

OFFENBARUNGSWAHRHEIT UND GLAUBENSGEWISSHEIT  
ZUM GESPRÄCH ZWISCHEN THEOLOGIE,  
RELIGIONSPHILOSOPHIE UND RELIGIONSWISSENSCHAFT

*Siegfried Wiedenhofer, Frankfurt am Main*

Zur Gewissheitsfrage in der Theologie

Die folgenden Überlegungen verstehen sich als Weiterführung meines Beitrages zum Symposium im Jahr 2000, der den Titel trug: „Mythisierung der Transzendenz – zwischen Offenbarungsereignis und Traditionsvermittlung“. <sup>1</sup> In jenem Beitrag wurde erstens gefragt, in welcher Weise sich GERHARD OBERHAMMERS transzendente Religionshermeneutik auch theologisch bewähre, und zwar speziell im Zusammenhang des theologischen Offenbarungs- und Traditionsbegriffes. Zweitens wurden aus theologischem Interesse und wiederum im Zusammenhang mit dem Offenbarungs- und Traditionsbegriff zwei kritische Rückfragen gestellt:

- (1.) Wie steht es um die Veränderbarkeit der „Mythisierung der Transzendenz“ angesichts der Geschichtlichkeit religiöser Traditionen?
- (2.) Wie verhält sich die Frage des Wahrheits- und Objektivitätsanspruches der „Mythisierung der Transzendenz“ angesichts des Wahrheitsanspruches religiöser Traditionen?

Es wurde dabei gezeigt, wie sich diese beiden theoretischen Grundfragen in der transzendentalen Religionshermeneutik Richard SCHAEFFLERS beantworten lassen, die den Anspruch erhebt, transzendente Reflexion und historische Reflexion miteinander zu verbinden. Die folgenden Überlegungen wollen dieses Gespräch fortsetzen, indem sie sich auf die Frage der Glaubensgewissheit konzentrieren. Dabei ist impliziert – das sollte im Untertitel zum Ausdruck gebracht werden –, dass dazu ein Gespräch zwischen Theologie, Religionsphilosophie und Religionswissenschaft notwendig ist, dass es

---

<sup>1</sup> WIEDENHOFER 2003.

vor allem einer philosophischen Religionshermeneutik bedarf, die sich sowohl in der theologischen Rekonstruktion der Inhalte einer bestimmten religiösen Tradition als auch in der empirischen religionswissenschaftlichen Analyse religiöser Phänomene bewährt. Die gleiche Grundintention sehe ich auch in der OBERHAMMERSchen Religionshermeneutik wirksam. Die spezifische Notwendigkeit und Bedeutsamkeit solcher religionstheoretischer Rahmenvorstellungen ist vor allem darin begründet, dass die faktische europäisch-neuzeitliche Ausdifferenzierung von Theologie, Religionsphilosophie und Religionswissenschaft nicht nur zu einer wechselseitigen Abgrenzung, sondern auch einer strukturellen wechselseitigen Verdächtigung und Kommunikationslosigkeit geführt hat.<sup>2</sup> Da diese strukturellen Kommunikationsprobleme sehr eng mit dem theologischen Offenbarungs- und Glaubensbegriff verbunden sind, liegt es in spezifisch theologischem Interesse, zu fragen, in welcher Weise sich die christlich-theologische Frage der Offenbarungswahrheit und der Glaubensgewissheit im Rahmen einer transzendentalen Religionshermeneutik theologisch so rekonstruieren lässt, dass das Ergebnis für ein Gespräch zwischen Theologie, Religionsphilosophie und Religionswissenschaft bedeutsam werden kann?

Für die heutigen christlichen Theologien sind es vor allem drei Fragestellungen, in denen die Gewissheitsfrage (ob man dabei Glaubensgewissheit und Heilsgewissheit identifiziert oder unterscheidet hängt von der Begriffsverwendung ab) eine wichtige Rolle spielt:<sup>3</sup> 1. die innerchristliche Kontroverse zwischen katholischer und evangelischer Theologie seit der Reformationszeit, 2. die erkenntnistheoretische und erkenntnispolitische Auseinandersetzung zwischen Glauben und Wissen seit der Aufklärung, 3. die interreligiöse Auseinandersetzung um gegenläufige Wahrheitsansprüche der Religionen in der Zeit der Globalisierung. In allen drei Bereichen ist das gegenwärtige Frage- und Antwortprofil alles andere als klar und konsensfähig.

---

<sup>2</sup> Vgl. SECKLER 1980a; FIGL 2003: 48-54; GLADIGOW 1988. Deshalb gibt es heute eine Reihe von ausdrücklichen Versuchen einer neuerlichen Disziplinenkombination; vgl. etwa SMART 1991.

<sup>3</sup> Vgl. die Übersichten bei MÜLLER 1974; PANNENBERG 1980; HÄGGLUND 1985; KREINER 1995; KÜNNE/HERMS 2000.

In der kontroverstheologischen und ökumenischen Fragestellung ist die scheinbare Klarheit der ursprünglichen Kontroverse längst verloren gegangen. MARTIN LUTHER hatte angesichts des angekündigten Konzils 1537 in den Schmalkaldischen Artikeln, die zu den Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche zählen, mit dem Rechtfertigungsartikel, der Rechtfertigung allein durch den Glauben an Jesus Christus, auch die Glaubens- und Heilsgewissheit an die Spitze der kontroversen Glaubenslehren gestellt: „Von diesem Artikel kann man nichts weichen oder nachgeben, es falle Himmel und Erden oder was nicht bleiben will; denn es ‘ist kein anderer Name, dadurch wir können selig werden’, spricht S. Petrus Act. 4. ‘Und durch seine Wunden sind wir geheilet’. Und auf diesem Artikel stehet alles, das wir wider den Bapst, Teufel und Welt lehren und leben. Darum müssen wir des gar gewiß sein und nicht zweifeln. Sonst ist’s alles verlorn, und behält Bapst und Teufel und alles wider uns den Sieg und Recht.“<sup>4</sup> Genau diese Glaubens- und Heilsgewissheit scheint das Konzil von Trient in seinem Dekret über die Rechtfertigung 1547 im Auge zu haben und als häretisch zu verurteilen, wenn es in Kanon 13 heißt: „Wer sagt, um die Vergebung der Sünden zu erlangen, sei es für jeden Menschen notwendig, fest und ohne jeden Zweifel wegen der eigenen Schwachheit und Unzulänglichkeit zu glauben, daß ihm die Sünden vergeben sind: der sei mit dem Anathema belegt.“<sup>5</sup> Inzwischen ist, wie gesagt, die Sache unübersichtlicher geworden. Auf der einen Seite hat die Glaubensgewissheitsfrage auch in der reformatorischen Tradition im Laufe der Neuzeit einen strukturellen Bedeutungsverlust erfahren. Die reformatorische Kernaussage, dass der Mensch nur gerechtfertigt wird und das ewige Heil erlangt, wenn er im Glauben an die ihm geltende Liebe Gottes, die in Kreuz und Auferstehung Jesu Christi geoffenbart und in der Heiligen Schrift bezeugt ist, dessen gewiss ist, wird gewissermaßen zur Frage nach der christlichen Wahrheitsgewissheit radikalisiert. Das Gewissheitsproblem betrifft jetzt die ‚Realität‘ Gottes und den Wahrheitsanspruch dieser Gewissheit des Glaubens. Deshalb muss heute auch

---

<sup>4</sup> Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche 1959: 415,21-416,6.

