentation darauf, dass Hiob seine gegen Gott geführte Klage am Ende widerruft. Dieser Widerruf ist angesichts der Forderung nach einer Antwort Gottes auf das Hiob zugefügte Unrecht aber inkonsequent. Inkonsequent wirkte bereits seine Hoffnung, dass Gott seiner Klage Recht geben könnte, weiß er doch, dass dieser das Recht des Stärkeren vertritt, vor dem die ethischen Begriffe von Schuld und Unschuld belanglos sind.<sup>20</sup> Wie Ricoeur interessiert Wenzel aber nicht Hiobs Suche nach einem gerechten Gott: „Hiob hat sein *Leid* absolute Geltung annehmen lassen, hat es an die Stelle Gottes treten lassen, über Gott gestellt“ (89, Hervorhebung H. V.). Das trifft jedoch nicht zu. Hiob ist bereit, das über ihn verhängte Leid zu tragen. Was er nicht vermag, ist allein, dieses Handeln Gottes an ihm als gerecht anzusehen.

Weil Hiob bereut, könne er jetzt ein Hoffnungslicht in sein reales Leid fallen lassen.

Hierin, in dieser kontrafaktischen Möglichkeit hoffen zu können, erkennt Ricoeur die revelatorische Dimension des weisheitlichen Diskurses. [...] Indem Hiob bereut, „setzt er einen unerwarteten Sinn voraus, der sich in kein Wort, in keinen *Logos* übertragen ließe, dessen der Mensch fähig wäre.“ (89)

Das Buch Hiob erweist die Theodizeefrage nicht als beantwortbar. Aber es zeigt, so die Lesart Ricoeurs, die Möglichkeit auf, die Stelle des letzten Wortes über die Wirklichkeit wenigstens offen zu halten. Es ist die Stelle Gottes, die nicht anders zu besetzen ist, auch wenn er sich entzieht, verhüllt, wenn Menschen sich von ihm verlassen fühlen. (ebd.)

Gegen den letzten Satz ist nichts einzuwenden. Aber zum einen geht er am Inhalt des Hiob-Buchs vorbei. Dieses Buch thematisiert zum ersten Mal im Schrifttum Israels die Frage, ob ein Gott glaubwürdig ist, der seine Schöpfung Folterungen unterzieht, die jeder ethisch denkende Mensch als ungerecht empfindet. Zum anderen stellt sich die Frage, ob Wenzel das Theodizeeproblem, das im Buch Hiob ungelöst bleibt, überhaupt als relevant für seinen Offenbarungsbegriff ansieht, wenn er es an keiner anderen Stelle seiner Arbeit mehr behandelt.

Für Ricoeur jedenfalls hat die Theodizeefrage letztlich keine Relevanz. Das wird besonders deutlich am Schluss seiner Auseinandersetzung mit Freud.<sup>21</sup> Auch hier kommt Ricoeur auf Hiob zu sprechen, dessen Glauben er der Religion seiner Freunde gegenüberstellt.

Hiob erhält in der Tat keine Erklärung für sein Leiden; es wird ihm lediglich etwas von der Größe und der Ordnung des Ganzen gezeigt, ohne daß dadurch der endliche Standpunkt seines Verlangens [*désir*] unmittelbar Sinn erhält. [...] Somit hat sich ein Weg eröffnet, der Weg der nicht narzißtischen Versöhnung: ich verzichte auf meinen Standpunkt; ich liebe das Ganze; ich bereite mich darauf vor zu sagen: „Die geistige Liebe der Seele [*Mentis amor intellectualis*] zu Gott ist Gottes Liebe selbst, womit Gott sich selbst liebt“ [...].<sup>22</sup>

Indem der Glaube „den unmittelbaren Trost seines Narzißmus verliert, verlässt er jede ethische Weltanschauung“ (561 [527]).

Für das Verständnis dieser Zitate muss beachtet werden, dass Ricoeur hier den Ausdruck „Narzißmus“, dem er die ethische Weltanschauung zuordnet, im Dialog mit Freud in einem übertragenen Sinn verwendet. Immerhin vermag er schon auf Grund seiner früheren

<sup>20</sup> Ausführlich dazu mit Angabe der entsprechenden Belege: *H. Verweyen*, Ist Gott die Liebe? Spurensuche in Bibel und Tradition, Regensburg 2014, 47–52.

<sup>21</sup> Vgl. *P. Ricoeur*, Die Interpretation. Ein Versuch über Freud [De l'interprétation. Essai sur Freud, Paris 1965], Frankfurt am Main 1969, besonders 561–564 [p. 526–529].

<sup>22</sup> [*Baruch de Spinoza*], „Ethik V, Lehrsatz 36 und Folgesatz“.



Äußerungen zu der mit Descartes anhebenden „Subjektphilosophie“ (des *cogito*) auch die Ethik Kants als eine Äußerung des subjektiven Verlangens anzusehen.<sup>23</sup> Darum kann er auch die Abkehr Hiobs von seinem „Wunsch“, Gott möge einen rational einsichtigen Grund für das ihm ungerecht zugefügte Leiden nennen, nur als Verzicht auf ein narzisstisches Verlangens verstehen. In diesem Zusammenhang legt Ricœur geradezu ein Bekenntnis zur Philosophie Spinozas ab. In dessen (wie dann auch in Hegels) System bleibt kein Raum für einen Gott, der in Freiheit das freie Ja oder Nein seiner Geschöpfe achtet.

