

ZUR GLAUBENSGEWISSHEIT
ANMERKUNGEN AUS DEM BLICKWINKEL
ZEITGENÖSSISCHER ABENDLÄNDISCHER THEOLOGIE

Hans Waldenfels, Bonn

Einleitende Bemerkungen

WILHELM HALBFASS stellt einleitend zu seinem begriffsge-
schichtlichen Beitrag im *Historischen Wörterbuch der Philosophie*
zur „Gewissheit“ fest:

„G(ewissheit) (certitudo, certainty) ist einer der Ausdrücke, die glei-
chermaßen der Umgangssprache wie der philosophischen Fachspra-
che angehörend, einerseits ohne weiteres verständlich, andererseits
terminologisch und begriffsgeschichtlich schwer zu bestimmen sind
und die in der Geschichte der Philosophie zwar eines der zentralen
Motive und Regulative, nicht aber ein zentrales Thema begrifflicher
Klärung und systematischer Explikation bezeichnen.“¹

Diese Beobachtung bestätigt sich, wenn man in zeitgenössische
katholische Lehrbücher der Dogmatik und Fundamentaltheologie
oder theologische Nachschlagewerke schaut. „Gewissheit“ wird,
wenn sie besprochen wird, in der Regel nur unter den Stichworten
„Glaubens-“ oder „Heilsgewissheit“ berührt, aber auch dann weniger
grundsätzlich thematisiert; sie spielt eher verdeckt eine Rolle, wo die
Möglichkeit der Erst- oder Letztbegründungen diskutiert wird.² An-
ders sieht es im Bereich der evangelischen Theologie aus.

¹ Artikel „Gewissheit“ in: HWP Bd. 3, p. 592.

² Vgl. dazu die Sachregister zu den Dogmatiken von WOLFGANG
BEINERT, GERHARD LUDWIG MÜLLER oder auch das *Handbuch der Funda-
mentaltheologie* (=HFTh), zur Frage der Erst- bzw. Letztbegründung vor
allem die Veröffentlichungen von HANSJÜRGEN VERWEYEN und seiner Schu-
le. Erst nach Abschluss dieser Arbeit wurde ich aufmerksam gemacht auf

So enthält die Neuausgabe von *Religion in Geschichte und Gegenwart* eine grundsätzliche Überlegung aus der Feder von EILERT HERMS zur Sache.³ Dabei zeigt sich, dass – ähnlich wie es GERHARD OBERHAMMER in seinen Vorüberlegungen zum Symposium fordert – die Frage nach der Glaubensgewissheit tatsächlich zunächst in den weiteren Rahmen des Daseinsvollzugs des Subjektes und seiner Transzendentalität eingebunden wird.

Aus diesen vordergründigen Beobachtungen ergeben sich einige erste Folgerungen. Wir müssen einmal prüfen, ob die Frage nach der Gewissheit in den beiden großen Konfessionen der Westkirche tatsächlich unter verschiedener Rücksicht bzw. auf verschiedene Weise gestellt wird. Daraus folgt die andere Frage, ob und wie „Gewissheit“ in den verschiedenen geistesgeschichtlichen Epochen unterschiedlich zu einem Problem geworden ist. Bei einer ersten Annäherung an den Begriff zeigt sich nämlich, dass es „Gewissheit“ zweifellos mit dem *Subjekt* der Erkenntnis, also dem Menschen, zu tun hat. Nach „Gewissheit“ wird gefragt, wo Unsicherheiten und

das Buch von THOMAS SCHÄRTL, *Wahrheit und Gewissheit*. Zur Eigenart religiösen Glaubens. Regensburg 2004.