<sup>5</sup> DENZINGER 1991: Nr. 1563.

evangelischerseits nach einer Neuinterpretation der Rechtfertigungslehre gefragt werden, auch wenn natürlich im Kontext gefährdeter konfessioneller Identität die reformatorische Fassung der Heilsgewissheitsfrage von neuem konfessionalistisch aktualisiert werden kann<sup>6</sup>, was umgekehrt aber auch vom traditionellen katholischen Verdacht und Verdikt gesagt werden kann.<sup>7</sup> Auf der anderen Seite wurde in der „Gemeinsamen Erklärung zwischen der Katholischen Kirche und dem Lutherischen Weltbund über die Rechtfertigungslehre“ 1999 mit dem dort festgestellten Konsens in den Grundwahrheiten auch ein grundlegender ökumenischer Konsens in der Frage der Glaubens- und Heilsgewissheit erzielt: „34. Wir bekennen gemeinsam, daß die Gläubigen sich auf die Barmherzigkeit und die Verheißungen Gottes verlassen können. Auch angesichts ihrer eigenen Schwachheit und mannigfacher Bedrohung ihres Glaubens können sie kraft des Todes und der Auferstehung Christi auf die wirksame Zusage der Gnade Gottes in Wort und Sakrament bauen und so dieser Gnade gewiß sein.“<sup>8</sup>

Der zweite Fragenkreis ist hier schon mitangedeutet worden: Er betrifft die Frage des christlichen Glaubens im Kontext des neuzeitlichen Denkens und seiner Ausdifferenzierung der Glaubensgewissheit und der Wissensgewissheit.<sup>9</sup> Wahrheitsanspruch und Gewissheitsanspruch des christlichen Glaubens erfuhren im Rahmen der neuzeitlichen Opposition von Autorität und Gehorsam und der Ausdifferenzierung von Glauben und Wissen als objektiv begründeter Erkenntnis eine strukturelle Infragestellung. Diese war auch deswegen so wirkungsvoll, weil der abendländische theologische Glaubensbegriff sich seit der Antike mit Hilfe des Autoritätsbegriffes ausgelegt hatte, um seinen grundsätzlich geschichtlichen Charakter ein-

---

<sup>6</sup> Vgl. dazu LINDE 2004: 1-285; ROHT 2001; BEINTKER 1996; HERMS 1992.

<sup>7</sup> Vgl. z.B. HACKER 1966; RATZINGER 1966.

<sup>8</sup> Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre 1999; außerdem HÄRLE/NEUNER 2004; PESCH/PETERS 1995; PESCH 1982: 116-133; PESCH 1983: 329-354; BRUNNER 1963: 75-83.

<sup>9</sup> Vgl. vor allem PANNENBERG 1980.

zubeziehen, und weil in der neuzeitlichen Theologie zum Teil ausdrücklich – als Reaktion auf die Entwicklung – Wahrheits- und Gewissheitsansprüche in der Subjektivität des Glaubens festgemacht wurden. Dadurch entstand ein traditionsmächtiger Trend, Glaube als subjektive Überzeugung dem objektiv begründeten und daher gewissen Wissen gegenüberzustellen.<sup>10</sup> Auf der anderen Seite hielt jedoch der christliche Glaube an seinem Selbstverständnis fest, als Gotteserfahrung und als christliche Gotteserfahrung die eigentliche, gewisse und gewissmachende Erkenntnis zu sein, weil darin die eigentliche heilbringende Wahrheit über Welt und Mensch in der Offenbarkeit der Wahrheit Gottes selbst gründet.

Auch der dritte Fragenkreis hat seine deutliche geschichtliche Signatur. Die Begegnung zwischen den Religionen ist zwar ebenso wie das Verhältnis von Glaube und Vernunft, Glaube und Wissen ein strukturelles Moment am religiösen Glauben, aber es gibt unterschiedliche Grade der Ausdifferenzierung und unterschiedliche Situationen der Neuentwicklung. Die Globalisierung der Lebensverhältnisse stellt insofern eine neue Situation dar, als damit die Begegnung der Religionen unausweichlich geworden ist und kein religiöses Selbstverständnis einer bestimmten religiösen Tradition mehr möglich ist, ohne sich darin in ein Verhältnis zu anderen religiösen Traditionen zu setzen. Dabei wird sichtbar, dass nicht nur Wahrheitsansprüche und Absolutheitsansprüche aufeinanderprallen, sondern auch religiöse Gewissheiten.<sup>11</sup> Der christlichen Glaubensgewissheit entspricht die islamische, die jüdische, die buddhistische. Der Präfekt der Vatikanischen Glaubenskongregation hat diese Glaubens- und Offenbarungsgewissheit kürzlich so ausgedrückt: „Die Autorität der Privatoffenbarungen ist wesentlich unterschieden von der einen, öffentlichen Offenbarung: Diese fordert unseren Glauben an, denn in ihr spricht durch Menschenworte und durch die Vermittlung der le-

---

<sup>10</sup> In der heutigen theologischen Rezeption sieht das dann z.B. bei LOICHTINGER 1997: 161f., so aus: „Subjektiv besteht die Möglichkeit, sich des Glaubens absolut gewiss zu fühlen bzw. sich definitiv auf den Glauben zu verpflichten; objektiv-rational kann demgegenüber der Glaube stets nur als Hypothese vertreten werden.“

<sup>11</sup> Vgl. etwa HÄRLE 1998.

bendigen Gemeinschaft der Kirche hindurch Gott selbst zu uns. Der Glaube an Gott und sein Wort unterscheidet sich von allem menschlichen Glauben, Vertrauen, Meinen. Die Gewißheit, daß Gott redet, gibt mir die Sicherheit, daß ich der Wahrheit selbst begegne, und damit eine Gewißheit, die in keiner menschlichen Form von Erkenntnis sonst vorkommen kann. Es ist die Gewißheit, auf die ich mein Leben baue und der ich im Sterben traue.“<sup>12</sup> Im Koran heißt es entsprechend: „Und wir haben (schließlich) die Schrift (d.h. den Koran) mit der Wahrheit zu dir herabgesandt, damit sie bestätige, was von der Schrift vor ihr da war, und darüber Gewißheit gebe. Entscheide nun zwischen ihnen (d.h. den Juden und Christen?) nach dem, was Gott (dir) herabgesandt hat, und folge nicht (in Abweichung) von dem, was von der Wahrheit zu dir gekommen ist, ihren (persönlichen) Neigungen!“ (5, 48).<sup>13</sup> In der 26. Rede des Buddha aus der mittleren Sammlung des Pāli-Kanons heißt es wiederum: „Der ich, selber dem Schmutze unterworfen, das Elend dieses Naturgesetzes merkend, die unbeschmutzte unvergleichliche Sicherheit, die Wahnerlöschung suchte, fand die unbeschmutzte unvergleichliche Sicherheit, die Wahnerlöschung. Die klare Gewißheit ging mir nun auf: ‚Für ewig bin erlöst ich, Das ist das letzte Leben, Und nicht mehr gibt es Wiedersein‘.“<sup>14</sup>

In allen drei Fragekreisen hat die Frage der Glaubensgewissheit mit der Frage der Offenbarung zu tun, mindestens insoweit, als der religiöse Glaube als gewisse Erkenntnis der Offenbarung verstanden ist, in der die eigentliche und endgültige Wahrheit so begegnet oder zu Tage tritt, dass bereits in diesem Leben und inmitten dieser Welt am definitiven Heil Anteil gewonnen werden kann.<sup>15</sup> Die Frage ist nur, ob und in welcher Weise hinsichtlich dieses Zusammenhangs von Offenbarungswahrheit und Glaubensgewissheit ein Gespräch

---

<sup>12</sup> RATZINGER 2000: 35.

<sup>13</sup> PARET 1966: 93.

<sup>14</sup> NEUMANN 1956: 189.

<sup>15</sup> Zum Zusammenhang zwischen der Gewissheit der Wahrheitserkenntnis und dem Offenbarungsmodell der Erkenntnis in der Tradition POPPERS, vgl. ALBERT 1969: 8-28.

zwischen Theologie, Religionsphilosophie und Religionswissenschaft und ein Gespräch zwischen den Religionen möglich und sinnvoll ist. Die neuzeitliche Ausdifferenzierung von Theologie, Religionsphilosophie und Religionswissenschaft hat eher zu Interpretationsgewohnheiten geführt, die einem solchen Dialog skeptisch, wenn nicht gar ablehnend gegenüberstehen.

### Der neuzeitliche Offenbarungsbegriff und eine dialogunfähige Glaubensgewissheit

Der neuzeitliche katholische Offenbarungsbegriff stellt zum einen eine Reaktion auf die Autonomie der neuzeitlichen Wissenschaft dar. Durch die doppelte Kritik von Rationalismus und Empirismus war die christliche Theologie als Offenbarungstheologie rational abqualifiziert, aus der Wissenschaft herausgedrängt und durch Religionsphilosophie und Religionswissenschaft ersetzt worden. Im Gegenzug hat die katholische Theologie vor allem den Offenbarungsbegriff verwendet, um ihre spezifische Aufgabe gegenüber Rationalismus und Empirismus zu begründen und sie gegenüber Religionsphilosophie und Religionswissenschaft abzugrenzen (Theologie ist Glaubenswissenschaft bzw. Offenbarungswissenschaft).