### „Der poetisch-hymnische Diskurs“

In der letzten der fünf Diskursarten, in denen biblische Offenbarung zur Sprache kommt, schneidet Wenzel bereits die entscheidende Dimension von Hermeneutik an, die er zumindest in Grundzügen von Ricœur übernimmt. Ausführlich kommt er erst in dem Kapitel mit der Überschrift „Vernunft und Poesie“ darauf zu sprechen. Hinsichtlich dieser Partien des Buches hätte ich kritische Fragen nur zu einigen Details, stimme ihnen aber im Wesentlichen zu.

Was die verschiedenen Arten von (die normale oder Alltagssprache thematisierender) Sprachphilosophie miteinander verbindet, ist vor allem die Einsicht, dass der Mensch sich nur in einem geschichtlich vorgegebenen Bedeutungsfeld von Sprache äußern kann. Der Sinn wie auch der Geltungsanspruch seiner Äußerungen hängt daher von dem jeweiligen Horizont ab, in dem sich sein Denken und Reden bewegt. Habe ich dann überhaupt noch Zugang zur Wirklichkeit oder nur zu der Art und Weise, wie sie mir durch geschichtlich bedingte Vorstellungen „gesiebt“ in den Blick kommt? Dieser verengte Blick auf die Wirklichkeit trifft in der Tat auf alles zu, was ich mir zum Gegenstand meines Fragens mache. Das Fragen ist stets bereits durch von mir nicht durchschaute Vorurteile bestimmt, die dann auch in das Urteil eingehen, mit dem ich zumindest vorläufig meine Frage abschließe.

Im hermeneutischen Sinn ist das *Fragen*, mit dem ich als Subjekt an Objekte herantrete, Ausdruck meiner Wünsche, denen ich die Wirklichkeit unterwerfe. Am Ende seines Essays über Freud hatte Ricœur diesem Zugang zu den Dingen eine „andere Kraft der Sprache“ entgegengestellt, die nichts mehr von ihnen will, sondern „nur noch horcht“<sup>24</sup>. Diese „andere Kraft“ wird im Zusammenhang der Darstellungen von Wenzel als ihre „poetische Funktion“ bezeichnet. Sie „liegt in der Prosa der Alltagssprache nicht offen zutage: sie wird dann greifbar, wenn alltäglich pragmatische Funktionen der Sprache aufgebrochen werden“ (112). „In ihrer poetischen Dimension beschreibt oder hält sie keine schon vorliegende Wirklichkeit fest, die schon bekannt, schon vertraut wäre, sondern sie lässt unausrechenbar neue Wirklichkeit evokativ gegenwärtig zu.“ (113) Aus Ricœurs Beitrag „Hermeneutik der Idee der Offenbarung“ zitiert Wenzel:

Es ist meine tiefste Überzeugung, dass allein die poetische Sprache uns eine Zugehörigkeit zu einer Ordnung der Dinge wiedergibt, die unserer Fähigkeit vorausliegt, uns diese Dinge entgegensetzen als Objekte, die einem Subjekt gegenüberstehen. (116)

### Selbsterkenntnis durch sprachliche Äußerungen

Ein erstes systematisches Fazit (2.6. „Aspekte einer Hermeneutik der Offenbarung“) schließt Wenzel an die Unterabschnitte (2.1 bis 2.5) an, in denen er die fünf Diskursarten in der Bibel darstellt. Der Hermeneutik Ricœurs entsprechend betont Wenzel: „Der Mensch lernt sich selbst erst in seinen Worten und Taten kennen, in denen er sich nach außen hin vollzieht“, und stellt dann fest: „Diese hermeneutische Perspektive widerspricht im

<sup>23</sup> „Ich verhehle nicht, daß es die Lektüre Freuds war, die mir geholfen hat, die Kritik des Narzißmus – die ich immer wieder das falsche oder das gescheiterte Cogito genannt habe – bis zu ihren äußersten Konsequenzen bezüglich des religiösen Trostbedürfnisses zu treiben“ (562 [527]).

<sup>24</sup> Ricœur, Die Interpretation, 564 [529].

Grundansatz einer philosophischen Anthropologie, die vom Deutschen Idealismus her kommend über die Rezeption der Philosophie Dieter Henrichs in die Theologie gelangt ist und etwa von Hansjürgen Verweyen oder Klaus Müller vertreten [wird].“ (95). Was meinen Ansatz angeht, trifft keine dieser Behauptungen zu. Ich vertrete keine „philosophische Anthropologie“, bin nicht „vom Deutschen Idealismus her kommend in die Theologie gelangt“ und habe nie die Philosophie Dieter Henrichs „rezipiert“<sup>25</sup>.

„Auch in seinem Selbstbezug oder Selbstverhältnis kennt [der Mensch] sich nicht unmittelbar oder unwillkürlich.“ (95). Hier liegt Wenzel zufolge der entscheidende Punkt, an dem keine Vermittlung zwischen transzendentalen und hermeneutischem Denken möglich sei (vgl. 96). Ist diese Beobachtung haltbar? Wenzel geht doch an späterer Stelle (127 f.) selbst auf die erstmals von J. G. Fichte vorgelegte Intersubjektivitätstheorie<sup>26</sup> ein, der zufolge „das Ich“ den Bezug zu sich als einem *Selbst* nur durch die Anerkennung anderer gewinnen kann, durch die „Aufforderung“, sich selbst als ein freies Wesen wahrzunehmen und dies in dementsprechenden Taten zu vollziehen.

