

Offenbarung denken?

Paul Ricœurs Begriff des Zeugnisses

Veronika Hoffmann

Das Fragezeichen in der Titelformulierung mag zunächst verwundern. Es scheint kaum fraglich zu sein, dass man mit Ricœur Offenbarung denken kann, hat er selbst doch nicht nur immer wieder auf die biblische Offenbarung Bezug genommen, sondern auch einen großen Aufsatz verfasst, in dem der Begriff der »Offenbarung« sogar im Zentrum steht: »Hermeneutik der Idee der Offenbarung«¹.

Nun kann man vermuten, dass sich hinter dem Fragezeichen im Titel die Vorsicht der Theologin verbirgt, die, ganz im Sinne Ricœurs, die Grenze zwischen Philosophie und (Offenbarungs-)Theologie nicht vorschnell überspringen, sondern achten will. Und diese Vermutung ist durchaus berechtigt: Der philosophisch-theologische Grenzverkehr ist mit methodischer Sorgfalt zu betreiben, und dies zum Wohle beider Seiten. Aus Sicht der Theologie ist »Offenbarung« ein Zentralbegriff genuin theologischer Natur, der sich nicht aus denkerischen Mitteln allein entfalten lässt, sondern letztlich aus dem Hören des Wortes stammt. Und es hieße Ricœur in die von ihm selbst so vehement abgelehnte Ecke eines »Krypto-Theologen« drängen², unterstellte man ihm, er lieferte der Theologie einen gewissermaßen »schlüsselfertigen« – um nicht zu sagen: mundgerechten – Offenbarungsbegriff.

Die Vorsicht, die sich im Fragezeichen andeutet, hat aber noch einen weiteren, gewichtigeren Grund. Um im Bild des Grenzverkehrs zu bleiben: Die folgenden Ausführungen sind von der Vermutung geleitet, dass zwar der Grenzübergang von Ricœurs Philosophie in die Theologie nicht nur möglich, sondern auch für die Offenbarungstheologie sehr fruchtbar ist, dass aber Ricœurs Ausführungen in

¹ P. Ricœur, »Hermeneutik der Idee der Offenbarung«, in: *An den Grenzen der Hermeneutik. Philosophische Reflexionen über die Religion*, Freiburg 2008, S. 41–83.

² P. Ricœur, *Das Selbst als ein Anderer*, München 1996, S. 36; vgl. auch »Reply to David Stewart«, in: L. E. Hahn (Hg.), *The Philosophy of Paul Ricoeur*, Chicago 1996, S. 443–449, hier S. 449.

»Hermeneutik der Idee der Offenbarung« für sich genommen letztlich nicht den idealen Ort für diesen Übertritt darstellen. Wohl gilt es in einem ersten Schritt, den Überlegungen dieses Textes zu folgen und ihre Relevanz für ein theologisches Konzept von Offenbarung zu erheben. Dabei wird jedoch auch zutage treten, dass Ricœurs Vorgehen aus Sicht der Theologie mit grundlegenden Schwierigkeiten behaftet ist – Schwierigkeiten, so die zweite leitende Vermutung, die einerseits Ricœurs Annäherung an das Konzept der Offenbarung im engeren Sinn durchgängig bestimmen, mit denen sich jedoch andererseits unter Rückgriff auf Überlegungen Ricœurs an einem anderen Ort konstruktiv umgehen lässt. Gewissermaßen in Anwendung von Ricœurs texthermeneutischen Grundprinzipien auf sein eigenes Werk soll so gezeigt werden, dass mit dessen Hilfe ein Konzept von Offenbarung gewonnen werden kann, das für die Theologie aufschlussreicher und anschlussfähiger ist als die Überlegungen, die der Autor Ricœur explizit unter dem Begriff der »Offenbarung« vorgelegt hat.

Damit ergibt sich der Gang der weiteren Überlegungen wie folgt: Zunächst wird der Gedankengang von »Hermeneutik der Idee der Offenbarung« vorgestellt (I.). In einem zweiten Schritt ist sodann die angedeutete theologische Unterbestimmtheit des entwickelten Offenbarungsbegriffs genauer zu erheben (II.). Schließlich wird in einem dritten Schritt skizziert, mit Hilfe welcher weiteren Mittel aus Ricœurs Denken (III.) Offenbarung theologisch anschlussfähiger konzipiert werden könnte (IV.). Dieser Vorschlag beansprucht dabei weniger Originalität als Sachgerechtigkeit.

I.

Die Polyphonie der biblischen Offenbarung

Die weiter oben verwendete Metapher vom kontrollierten Grenzverkehr ist bekanntlich für Ricœurs Verhältnis zur Theologie als Disziplin seinem eigenen Selbstverständnis gemäß nicht zutreffend: Ricœur überquert die Grenze zur Theologie als wissenschaftlicher Disziplin nie, schon aus Respekt vor der Expertise anderer nicht. Wohl gibt es – insbesondere kleinere – Aufsätze von ihm, in denen er ausdrücklich vom Boden des jüdisch-christlichen Glaubens aus

denkt. »Hermeneutik der Idee der Offenbarung« ist diesem Genre jedoch nicht zuzurechnen, sondern gehört zu denjenigen Texten, die vom Konzept der »Annäherung« geleitet sind, bei dem der Philosoph zwar vom biblischen Wort ausgeht, aber sich dennoch »in der Autonomie des sich selbst verantwortlichen Denkens«³ bewegt. Diese deutliche Unterscheidung von im engeren Sinn theologischem und philosophischem Zugangsweg zum selben Problem wiederholt Ricoeur auch in der Diskussion um »Hermeneutik der Idee der Offenbarung«: »Ich betone, dass ich mitnichten eine Theologie der Offenbarung entwerfen wollte, sondern eine Philosophie der Offenbarung. Das soll heißen, dass ich als Hörer eines Wortes, das für mich eine Quelle ist, die Annäherung dieses Wortes an die Möglichkeiten versucht habe, die einer Philosophie zugehören, die kein geoffenbartes Element in sich trägt.«⁴

Seine Überlegungen im Bereich biblischer Hermeneutik will Ricoeur deshalb ausdrücklich nicht als apologetische Arbeit der Philosophie für die Theologie verstanden wissen: »Wenn Gott durch die Propheten spricht, hat die Philosophie nicht sein Wort zu rechtfertigen, sondern den Horizont der Bedeutsamkeit aufzuspannen, in dem es verstanden werden kann.«⁵ Folgerichtig liest er die Bibel mit den Mitteln seiner philosophischen Hermeneutik und entfaltet auf diesem Hintergrund zunächst einen »nicht-biblischen«, »nicht-religiö-

³ P. Ricoeur, »Die Freiheit im Licht der Hoffnung«, in: *Hermeneutik und Strukturalismus. Der Konflikt der Interpretationen I*, München 1973, S. 199–226, hier S. 200. Dies dürfte sachlich identisch sein mit dem, was er später als »Überkreuzung« der Diskurse bezeichnet hat, die, trotz des auf den ersten Blick verwirrenden Begriffs, keine Vermischung meint, sondern eine produktive Annäherung der Diskurse aneinander oder Anleihe beieinander: »Ich bestehe auf der Überkreuzung. Ja, man kann religiöse Texte einer philosophischen Lektüre unterziehen. Das Buch Hiob zum Beispiel kann Stoff für eine philosophische Reflexion über das Böse liefern. Das *Hohelied* kann Anstoß für eine Meditation über das Verhältnis zwischen Erotik und Nächstenliebe geben. Wir können einen Vergleich zwischen den Gesetzen Moses' und dem Kantschen Imperativ machen. Überkreuzte Lektüren können also in beide Richtungen gemacht werden.« P. Ricoeur, »Der Philosoph und sein Glaube«, Interview mit Yvanka B. Raynova, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 52 (2004) S. 85–112, hier S. 101. Hervorhebung im Original. Vgl. auch ebd., S. 104, sowie Ricoeurs ausdrücklichen Hinweis auf seine »Furcht vor der Vermischung«, ebd., S. 105.