Inhaltlich meint „Offenbarung“ hier ein historisches Ereignis bzw. einen Zusammenhang solcher Ereignisse, in denen göttliche Freiheit wirksam ist. Als freie und daher kontingente Handlungen können sie nur in Freiheit, d.h. durch den Glauben, angenommen, aber nicht *a priori* gewusst werden (Unterschied zur Religionsphilosophie). Als Tat der göttlichen Freiheit müssen sie zugleich aber von allem menschlichen Verhalten (das sich empirisch untersuchen lässt) unterschieden werden (Unterschied zur Religionswissenschaft).<sup>16</sup>

Auf der anderen Seite stellt der neuzeitliche Offenbarungsbegriff eine Reaktion auf die aufklärerische Offenbarungskritik dar, die von der Kritik am Missbrauch der Offenbarungsidee bis zur atheistischen Ablehnung und Bekämpfung jedes Offenbarungsglaubens reicht. Da im Hintergrund des aufgeklärten Denkens weithin ein neues Transzendenzenerlebnis steht, die Neuentdeckung der Vernunft als

---

<sup>16</sup> Vgl. SCHAEFFLER 1980: 54-84.

Organ des Vernehmens göttlicher Wahrheit, die nur eine ist, zielt Aufklärung insgesamt mehr auf eine Vermittlung und Versöhnung von Glaube und Vernunft und kritisiert eben deshalb jenes Offenbarungsverständnis, das dieser Versöhnung im Weg steht: das supranaturalistische Offenbarungsverständnis, wonach Offenbarung wie ein eigenes Stockwerk über dem natürlichen Bereich und deshalb jenseits und über der Vernunft liegt und folglich nur in einem Akt der Selbstaufgabe der Vernunft geglaubt werden kann; das positivistische Offenbarungsverständnis, wonach alles, was in der Tradition der Kirche als Glaubenstradition vorhanden ist, wegen der Autorität göttlicher Offenbarung unantastbar ist und deshalb unbesehen angenommen werden muss; das absolutistische Offenbarungsverständnis, wonach Offenbarung Ausdruck des unbegreiflichen und allmächtigen Gottes ist und deshalb nicht mehr in seinem Sinn verstanden, sondern nur noch in einer fraglosen Unterwerfung blind übernommen werden kann.<sup>17</sup> Insgesamt setzte sich in der katholischen Theologie die anti-aufklärerische Einstellung und damit ein Offenbarungsbegriff durch, der als direkter Gegenbegriff zu einer autonomen Vernunft entwickelt worden war. Unter solchen Voraussetzungen ist ein Dialog zwischen Theologie, Religionsphilosophie und Religionswissenschaft über die Glaubensgewissheit schwierig, wenn nicht gar unmöglich. Und es ist kein Wunder, wenn sich die Religionswissenschaft bis in die Gegenwart herein gegen theologische Vereinnahmungen wehrt, wenn die Religionsphilosophie zwischen abstrakter Religionskritik und Religionsapologetik schwankt und die Theologien der einzelnen Religionen keinen Ort finden, auf dem sie sich inmitten ihrer unterschiedlichen religiösen Gewissheiten im Ringen um die Wahrheit religiöser Offenbarung begegnen können. Gibt es Alternativen? Eine davon soll im Folgenden kurz vorgestellt werden.

---

<sup>17</sup> SECKLER 1980: 33.



## Dialogfähige Gewissheit im Rahmen eines semiotischen und transzendentalen Glaubens- und Offenbarungsbegriffes

Wenn man z.B. mit RICHARD SCHAEFFLER die semiotische Fragestellung ausdrücklich mit der transzendentalen verbindet, dann bedeutet das, dass es zum einen ein wechselseitiges Bedingungsverhältnis gibt zwischen der Form des verwendeten Zeichensystems, der Bedeutung der Zeichen und der Art der Zeichenhandlung, und dass zum anderen dieser Zusammenhang transzendente Bedeutung hat, d.h. Subjektivität, Objektivität und Intersubjektivität in einer bestimmten Weise konstituiert. Das bedeutet: Von der Art der geregelten Kommunikationshandlung (der Pragmatik) hängt die Art des Zeichensystems (die Grammatik) und die Art der Zeichenbedeutung (die Semantik) ab. Von der Grammatik hängt es ab, ob einzelne Zeichen sinnvoll sind (die Semantik) und ob es zu einem geregelten sozialen Rollenspiel zwischen Sprecher und Hörer kommt (die Pragmatik). Von der Art der Vernunftideen (der Einheit des Ich, der Welt und der Kommunikationsgemeinschaft) als Möglichkeitsbedingung der Erfahrung und von der Art der Anschauungsformen und Verstandeskategorien als geordnetem Bedeutungszusammenhang, der Erfahrung, Erkenntnis, Verstehen ermöglicht (von der Semantik) hängt die Form der Sprache (die Grammatik) und die Struktur des Handlungszusammenhanges (die Pragmatik) ab.<sup>18</sup> Grammatik, Semantik und Pragmatik, oder wie ich in analoger Weise formuliere, Logik, Hermeneutik und Pragmatik, sind daher nur drei Ansichten der gleichen Sache, die gewissermaßen ineinander geblendet werden müssen, wenn man den komplexen Charakter religiöser Traditionen und ihrer Elemente (wie etwa Glaubens- und Offenbarungsbegriff) erfassen will.<sup>19</sup>

Ich beschränke mich hier auf den semantischen Aspekt, d.h. auf den geordneten Bedeutungszusammenhang, in den eingeordnet, religiöse Erlebnisse zu religiösen Erfahrungen werden, und darin auch nur auf die letzte basale Grundstruktur religiöser Erfahrung

---

<sup>18</sup> Vgl. SCHAEFFLER 1989: 16-96; 100-162.

<sup>19</sup> Zu einer solchen theologieoffenen semiotisch strukturierten komplexen Traditionstheorie vgl. einstweilen WIEDENHOFER 1998; WIEDENHOFER 2001; WIEDENHOFER 2004; WIEDENHOFER 2004a.

bzw. religiösen Glaubens. Ich beziehe mich hier auf das, was der Religionswissenschaftler MIRCEA ELIADE als dialektische Grundstruktur der archaischen religiösen Erfahrung der „Hierophanie“ (der Erscheinung des Heiligen in der Welt) herausgearbeitet hat und was RICHARD SCHAEFFLER als grundlegende Dialektik religiösen Glaubens systematisch entfaltet hat.<sup>20</sup>

Danach gehören in der religiösen Grunderfahrung zwei gegensätzliche strukturelle Bestimmungsmerkmale zusammen: 1. Gott, das Göttliche, das Heilige, das Rettende, das wahre Sein, Leben und Wissen begegnet inmitten der Welt und Geschichte und vermittelt der Welt und Geschichte (weshalb eine gewisse Gemeinsamkeit, ja sogar Identität von „Gott“ und „Welt“ vorausgesetzt ist); 2. das Göttliche, Heilige, Rettende, das wahre Sein, Leben und Wissen ist nicht die Welt und umgekehrt (weshalb zugleich eine strikte Differenz von „Gott“ und „Welt“ vorausgesetzt ist).

Authentisches religiöses Bewusstsein ist also einerseits das ständige Bewusstsein und Bewussthalten der Fähigkeit der irdischen Welt, zum Zeichen und Zeugnis des wahren Lebens und Wissens dienen zu können, vom wahren Sein, Wissen und Leben herzukommen und wieder darauf hinzuführen, vom wahren Sein, Wissen und Leben reden zu können und davon Zeugnis geben zu können.

Echtes religiöses Bewusstsein ist andererseits das ständige Bewusstsein und Bewussthalten der Differenz zwischen Gott, dem Göttlichen, Heiligen, Rettenden, Wahren, Absoluten auf der einen Seite und den Erscheinungen der irdischen Welt auf der anderen Seite. Insofern verhält sich das religiöse Bewusstsein kritisch zu allem Weltlichen, optiert und revoltiert gegen jede Verabsolutierung und Vergötzung endlicher Erscheinungen. Dieses Zeugnis von der Transzendenz und Heiligkeit des Göttlichen impliziert außerdem eine vehemente Selbstkritik. Denn auch das religiöse Bewusstsein und die religiösen Institutionen bleiben immer noch Teil der irdischen, endlichen Welt und stehen daher ebenfalls unter dem Zeichen der Vorläufigkeit und Unzulänglichkeit.