Um mich als *mich selbst* in dieser Initiative anderer erkennen zu können, muss dem Zustandekommen des Selbstbewusstseins (dem „*moi-même*“) aber etwas vorausgehen, das diese Erkenntnis ermöglicht: ein Ich („*je*“), das zur Identifizierung mit dem in der Anerkennung vorgehaltenen Bild seiner selbst als freies Wesen fähig ist.

Beim Zustandekommen des Selbstbewusstseins durch die Anerkennung anderer sagt das Ich gleichsam Ja zu dem, was andere ihm als Spiegel seiner selbst vorhalten. Da in der ursprünglichen Anerkennung eines menschlichen Individuums sein ureigenes Wesen nur fragmentarisch zur Sprache kommen kann, bleibt das Ich aber stets auf der Suche nach einem besseren Ausdruck seiner selbst. Der Mensch ist nicht einfach „expressiv“, bringt sich nicht einfach zum Ausdruck. Seine Suche nach einem adäquaten Ausdruck seiner selbst kommt oft genug einem verzweifelten Mühen nahe. Mit seinem oft zitierten Vers „Hab ich dein Ohr nur, find' ich schon mein Wort“ hat Karl Kraus<sup>27</sup> dieses Ringen in äußerster Dichte zur Sprache gebracht. Die Aufgabe des Hermeneutikers ist nicht nur, den Sinn vorhandener Texte zu entschlüsseln. Er muss darüber hinaus zum „Ohr“ für das noch nicht zustande gekommene Wort anderer werden. Er muss bereit und fähig sein, im sorgfältigen Hinhorchen auf den noch nicht geglückten Versuch anderer, sich zu Wort zu bringen, mit diesen zusammen einen „Text“ zu entwerfen, in dem die anderen einen ihnen gemäßen Ausdruck ihrer selbst zu finden vermögen.<sup>28</sup>

Der Versuch, sich selbst zum Ausdruck zu bringen, wie auch das Bemühen anderer, dies gelingen zu lassen, finden nun aber in einem Medium statt, das diese beiden Intentionen vermittelt, ihnen oft genug aber auch im Wege steht: die Sprache. Sie ist immer schon da, „geht den einzelnen Artikulationsakten der Menschen immer schon voraus“ (100).

Sprache kann benutzt werden, weil sie schon immer benutzt worden ist. [...] Wenn jemand versucht, sich zum Ausdruck zu bringen, dann sprechen aufgrund dieser Materialität der Sprache andere anonym mit, die diese Sprache zuvor benutzt haben. (102)

Nun kann Sprache jedoch ein weitgehend abgeschliffenes Mittel der Kommunikation sein und der Korrektur bedürfen. Habermas hat gegenüber der von Gadamer vertretenen Hermeneutik auf die von Regenten als geltend festgelegte und dadurch entstellte Tradition verwiesen und die Frage nach den Möglichkeitsbedingungen eines herrschaftsfreien Diskurses gestellt. Im Anschluss an Ricœur geht Wenzel dieses Problem von einer anderen Seite an. Er verweist, wie oben bereits erwähnt, auf die Kraft der Poesie, die durch den objektivierenden Umgang mit den Dingen eingeeengte Sprache aufzusprengen.

<sup>25</sup> Schon Henrichs frühe Arbeiten zu Fichte und Hegel haben mich nicht dazu ermuntert, seiner Spur zu folgen.

<sup>26</sup> Siehe besonders J. G. Fichte, Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre, Jena/Leipzig 1796, § 3; ders., Das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre, Jena/Leipzig 1798, § 18 III.

<sup>27</sup> K. Kraus, Zuflucht, in: Ders., Worte in Versen, München 1959, 172.

<sup>28</sup> Die hier nur angedeuteten Sachverhalte habe ich ausführlich dargestellt und an Beispielen aus der Literatur illustriert in: H. Verweyen, Mensch sein neu buchstabieren. Vom Nutzen der philosophischen und historischen Kritik für den Glauben, Regensburg 2016.

Sie durchbricht und unterläuft die eingeübten und dominierenden Wahrnehmungs- und Artikulationstechniken (vgl. 100).

Weil die Poesie den Zugang zu einer Wirklichkeit eröffnet, die dem alltäglichen Umgang mit den Dingen verschlossen bleibt, kann Ricœur von der „offenbarenden Funktion des Diskurses in poetischer Form“ sprechen. Wenzel fügt hinzu: „und es ist dieser ‚nicht-religiöse Sinn der Offenbarung‘, dank dessen eine Philosophie der Offenbarung möglich ist“ (103).

### „Glaube und Religion“

Am Ende des mit „Offenbarung und Vernunft“ überschriebenen Kapitels hatte Wenzel betont, „dass der Offenbarung der *Glaube des Subjekts* vorausgeht“. Der „Anspruch der Offenbarung, angenommen zu werden, [setzt] bereits das glaubende Subjekt voraus, das zu diesem Anspruch ‚Ja‘ sagt“ (107). Dieser Gedanke von der *Vorgängigkeit des Glaubens* steht auch am Anfang des Kapitels „Glaube und Religion“, mit dem der abschließende Teil des Buches beginnt, der sich nicht mehr unmittelbar auf Ricœur bezieht (vgl. 122).