³ Vgl. die Artikel „Gewissheit“ in LThK³ Bd. 4, p. 631f. (A.W. MÜLLER) und in RGG⁴ Bd. 3, pp. 908-914 (EILERT HERMS). Während HERMS (s.u.) eine Gewissheitstheorie vorlegt, begnügt sich MÜLLER dagegen mit einigen eher deskriptiven Anmerkungen zum neuzeitlichen Gewissheitsverständnis nach DESCARTES. Der Unterschied zwischen einem katholischen und einem protestantischen Angang wird auch schon in den Vorgängerausgaben von LThK² Bd. 4, p. 874f. (HERBERT WACKERZAPP) und RGG³ Bd. 2, pp. 1557-1563 (ERDMANN SCHOTT) deutlich. In den katholischen Werken sind jeweils die Artikel über Glaubensgewissheit zur Hilfe zu nehmen; vgl. dazu LThK² Bd. 4, p. 941f. (J. BEUMER) und LThK³ Bd. 4, p. 715f. (ARMIN KREINER). Noch stärker positivistisch und zugleich kontroverstheologisch ausgerichtet bleiben in beiden Ausgaben des LThK die Artikel „Heilsgewissheit“; vgl. LThK² Bd. 5, pp. 157-160 (RUDOLF SCHNACKENBURG, EDUARD STAKEMEIER) und LThK³ Bd. 4, p. 1344ff. (JOSEF WOHLMUTH). Für die evangelische Seite sei an dieser Stelle auch verwiesen auf die großen Beiträge von GERHARD EBELING, *Gewissheit und Zweifel*, in: EBELING 1969: 138-183, und WOLHART PANNENBERG, *Wahrheit, Gewissheit und Glaube*, in: PANNENBERG 1980: 226-264.

Zweifel auftreten, und die Frage verstärkt sich in dem Maße, als Unsicherheit und Zweifel wachsen. Vor diesem Hintergrund lässt sich die Frage der Gewissheit sprachlich in Zeiten zurückverfolgen, in denen das Problem des Zweifels und der Skepsis behandelt wurde, also Skeptizismus eine Lebenseinstellung war. Das ist bereits zur Zeit der griechischen Philosophie der Fall, so dass sich u.a. auch die Kirchenväter bereits mit der Problematik auseinandersetzen mussten. Der Begriff der Gewissheit findet sich sprachlich dann sowohl im Althochdeutschen wie schon zuvor im lateinischen Begriff der *certitudo*. Bei all dem dürfte es gleichwohl angebracht sein, die Fragestellung hier nicht über die Scholastik hinaus zurückzuverfolgen und vor allem auf die Klärungsversuche in der Neuzeit nach DESCARTES zu achten. Auf die Hochscholastik zurückzuverweisen, lohnt sich aber schon deshalb, weil von dorthin sich stärker als in späterer Zeit die Ambivalenz des Begriffs aufzeigen lässt und sich damit spätere Blickverengungen abwehren lassen. Mir erscheint es daher sachdienlich, zunächst auf die verschiedenen Blickrichtungen hinzuweisen, die sich schon früh bei der Beschäftigung mit dem Begriff aufgetan haben. Anschließend möchte ich EILERT HERMS' Gewissheitstheorie zu einem Ansatzpunkt für die weitere Überlegung machen und daran anschließend Beobachtungen aus dem Raum heutiger Theologie beisteuern.

Das Begriffsfeld

Eine erste wichtige Unterscheidung der *certitudo* bezieht sich auf die subjektive und die objektive Seite der Gewissheit. Damit ist die heute verbreitete Konzentration auf die subjektive Seite der Gewissheit aufgesprengt. Im *subjektiven* Sinne ist Gewissheit „als unerschütterliches Überzeugtsein, als Befindlichkeit des im Fürwahr- oder Fürguthalten vorbehaltlos festgelegten, vom Zweifel befreiten Bewusstseins (*certitudo assensus*)“ (HWP Bd. 3, p. 592) zu verstehen, Hier bezieht sich Gewissheit auf die Sicherheit in der subjektiven Zustimmung zu einem Urteil. Im *objektiven* Sinne geht es statt dessen um die Gewissheit hinsichtlich des Sachverhaltes, dem die Zustimmung gilt; sie betrifft dann – wie WILHELM HALBFASS es formuliert – die „ontologische Dignität oder erkenntnistheoretische Le-