---

<sup>20</sup> Vgl. dazu ELIADE 1986: 21-61; ELIADE/SULLIVAN 1987; SCHAEFFLER 1973: 107-253; vgl. auch DISSE 1996.

Diese beiden gegensätzlichen Seiten gehören im religiösen Bewusstsein untrennbar zusammen; sie machen seine Besonderheit aus: Ohne irdisches, weltliches Zeichen und Zeugnis gibt es keine geschichtliche und weltliche Erscheinungsgestalt des Göttlichen in dieser vergänglichen Welt. Aber keine weltliche oder geschichtliche Erscheinungsgestalt ist das Göttliche.

Deswegen hat jede Erscheinung des Göttlichen, Heiligen, Rettenden in der Welt notwendig Zeichencharakter; jede Offenbarung des Göttlichen durch Zeichen und Zeugnis ist zugleich dessen Verbergung und Verhüllung durch Zeichen und Zeugnis. Deswegen muss religiöser Glaube ein freier Auslegungsvorgang und Bezeugungsvorgang sein: ein freies Sich-Einlassen auf die Entzifferung der zeichenhaften Offenbarkeit und Verborgtheit des Göttlichen in der Welt. Deswegen können die Objektivierungen des Glaubens die Form des Bildhaften, Analoges, Symbolhaften nie prinzipiell überschreiten. Deswegen wird Glaube notwendig zum Weg, auf dem die irdischen Formen der Bezeichnung und Bezeugung der göttlichen Wahrheit einer ständigen Erneuerung bedürfen, um der Erscheinung des „Deus semper maior“ (des unaussprechlichen Geheimnisses Gottes) dienen zu können.

Bereits eine solche noch sehr grobe Logik bzw. Semantik religiöser Erfahrung, die natürlich je nach Gewichtung der dialektischen Momente in den einzelnen Religionen sehr unterschiedlich realisiert sein kann, hat mehr oder minder deutliche hermeneutische Konsequenzen für die Identifizierung authentischer und nichtauthentischer Formen religiöser Traditionen.<sup>21</sup> Denn wenn religiöser Glaube und religiöse Traditionen tatsächlich diese dialektische Grundbestimmung aufweisen, dann gibt es grundsätzlich zwei mögliche gegensätzliche Fehlhaltungen des Gläubigen, sozusagen zwei gegenläufige Selbstmissverständnisse: zum einen die Überbetonung der Identität von irdischem Zeichen und göttlichem Inhalt, die die Differenz von Gott und Welt vergisst oder verdrängt und die daher notwendig zur Bilderanbetung (zur Idolatrie) bzw. zum Götzendienst führt; zum anderen die Überbetonung der Differenz von irdischem Zeichen und göttlichem Inhalt, die die Einheit von Gott und Welt vergisst oder

---

<sup>21</sup> Vgl. dazu WIEDENHOFER 1998a; ders. 1994.

verdrängt und die daher notwendig zur Bilderzerstörung (zum Ikonoklasmus) bzw. zur Entweltlichung des Göttlichen führt.

Die erste Selbstverfehlung religiöser Erfahrung ist das Grundcharakteristikum des religiösen Fundamentalismus.<sup>22</sup> Diese Fehlform des religiösen Glaubens impliziert nicht nur ein dogmatisches Selbstmissverständnis (die mehr oder minder direkte Identifikation der eigenen Wahrheit mit der göttlichen Wahrheit), sondern auch eine fanatische Ethik der unbedingten Durchsetzung göttlicher Wahrheit in der Welt, in deren Besitz man sich wähnt, gegen alle Andersgläubigen, die nur Vertreter der Unwahrheit sein können.

Die zweite Selbstverfehlung religiöser Erfahrung ist das Grundcharakteristikum des religiösen Liberalismus und Skeptizismus. Auch diese Fehlform des religiösen Glaubens impliziert nicht nur ein dogmatisches Selbstmissverständnis (die vollständige Ferne Gottes, die in dieser Welt nur eine unbestimmte Gegenwartsgestalt des Göttlichen zulässt), sondern auch eine liberale Ethik, die sich wegen der Unentscheidbarkeit der unterschiedlichen religiösen Wahrheitsansprüche auf eine äußere Konfliktbegrenzung beschränken muss.<sup>23</sup>

Für das Verständnis der religiösen Glaubensgewissheit bedeutet diese grobe Logik und Semantik von Glaube und Offenbarung, dass auf dem fundamentalistischen Extrem des Kontinuums von Glaubensbewusstsein offenbar ein Höchstmaß von Gewissheit, auf dem liberalistischen Extrem dagegen ein Niedrigstmaß an Gewissheit vorhanden ist, während authentisches religiöses Bewusstsein in der dialektisch zu verstehenden Mitte seine Gewissheit aus einer Erfahrung des Göttlichen/Heiligen bezieht, die immer durch irdische

---

<sup>22</sup> Vgl. etwa die Kritik am selbstgewissen (fundamentalistischen) „religiösen Diskurs“ bei ABU ZAID 1996: 29-98.

<sup>23</sup> Geht man davon aus, dass sich dieses Verhältnis in analoger Weise auch in der Spannung zwischen katholischer und evangelischer Verhältnisbestimmung von Zeichengestalt und Zeichengehalt widerspiegelt, so besteht eine vordringliche Aufgabe einer ökumenischen Hermeneutik darin, diese wechselseitige Fixierung auf die gegensätzliche Gefahr zu überwinden, indem die Spannung jeweils im eigenen Lager so deutlich als möglich zurück gewonnen wird. Vgl. dazu ausführlich WIEDENHOFER 2004a.

Zeichen vermittelt ist. Authentische Glaubensgewissheit ist daher auf jeden Fall eine zeichenverstehende Erfahrungsgewissheit. Dabei ist sie nur in sekundärer Weise die Gewissheit einer gegenständlichen Erfahrung, nämlich die Erfahrung der Gegenstände der eigenen religiösen Welt (z.B. des Christentums, des Islam, des Hinduismus usw.). Primär ist sie die Gewissheit einer transzendentalen Erfahrung, d.h. einer Erfahrung, durch die die Struktur des erfahrenden Bewusstseins und damit die Erfahrungsfähigkeit, die Erfahrungsweise bestimmt wird. Eine solche Glaubensgewissheit stellt sich sozusagen von selbst ein, wenn entweder durch eine gelungene religiöse Sozialisation oder durch eine mehr oder minder plötzliche Konversionserfahrung die Fähigkeit vermittelt wird, die Welt in einer bestimmten Weise religiös zu lesen, so dass eine bestimmte religiöse Welt entsteht, die die ganze Wirklichkeit umfasst und die sowohl der eigenen Existenz als auch der Gesamtheit der Menschen und Geschöpfe darin einen definitiven, sinnerfüllten und rettenden Stand zu geben vermag. Religiöse Gewissheit ist in dieser Hinsicht mit religiöser Erfahrungsfähigkeit identisch.

Ein solcher theoretischer Zugriff dürfte auch die Bewährungsprobe im Gespräch zwischen Theologie, Religionsphilosophie und Religionswissenschaft bestehen. Denn auch wenn die Reflexionsart nicht theologisch oder religionswissenschaftlich, sondern religionsphilosophisch ist, so kann dieser philosophische Ansatz gerade als semiotische und transzendente Reflexion konkreter religiöser Traditionen und Phänomene sich sowohl in der theologischen Rekonstruktion einer bestimmten religiösen Tradition (und ihres Verhältnisses zu anderen) als auch in der religionswissenschaftlichen Analyse von religiösen Phänomenen bewähren.