Glaube und Religion seien zu unterscheiden. Zur Klärung dieser Differenz beruft sich Wenzel zunächst auf das Gegenüber der Glaubensdimensionen *fides qua* und *fides quae*: „*Fides qua* heißt Glaube, insofern der Glaube als *Vollzug* selbst gemeint ist. *Fides quae* bezeichnet demgegenüber den Glauben, insofern er das *Für-wahr-Halten von bestimmten propositionalen Inhalten* ist“ (122). Diese auf Augustinus zurückgehende Gegenüberstellung wurde auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil wohl endgültig überwunden. Gott übergibt dem Menschen kein Paket von gehorsam anzunehmenden Glaubenssätzen. Im ersten Kapitel der Konstitution über die Offenbarung heißt es vielmehr: „In dieser Offenbarung redet der unsichtbare Gott aus überströmender Liebe die Menschen an wie Freunde und verkehrt mit ihnen, um sie in die Gemeinschaft mit Ihm [*ad societatem Secum*] einzuladen und aufzunehmen.“<sup>29</sup> Offenbarung und Glaube sind durch eine lebendige Kommunikation miteinander verbunden. Auch Wenzel ist selbstverständlich bekannt, dass die von ihm gewählte Formulierung längst überholt ist. Vielleicht benutzt er sie aber, weil auf diese Weise eine Abhebung des glaubenden Subjekts von den wie immer gearteten Inhalten einer Religion plausibler erscheint.

Nun gibt es in diesem Zusammenhang aber auch Aussagen, die mit der These von der Vorgängigkeit des Glaubens gegenüber der Offenbarung schwer zu vereinbaren sind:

Glaube meint existentielle Totalentscheidung des Menschen als Freiheitssubjekt auf Gott hin als Antwort auf Gottes offenbarende Selbsterschließung und Selbstmitteilung. (123)  
Das Gnadenangebot Gottes – vermittelt durch die Kirche oder nicht – kann nur beim Menschen ankommen, wenn er oder sie als Person dazu ‚ja‘ sagt.“ [...] „Der Offenbarungsanruf Gottes [...] an den Mensch[en] hofft auf ein freies Ja zu diesem Ruf“. [...] „Diese bejahende Antwort auf das Selbstangebot Gottes heißt *Glaube*. (124)

Wenzel scheint die zuvor mit Glaube bezeichnete Wirklichkeit mit der geschöpflichen Freiheit, an die sich Gott in seiner Selbstmitteilung wendet, gleichzusetzen: „Die Subjektwirklichkeit ist in diesem Sinn der Offenbarung *vorgängig* [...]“. (124) Beispiele aus Franz Rosenzweigs „Stern der Erlösung“ sollen wohl diese Identifikation illustrieren. Rosenzweig deutet „die Szene, in der Gott nach Adam ruft [...]“: „Wo bist du?“ [...] als Geburtsstunde des Ich“ (128). Eine solche „Pragmatik des Eigennamens“ sei auch in der Namensänderung von „Abram“ zu „Abraham“ wie in dessen Anrede in der Erzählung von der Opferung Isaaks zu finden: „[Gott] sprach zu ihm: Abraham! Er antwortete: Hier bin ich“. Dies komme der frühen „Philosophie des Namens“ von Walter Benjamin nahe: „Der Name setzt und verleiht Wirklichkeit.“ (129)

<sup>29</sup> „Dei Verbum“ I, Art. 2. – Auch in einem späteren Zusammenhang greift Wenzel noch einmal auf das „klassisch-traditionelle Handbuch-gemäße Glaubensverständnis“ hinsichtlich der Unterscheidung zwischen *fides qua* und *fides quae* zurück, um seine These von der Vorgängigkeit des Glaubens vor der Offenbarung zu verdeutlichen (139).

Als Fazit dieser Hinweise auf Rosenzweig stellt Wenzel fest:

Wenn das von Gott gewollte und anerkannte Subjekt in seiner Unverfügbarkeit *Subjekt des Glaubens* ist, dann ist der Glaube als das freie personale und die gesamte Person investierende Ja des Menschen zu dem Grund, aus dem er hervorgeht, *vorgängig* zu allen Konkretisierungen, Ausformulierungen, Institutionalisierungen. Kurzum: Glaube ist vorgängig zu Religion und Kirche. (130)

Damit sei unbestritten, dass „in einem genealogischen Sinn eine Religionstradition“, die einen solchen Weg in den Glauben eröffnet, „faktisch und historisch dem eigenen Glaubensakt vorausgeht. Doch der vollzogene Glaubensakt ist in sich voraussetzungslos und in dem Sinn frei.“ (130)

Der letzte Satz stellt kein Problem dar. Er wiederholt im Grunde nur das zuvor über das freie Ja zu der Selbstmitteilung Gottes Gesagte. Was aber ist mit dem „Ja des Menschen zu dem Grund, aus dem er hervorgeht“, gemeint? Das Ja des Menschen zu dem Wort, in dem Gott den schon geschaffenen Menschen bei seinem Namen ruft? Dem entspräche philosophisch das oben näher erläuterte Verhältnis des Ich zu seinem aus der Anerkennung anderer hervorgehenden Selbstbewusstsein eines „*moi-même*“. Erst dank dieser (mit Fichte gesprochen) „Aufforderung“, sich als frei zu erkennen und dieser Freiheit entsprechend zu handeln, kann es in Freiheit Ja oder Nein zu dem sagen, was man ihm anmetet.

Die durch biblische Belege gestützte Argumentation Wenzels hätte dann aber einen entscheidenden Schwachpunkt. Davon, dass der Mensch von Gott dazu geschaffen ist, ihm auf sein Wort eine durch nichts bedingte freie Antwort zu geben, erfahren Menschen nur in den drei Religionen Judentum, Christentum und Islam.<sup>30</sup> Erst im Glauben an die hier verkündigte Offenbarung können sie „auf den Namen hören“, den Gott ihnen als ein einmaliges Individuum mit einer nur von ihnen zu vollbringenden Aufgabe zugesprochen hat.