⁴ P. Ricoeur u.a., »Discussion d'ensemble«, in: *La Révélation*, Bruxelles 1977, S. 207–236, hier S. 228.

⁵ P. Ricoeur, »Hermeneutik der Idee der Offenbarung«, S. 63.

sen«⁶ Offenbarungsbegriff: Insofern sie einen neuen Zugang zur Wirklichkeit eröffnen, eignet allen poetischen Texten eine im weiteren Sinn revelatorische Dimension. Denn mit Hilfe ihrer Referentialität zweiter Ordnung öffnen sie uns die Augen dafür, dass unsere Welt mehr umfasst als nur das, was in der üblichen Sprache der Deskription von Objekten erreichbar ist. Auf diese Weise stellt die dichterische Rede »die Reduktion der referentiellen Funktion auf die beschreibende Rede in Frage und öffnet das Feld für eine nicht-deiktische Beziehung zur Welt«⁷.

Dass Ricœur die biblischen Texte mit Hilfe der Kategorien seiner Texthermeneutik interpretiert, hat des Weiteren zur Folge, dass sich die Interpretation zunächst und vorrangig auf die Entfaltung der »Sache des Textes« richtet. Im vorliegenden Zusammenhang heißt das vor allem, dass »Offenbarung« keine Kategorie darstellen kann, die rückwärtsgewandt die Autorität der Bibel aus der Besonderheit ihrer Entstehung ableitete, sondern die Welt betrifft, welche die Bibel vor sich entwirft.⁸ Deshalb muss man sich Ricœur zufolge auch von allzu psychologisierenden Vorstellungen der Inspiration freimachen, die wiederum den Begriff nach rückwärts, zu seinen Entstehungsbedingungen, wenden.

Was nun die biblischen Texte innerhalb des Feldes der Literatur in besonderer Weise als religiöse Texte auszeichnet, ist die *Nennung Gottes*, und zwar in ihrer spezifischen Form. Sie sprechen von Gott nämlich in einer unhintergehbar polyphonen Weise: »Die Nennung Gottes in den ursprünglichen Ausdrucksgestalten des Glaubens ge-

⁶ Ebd., S. 68. Vgl. auch P. Ricœur, »Gott nennen«, in: B. Casper (Hg.), *Gott nennen. Phänomenologische Zugänge*, Freiburg 1981, S. 45–79, hier S. 55 f.

⁷ P. Ricœur, »Gott nennen«, S. 55.

⁸ Vgl. P. Ricœur, »Hermeneutik der Idee der Offenbarung« S. 64–70. Vgl. auch P. Ricœur, »Philosophische und theologische Hermeneutik«, in: P. Ricœur und E. Jüngel (Hg.), *Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache*, Sonderheft Evangelische Theologie, München 1974, S. 24–45, hier S. 40: »Wenn man die Bibel offenbart nennen will, so muss das von der ›Sache‹ her gesagt sein, die sie sagt, von dem neuen Sein, das sie entfaltet. Ich würde es wagen, die Bibel offenbart zu nennen, insofern das neue Sein, von dem sie redet, für die Welt, für die gesamte Wirklichkeit einschließlich meiner Existenz und meiner Geschichte *offenbarend* ist. Anders gesagt: soll der Begriff der Offenbarung einen Sinn haben, dann als Merkmal der biblischen Welt.« Hervorhebungen im Original. Zum dahinterstehenden hermeneutischen Grundkonzept Ricœurs vgl. zum Beispiel P. Ricœur, *Interpretation Theory. Discourse and the Surplus of Meaning*, Texas 1976, und P. Ricœur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris 1986.

schieht nicht einfach, sondern vielfältig. Oder vielmehr: sie ist nicht einstimmig, sondern vielstimmig. Die ursprünglichen Ausdrucks-gestalten des Glaubens sind komplexe, so unterschiedliche Redefor-men wie Erzählungen, Prophetien, Gesetze, Sprichwörter, Gebete, Hymnen, liturgische Formeln, sapientiale Schriften. Alle diese Rede-formen zusammen nennen Gott. Aber sie nennen ihn auf verschie-dene Weise.«⁹

Entscheidend ist hierbei, dass erstens die Verbindung zwischen Inhalt und Form in jeder dieser Redeformen keine zufällige ist. Es wird nicht immer dieselbe Aussage in jeweils anderer Form getrof-fen, sondern diese Nennungen Gottes sind durchaus auch inhaltlich sehr verschieden. Zweitens sind nicht nur diese in sich, sondern auch die zwischen den disparaten Gott-Nennungen entstehenden Span-nungen von theologischer Bedeutung.¹⁰ Nur unter Missachtung die-ser grundsätzlichen Polyphonie und ihrer kreativen Spannungen könnte man die Vorstellung von Offenbarung auf eine dieser Stim-men verengen, und nur wenn man die Sprengkraft der Polyphonie im Blick behält, entgeht man möglichen Idolisierungen des Gottes-begriffs. Am deutlichsten zeigt sich dieser besondere Status der bib-lischen Gottesrede in den »Grenz-Ausdrücken«¹¹ von Paradox, Hyperbel und den Reich Gottes-Gleichnissen, wo bestimmte literarische Formen zugleich angewandt und so an ihre Grenzen getrieben wer-den, dass sie auf jenen Gott verweisen, der genannt werden soll und doch nie adäquat bezeichnet werden kann.

Die Besonderheit der Bibel besteht folglich in Ricoëurs Ver-ständnis nicht darin, dass sie unter irgendeiner Rücksicht kein litera-rischer Text wäre, sondern im *Überschuss*¹² dieser polyphonen Got-

⁹ P. Ricoeur, »Gott nennen«, S. 59. Im Blick auf die Passionserzählung des Markus-evangeliums hat Ricoeur diese intrinsische Verbindung von narrativer Form und theologischer Aussage als eine bewusste Strategie bezeichnet. Vgl. »Le récit inter-préatif. Exégèse et théologie dans les récits de la Passion«, in: *Recherches de sci-ence religieuse* 73 (1985) S. 17–38.

¹⁰ »Nicht nur führt jede Diskursform zu einer eigenen Gestalt von Glaubens-bekenntnis, die Konfrontation zwischen diesen Diskursformen führt auch innerhalb des Glaubensbekenntnisses selbst zu Spannungen und Kontrasten, die theo-logisch von Bedeutung sind.«: P. Ricoeur, »Philosophy and Religious Language«, in: *Journal of religion* 54 (1974) S. 71–85, hier S. 76.

¹¹ P. Ricoeur, »Stellung und Funktion der Metapher in der biblischen Sprache«, in: P. Ricoeur und E. Jüngel, *Metapher*, S. 45–70, hier S. 65. Vgl. hierzu grundlegend P. Ricoeur, »Biblical Hermeneutics«, in: *Semeia* 4 (1975) S. 27–148.