Der hier gewählte transzendente Ansatz hat außerdem den Vorteil, dass er sowohl das religiöse Verständnis von Offenbarung und Glaube theoretisch zu bewältigen vermag als auch analoge Verständnisse für alle nicht-religiösen Erkenntnis- und Erfahrungsweisen anbietet, so dass ein Gespräch zwischen Theologie, Religionsphilosophie und Religionswissenschaft eine neue Chance erhält. Denn wie theologisch gesehen einerseits die Offenbarung Gottes nur im Glauben der Menschen gegeben ist und der Glaube die Fähigkeit ist, z.B. das Wort Gottes im Wort von Menschen zu vernehmen, an-

dererseits der Glaube aber nur diese Fähigkeit besitzt, sofern er Antwort auf den Anruf Gottes, Entsprechung zum Anspruch des Heiligen ist, so ist jede Form von Erkenntnis, Erfahrung, Rationalität ein Dialog mit der Wirklichkeit und Wahrheit, einerseits die Voraussetzung, dass überhaupt eine „Welt“ als Ausschnitt der Wirklichkeit und Wahrheit erscheint, andererseits selbst die Folge und Entsprechung einer Begegnung mit der Wirklichkeit und Wahrheit. Weil es unterschiedliche Erfahrungsweisen gibt, gibt es unterschiedliche Erfahrungswelten. Weil sie je auf ihre Weise auf den Anspruch der einen Wirklichkeit und Wahrheit antworten, gibt es jedoch auch Interferenzen zwischen ihnen und daher Dialog und Kommunikation.<sup>24</sup>

Um das wenigstens am Beispiel der Theologie zu erläutern: Im Rahmen dieser semiotischen und transzendentalen Reflexion lassen sich alle drei theologischen Gewissheitsproblematiken zugleich einheitlich und differenziert bearbeiten.

Die konfessionelle Differenz (1. Problematik) erscheint in diesem Rahmen vor allem semantisch (z.B. unterschiedlicher Glaubensbegriff) und pragmatisch (unterschiedlicher Handlungskontext) bedingt. Berücksichtigt man dies, so ist ein ökumenischer Konsens, wie oben bereits hinlänglich angedeutet worden ist, keineswegs mehr ausgeschlossen.<sup>25</sup>

---

<sup>24</sup> SCHAEFFLER 1995: 293-646.

<sup>25</sup> Gemeinsame Erklärung über die Rechtfertigung 1997: „35. Dies ist in besonderer Weise von den Reformatoren betont worden: In der Anfechtung soll der Gläubige nicht auf sich, sondern ganz auf Christus blicken und ihm allein vertrauen. So ist er im Vertrauen auf Gottes Zusage seines Heils gewiß, wengleich auf sich schauend niemals sicher. 36. Katholiken können das Anliegen der Reformatoren teilen, den Glauben auf die objektive Wirklichkeit der Verheißung Christi zu gründen, von der eigenen Erfahrung abzusehen, und allein auf Christi Verheißungswort zu vertrauen (vgl. *Mt* 16,19; 18,18). [...] Keiner darf an Gottes Barmherzigkeit und an Christi Verdienst zweifeln. Aber jeder kann in Sorge um sein Heil sein, wenn er auf seine eigenen Schwächen und Mängel schaut. In allem Wissen um sein eigenes Versagen darf der Glaubende dessen gewiß sein, daß Gott sein Heil will.“

Die Rechtfertigung des Wahrheits- und Objektivitätsanspruches des Glaubens im neuzeitlichen Kontext (2. Problematik) muss einem solchen Ansatz zufolge zum einen nach den Kriterien der jeweiligen Erfahrungsweise geschehen (in unterschiedlicher Weise für die Erfahrungen, die die Gegenstände der eigenen religiösen Welt betreffen und für die Erfahrungen, die die eigene Erfahrungsweise betreffen); sie muss zum anderen pragmatisch in der Kommunikation mit anderen Erfahrungsweisen (Wissenschaft, Ethik, Ästhetik, oder anderen Kulturen und Religionen) erfolgen.<sup>26</sup> Den unterschiedlichen Welten der Wissenschaft, Religion, Sittlichkeit und Kunst entspricht eine unterschiedliche Weise des Subjektseins, der Erfahrungs- und Erkenntnisfähigkeit, der Vernünftigkeit. Auf der anderen Seite macht diese Erfahrungstheorie darauf aufmerksam, dass wir umgekehrt in der Verschiedenheit unserer Antwortversuche auf die Einheit des Wirklichen und seines Anspruches und die Identität unseres Subjektseins bezogen bleiben, weshalb die Diversität unserer Erfahrungswelten und Erfahrungsweisen bzw. Vernunftgestalten zugleich ihre analoge Einheit im Sinne einer wechselseitigen Durchdringung (bei SCHAEFFLER „Interferenz“ genannt) voraussetzt. Die Wahrheitsfähigkeit der einzelnen Vernunftgestalten hängt daher immer auch von ihrer Offenheit, Kommunikationsfähigkeit und Interaktionsfähigkeit in bezug auf die anderen Vernunftgestalten ab, mit denen sie „interferieren“.

Auch wenn die Einheit der Wirklichkeit nicht als System überblickbar ist, das aus einem Prinzip rekonstruiert werden könnte, gibt es doch eine wechselseitige Beziehung, ja sogar einen wechselseitigen Einschluss der verschiedenen Erfahrungsweisen und Erfahrungswelten. So gibt es z.B. nicht nur ethische Urteile über Wissenschaft, sondern auch ein der Wissenschaft immanentes Ethos, so gibt es nicht nur wissenschaftliche Urteile über Religion, sondern eine religiöse Wissenschaft (Theologie), so gibt es nicht nur eine religiöse Bewertung des Schönen, sondern auch eine der Kunst selbst imma-

---

<sup>26</sup> Eine Alternative dazu bestünde etwa darin, auf der Seite der benützten Rechtfertigungslogiken zu differenzieren, etwa zwischen Induktion, Deduktion und Abduktion und letztere auch in der religiösen Gewissheitsfrage in Anschlag zu bringen; vgl. zu PEIRCE, LINDE 2004.

nente Religiosität, so gibt es schließlich nicht nur eine religiöse Beurteilung der Wissenschaft, sondern auch eine der Wissenschaft immanente Religiosität (von der wissenschaftlichen Arbeit als Gottesdienst bis zur Wissenschaft als Religionsersatz, als Szientismus). Dieser Sachverhalt bedeutet, daß die verschiedenen Erfahrungsweisen bzw. Vernunftgestalten wohl autonom, aber nicht autark sind, wie SCHAEFFLER es ausdrückt. Die spezifische Beschränktheit und Gefährdetheit der jeweiligen Perspektive kann daher nur durch ein gegenseitiges Lernen, eine gegenseitige Korrektur, einen intersubjektiven Dialog überwunden werden. Der religiöse Fanatismus und Fundamentalismus, der moralische Rigorismus, die Ästhetisierung oder Verwissenschaftlichung des ganzen Lebens sind nichts anderes als eine für die Humanität des Menschen äußerst folgenreiche Verwechslung der Eigengesetzlichkeit (Autonomie) der eigenen Erfahrungsweise mit deren Selbstgenügsamkeit (Autarkie) und exklusiven Universalität.

In jeder dieser Fehlformen unterschiedlicher Erfahrungs-, Erkenntnis- oder Vernunftgestalten wird zugleich auch der eigene spezifische Wahrheitsanspruch durch die fehlende Dialog- und Kommunikationsfähigkeit in Frage gestellt. Denn wenn Geltungsansprüche nur im Austausch von Gründen und Gegen Gründen überprüft werden können und sich die objektive Gültigkeit der Erfahrung nur darin bewährt, dass ihr Inhalt eine Stelle in einem geordneten Gesamtzusammenhang (einer „Welt“) findet, dann macht die Tatsache der unterschiedlichen Erfahrungsweisen und Erfahrungswelten zusammen mit der intersubjektiven Begegnung deutlich, dass dieser Gesamtzusammenhang auch das umfasst, was nicht der eigenen Erfahrungsweise entspricht und in die eigene Erfahrungswelt passt, die ganze Wirklichkeit.

Deshalb bewährt sich die objektive Geltung von Erfahrungsaussagen (ob sie wissenschaftlicher, religiöser, sittlicher oder ästhetischer Art sind) gerade im Dialog zwischen Subjekten, die durch unterschiedliche Erfahrungshorizonte bzw. Vernunftgestalten bestimmt sind. Ob bestimmte Perspektiven der Weltsicht sich als inhuman, d.h. als Verengungen, Verzerrungen, Unterdrückungen oder Illusionen erweisen, die man kritisieren muss oder von denen man sich befreien muss, oder ob sie sich als human, d.h. als komplementär erweisen,



weil sie jeweils für das Selbstverständnis der anderen bedeutsam werden, sei es im Sinne einer Bekehrung und Korrektur, im Sinne einer Erweiterung oder im Sinne einer Bereicherung, entscheidet sich an ihrer Eignung, sich gegenseitig kritisch auszulegen. In solchen gelingenden Akten intersubjektiver Kommunikation und Argumentation (ob als Kritik des Falschen, als Lernen von Neuem oder als Verstehen des Anderen) gewinnen wir zwar keinen Begriff vom universalen Vernunftsubjekt und von der Einheit der Welt, aber der eigene perspektivische Subjekt- und Vernunftbegriff bestätigt sich darin, wie SCHAEFFLER sagt, als Gleichnis und Antizipation des allumgreifenden Aktes „Ich denke“, während der eigene perspektivische Weltbegriff sich darin als Gleichnis und Antizipation der Einheit des Wirklichen bewährt. Eine andere Begründung, Bewährung und Kritik ist auf der Ebene der Erfahrungsweisen nicht möglich. Die Kommunikationsfähigkeit der Wissenschaft mit der ganz anderen Erfahrungsweise und Erfahrungswelt der Religion ist daher ein notwendiger Ausweis ihrer eigenen Objektivität.