Als einen wichtigen Stützpunkt für seine Argumentation nutzt Wenzel Karl Rahners transzendentaltheologische Rede von der „transzendentalen Erfahrung“ (131–134, 139). Auch Wenzel sieht, „dass Rahners Begriff transzendentaler Erfahrung einigermaßen überbestimmt ist gegenüber einer bloß transzendentalphilosophischen Rede von einer jeden Erkenntnisakt begleitenden Grunddimension“<sup>31</sup>. Dennoch dient sie ihm als Beleg für die Vorrangstellung des „Glaubens“ vor (1) *Religion* als dem öffentlichen, verfassten und gesellschaftlich institutionalisierten Diskurs über die absolute Wirklichkeit (das Heilige, das Göttliche, Gott), in den hinein sich der Glaube artikulieren kann; (2) *Religiosität* als

<sup>30</sup> Ein schönes Beispiel dafür, dass der Koran in der Betonung der Freiheit des Menschen noch über die Bibel hinausgehen kann: In Sure 37,100–111, berichtet Abraham/Ibrahim seinem Sohn von einem Traumgesicht, demzufolge er ihn zum Opfer darbringen soll, und fragt ihn, was er darüber denke. Der Sohn antwortet: „Vater, tu, was du geheißt bist! Du wirst, wenn Gott will, finden, dass ich zu den Standhaften gehöre“. Als dann beide gottergeben waren und er ihn mit der Stirn auf den Boden legte, riefen wir [Allah] ihm zu: ‚Abraham, du hast die Vision bestätigt. So vergelten wir denen, die das Gute tun.‘ Das ist die deutliche Prüfung!“ (Zitiert nach: Der Koran. Übersetzt und eingeleitet von H. Zirker, Darmstadt, 3., überarbeitete Auflage 2010, 161.)

<sup>31</sup> Wenzel führt diese „Überbestimmung“ auf Rahners „Disposition dazu aus der Spiritualität der jesuitischen Tradition“ zurück. „Rahners Begriff transzendentaler Erfahrung stellt letztlich die Investierung eines Konzepts mystischer Erfahrung in einen philosophischen Erkenntnisbegriff dar.“ (133) Dieser Annahme ist entgegenzuhalten, dass der Sache nach der Begriff „transzendente Erfahrung“ dem der „transzendentalen Offenbarung“ (in ihrer Vorgängigkeit zur „kategorialen Erfahrung“) gleichkommt, die Rahner durch die Einführung des Begriffs „übernatürliches Existential“ gewinnt. Dessen Einführung – die am Beginn seiner transzendentalen „Theologie“ steht – hat aber ganz andere Gründe, auf die hier nicht eingegangen werden kann. Ausführlich dazu H. Verweyen, Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie, Regensburg, 3., vollständig überarbeitete Auflage 2000, 239–246. – Zum Einfluss „mystischer Erfahrung“, der sich in Rahners frühen Schriften vor der Entwicklung seiner an Thomas und Heidegger anknüpfenden philosophischen Anthropologie nachweisen lässt, siehe K. Kreuzer, Transzendentales versus hermeneutisches Denken. Zur Genese des religionsphilosophischen Ansatzes bei Karl Rahner und seiner Rezeption durch Johann Baptist Metz, Regensburg 2002, 40–91.

der persönlichen Praxis der Artikulation und Reflexion auf das Leben-Wollen der ursprünglichen subjektiven Glaubenserfahrung – die sich aber auch außerhalb des Rahmens von Religion artikulieren kann (vgl. 139).

Glaube, bestimmt durch die transzendente Erfahrung, ist die Vergegenwärtigung der Wirklichkeit schlechthin in eins mit der Selbstvergewisserung des Subjekts [...]. Im Feld von Religion, Religiosität und Glaube ist der auf der Linie der *transzendentalen Erfahrung* im Sinn einer erfahrungsgemäß zugänglichen und un-thematischen Präsenz von Wirklichkeit schlechthin bestimmte Glaube als primäre Dimension anzusetzen. (139)

Bewegt sich Wenzels Konzept vom der Offenbarung vorgängigen Glauben „auf der Linie“ von Rahners „transzendentaler Erfahrung“? In einem gewissen Sinn ist diese Annahme berechtigt, wie sich zum Beispiel einer wichtigen Stelle in Rahners „Grundkurs des Glaubens“ entnehmen lässt. Der traditionellen fundamentaltheologischen Beweisführung entsprechend macht auch K. Rahner die Manifestation des Auferstandenen zum springenden Punkt der Verifikation wirklich ergangener letztgültiger Offenbarung – mit dem Unterschied allerdings, dass er in diesem Zusammenhang ein Argument aus der transzendentalen Verfasstheit des Menschen dort zu Hilfe nimmt, wo die Glaubwürdigkeit eines behaupteten Offenbarungsfaktums als nicht gegeben oder zumindest als fragwürdig erscheint.