¹² Vgl. J. Fodor, *Christian Hermeneutics. Paul Ricoeur and the Refiguring of Theol-ogy*, Oxford 1995, S. 241.

tesnennungen: »Es zeigt sich jetzt, in welchem Sinne die biblische Hermeneutik zugleich ein einzelner Fall der [...] allgemeinen Hermeneutik und ein einzigartiges Phänomen ist. Sie ist ein einzelner Fall, weil das neue Sein, von dem die Bibel spricht, nur in der Welt dieses Textes zu suchen ist, der ein Text unter anderen ist. Sie ist ein einzigartiger Fall, weil alle Einzelreden auf einen Namen bezogen sind, der Schnittpunkt und Maß der Unvollkommenheit aller unserer Rede von Gott ist, und weil dieser Name mit dem *Sinn-Ereignis*, das als Auferstehung gepredigt wird, unlöslich verbunden ist.«¹³

Für die Offenbarungstheologie ergeben sich aus diesen Überlegungen wertvolle Hinweise. Denn Ricœur skizziert hier eine Vorstellung von Offenbarung, die diese nicht nur in vielgestaltiger Weise vermittelt denkt, sondern diese Vermittlung auch positiv konnotiert; anders gesagt: Er ist nicht nur von der *Illusion* einer Offenbarung weit entfernt, die ohne jede Form von Vermittlung auskäme, er orientiert sich auch nicht an einem *Unmittelbarkeitsideal*, das Vermittlung als einen sekundären Vorgang betrachtet, der zwar nötig ist, aber immer die Gefahr mit sich bringt, ihr »Wesen« zu verfälschen. »Wenn die Formen des religiösen Diskurses derart ausgeprägt sind, kann der Begriff der Offenbarung nicht mehr in der einheitlichen und buchstäblich monotonen Weise formuliert werden, die man annimmt, wenn man von *der* biblischen Offenbarung spricht.«¹⁴

Die Polyphonie der biblischen Genera, die sich nicht zu einem einzigen, schlüssigen System zusammenschließen lassen, macht die konstitutive Bedeutung der Vermittlung für die Offenbarung selbst offensichtlich. Ein solcher Vermittlungsprozess kann nicht »subtrahiert« werden, um irgendwelche »reinen Inhalte« freizulegen, und

¹³ P. Ricœur, »Philosophische und theologische Hermeneutik«, S. 42 f. Hervorhebung im Original, Übers. modifiziert. Vgl. auch P. Ricœur, »The Self in the Mirror of the Scriptures«, in: D. E. Aune und J. McCarthy (Hg.), *The Whole and Divided Self*, New York 1997, S. 201–220; »Hermeneutik der Idee der Offenbarung«, S. 70; J. Fodor, *Christian Hermeneutics*, S. 240 ff. Ricoeur geht in diesem Zusammenhang auf das Stichwort des »Sinn-Ereignisses der Auferstehung« nicht weiter ein. Vgl. dazu jedoch »Hermeneutik der Idee der Offenbarung«, S. 78.

¹⁴ Ebd. S. 58. Hervorhebung im Original. In einem späten Interviewband äußert Ricœur wie zusammenfassend im Blick auf seine »Lectures et méditations bibliques«: »Ich habe mich auf meinem Weg sehr gegen das Wort Erfahrung gewehrt, weil ich der Unmittelbarkeit, dem Gefühlsguss, dem Intuitionismus misstrau: Ich habe im Gegenteil immer die Vermittlung durch Sprache und Schrift favorisiert«: P. Ricoeur, *La critique et la conviction. Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay*, Paris 1995, S. 211 f.

entgeht damit allen Schwierigkeiten, die ein Denken in Kategorien von »Kern« und »Schale« nach sich zieht.

II.

Die theologische Unterbestimmtheit des Offenbarungsbegriffs in »Hermeneutik der Idee der Offenbarung«

Diese Ergebnisse sind von großer Bedeutung und sollen im Weiteren auch festgehalten werden. Ein Versuch, von Ricœur's biblisch-polyphonem Offenbarungsbegriff aus konsequent offenbarungstheologisch zu arbeiten, müsste aber mit mehreren Unterbestimmtheiten zu Rande kommen, die Ricœur's Überlegungen aus theologischer Sicht enthalten:

Eine erste solche Unterbestimmtheit ergibt sich im Kontext der Überlegungen zum Status der biblischen Texte als Literatur, der ja nirgendwo außer Kraft gesetzt wird. Diese Lesart ermöglicht es Ricœur einerseits, der Bibel eine Referentialität zuzuschreiben, die der Referentialität fiktionaler Texte homolog ist und die er in religiösem Zusammenhang gerne als »Manifestations-Wahrheit« im Unterschied zu »Adäquations-Wahrheit« bezeichnet.¹⁵ Die damit verbundene Möglichkeit, das Problem der Wahrheitsfähigkeit des christlichen Offenbarungsanspruchs von der Ebene rein propositionaler Überlegungen in einen größeren Kontext zu transferieren, ist sicher grundsätzlich zu begrüßen. Die Pauschalität dieser Zuschreibung auf die Bibel insgesamt ist jedoch so überraschend wie problematisch. Denn sie bedeutet, dass Ricœur im Blick auf die Referenzfrage auf seine eigene Differenzierung nicht zurückkommt, die er hinsichtlich der Offenbarungsstruktur der verschiedenen biblischen Textgattungen herausgearbeitet hatte.¹⁶ Es scheint hier, als betrachte Ricœur die gesamte Bibel wie einen fiktionalen Text, dessen Referenz, ebenso wie zum Beispiel die der griechischen Tragödie, ausschließlich als

¹⁵ P. Ricœur, »Gott nennen«, S. 56; vgl. zum Beispiel auch »Philosophy and Religious Language«, S. 36.

¹⁶ Daran ändert sich m. E. auch nichts, wenn man seinen später dem Referenzbegriff vorgezogenen Begriff der Refiguration hier einträgt. Zu dieser Umstellung vgl. P. Ricœur, *Zeit und Erzählung III. Die erzählte Zeit*, München 1991.

eine »nicht ostensive« zu verstehen wäre.¹⁷ Was – im Sinne seiner eigenen Mytheninterpretation – mit Blick etwa auf die ersten Kapitel der Genesis durchaus einleuchten kann, erscheint insbesondere hinsichtlich der Evangelien ausgesprochen problematisch: Ist auch Jesus in Ricœurs Augen eine »heuristische Fiktion«¹⁸?

Diese Problematik ist in der Literatur bereits wiederholt diskutiert worden¹⁹ und sie soll hier hintangestellt werden zugunsten einer zweiten, die für die vorliegende Fragestellung von erheblich größerer Bedeutung ist: Ebenso wenig, wie sich Glauben von Interpretation trennen lässt, ist die Vorstellung der Offenbarung bei Ricœur anders erreichbar als über die langen Wege der Interpretation.²⁰ Ricœur behauptet dabei keineswegs, dass diese Kette der Interpretationen, wenn man sie in Richtung auf ihren Anfang zurückverfolgte, sich schließlich im Nichts oder in eine riesige Tautologie auflöste. Sondern er verweist, wie wir sahen, auf den mit dem Wort »Gott« bezeichneten Ziel- und Fluchtpunkt, den nicht-hermeneutischen Ursprung dieser Interpretationsreihen. Aber dieser Ursprung bleibt prinzipiell unerreichbar: Wir sind immer schon als Glieder in diese Kette der Interpretationen eingereiht, ohne die Möglichkeit eines Rückgangs bis zu ihrem Anfangspunkt zu haben. Auch dies ist, liest man Ricœurs Offenbarungskonzept philosophisch, nicht über-

¹⁷ Vgl. P. Ricœur, »Die Metapher und das Hauptproblem der Hermeneutik«, in: A. Haverkamp (Hg.), *Theorie der Metapher*, Darmstadt 1996, S. 356–375, S. 373 f. Ähnlich wie hinsichtlich der griechischen Tragödie heißt dies freilich auch für die Bibel nicht, dass sie nicht eine dem einzelnen Rezipienten vorgängige Autorität beanspruchen könnte, indem sie etwas zeigt, was er allein von sich aus nicht hätte finden können. So kann Ricœur, ausdrücklich religionsphilosophisch sprechend, sagen: »Statt von Offenbarung würde ich lieber von einer Situation sprechen, in der man sich auf ein konstituierendes Imaginäres bezieht mit Hilfe der Ressourcen der religiösen Sprache, abwechselnd narrativ, legislativ, hymnisch und vielleicht vor allem weislich.« P. Ricœur, *La critique et la conviction*, S. 225. Vgl. auch die folgende Erklärung Ricœurs, warum er den Begriff der »Offenbarung« eher vermeidet: Ebd., S. 225–228.