Für das Verständnis der Glaubensgewissheit hat ein solcher Ansatz folgende Konsequenzen: Es handelt sich um eine Gewissheit des Glaubens, dessen Wahrheits- und Objektivitätsanspruch nur eine mehrfach gebrochene Rechtfertigung zulässt. Zum einen hängt das damit zusammen, dass kein religiöses Verständnis der religiösen Wahrheit diese selbst erschöpfend vermittelt (*Deus semper maior, veritas semper maior*), zum anderen damit, dass die volle (göttliche) Wahrheit in ihrer geschichtlichen Zeichengestalt nur in antizipatorischer Weise Gegenwart gewinnen kann, schließlich auch damit, dass jede religiöse Erfahrung der Offenbarung Gottes zeichenhaft vermittelt ist. Das bedeutet, dass religiöse Gewissheit (Heilsgewissheit) notwendig Glaubensgewissheit und Hoffnungsgewissheit ist. Sofern diese Glaubens- und Hoffnungsgewissheit jedoch auf eine transzendente religiöse Erfahrung zurückgeht, auf eine Neustrukturierung der religiösen Erfahrungsweise in einer bestimmten Entsprechung zum Anspruch göttlicher Wahrheit, die im Rahmen einer religiösen Tradition und Gemeinschaft eine bestimmte religiöse Erfahrungswelt in Erscheinung treten lässt, handelt es sich zugleich um eine in genügendem Maß gerechtfertigte Gewissheit. Handelt es sich doch um eine Welt, in der Generationen von Menschen Sinnerfüllung für sich

und die Welt gefunden haben und leben und sterben konnten.<sup>27</sup> Da in einem solchen theoretischen Ansatz die Erfahrungs- und Erkenntnisstruktur in allen Weisen der Erkenntnis und Erfahrung eine analoge ist, gilt das Gesagte analog auch für andere Erfahrungsweisen.

Hinsichtlich der konkurrierenden Glaubensgewissheiten im Dialog der Religionen (3. Problematik) kann auf diesem Hintergrund ebenfalls so differenziert werden, dass der Pluralismus zum Zwecke der Gewinnung einer Dialogfähigkeit weder aufgelöst noch auch einfach anerkannt werden muss. Denn die einzelnen religiösen Erfahrungsweisen sind einerseits nicht ersetzbar oder aufeinander reduzierbar. Sie sind das Sinngebende, Haltgebende und Gewissmachende, sofern sie dem unbedingten Anspruch der Wirklichkeit bzw. der Wahrheit Gottes in einer bestimmten Weise antworten und dadurch eine bestimmte religiöse Welt in Erscheinung treten lassen. Diese Wahrheit Gottes wird zur Offenbarung Gottes, wenn sie in einem bestimmten religiösen Glauben ihre Antwort und Entsprechung findet, wobei diese Antwortfähigkeit durch das Sich-Eröffnen der Wahrheit Gottes, durch die Nähe des Heiligen, durch die Güte des wahren Seins und Lebens ermöglicht und bedingt ist.<sup>28</sup> Glaubensgewissheit und Offenbarungsgewissheit gibt es daher im strengen Sinne nur jeweils für die eigene religiöse Erfahrung. Auf der anderen Seite ist diese eigene religiöse Erfahrung in vielfältiger Weise partikulär und vermittelt. Weder ist das eigene Zeichen- und Zeugnisssystem unterschiedslos mit der Wahrheit Gottes identisch (Vermitteltheit religiöser Erfahrung, Partikularität der Zeichengestalt, Begrenztheit des Bedeutungsgehalts), noch ist es frei von der Notwendigkeit, sich ständig erneuern zu müssen, um seine Erfahrungsfähigkeit zu bewahren und seine Sendung zu erfüllen (geschichtlicher Charakter). Schon die eigene Wahrheits- und Offenbarungsgewissheit bleibt daher eine

---

<sup>27</sup> Zu einem ähnlichen Ergebnis kommt, wenn auch aufgrund anderer theoretischer Voraussetzungen, WERBICK 2000: 142-224.

<sup>28</sup> Zum Offenbarungsbegriff in diesem Zusammenhang vgl. WIEDENHOFER 2005. Auch die traditionellen Probleme mit der Glaubensgewissheit in der neuzeitlichen katholischen Analysis *fidei*-Tradition dürften im Rahmen eines solchen transzendentalen Glaubensbegriffs leichter zu bewältigen sein; vgl. TOLKSDORF 2001.

Glaubens- und Hoffnungsgewissheit. Eine solche ist im Modus der Vermutung und der Hoffnung, d.h. „potentiell“ und „optativ“ auch Mitgliedern anderer Religionen zuzusprechen. Denn unserer religiösen Interpretation zeigen sich bei diesen eventuell analoge Bedeutungsstrukturen und unsere Pragmatik der Anerkennung durch Liebe lässt Hoffnung auch für die Andersartigkeit der anderen erstehen. Im Modus des Potentialis und der Hoffnung kann man daher theologisch auch von anderen Offenbarungen sprechen. Im Modus des Potentialis und der Befürchtung muss man freilich auch mit Fragwürdigkeiten, Irrtümern und Defekten bei den anderen, zuerst aber natürlicherweise immer bei sich selbst rechnen. Zur Offenbarung wird das Zeugnis anderer religiösen Traditionen erst, wenn in der Begegnung mit diesen Traditionen und ihren Mitgliedern authentische religiöse Erfahrungen gemacht werden und diese solcherart zu Wegbegleitern auf dem Weg zur je größeren Wahrheit und Ehre Gottes werden.

Auf diesem Hintergrund und mit diesem Ergebnis ist es wahrscheinlich nicht besonders verwunderlich, wenn ich zum Schluss erklären kann, dass ich in allen wesentlichen Punkten mit dem von GERHARD OBERHAMMER in den „Vorläufigen Bemerkungen zum Symposium 2004“ Gesagten übereinstimme. Ich meine allerdings, die dort eher vorsichtig gestellten Fragen, in folgender Weise bejahend und auch pointierter zum Ausdruck bringen zu müssen. Wenn eine transzendente Religionshermeneutik sich auch in einer theologischen Rekonstruktion einer religiösen Glaubensüberlieferung bewähren können soll, dann muss man mit einem analogen Begriff von Wahrheit und Gewissheit arbeiten. Dann gibt es Wahrheit nicht nur auf der Ebene der religiösen Dogmatiken und der theologischen Reflexionen (Aussagewahrheit), sondern analog auch auf der Ebene der religiösen Glaubenserfahrung und der religiösen Glaubenswelt (als responsorische Wahrheit), wie auch analog auf der Ebene des letzten Grundes und Gegenstandes des religiösen Glaubens und seiner Offenheit und Offenbarkeit (Wahrheit der Transzendenz; Wahrheit, die Gott oder das Göttliche, Heilige ist; Wahrheit der göttlichen Offenbarung; das wahre Sein und Leben in Unterscheidung von scheinhaftem, trügerischem, verkehrtem Sein und Leben).<sup>29</sup> Der entscheidende

---

<sup>29</sup> Zu dieser Frage auch TRAPPE 2004.