gitimation eines Erkenntnisinhaltes (*certitudo rei cognitae*)“ (ebd.). An dieser Stelle wird im Hochmittelalter, etwa bei THOMAS VON AQUIN, nochmals unterschieden zwischen einer „*certitudo absoluta*“ und einer „*certitudo conditionata*“, also eine Gewissheit, die nicht mehr auf eine noch größere Gewissheit hin überschritten werden kann, und die Gewissheiten, die in der Vielfalt der Weltzusammenhänge und ihren Bedingtheiten erwachsen. Da es sich bei diesen Fragen ganz wesentlich um die Zugänge zur Wahrheit handelt und diese ihrerseits in ihren unterschiedlichen Tiefengraden zu bedenken ist, stellt sich in der Folgezeit immer stärker die Frage nach der Wahrheitsfähigkeit des Menschen, dabei aber dann nicht nur nach der Fähigkeit des menschlichen Intellekts, sondern auch nach der Beteiligung des menschlichen Willens. Zumal die Betonung der *Glaubensgewissheit* kommt an der Frage möglicher Glaubenszustimmung nicht vorbei. Anders gesagt: Glaubensgewissheit erschöpft sich nicht in der Frage nach der Beschaffung des zugrunde liegenden Wissens, sondern hat zugleich die Möglichkeiten und Motivationen der Zustimmung zu prüfen. Damit kommt das Miteinander von Intellekt und Wille, also der Zusammenhang von Gewissheit und Zustimmung bzw. Entscheidung in den Blick.⁴ Auf diesen Zusammenhang werden wir später zurückkommen (vgl. dazu LThK³ Bd. 3, p. 715f.).

Zu einer einschneidenden Zäsur kam es bei DESCARTES, der mit seinem methodischen Zweifel auf neue und radikale Weise die Frage nach der subjektiven Gewissheit gestellt hat.⁵ Seither wird vor

⁴ Fragen, wie sie hier angedeutet werden, sind lange unter der Überschrift „*Analysis fidei*“ behandelt worden; vgl. den Artikel: „*Analysis fidei*“ (ERHARD KUNZ), in: LThK³ Bd. 1, pp. 583-586.

⁵ Vgl. WALDENFELS 2005: 150ff. GADAMER weist darauf hin, dass der DESCARTES'sche Ansatz sich vor allem auf die Gewissheit in der Wissenschaft ausgewirkt hat. Von dieser unterscheidet er die Lebensgewissheit: „Die Art von Gewissheit, die eine durch Zweifel hindurchgegangene Verge-
wisserung zu gewähren vermag, ist von der unmittelbaren Lebensgewissheit unterschieden, mit der alle Zwecke und Werte im menschlichen Bewusstsein auftreten, wenn sie den Unbedingtheitsanspruch erheben. Erst recht aber unterscheidet sich von solcher im Leben selbst erworbenen Gewissheit die Gewissheit einer Wissenschaft. Die Gewissheit der Wissenschaft hat immer einen cartesianischen Zug. Sie ist das Ergebnis einer kritischen Metho-

allem in der westlichen Welt zugleich aufs neue um die Möglichkeiten und Grenzen menschlicher Erkenntnis gerungen und – damit verbunden – nach der umfassenden Wahrheitsfähigkeit des Menschen gefragt. ROBERT SPAEMANN hat in einem frühen Kommentar zur Enzyklika *Fides et ratio* JOHANNES PAULS II. aus dem Jahr 1998 darauf aufmerksam gemacht, dass der Papst in dieser Enzyklika über die Aussagen des 1. Vatikanischen Konzils hinaus auf der Befähigung des Menschen zur Wahrheitserkenntnis bestanden und damit zu erkennen gegeben hat, dass ihm der Schritt über die mittelalterlichen Positionen hinaus in eine neuzeitliche Wahrheitsfrage ohne Verbindung zur Gottesfrage durchaus bewusst war.⁶

DESCARTES' Konzentration auf die Selbstgewissheit des Menschen führt jedenfalls zugleich zu einer deutlichen Gewichtsverlagerung. Denn Welch ein Zugang zur Sache und damit zur Wahrheit bleibt, wenn die menschliche Vernunft sich als unfähig erweisen sollte, zu einer sachgemäßen Erkenntnis zu kommen? Die Kritik der Vernunft, die KANT auf verschiedene Weisen thematisiert und ausgeübt hat, geht im Grunde auch jener Frage voraus, die der Beschäftigung GERHARD OBERHAMMERS mit der – wie er es nennt – „Mythisierung“ der religiösen Erfahrung, also der Übersetzung der Erfahrung in Sprache zugrunde liegt. Im Folgenden kann es nun nicht darum gehen, den cartesianischen Ansatz in seinen verschiedenen Aspekten auszuleuchten.⁷ Nicht zu übersehen ist aber, dass die in der

dik, die nur Unbezweifelbares gelten zu lassen sucht. Diese Gewissheit erwächst also nicht aus Zweifeln und ihrer Überwindung, sondern ist dem Be-fallenwerden vom Zweifel immer schon zuvorgekommen. Wie bei Descartes in seiner berühmten Zweifelsmeditation ein künstlicher und hyperbolischer Zweifel – wie ein Experiment – angestellt wird, der zu dem *fundamentum inconcussum* des Selbstbewusstseins führt, so bezweifelt grundsätzlich die methodische Wissenschaft alles, woran man überhaupt zweifeln kann, um auf diese Weise zur Sicherheit ihrer Resultate zu gelangen“ (GADAMER 1965: 225).