¹⁸ Vgl. zum Begriff P. Ricœur, »L'imagination dans le discours et dans l'action«, in: *Du texte à l'action*, S. 237–262, hier S. 245 ff.

¹⁹ Vgl. S. Orth, »Kriteriologie des Göttlichen – Hermeneutik der Zeugnisse. Paul Ricœur, Jean Nabert und die fundamentaltheologische Diskussion«, in: J. Valentin und S. Wendel (Hg.), *Unbedingtes Verstehen?! Fundamentaltheologie zwischen Erstphilosophie und Hermeneutik*, Regensburg 2001, S. 81–91, S. 90f. sowie die Kritik von K. J. Vanhoozer, *Biblical Narrative in the Philosophy of Paul Ricoeur. A Study in Hermeneutics and Theology*, Cambridge 1990.

²⁰ Vgl. P. Ricœur, »Phänomenologie der Religion«, in: *An den Grenzen der Hermeneutik*, S. 85–94, S. 93.

raschend; man könnte im Gegenteil den Verdacht hegen, dass eine Philosophie, die diesen Ausgangspunkt erreichte, notwendig in Theologie umschlage. Umgekehrt bleibt aber doch die Frage bestehen, ob eine Offenbarungstheologie auf der Grundlage eines philosophischen Konzeptes, das die Abwesenheit des »initium«²¹ so stark denkt, überhaupt möglich ist; und ob folglich ein Versuch, Ricœur auf dieser Linie theologisch weiterzudenken, fideistischen oder relativistischen Kurzschlüssen entgehen könnte.

Das Problem lässt sich auch mit Hilfe topologischer Metaphorik formulieren: Die Bibel weist in Ricœurs Lesart in doppelter Weise über sich hinaus: Als ein literarischer Text unter anderen verweist sie nach »vorne«, insofern sie eine Welt entwirft. Als ein hermeneutisch einzigartiger Fall verweist sie mit Hilfe der polyphonen Nennungen Gottes, der der angestrebte, aber immer unerreichbare Fluchtpunkt bleibt, zusätzlich auch nach »oben«, in eine Außertextualität, die nach ihrer Selbstauskunft nicht einfach in einer dem Leser verfügbaren »bewohnbaren Welt« besteht. Die theologisch unverzichtbare Bewegung, die fehlt, ist ein Verweis gewissermaßen nach »hinten«. Dabei erweist sich die Alternativstellung von »historischer Referenz« und »reiner Fiktion« als nicht hinreichend präzise. Denn diese Frage nach dem Ursprung ist nicht im Sinn einer Rückfrage nach dem »historischen Jesus« zu verstehen²², sondern als offenbarungstheologische Frage nach dem Ursprung der Zeugnisse von Jesus als dem Christus im Sinn eines Geschehens, das Gottes Anwesenheit in der Geschichte bedeutet. Diese Fragerichtung bleibt bei Ricœur ausgeklammert, insofern er so gut wie nie hinter die Ebene der Zeugnistexte zurückgeht und sich damit immer schon im Bereich der Interpretation befindet.

Die entscheidende Frage lautet also, ob es für das Kerygma einen mehr als arbiträren Anstoß gibt, ein *initium*, das nicht völlig hinter der Interpretation des Bibeltextes verschwindet. Ricœur hat für diese Frage selbst eine Lösungsmöglichkeit zumindest anfanghaft entwickelt, und zwar in einem Entwurf, der trotz der enormen Bedeu-

²¹ P. Ricœur, »Die Hermeneutik des Zeugnisses«, in: *An den Grenzen der Hermeneutik*, S. 7–40, S. 31. Hervorhebung im Original.

²² Zu dieser Debatte im Blick auf Ricœurs Werk vgl. wiederum K. J. Vanhoozer, *Biblical narrative*, sowie S. Orth, *Das verwundete Cogito und die Offenbarung. Von Paul Ricœur und Jean Nabert zu einem Modell fundamentaler Theologie*, Freiburg 1999, S. 401–404. Vgl. auch den Beitrag von Stefan Orth in diesem Band.

tung, die einige Rezipienten ihm beimessen,²³ in seinem Gesamtwerk wenig hervorgetreten ist, aber exakt unsere Problematik aufgreift: demjenigen des Zeugnisses.

III.

Eine philosophische Hermeneutik des Zeugnisses

In »Die Hermeneutik des Zeugnisses«, dem einzigen Text, in dem Ricœur das Konzept des Zeugnisses ausführlich durchgearbeitet und seine Relevanz deutlich herausgestellt hat²⁴, beginnt er seine Überlegungen mit einer Semantik des philosophischen Zeugnisbegriffs entlang dreier Bedeutungsebenen, die er dem allgemeinsprachlichen Gebrauch entnimmt:

Erstens hat das Zeugnis eine »quasi-empirische«²⁵ Dimension:

²³ Vgl. zum Beispiel S. Orth, »Kriteriologie des Göttlichen – Hermeneutik der Zeugnisse«; L. S. Mudge, »Paul Ricœur on Biblical Interpretation«, in: P. Ricœur, *Essays on Biblical Interpretation*, Philadelphia 1980, S. 1–40.

²⁴ Zwar hat Ricœur auch später immer mal wieder die Zeugniskategorie aufgegriffen, dabei aber m. W. nie wieder eindeutig auf »Die Hermeneutik des Zeugnisses« zurückverwiesen; insbesondere ist der in *Emmanuel Levinas, penseur du témoignage* (in: P. Ricœur, *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris 1994, S. 83–105) in Auseinandersetzung mit Martin Heidegger, Jean Nabert und Emmanuel Levinas entwickelte Zeugnisbegriff mit dem vorliegenden nicht deckungsgleich. In *Das Selbst als ein Anderer* hat Jean Greisch sorgfältig mit »Bezeugung«, nicht »Zeugnis« übersetzt, was im Französischen »attestation«, nicht »témoignage« ist. Ricœur hat die Sachdifferenz an anderer Stelle so verdeutlicht: »Ich bevorzuge heute den Begriff Bezeugung für die Sicherheit und Zuversicht, die ich meiner Fähigkeit zum Handeln (indem ich rede, handle, erzähle, meine Verantwortung auf mich nehme) zuordne. Das genaue Gegenteil der Bezeugung ist der Verdacht [...] Ich reserviere den Begriff Zeugnis für die Anerkennung, die einem anderen entgegengebracht wird, der in meinen Augen das Ideal eines guten Lebens verkörpert und exemplifiziert.«: P. Ricœur, »Une réponse de Paul Ricœur«, in: M. Joy (Hg.). *Paul Ricœur and Narrative. Context and Contestation*, Calgary 1997, S. XLV–L, S. XLVIII. Hervorhebungen im Original. Zu einer möglichen Verhältnisbestimmung der beiden Begriffe vgl. J. Greisch, »Testimony and attestation«, in: R. Kearney (Hg.), *Philosophy and Social Criticism Special Issue: Ricœur at 80. Essays on the Hermeneutics of Action*, London 1995, S. 81–98.