Wahrheitsbegriff ist hier die Wahrheit religiöser Erfahrung. Denn nur in der Antwort des Glaubens ist die Wahrheit Gottes in dieser Welt offenbar. Und nur wenn der Glaubende kraft seiner spezifischen religiösen Anschauungs- und Denkformen (bei OBERHAMMER „Mythisierung der Transzendenz“ genannt) eine spezifische religiöse Welt aufbaut, gibt es auch religiöse Aussagen über diese Welt. Mit Recht spitzt sich daher die religiöse Wahrheitsfrage bei OBERHAMMER auf den Wahrheitscharakter der Mythisierung der Transzendenz zu. Mit Recht wird dann folgerichtig auch die eigentliche Frage der religiösen Gewissheit in der religiösen Erfahrung lokalisiert (nicht in den religiösen Aussagen über die Welt), und zwar speziell in der religiösen Erfahrungsweise: Die Glaubensgewissheit eignet sich „durch das Zueinander transzendentaler Dynamik des Subjektes und „sich selbst mitteilender Offenheit“ des „Jenseits des Seienden“ im Daseinsvollzug des Subjektes“ (S. 4). Auch hier würde ich auf dem Hintergrund der SCHAEFFLERSchen Version transzendentaler Religionshermeneutik lieber noch etwas pointierter formulieren: Glaubensgewissheit gehört zum Kern religiöser Erfahrung. Das ist nicht nur faktisch so, sofern in allen Religionen zentrale Zeugnisse darauf hinweisen. Das muss auch so sein, wenn es sich um authentische religiöse Erfahrungen handelt. Denn wenn die Struktur des religiösen Erfahrungshorizontes die Möglichkeitsbedingung religiöser Erfahrung, d.h. des Aufbaus einer Welt religiöser Objekte, ist und diese mit Recht einen religiösen Wahrheitsanspruch erheben können, wenn der Erfahrungshorizont seinerseits eine Antwort im Dialog mit der Wirklichkeit ist, dann besteht religiöse Gewissheit genau im gelungenen Akt religiöser Erfahrung. Soweit dürfte GERHARD OBERHAMMER zustimmen. Aber kann er auch zustimmen, wenn ich jetzt noch hinzufüge, dass eben diese Glaubensgewissheit zusammen mit der religiösen Erfahrungsfähigkeit einen geschichtlichen und praktischen Charakter besitzt, d.h. verloren gehen und wiedergewonnen werden kann. Die bestimmte religiöse Erfahrungsfähigkeit kann etwa verloren gehen durch eine schleichende Erosion der Strukturen des Erfahrungshorizontes, etwa infolge einer lange andauernden gegenläufigen Praxis oder eines übermächtigen feindlichen Kontextes. Sie kann auch verloren gehen und wiedergewonnen werden durch eine Konversionserfahrung. Sie kann aber auch umge-

kehrt bewahrt und verbessert werden im Rahmen einer funktionierenden religiösen Gemeinschaft. Genauso wenig wie die Heftigkeit des religiösen Erlebnisses ein Ausweis der Wahrheit des religiösen Glaubens ist, so wenig ist die Absolutheit der Glaubensgewissheit ein Ausweis dafür, dass es sich dabei um authentische Glaubensgewissheit handelt. Im Gegenteil: Eine solche Glaubensgewissheit ist vielmehr Bestandteil des fundamentalistischen Selbstmissverständnisses des religiösen Glaubens und damit im schlimmsten Fall religiös gesprochen: Ausdruck des Götzendienstes. Auch hier gilt wieder: Das ist nicht nur so, weil Religionen faktisch solche internen Maßstäbe gegen strukturelle Selbstverfehlungen ausgebildet haben, sondern auch aus transzendentalen Gründen. Denn jede Erfahrungsfähigkeit ist aufgrund der dialektischen Struktur der Erfahrung (der wechselseitigen Bestimmung von Erfahrungssubjekt und Erfahrungsgegenstand) in zweifacher Weise bedroht, zum einen durch geschlossene Systeme auf Seiten des Subjektes, zum anderen durch totale Fremdheit auf Seiten des Objektes. Im ersten Fall muss Erfahrung zur immer neuen Selbstbestätigung des eigenen Erwartungshorizontes und der eigenen Vorurteile degenerieren, im zweiten Fall notwendigerweise zu Unverständnis, Verzweiflung und Stummheit führen. Wenn es dagegen gelingt, beides zu vermeiden, kann man von einem authentischen religiösen Glauben und von authentischer und daher auch dialogfähiger religiöser Glaubensgewissheit sprechen. Denn die Hoffnungs-Gewissheit des definitiven Standhabens in der einzigen Wirklichkeit, die dies gewähren kann, im Geheimnis Gottes, schließt auch die Andersartigkeit der anderen mit ein.

## BIBLIOGRAPHIE

- ALBERT 1969 HANS ALBERT, *Traktat über kritische Vernunft*. [Die Einheit der Gesellschaftswissenschaften 9]. Tübingen <sup>2</sup>1969.
- ABU ZAID 1992 NASR HAMID ABU ZAID, *Islam und Politik*. Kritik des religiösen Diskurses. Einleitung von NAVID KERMANI. Frankfurt a.M. 1996.
- BEINTKER 1996 MICHAEL BEINTKER (Hg.), *Certitudo salutis*. Die Existenz des Glaubens zwischen Gewissheit und Zweifel. Symposium aus Anlass des 75. Geburtstags von HANS HELMUT ESSER. [Studien zur systematischen Theologie und Ethik 9]. Münster 1996.
- BEKENNTNISSCHRIFTEN *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche* (1959). Herausgegeben im Gedenkjahr der Augsburgischen Konfession 1930. Göttingen <sup>4</sup>1959.
- BRUNNER 1963 PETER BRUNNER, Die Rechtfertigungslehre des Konzils von Trient. In: EDMUND SCHLINK, HERMANN VOLK (Hg.), *Pro Veritate*. Ein theologischer Dialog. Festgabe für Erzbischof Lorenz Jaeger und Bischof Wilhelm Stählin. Münster, Kassel 1963, pp. 59-96.
- DENZINGER 1991 HEINRICH DENZINGER (Hg.), *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* [Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen]. Quod emendavit, auxit, in linguam germanicam transtulit et adiuvante Helmuto Hoping edidit PETRUS HÜNERMANN. 37. ed. Friburgi Brisgoviae, Basileae, Romae, Vindobonae 1991.
- DISSE 1996 JÖRG DISSE, Zeichenlesendes Verstehen. Zur Frage der rationalen Begründbarkeit des christlichen Offenbarungsglaubens. In: *Theologie und Philosophie* 71/1 (1996), pp. 1-11.
- ELIADE 1986 MIRCEA ELIADE, *Die Religionen und das Heilige*. Elemente der Religionsgeschichte. Frankfurt a. M. 1986.

- ELIADE 1987                   MIRCEA ELIADE, LAWRENCE E. SULLIVAN, Hierophany. In: MIRCEA ELIADE (ed.), *The Encyclopedia of Religion*. New York 1987, Bd. 6, pp. 313-317.
- FIGL 2003                     JOHANN FIGL (Hg.), *Handbuch Religionswissenschaft*. Religionen und ihre zentralen Themen. Innsbruck, Wien, Göttingen 2003.
- GLADIGOW 1988             BURKHARD GLADIGOW, Gegenstände und wissenschaftlicher Kontext von Religionswissenschaft. In: HUBERT CANKIK, BURKHARD GLADIGOW, MATTHIAS LAUBSCHER (Hg.), *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*. Stuttgart u.a. 1988, Bd. 1, pp. 26-38.
- HACKER 1966                PAUL HACKER, *Das Ich im Glauben bei Martin Luther*. Graz, Wien, Köln 1966.
- HÄGGLUND 1985            BENGT HÄGGLUND, Heilsgewißheit. In: *Theologische Realenzyklopädie*. Berlin, New York, 1985, Bd. 14, pp. 759-763.
- HÄRLE 1998                 WINFRIED HÄRLE, Die Wahrheitsgewißheit des christlichen Glaubens und die Wahrheitsansprüche anderer Religionen. In: *Zeitschrift für Mission* 24/3 (1998), pp. 176-189.
- HÄRLE/NEUNER 2004      Ders., PETER NEUNER (Hg.), *Im Licht der Gnade Gottes*. Zur Gegenwartsbedeutung der Rechtfertigungsbotschaft. Gemeinsames Symposium des Evangelisch- und Katholisch-Theologischen Fakultätentages Lutherstadt Wittenberg, Oktober 2002. [*Studien zur systematischen Theologie und Ethik* 42]. Münster 2004.
- HERMS 1992                EILERT HERMS, Glaube. In: EILERT HERMS, *Offenbarung und Glaube*. Zur Bildung des christlichen Lebens. Tübingen 1992, pp. 457-483.
- KÜNNE/HERMS 2000      WOLFGANG KÜNNE, EILERT HERMS, Gewißheit. In: *Religion in Geschichte und Gegenwart*. HANS DIETER BETZ (Hg.), Tübingen, <sup>4</sup>1998-2007, Bd. 3, pp. 908-914.
- KREINER 1995             ARMIN KREINER, Glaubensgewißheit. In: *Lexikon für Theologie und Kirche*, WALTER KASPER (Hg.). Freiburg, Wien, Basel, <sup>3</sup>1993-2001, Bd. 3, pp. 715-716.