Aus dem Selbstbehauptungstrieb des Menschen hatte Rahner zunächst eine ‚transzendente Auferstehungshoffnung‘ abzuleiten versucht.<sup>32</sup> Diese transzendente Zurüstung des Menschen dient Rahner dazu, die von sich her nicht überzeugenden Berichte der Apostel über Erscheinungen des Auferstandenen zu einem glaubwürdigen Zeugnis zu erheben:

Würde [...] nach dem profanen Modell der Zeugenaussage allein das Auferstehungszeugnis der Apostel beurteilt, müßte es als unglaubwürdig abgelehnt werden, selbst wenn man nicht erklären könnte, wie es bei der nicht zu bestreitenden Ehrlichkeit und Selbstlosigkeit der Zeugen zustande gekommen ist. Aber die Voraussetzung für die Anwendung dieses Modells auf unsere Frage trifft nicht zu. Wir selber sind nicht einfach und schlechterdings außerhalb der Erfahrung der apostolischen Zeugen. Denn weiter und andererseits (und das ist hier entscheidend) hören wir dieses Zeugnis der Apostel mit jener transzendentalen Auferstehungshoffnung, von der schon die Rede war [...].

Der Auferstandene selbst bezeugt sich

als lebendig in der gegläckten und nicht auflösbaren Korrespondenz zwischen transzendentaler Auferstehungshoffnung und der kategorial-realen Gegebenheit solcher Auferstehung. In diesem Zirkel trägt sich beides gegenseitig und bezeugt sich uns als wahr<sup>33</sup>.

Wenzels Übertragung des Begriffs „Glaube“ auf das – zur freien Antwort auf Gottes Wort geschaffene – „autonome Subjekt“ lässt sich als eine verständliche Reaktion auf unsere gegenwärtige Situation verstehen. Vielen zum Mitdenken entschlossenen Menschen ist seit fast einem halben Jahrhundert fragwürdig geworden, was die katholische Kirche als für den Glauben verpflichtend erklärt. Darüber hinaus werden die Christen generell durch die historisch-kritische Exegese der Schrift belehrt, dass wir, was Jesus selbst betrifft, über bloß wahrscheinliche Annahmen nicht hinauskommen.

Nachdenklich stimmt aber, wie sehr Wenzel den Begriff „Glaube“ ausweitet. Noch einmal (vgl. schon 17 f.) greift er auf John Henry Newmans „Apologia pro Vita Sua“ zurück. Er zitiert das geflügelte Wort von den beiden einzigen, von Newman anerkannten absoluten Instanzen: „ich selbst und mein Schöpfer“ und fügt hinzu:

Worum es religiös oder in Glaubensdingen geht, ist das Verhältnis zwischen dem menschlichen Herzen und der Stimme des Herrn. Diesem primären Verhältnis sind

<sup>32</sup> „Jeder Mensch vollzieht mit transzendentaler Notwendigkeit [...] den Akt der Hoffnung auf seine eigene Auferstehung. Denn jeder Mensch will sich in Endgültigkeit hinein behaupten [...].“ (K. Rahner, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg i. Br. 1976, 264.)

<sup>33</sup> Ebd. 270.

die Kirche und die ausdrücklich sich artikulierende Religionstradition unter- und zugeordnet. (138)

Das damit Gemeinte sei präzise von Van Morrison in dem Titel: „Inarticulate Speech Of the Heart“<sup>34</sup> zum Ausdruck gebracht (vgl. 139). Schon in der Einleitung hatte Wenzel von dem gesprochen, „was Glaube genannt wird oder Spiritualität“ (43).

In diesen Ausdrücken wird nicht nur deutlich, dass Wenzel Rahners transzendente Mitgift der Vernunft in eine anthropologische Ausstattung des Subjekts übersetzt. Vor allem wird klar, dass er den Begriff „Glaube“ so vielfältig variieren kann, dass sich in den jeweils gewählten Worten allenfalls noch ein schwacher Anklang an das erkennen lässt, was in der traditionellen (und auch heute noch geltenden) theologischen Begrifflichkeit mit „Glaube“ gemeint ist.

Europa ist [...] nicht „schwachgläubig“, nur weil die Sonntagsgottesdienste nicht mehr so gut besucht werden, denn darin ist nichts über das Glaubens- oder Spiritualitätsbedürfnis der europäischen Menschen ausgesagt. (140)

Bei der Frage, was dem am besten entspricht, was das Herz nicht auszudrücken oder was dem Glaubens- oder Spiritualitätsbedürfnis am ehesten zu genügen vermag, gibt Wenzel einige Orientierungshilfen: „Glaube auf der Suche nach Artikulation muss sich nicht notwendigerweise an eine Religion wenden.“ Sofern er sich an eine Religion wendet, sei es „legitim und vertretbar, für die Religion den Anspruch zu erheben, dass sie die weitest mögliche Ausartikulation der Glaubensdimension ist“. Daraus könne (müsse aber nicht zwingend)

die Konsequenz gezogen werden [...], dass Glaube auf der Suche nach Artikulation gut daran tut, sich der Religion zuzuwenden, weil sie ihm die weitest mögliche Ausschwingung der Artikulation seiner dichten Erfahrung vorschlägt. Es wäre die Aufgabe der *demonstratio christiana*, deutlich zu machen, inwieweit das christliche Credo [...] im Spektrum der Religion wiederum die weitest ausformulierte Artikulation einer ursprünglich möglichen Glaubenserfahrung ist. (140)

Hier wird das Verhältnis von einer den Menschen zu einer freien Antwort auffordern den geschichtlichen Offenbarung Gottes auf den Kopf gestellt. Es ist die Spiritualität des Menschen, der, mit einer Vielzahl von Sinnangeboten religiöser oder nicht-religiöser Art konfrontiert, sich für das Angebot entscheidet, in dem sein Herz am weitesten ausschlagen kann.<sup>35</sup>

### Glaubwürdige Offenbarung? Versuch eines Fazits

Der Untertitel von Wenzels Buch lautet: „Grundlegungen der Fundamentaltheologie“. In der Tat lassen sich hier zwei sehr verschiedene Ansätze zu einem rational verantworteten Glauben voneinander abheben. Der erste Teil des Buches ist auf den Beitrag Ricœurs zu dieser Thematik konzentriert. In den mit „Glaube und Religion“ überschriebenen Ausführungen versucht Wenzel, Grundzüge seines eigenen Konzepts darzustellen, das zuvor an einigen Stellen bereits angeklungen war.