²⁵ »Quasi empirique«: P. Ricœur »Die Hermeneutik des Zeugnisses«, S. 11. Der Begriff, wie auch die folgenden, wird im Deutschen mit Bindestrich verwendet, um die Adjektivstellung von »quasi« anzuseigen.

Jemand bezeugt, was er gesehen oder gehört hat, und wird damit zum Augen- oder Ohrenzeugen. »Quasi-empirisch« ist diese Dimension deshalb, weil das Zeugnis nicht das Geschehen selbst, sondern den Bericht darüber darstellt. Dadurch entsteht eine spezifische Beziehung zwischen dem, der bezeugt, und dem, der das Zeugnis hört. Diese Beziehung markiert nicht nur eine Verschiebung vom Sehen zum Hören, sie verweist auch bereits auf die zweite Dimension des Zeugnisses.

Denn zum Zeugnis gehört zweitens ein »quasi-juridischer« Aspekt, insofern es im Dienst der Urteilsbildung steht. Den klassischen Kontext für das Zeugnis bildet das Gerichtsverfahren, und auch für Verwendungen des Begriffs außerhalb dieses Zusammenhangs dient dieses als Vorlage: Wir sind nur dort gefordert, Zeugnis abzulegen, wo es einen Streit gibt. Das Zeugnis ist deswegen nicht einfach beschreibender, sondern auch zuschreibender Natur, und es kann immer auch eine Ablehnung dieser Zuschreibung, eine Verteidigung der angegriffenen Position geben. So ist das Zeugnis Teil einer Argumentation, die in der Mitte zwischen Diskussion und Entscheidung liegt. Wir treffen dabei auf eine typische »Äußerlichkeit«²⁶ des Zeugnisses gegenüber dem Urteilsprozess, insofern dieser Prozess von Ereignissen abhängt, die *ein anderer* gesehen hat. Und deshalb hängt einiges nicht nur vom Inhalt des Zeugnisses, sondern auch von der Qualität des Zeugen ab.

Damit wäre die dritte Bedeutungsebene erreicht, die man als die »quasi-martyrologische«²⁷ bezeichnen kann und die sich auf das Verhältnis zwischen dem Zeugen und seinem Akt bezieht. Ein falsches Zeugnis ist kein Irrtum, sondern »eine Lüge im Herzen des Zeugen«²⁸, und es ist so fatal, dass alle moralischen Kodizes es weit oben auf der Verbotsliste führen. Umgekehrt hängt die Glaubwürdigkeit eines Zeugen nicht einfach an der Exaktheit seiner Beschreibung. Glaubwürdig ist vielmehr der, der nicht nur *etwas* bezeugt, sondern wirklich *überzeugt* ist – im äußersten Fall bereit, für sein Zeugnis zu leiden und zu sterben (damit ein »Märtyrer« im präzisen Wortsinn).

Nach diesen philosophisch-semantischen Vorklärungen beobachtet Ricoeur in einem zweiten Schritt, wie das Konzept des Zeug-

²⁶ Vgl. ebd., S. 15f.

²⁷ Ricoeur selbst hat der dritten Zeugnisdimension keine den anderen beiden entsprechende griffige Bezeichnung gegeben. Die Etikettierung als »quasi-martyrologisch« übernehme ich von Dan R. Stiver; vgl. D. R. Stiver, *Theology after Ricoeur. New Directions in Hermeneutical Theology*, Westminster 2001, S. 197.

²⁸ P. Ricoeur, »Die Hermeneutik des Zeugnisses«, S. 16.

nisses bei seiner Transposition in den biblischen Kontext weiter angereichert wird, seine drei grundlegenden Bedeutungsebenen dabei aber erhalten bleiben. Dies arbeitet er einerseits am prophetischen Zeugnis, andererseits am Zeugnis der Evangelien heraus. Der prophetische Diskurs führt über die Ergebnisse der semantischen Analyse insbesondere hinsichtlich des Aspekts der Herkunft des Zeugnisses hinaus. Denn das Zeugnis stammt jetzt aus einer transzendenten Initiative, sowohl was seinen Ursprung, als auch, was seinen Inhalt betrifft.²⁹ Deswegen tritt der Zeuge auch nicht aus eigenem Antrieb auf, sondern als ein Gesandter. Zugleich wird die Verbindung des Zeugen mit seinem Zeugnis, das jetzt notwendig nicht nur eines der Worte, sondern auch der Taten und des Lebens ist, enger. Diese Verschiebung steht aber nicht im Gegensatz zum alltagssprachlichen Sinn des Begriffes »Zeugnis«, sondern bewahrt diesen. Denn zum Märtyrer wird jemand, weil er zunächst ein Zeuge ist, nicht umgekehrt.³⁰ Auch das Element des Rechtsstreits ist prominent im prophetischen Zeugnisdiskurs, hier als der Streit um den einzigen Gott gegen die Götzen, in dem der Mensch als Zeuge aufgerufen ist.

Was aber ist mit der quasi-empirischen Dimension? Ist nicht ein solches Zeugnis der Wahrheit gerade kein Augenzeugnis? Ricoeur hält dem entgegen, dass eine Theologie des Zeugnisses, die nicht einfach eine Theologie des Glaubensbekenntnisses sein will, nur möglich ist, wenn in enger Verbindung mit dem Bekenntnis des Glaubens ein narrativer Kern erhalten bleibt. Hier beobachten wir freilich eine gewisse Ausweitung des Begriffs: »Der Zeuge bezeugt keine Fakten als isolierte und kontingente, sondern den radikalen, umfassenden Sinn menschlicher Erfahrung; es ist Gott selbst, der sich im Zeugnis bezeugt.«³¹ Aber grundlegend bleibt es dabei: »Es gibt also keinen Zeugen des Absoluten, der nicht Zeuge historischer Zeichen wäre, keinen Bekänner absoluten Sinns, der nicht Erzähler von Befreiungstaten wäre.«³² Diese Verbindung des Prophetischen zum Historischen ist deshalb Ricoeur zufolge genauso wesentlich wie die des Prophetischen zum Juridischen.

Neutestamentlich konstituiert das Bekenntnis zu Jesus als dem Christus das Zeugnis. Um diesen Bekenntniskern herum gruppieren

²⁹ Ebd., S. 19.

³⁰ Vgl. ebd., S. 19f.

³¹ Ebd., S. 19.

³² Ebd., S. 21.

sich wiederum alle Aspekte, die bereits das profane Zeugnis ausmachten. Für die quasi-martyrologische Dimension ist dies evident und für die quasi-juridische leicht zu sehen, wenn man sich die Konzeption des Johannesevangeliums anschaut: Der breit ausgefaltete Prozess vor Pilatus spiegelt hier nur den kosmischen Prozess zwischen Gott und dem »Herrscher dieser Welt« wider, den das Leben Jesu insgesamt darstellt. Fragen stellen sich wiederum im Blick auf die quasi-empirische Dimension ein: Inwiefern lässt sich die Dimension des Augenzeugnisses in den Evangelien verankern? Hier kann Ricoeur nachweisen, dass sogar die extreme Interiorisierung des Zeugnisbegriffs nicht zu ihrer völligen Aufgabe führt. Zwar ist Jesus Christus selbst der wesentliche Zeuge: Er bezeugt den Menschen den Vater, den niemand gesehen hat. Die Zeugniskategorie fällt so förmlich mit der der Offenbarung selbst zusammen und wird auf diese Weise an ihre Grenzen getrieben.³³ Aber der Geschehensaspekt des Zeugnisses bleibt gewahrt zum einen in der Rede von den *Werken* Jesu, die Zeugnis ablegen (vgl. Joh 10,25; 10,37 f.). Zum anderen ist das Zeugnis insofern nicht auf ein rein abstraktes Glaubensbekenntnis reduziert, als es sich auf die *Person* Jesu Christi bezieht: »Das Zeugnis vom Licht ist immer Zeugnis von jemandem (...) Das Zeugnis-Bekenntnis könnte sich nicht von der Zeugnis-Erzählung ablösen, ohne in Gnosis umzuschlagen. Deshalb bezeichnet Johannes, indem er die Eigenschaft des Zeugen ausdrücklich für sich in Anspruch nimmt, sein Werk mit Begriffen, die von Lukas stammen könnten: Und der, der es gesehen hat, hat es bezeugt, und sein Zeugnis ist wahr. Und er weiß, dass er Wahres berichtet, damit auch ihr glaubt (Joh 19,35). Ein weiteres Mal sind Gesehenhaben und Bezeugen eng verbunden.«³⁴