- LINDE 2004 GESCHE LINDE, *Zeichen und Gewissheit*. Semiotische Entfaltung eines protestantisch-theologischen Begriffs. Frankfurt a. M., Diss. theol. J.W. Goethe-Universität 2004 (Ms).
- LOICHINGER 1997 ALEXANDER LOICHINGER, Was bedeutet Glaube? In: *Münchener Theologische Zeitschrift* 48 (1997), pp. 155-162.
- MÜLLER 1974 GOTTHOLD MÜLLER, Glaubensgewißheit. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, JOACHIM RITTER, KARLFRIED GRÜNDER, GOTTFRIED GABRIEL (Hg.). Darmstadt 1971-2007, Bd. 3, pp. 662-664.
- NEUMANN 1956 KARL EUGEN NEUMANN, *Die Reden Gotamo Buddhos*. Aus der Mittleren Sammlung Majjhimanikāya des Pāli-Kanons. Zum erstenmal übersetzt von KARL EUGEN NEUMANN. Zürich, Wien <sup>4</sup>1956.
- PANNENBERG 1980 WOLFHART PANNENBERG, Wahrheit, Gewißheit und Glaube. In: WOLFHART PANNENBERG, *Grundfragen systematischer Theologie*. Gesammelte Aufsätze, Göttingen 1980, Bd. 2, pp. 227-264.
- PARET 1966 *Der Koran*. Übersetzung von RUDI PARET. Stuttgart 1966.
- PESCH 1982 OTTO HERMANN PESCH, *Hinführung zu Luther*. Mainz 1982.
- PESCH 1983 Ders., *Frei sein aus Gnade*. Theologische Anthropologie. Freiburg, Basel, Wien 1983.
- PESCH 1994 Ders., ALBRECHT PETERS, *Einführung in die Lehre von Gnade und Rechtfertigung*. Darmstadt <sup>3</sup>1994.
- RATZINGER 1966 JOSEPH RATZINGER, Vorwort. In: PAUL HACKER, *Das Ich im Glauben bei Martin Luther*. Graz, Wien, Köln 1966, pp. 7-9.
- RATZINGER 2000 Ders., Kommentar zum Geheimnis von Fatima. In: *Kongregation für die Glaubenslehre*. Die Botschaft von Fatima. [Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles 147]. 13. Mai 2000. Bonn: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, pp. 33-44.



- RECHFERTIGUNG 1999      Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre (1999). In: PETER LÜNING, RALF MIGGELBRINK, HANS JÖRG URBAN, JOACHIM WANKE (Hg.), *Zum Thema: „Gerechtfertigt durch Gott - Die Gemeinsame lutherisch/katholische Erklärung“*. Eine Lese- und Arbeitshilfe. Paderborn 1999.
- ROHT 2001                MICHAEL ROHT, *Evidenz und Gewissheit*. Thesen zur Bestimmung von Offenbarung und Glaube. In: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 98/2 (2001), pp. 209-230.
- SCHAEFFLER 1973        RICHARD SCHAEFFLER, *Religion und kritisches Bewußtsein*. Freiburg, München 1973.
- SCHAEFFLER 1980        Ders., *Glaubensreflexion und Wissenschaftslehre*. Thesen zur Wissenschaftstheorie und Wissenschaftsgeschichte der Theologie. [*Quaestiones disputatae* 82]. Freiburg, Basel, Wien 1980.
- SCHAEFFLER 1989        Ders., *Das Gebet und das Argument*. Zwei Weisen des Sprechens von Gott. Eine Einführung in die Theorie der religiösen Sprache. [*Beiträge zur Theologie und Religionswissenschaft*]. Düsseldorf 1989.
- SCHAEFFLER 1995        Ders., *Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit*. Eine Untersuchung zur Logik der Erfahrung. Freiburg, München 1995.
- SECKLER 1980            MAX SECKLER, *Aufklärung und Offenbarung*. In: *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, MAX SECKLER, BERNHARD WELTE, RICHARD SCHAEFFLER. Freiburg, Basel, Wien 1980, Bd. 21, pp. 8-78.
- SECKLER 1980a          Ders., *Theologie – Religionsphilosophie – Religionswissenschaft*. In: MAX SECKLER, *Im Spannungsfeld von Wissenschaft und Kirche*. Freiburg, Basel, Wien, pp. 26-41.
- SMART 1991              NINIAN SMART, STEVEN KONSTANTINE, *Christian Systematic Theology in a World Context*. Minneapolis 1991.

- TOLKSDORF 2001      WILHELM TOLKSDORF, Gewissheit im Glauben? Analysis fidei – Vom Anliegen und den Schwierigkeiten eines theologischen Lehrstücks. In: *Theologie und Glaube* 91/3 (2001), pp. 493-507.
- TRAPPE 2004      TOBIAS TRAPPE (Hg.), *Wahrheit und Erfahrung*. Chancen einer Transzendentalphilosophie. Würzburg 2004.
- WERBICK 2000      JÜRGEN WERBICK, *Den Glauben verantworten*. Eine Fundamentaltheologie. Freiburg, Basel, Wien 2000.
- WIEDENHOFER 1994      SIEGFRIED WIEDENHOFER, Wann der Glaube „fundamentalistisch“ wird. In: *Informationen für Religionslehrerinnen und Religionslehrer*. Bistum Limburg. Nr. 1, pp. 16-21.
- WIEDENHOFER 1998      Ders., The Logic of Tradition. In: BARBARA SCHOPPELREICH, SIEGFRIED WIEDENHOFER (Hg.), *Zur Logik religiöser Traditionen*. Frankfurt a.M. 1997, pp. 11-84.
- WIEDENHOFER 1998a      Ders., Identität und Kommunikabilität kultureller und religiöser Traditionen im Verständnis christlicher Theologie. In: BARBARA SCHOPPELREICH, SIEGFRIED WIEDENHOFER (Hg.), *Zur Logik religiöser Traditionen*. Frankfurt a.M. 1998, pp. 227-263.
- WIEDENHOFER 2001      Ders., Von der Grammatik religiöser Symbolsysteme zur Logik religiöser Traditionsprozesse. In: GERT MELVILLE (Hg.), *Institutionalität und Symbolisierung*. Verstetigungen kultureller Ordnungsmuster in Vergangenheit und Gegenwart. Köln, Weimar, Wien 2001, pp. 165-180.
- WIEDENHOFER 2003      Ders., „Mythisierung der Transzendenz“. Zwischen Offenbarungsereignis und Traditionsvermittlung. In: GERHARD OBERHAMMER, MARCUS SCHMÜCKER (Hg.), *Mythisierung der Transzendenz als Entwurf ihrer Erfahrung*. Arbeitsdokumentation eines Symposiums. [SbÖAW 706 = *Beiträge zur Kultur- und Geistesgeschichte Asiens* 41]. Wien 2003, pp. 35-61.

- WIEDENHOFER 2004      Ders., Tradition – Geschichte – Gedächtnis. Was bringt eine komplexe Traditionstheorie? In: *Erwägen Wissen Ethik* 15/2, pp. 229-240 [mit Diskussion pp. 240-277 und Replik „Traditionstheorie auf dem Prüfstand“, pp. 277-284].
- WIEDENHOFER 2004a      Ders., Logik, Hermeneutik und Pragmatik des theologischen Begriffs „*successio apostolica*“. In: THEODOR SCHNEIDER, GUNTHER WENZ (Hg.), *Das kirchliche Amt in apostolischer Nachfolge*. Grundlagen und Grundfragen. Freiburg, Basel, Wien, Göttingen 2004, Bd. 1, pp. 417-484.
- WIEDENHOFER 2005      Ders., Offenbarung. In: PETER EICHER (Hg.), *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*. Neuauflage 2005. München, pp. 283-301.