(1) Die Darlegungen zu Ricœur machen deutlich, dass er innerhalb der verschiedenen hermeneutischen Ansätze wohl als einziger ein überzeugendes philosophisches Kriterium für die Erkenntnis von Offenbarung vorgelegt hat. Vor allem über eine Analyse des „poetischen Diskurses“ lässt sich so etwas wie ein „geometrischer Ort“ für wirklich ergangene Offenbarung ausmachen. Ein gelungenes poetisches Werk gibt sich dadurch zu erkennen, dass es dem gewöhnlichen Gebrauch der uns vertrauten Sprache völlig „gegen den Strich

<sup>34</sup> Wenzel übersetzt mit „unausdrückliche Rede des Herzens“ (139).

<sup>35</sup> Auf das letzte Kapitel („Subjekt und Kirche. Autonomiekulturen: Die Kirche vor den Herausforderungen einer globalisierten Moderne“) gehe ich hier nicht ein, weil es zwar Vorschläge zur Konkretisierung des zuvor Gesagten enthält, aber keine weiteren systematischen Aspekte dazu beiträgt.

geht“. Dadurch werden wir auf die Erfahrung einer Wirklichkeit gelenkt, die wir bisher nicht wahrgenommen hatten, ja, auf Grund der Verstellung von Sprache vielleicht nicht einmal wahrnehmen konnten. Wenn sich Gott in der Geschichte zu erkennen gibt, dann wird sein Wort all unserem geläufigen Reden über das, was der Fall sein kann, in die Quere kommen. In dieser Perspektive geht es nicht um ein Subjekt, das sich ausdrücken will. Die Worte, in denen ich mich gerade zum Ausdruck bringen will, werden vielmehr einfach beiseite geschoben durch das plötzlich begegnende Wort eines anderen, das reinigend und umstürzend in die mir bekannte Sprache einbricht.

(2) Wie lassen sich die knappen Ausführungen, in denen Wenzel das Verhältnis von „Glaube“, „Spiritualität“ oder „unausdrücklicher Rede des Herzens“ zu Gott umschreibt, methodologisch näher bestimmen? Schon die Rolle, die Rahners Begriff einer „transzendentalen Erfahrung“ bei Wenzel spielt, spricht für eine gewisse Verwandtschaft zu dem Ansatz von Joseph Maréchal, der einen nicht zu unterschätzenden Einfluss auf Rahner ausgeübt hat. Den verschiedenen Vertretern dieses Ansatzes ging es vor allem darum, über Maréchals Kantkritik eine bessere Fundierung der philosophischen Gotteslehre zu gewinnen. Rahner ging darüber hinaus, indem er in der 1941 erschienenen Schrift „Hörer des Wortes“ versuchte, den Grundgedanken auch für die Frage nach der Offenheit des Menschen auf Offenbarung fruchtbar zu machen.

Ausgangsbasis ist hier im Unterschied zu Ricœur das menschliche Subjekt im Modus des objektivierenden Vorstellens, das sich im Fragen und Behaupten vollzieht. Der wichtigste Schritt über Kant hinaus besteht in der Feststellung, dass in Aussagesätzen das Wort „ist“ keine bloße Verbindung („Kopula“) zwischen dem jeweiligen Subjekt des Satzes und den ihm zugesprochenen Prädikaten darstellt, sondern einen Vorgriff auf Sein überhaupt, schließlich auf das absolute Sein impliziert. Der besondere Charakter der Gegenstände, auf die sich das Fragen oder Behaupten bezieht, tritt dabei in den Hintergrund. Die Gegenstände kommen lediglich in zwei Funktionen in den Blick. Das Sein, das ihnen im Ist-Sagen zugeschrieben wird, weist letztlich auf das absolute Sein. Um der Dynamik des Vorgriffs auf das absolute Sein nicht im Wege zu stehen, müssen die Gegenstände zugleich aber ihren Anteil an Sein, ihre „Seinsmächtigkeit“ oder „Seinshabe“ negieren.

Vor diesem Hintergrund lässt sich nachvollziehen, wie Rahner nach der Einführung des „übernatürlichen Existentials“ seine Theorie vom „anonymen Christen“ entwickeln konnte. Das systematische Fundament für diese Theorie tritt wohl erstmals in seinem Beitrag zu der 1943 erschienenen Enzyklika „Mystici corporis Christi“ in Erscheinung.<sup>36</sup> Rahner betont hier, dass die Heilskraft der Inkarnation des göttlichen Wortes die ganze Menschheit, den „ganzen Adam“ umgreift und damit das Wesen eines jeden Menschen „real-ontologisch“ bestimmt. Damit tritt aber der jeweilige „Gegenstand“, das Kategoriale, an dem der Mensch – religiös oder auch atheistisch – über sein Heil entscheidet, in den Hintergrund gegenüber dem schon mit Heilsgnade ausgestatteten „Apriori“. Mir scheint, dass Wenzels fundamentaltheologischer Ansatz dieser Theorie nahesteht.