An diesen Analysen des johanneischen Zeugnisses zeigt sich freilich, dass der Begriff der »quasi-empirischen« Zeugnisdimension mit Vorsicht gebraucht werden muss, insofern sich insbesondere auf dieser Ebene erhebliche Sinnverschiebungen beobachten lassen. Es handelt sich hierbei offensichtlich nicht zwingend um eine geschichtswissenschaftlich erreichbare Kategorie. Aber bei all diesen Verschiebungen bleibt die Rückbindung des Zeugnisses an ein Geschehen immer erhalten und macht gerade die Eigenart der Zeugnis-

³³ Vgl. ebd., S. 24.

³⁴ Ebd., S. 26.

kategorie gegenüber derjenigen des Bekenntnisses aus. Die Auflösung dieses Pols der Spannung würde zur Auflösung des Zeugnisbegriffs selbst führen.

Der Erhalt dieser Dimension des Zeugnisses in allen religiösen Transpositionen hat weitreichende Konsequenzen: Man kann keinen Sinn bezeugen, ohne zu bezeugen, dass etwas *geschehen* ist, was diesen Sinn bezeichnet. »Deshalb gibt es keinen Zeugen des Absoluten, der kein Zeuge historischer Zeichen wäre«³⁵. Das bedeutet: Eine Verkürzung des Offenbarungszeugnisses auf die Eröffnung einer neuen Welt durch einen fiktionalen Text lässt sich damit nicht aufrecht erhalten. Das Zeugnis »führt die Dimension *historischer Kontingenz* ein, die dem Konzept der Welt des Textes fehlt, die absichtlich unhistorisch oder transhistorisch ist«³⁶. Und diese Konsequenz ergibt sich unabhängig davon, ob Ricœur selbst sie immer im Blick hatte.

In der dem Zeugnis zu Grunde liegenden Manifestation des Absoluten bilden Sinn und Ereignis eine Einheit, in der ein Moment von Unmittelbarkeit liegt. Aber diese Unmittelbarkeit zerbricht sogleich wieder: »Für das hebräische Glaubensbekenntnis fallen das Ereignis und sein Sinn unmittelbar zusammen. [...] Aber dieser Moment der Verschmelzung zwischen Ereignis und Sinn zerrinnt. Sein Erscheinnen ist zugleich sein Verschwinden.«³⁷ Diese Unmittelbarkeit, die erscheint und sich sogleich wieder auflöst, spiegelt sich ihrerseits im Zeugnis. Auch hier gehören bezeugter Sinn und bezeugtes Ereignis ohne Abstand zueinander, so dass man keinen Trennstrich ziehen kann, wo der Bericht der Ereignisse endet und das Bekenntnis des Glaubens beginnt. Auf diese Weise markiert das Zentralbekenntnis »Jesus ist der Christus« eben diese Transposition der Einheit von Ereignis und Bedeutung in diejenige von Bericht und Bekenntnis.³⁸ Aber auch diese Einheit zerfällt ihrerseits sofort wieder, und hier liegt der Beginn der unendlichen Vermittlung, die über die Interpretation geleistet wird. Denn diese Spaltung, die sich zwischen Sinn und Ereignis, Jesus der Geschichte und Christus des Glaubens auftut, lässt sich durch einen weiteren Sinn überbrücken, der seinerseits das Ver-

³⁵ Ebd., S. 21.

³⁶ P. Ricoeur, »Hermeneutik der Idee der Offenbarung«, S. 75. Hervorhebung im Original.

³⁷ Ebd., S. 78.

³⁸ P. Ricoeur, »Die Hermeneutik des Zeugnisses«, S. 32 f.

hältnis von Bericht und Bekenntnis interpretiert. Auf diese Weise wird die Kette der Interpretationen in Gang gesetzt.³⁹

Für das Verhältnis von Zeugnis und Interpretation bedeutet dies einerseits, dass die Interpretation dem Zeugnis nicht äußerlich, sondern in seiner dialektischen Struktur bereits impliziert ist. Die Spaltung, die sich in ihm durch das Auseinandertreten von Erzählung und Bekenntnis auftut, ruft nach der Interpretation als Vermittlung. Andererseits sind Zeugnis und Interpretation deutlich zu unterscheiden: Das Zeugnis *gibt* zu interpretieren, insofern es die Quelle der Interpretation ist, hinter die nicht zurückgegangen werden kann. Und es *fordert* Interpretation als Vermittlung seiner zerbrochenen Unmittelbarkeit; aber es *ist* selbst keine Interpretation. Wiederum kann der Blick auf das Gerichtsverfahren den Sachverhalt verdeutlichen: Die definitive Einbindung des Zeugnisses in die Beweislage geschieht in seiner Interpretation durch den Anwalt, ebenso wie die Urteilsfindung des Richters in nicht unerheblichem Maß auf der Interpretation des Zeugnisses beruht: nicht nur hinsichtlich der Frage, wie glaubwürdig der Zeuge ist, sondern auch hinsichtlich derjenigen, was das Zeugnis selbst im Zusammenhang des verhandelten Falles tatsächlich bedeutet.

Die grundlegende Bedeutung einer solchen Strukturierung des Zeugnisbegriffes für die Offenbarungstheologie ist jetzt im Folgenden zu zeigen.

IV.

Das Zeugnis der Offenbarung

Zunächst legt sich ein doppelter Einwand nahe: Zum einen kann es merkwürdig erscheinen, den in »Hermeneutik der Idee der Offenbarung« entwickelten Offenbarungsbegriff ausgerechnet mit Hilfe des Zeugnisses zu kritisieren – kommt dieser doch im zweiten Teil von »Hermeneutik der Idee der Offenbarung« selbst vor. Zum anderen lässt sich einwenden, dass das heuristische Potential von Ricœurs Theorie gerade an dieser Stelle eher gering zu sein scheint, denn im-

³⁹ Für Jesus Christus bilden beispielsweise die neutestamentlichen Hoheitstitel ein erstes solches Interpretament. Vgl. ebd., S. 33.

merhin kann der Zeugnisbegriff offenbarungstheologisch als ein eingeführter Begriff gelten. In der Antwort auf diese beiden Einwände soll die Relevanz der soeben skizzierten Überlegungen für die Offenbarungstheologie noch etwas deutlicher herausgestellt werden.

Der erste Vorwurf lautet also, die Kritik »mit Ricoeur an Ricœur« (mit »Die Hermeneutik des Zeugnisses« an »Hermeneutik der Idee der Offenbarung«) sei nicht treffend. Tatsächlich findet sich zwar in »Hermeneutik der Idee der Offenbarung« der Begriff des Zeugnisses, sogar mit ausdrücklichem Rückbezug auf »Die Hermeneutik des Zeugnisses«. Aber die Verortung der Zeugniskategorie ist hier zu beachten. Ricoeur befasst sich mit der Idee der Offenbarung nämlich unter dem Vorzeichen einer doppelten Kritik, im Durchgang durch die ihm zufolge erst ein angemessener Begriff von Offenbarung möglich wird. Erstens entwickelt er, wie oben nachgezeichnet wurde, eine Alternative zu einem doktrinär verengten Offenbarungsbegriff. In einem zweiten Schritt übt Ricoeur aber auch Kritik gewissermaßen am »Gegenstück« zu einem solchen autoritären Offenbarungskonzept, nämlich an einem Konzept von Vernunft, in dem sich diese als autonom und ihrer selbst gewiss versteht. Hier nimmt dann das Zeugnis eine Funktion parallel derjenigen des dichterischen Wortes auf der »objektiven« Seite ein, d. h. mit seiner Hilfe werden wiederum die Vermittlungsstrukturen hervorgehoben und eine gewisse »Entmächtigung« des Subjekts konzipiert. Das bedeutet aber, dass in »Hermeneutik der Idee der Offenbarung« der Zeugnisbegriff auf der »objektiven« Seite, der Seite der Offenbarung, gerade nicht vorkommt. Er strukturiert ausschließlich die Seite des Subjekts.

Hier deutet sich eine Verengung an, die sich in späteren Texten noch deutlicher beobachten lässt: Denn in ansonsten ähnlich gelagerten Überlegungen zur Polyphonie der biblischen Offenbarung (zum Beispiel in »Gott nennen«)⁴⁰ bleibt diese zweite Seite vollständig abgeblendet; und Ähnliches lässt sich dann für die Rezeption von Ricœurs Offenbarungsbegriff beobachten.⁴¹ Damit fällt aber auch der Zeugnisbegriff in dem Sinn, wie »Die Hermeneutik des Zeugnisses« ihn skizzierte, vollständig aus.

⁴⁰ Vgl. auch P. Ricoeur, »Die Verflechtung von Stimme und Schrift im biblischen Diskurs«, in: *An den Grenzen der Hermeneutik*, S. 95–115.

⁴¹ Vgl. etwa F.-X. Amherdt, *L'herméneutique philosophique de Paul Ricoeur et son importance pour l'exégèse biblique. En débat avec la New Yale Theology School*, Paris 2004; C. M. Gschwandtner, »Ricoeur's hermeneutic of God. A Symbol that Gives Rise to Thought«, in: *Philosophy and theology* 13 (2001) S. 287–309.

Bleibt die zweite Frage: Kann die Theologie an dieser Stelle wirklich so viel von Ricœur lernen, gehört die Zeugniskategorie doch von Anfang an in ihr ureigenstes begriffliches Repertoire? Wiederum lohnt es sich aber, genauer zuzuschauen. Denn dies gilt, insofern das Zeugnis im Sinn einer Zeugnisgabe *von* der Offenbarung verstanden wird. Das Zeugnis bildet dann gewissermaßen den zweiten – und vom ersten, der »Offenbarung selbst« deutlich unterscheidbaren – Schritt. Ricœur's Zeugnisbegriff kann uns aber auf eine andere Spur führen, wenn man ihn als Leitmetapher *für den Vorgang der Offenbarung selbst* gebraucht. Die Folgen dieser Umorientierung sind erheblich und lassen sich anhand der soeben skizzierten drei Dimensionen des Zeugnisbegriffes aufzeigen.

1. Zunächst zur martyrologischen Dimension: Die vorangegangenen Ausführungen zu Ricœur's Zeugnisbegriff haben bereits deutlich gemacht, dass es unmöglich ist, den Zeugen gewissermaßen aus dem Zeugnis »herauszurechnen«: Es könnte nicht einfach ein anderer an seiner Stelle bezeugen – oder er gar durch ein nichtpersonales Medium ersetzt werden. Er ist als Person, und als *diese* konkrete Person, im Zeugnis zwingend impliziert. Deshalb spielt seine Wahrhaftigkeit auch eine wesentliche Rolle bei der Beurteilung der Wahrheit des Zeugnisses. Die von Ricœur so scharf herausgestellte Untrennbarkeit von Ereignis und Bedeutung im Bezeugten, von Bericht und Bekenntnis im Zeugnis verhindert damit offenbarungstheologisch jede allzu schnelle Unterscheidung zwischen ewigen Wahrheiten und ihrer zeitbedingten Einkleidung.

2. Von entscheidender Bedeutung ist zweitens die zwingende Kontextualität des Zeugnisses, markiert über die juridische Dimension. Das Zeugnis gehört in den Bereich des Gerichtsverfahrens – freilich in dem weiten Sinn, den Ricœur diesem Kontext gibt. Es greift in einen Streit ein, in dem mehr auf dem Spiel steht als Erkenntnisfortschritt aus einer wissenschaftlichen Debatte: vorrangig eine richterliche Entscheidung, indirekt steht jedoch zugleich auch die Glaubwürdigkeit des Zeugen auf dem Spiel. Im Sinn einer Gegenprobe zeigt sich die Kontextualität des Zeugnisbegriffs daran, dass die Sprachform des Zeugnisgebens beispielsweise in wissenschaftlichen Zusammenhängen zu Recht als unangebracht empfunden wird. (Signifikanterweise kann es dort eine verkappte Form des Autoritätsarguments annehmen – wobei es die *eigene* Autorität ist, die der Zeuge ins Feld führt.)

Das hat Folgen für die Frage nach der Wahrheits- und Begrün-

dungsfähigkeit der solcherart konzipierten Offenbarung. Auf den ersten Blick scheinen diese Folgen allerdings eher fragwürdiger Natur zu sein: Verlangt der wissenschaftliche Diskurs nicht, dass unter Absehung von Person und Umständen argumentiert wird, und insbesondere, dass Entdeckungs- und Begründungszusammenhang unterscheiden werden? Liegt nicht der Verdacht nahe, die Verwendung des Zeugnisbegriffes diene hier als Immunisierungsstrategie, durch die man Offenbarung existenziell auflädt, so dass man sie dann rationalen Begründungsdiskursen entziehen und statt dessen eine »Logik des Herzens« proklamieren könnte? Dann reduzierte sich das Zeugnis auf eine Wahrheit »für mich«, die zwar kommunikabel wäre, aber ihre Grenze bereits am schulterzuckenden »für mich nicht« des Gegenübers erführe.

Dass dies nicht der Fall ist, dass das Zeugnis uns hier im Gegen teil auf »wissenschaftstheoretisch noch kaum hinreichend kartogra phierte[s] Gelände«⁴² führt, ist eine der aufregendsten Implikationen des Ricceurschen Zeugnisbegriffs.⁴³ Denn schaut man genauer auf den forensischen Kontext des Zeugnisses, so zeigt sich: Einerseits ver steht das Zeugnis selbst sich zwingend als wahrheitsfähig. Sonst könnte es nicht einen Teil eines Entscheidungsprozesses bilden, der der Wahrheitsfindung dient. Zu diesem Entscheidungsprozess ver hält sich das Zeugnis aber andererseits nicht neutral. Es liefert nicht nur eine Information, sondern es bezeugt »für« oder »gegen«. Und schließlich kann als typisch für den Status des Zeugen gelten, dass er nicht die Macht hat, das Bezeugte seinerseits im strengen Sinn zu beweisen oder durchzusetzen. Der Einspruch bleibt immer möglich, und er kann sich sowohl gegen die sachliche Richtigkeit des Zeugnisses als auch gegen die Wahrhaftigkeit des Zeugen richten. Die Ver mittlungsposition des Zeugnisses ist also nicht nur eine zwischen der bezeugten Situation und dem Empfänger des Zeugnisses, sondern auch zwischen einem (Rechts-)Streit und seiner Entscheidung. Auf diese Weise kann die Zeugnismetapher hinsichtlich der Frage nach der Wahrheits- und Begründungsfähigkeit des Glaubens Aspekte integrieren, die sonst allzu häufig als propositionale Dimension einer

⁴² J. Werwick, *Gott kann etwas mit uns anfangen. Wider-Worte gegen eine mutlose Verkündigung*, Donauwörth 2006, S. 38.