Eine zentrale Frage der Fundamentaltheologie fällt allerdings aus dem Rahmen der beiden von Wenzel als „Grundlegungen der Fundamentaltheologie“ dargestellten Ansätze (wie schon aus der Transzendentaltheologie Rahners) völlig heraus. Von „Glauben“ im Vollsinn der in der Bibel zur Sprache kommenden Offenbarung kann man eigentlich erst dann sprechen, wenn ein bestimmtes Ereignis der Geschichte – unmittelbar oder durch lebendige Bezeugung vermittelt – mich so überzeugt hat, dass ich darauf mein Leben wage. Jahwe sagt zu Hosea: „Geh, nimm dir [...]“ (Hos 1,2). Der nächste Vers beginnt: „Und er ging und nahm [...]“. Jesus sagt zu den Fischern: „Kommt, mir nach [...]“. – „Und sogleich ließen sie ihre Netze liegen und folgten ihm.“ (Mk 1,17f.) Wenn das Wort Gottes in mein Leben einfällt, bleibt mir keine Zeit zur Reflexion. Ich muss ihm sofort Antwort geben. Die zentrale Frage lautet: Lassen sich rational begründete Möglichkeitsbedingungen für ein solches Verhältnis von Wort und Antwort aufweisen, oder bleibt dieses Glauben grundsätzlich einem von der Vernunft nicht aufhellbaren Dunkel überlassen?

Ein unbedingtes Ja auf ein in der Geschichte ergehendes Wort Gottes setzt voraus, dass dieses Wort glaubwürdig einen für immer gültigen Sinn des Lebens verheißt. Ein so be-

<sup>36</sup> K. Rahner, Die Gliedschaft in der Kirche nach der Lehre der Enzyklika Pius' XII. „Mystici Corporis Christi“, in: ZKTh 69 (1947) 129–188.

schriebenes Verhältnis zwischen Wort und Antwort wäre dann als rational verantwortbar zu betrachten, wenn sich die menschliche Vernunft ohne religiöse Vorgaben zumindest einen *Begriff* von unbedingtem Sinn machen könnte. Im Rahmen von Sprachphilosophie lässt sich dieser Begriff nicht bilden. Er kann aber, wie ich in meinen Arbeiten zu zeigen versucht habe, auf dem Wege transzendentaler Reflexion gewonnen werden.

Mit der ersten Frage verbunden ist ein zweites Problem, das in den Sachbereich der Hermeneutik fällt. Die historisch-kritische Rückfrage nach Geschehnissen der Geschichte kann dem traditionellen Verständnis der historischen Wissenschaft zufolge nur zu mehr oder weniger wahrscheinlichen Ergebnissen führen. Der Begriff „wahrscheinlich“ gehört aber dem Sprachfeld von Untersuchungen an, in denen ein Forscher aus der vielfältigen Lebenswelt bestimmte Phänomene herausgreift und sich diese als methodisch zu analysierende Objekte entgegenstellt. Die Frage nach der Rationalität eines völligen Umbruchs meiner früheren Intentionen, die von bestimmten geschichtlichen Ereignissen ausgegangen sein soll, gehört nicht in diesen methodisch genau umschriebenen Forschungsbereich. Sie ist eher mit dem „poetischen Diskurs“ im Sinne Ricoeurs zu vergleichen. Der Dichter ist von einer neuen Erfahrung ergriffen, zu dessen Mitteilung er den bisherigen Gebrauch einer Alltagssprache durchbrechen muss.

Ein Beispiel zur Veranschaulichung: Das Wort „Zeugnis“ im Sprachgebrauch des Historikers oder der Rechtsfindung bedeutet soviel wie „Bericht“. Es ist dem Gesamt von Indizien zuzuordnen, deren Untersuchung zu einem mit hoher Wahrscheinlichkeit gerechten Urteil führen soll. Im Zusammenhang mit der Frage nach dem Grund dafür, dass ein bestimmtes Ereignis zu einem alles umgreifenden Wandel meiner Existenz geführt hat, kommt dem Wort „Zeugnis“ eine völlig andere Bedeutung zu. Es bezeichnet hier die persönliche Übermittlung des eine Umwälzung hervorrufenden Geschehens. Bei der Frage nach der Authentizität dieses Zeugnisses geht es nicht um eine mehr oder weniger hohe Wahrscheinlichkeit. Zur methodischen Behandlung dieser Frage müssen vielmehr Kriterien für die *Gültigkeit* eines Zeugnisses aufgestellt werden. Mit deren Hilfe kann dann danach gefragt werden, ob die vom Zeugnis hervorgerufene Überzeugung als rational nachvollziehbar oder als illusionär zu werten ist. Mir scheint, dass eine gründliche Untersuchung der hier nur eben angedeuteten Problematik einen neuen Blick auf das Selbstverständnis der historisch-kritischen Exegese zur Folge haben könnte.

## Summary

Under the title „Offenbarung—Text—Subjekt. Grundlegungen der Fundamentaltheologie“ Wenzel describes paths to a philosophical understanding of revelation. His main part concentrates on the hermeneutics of Ricoeur. In a second part Wenzel outlines his own approach. This article focuses on the analogy worked out by Ricoeur between „poetical discourse“ and revelation: By breaking through the accustomed use and misuse of language, poetry makes room for a hitherto unknown experience of reality.—Wenzel himself takes up Karl Rahner’s concept of „transcendental experience“ and its priority over everything that we encounter in history. His description of this „apriori“ as „faith“ (*fides qua*), „spirituality,“ and „inarticulate speech of the heart“ leads to the conception of a subject that, out of a broad variety of religious and non-religious offers of a meaningful life, opts for what promises to provide him with the best possibilities to express himself.