⁴³ Diese Implikation liegt zwar auf der Linie Ricceurschen Denkens, sie ist aber von Ricœur selbst nicht ausgearbeitet worden, sondern findet sich bei Jürgen Werwick. Vgl. ebd. S. 38–43.

seits, als biographische und Erfahrungskomponente andererseits unverbunden nebeneinander stehen.

3. Das eben Gesagte wird noch deutlicher, wenn wir die dritte Dimension des Zeugnisses, seine Rückbindung an ein Geschehen, genauer betrachten. Zum einen bezeugt das Zeugnis so die Manifestation des Absoluten als Ineinsfall eines Ereignisses mit seiner Bedeutung – exemplarisch in den biblischen Erzählungen vom Handeln Gottes in der Geschichte. Zum anderen ist aber auch der Zeuge selbst nicht nur an den Sinn, sondern auch an das Geschehen gebunden, indem er *beides in seiner ungetrennten Einheit* bezeugt. Die Einheit von Sinn und Ereignis im Objekt des Zeugnisses transponiert sich in die unauflösbare Einheit von Bericht und Bekenntnis.⁴⁴ Das Zeugnis ist so in doppelter Weise an konkrete Geschichte gebunden, weshalb es sich nicht auf die Refiguration einer Textwelt reduzieren lässt, wie sie auch Symbol und Metapher eigen ist.⁴⁵ Ein Gedicht kann im strengen Sinn nicht bezeugen. Und diese Rückbindung an ein Geschehen bleibt auch dann bestehen (wie Ricœur in seinen Überlegungen zum neutestamentlichen Zeugnisbegriff herausgearbeitet hat), wenn das Zeugnis nicht mehr vorrangig ein Augenzeugnis ist, sondern einen umfassenden Sinn bezeugt. Wird Offenbarung also mit Hilfe der Zeugniskategorie beschrieben, so stellt die geschichtliche Verankerung ein absolut unverzichtbares Moment dar.

Diese zentrale Stellung der Geschichte hat ihrerseits weitere offenbarungstheologische Folgen, die sichtbar werden, wenn man das Verhältnis von »historischem Hafpunkt« und Sinnbezeugung einerseits und Unmittelbarkeit und Vermittlung im Zeugnisbegriff andererseits noch genauer in den Blick nimmt:

Zum einen beseitigt diese Fundamentalstruktur des Zeugnisses – dass es zu interpretieren gibt und Interpretation fordert, aber selbst keine Interpretation ist – die letzten Reste eines geheimen Unmittelbarkeitsideals im Blick auf die Offenbarung: Was bezeugt wird, ist auch *nur im Zeugnis zugänglich und von ihm nicht abtrennbar*. Zum anderen erklärt die Schlüsselrolle, die der Interpretation hierbei zukommt, warum die »Hermeneutik des Verdachts«⁴⁶ niemals

⁴⁴ Vgl. P. Ricœur, »Die Hermeneutik des Zeugnisses«, S. 31 ff.

⁴⁵ Vgl. P. Ricœur, »Hermeneutik der Offenbarung«, S. 75 f., sowie »Reply to Lewis S. Mudge«, in: *Essays on Biblical Interpretation*, S. 41–45.

⁴⁶ Vgl. hierzu grundlegend P. Ricœur, *Die Interpretation. Ein Versuch über Freud*, 4. Aufl., Frankfurt 1999.

grundsätzlich ausgeschlossen werden kann: Der Verdacht ist ja geradezu der natürliche Gegner der Bezeugung, deren Struktur die Überführung in endgültig sicheres Wissen verhindert: »Verglichen mit dem Ideal der Wissenschaftlichkeit [...] scheint die Hermeneutik des Zeugnisses mit Relativität befleckt. Es gibt keine apodiktische Antwort auf die ununterbrochen neu erstehende Frage: Wie kann man sich dessen versichern, dass die Bejahung nicht willkürlich, dass Gott nicht konstruiert, geradezu gewählt ist ausgehend von bestimmten Zeugnissen, die andere bezweifeln könnten, weil es eben kein Ereignis gibt, das von der Idee getrennt werden könnte, die ihm seinen Sinn gibt, und einen Sinn, der das Ereignis selbst überschreitet?«⁴⁷

Der Zeugnisbegriff fasst damit präzise, dass es auf der einen Seite keine Möglichkeit eines streng wissenschaftlichen Nachweises gibt, sondern sich das Zeugnis in der Spannung von Bezeugung und Bestreitung bewegt, auf der anderen Seite damit an der prinzipiellen Wahrheitsfähigkeit dessen, was der Zeuge bezeugt, nicht gerüttelt wird.

V.

Schluss: Vermittelte Offenbarung im Nach-Denken Paul Ricœurs

Im Durchgang durch diesen vergleichsweise kleinen, aber für Theologen außerordentlich bedeutsamen Ausschnitt aus dem Ricœur-schen Werk sollte zweierlei sichtbar werden:

1. Ricœurs Überlegungen zur Polyphonie der biblischen Offenbarung und ihrer systematischen Bedeutung bieten eine Denk- und Darstellungsmöglichkeit für die grundlegende Vermitteltheit von Offenbarung. Insofern man diese Bewegung der Vermittlung nicht von ihrem Inhalt ablösen kann, müssen alle Denkformen, die eine saubere Scheidung zwischen »Kern« und »Schale«, dem »Wesentlichen« und seiner »Einkleidung« versuchen, fragwürdig erscheinen. Und mit dem Ideal eines unmittelbaren Zugangs verabschiedet Ricœur zugleich auch dasjenige einer begrifflichen Eindeutigkeit, die

⁴⁷ P. Ricœur, »Die Hermeneutik des Zeugnisses«, S. 37.

den Konflikt der Interpretation endgültig auflösen könnte. In einem Ausgriff auf größere Zusammenhänge seines Werkes ließe sich zeigen, dass Ricœur unseren Zugang zur Welt, zum anderen, zu uns selbst und zum Göttlichen *immer* als einen vermittelten versteht und so nicht nur dieser kleine Ausschnitt, sondern die Grundstruktur seines gesamten Werkes in dieser Hinsicht offenbarungstheologische Relevanz besitzt.⁴⁸

2. In einer Argumentation »mit Ricœur gegen Ricœur« ist gegen die Gefahr einer Verkürzung von Offenbarung auf eine »bewohnbare Welt« das Konzept des Zeugnisses in Anschlag zu bringen – als Leitmetapher nicht für die so genannte »Weitergabe« der Offenbarung, sondern für diese selbst. Mit ihrer Hilfe lässt sich nicht nur die fundamentale Bindung der Offenbarung an ein geschichtliches Ereignis neu konzipieren, wobei das Zeugnis in seiner berichtend-bekennenden Doppelstruktur die Gestalt der Offenbarung als Ineinsfall von Ereignis und Bedeutung abbildet und der aufgrund der Flüchtigkeit beider Verbindungen notwendige Ort der Interpretation sichtbar wird. Die Zugehörigkeit des Zeugnisses zum Kontext des Gerichtsverfahrens macht es auch möglich, propositionale und biographisch-erfahrungsorientierte Aspekte hinsichtlich der Frage der Glaubensbegründung zu integrieren.

⁴⁸ Vgl. hierzu V. Hoffmann, *Vermittelte Offenbarung. Paul Ricœurs Philosophie als Herausforderung der Theologie*, Ostfildern 2007.