⁶ Vgl. dazu mit Stellenhinweisen WALDENFELS 2000: 128-132.

⁷ Vgl. dazu u.a. den in Anmerkung 3 genannten Beitrag von GERHARD EBELING *Wort und Glaube* II (EBELING 1969); sodann JÜNGEL 1977: 146-167. JÜNGEL vertritt dort nachdrücklich die These, dass die neuzeitliche

Folgezeit im aufklärerischen Denken auftretende Autoritätskrise dahin geführt hat, dass die Erkenntnisbereicherung, die sich sowohl aus den Bezeugungen anderer als auch aus überkommenen und übernommenen Argumenten ergibt, zunächst einmal entscheidend an Einfluss verloren hatte und damit auch die Berufung auf die *auctoritas Dei* Schaden leiden musste.⁸ Beachtet man zudem, eine welch große Rolle Autoritäts- und Traditionsargumente im katholischen Denken ganz allgemein und als Reaktion auf die Zeitströmungen im 1. Vatikanischen Konzil mit seinen Definitionen im besonderen gespielt haben,⁹ so lässt es sich wohl zu einem Gutteil von hier aus begründen, wenn das Interesse an einer Diskussion der Gewissheit in ihrer subjektiven Verankerung evangelischerseits stärker ausgebildet zu sein scheint als in der katholischen Theologie. Denn die Bindung an äußere Zeugnisse und Autoritätsträger bringt unweigerlich die Tendenz zu einer mehr extrinsezistischen Argumentation mit sich, die katholischerseits erst in der Folgezeit deutlicher in Frage gestellt worden ist.

Es bietet sich jedenfalls an, dass wir hier dem fundamentaltheologischen Ansatz des evangelischen Systematikers EILERT HERMS unsere Aufmerksamkeit schenken, zumal bei ihm ein allge-

Selbstbegründung des Denkens im cartesischen „Ich denke“ einen Ansatz zur Zerstörung der metaphysisch begründeten Gottesgewissheit bietet. Die Aporie, die entstanden ist, beschreibt er in drei Punkten: „a) Dadurch, dass das Wesen Gottes von mir vorgestellt wird, wird die Existenz Gottes durch mich sichergestellt. b) Seinem *Wesen* nach ist Gott zwar der allmächtige Schöpfer, der durch sich selber notwendig ist und durch den ich bin (sowohl überhaupt als auch das, was ich bin). c) Seiner *Existenz* nach ist Gott jedoch durch mich, insofern auch *seine* Existenz nur als Vorgestelltheit durch und für das Subjekt verstanden werden kann, das ‘Ich’ bin“ (165).

⁸ Dass wir hier inzwischen eine neue Situation erreicht haben, habe ich anderweitig ausführlicher aufgezeigt; vgl. dazu WALDENFELS 2005: 501-506.

⁹ Vgl. sowohl die Argumente in der Konstitution *Dei Filius* (DH 3000-3045) als auch in der Infallibilitätsdebatte, die beide einen starken Anlass zu einer eher extrinsezistischen Argumentation bieten. Zur weiterführenden Diskussion um Extrinsezismus und Intrinsezismus vgl. SECKLER 2000: 398ff., in: HFTh Bd. 4, pp. 331-400.

meinmenschlicher, um nicht zu sagen, ein philosophischer Horizont am Anfang steht.¹⁰

Der Ansatz EILERT HERMS'

HERMS geht davon aus, dass die Glaubensgewissheit, die er ohne Präzisierung des Unterschieds von Glaubens- und theologischer Gewissheit „christliche Gewissheit“ nennt, faktisch in die Klasse aller möglichen gleichartigen Fälle von Gewissheitsbemühungen einzureihen ist und zwischen einer philosophischen und einer theologischen Gewissheitstheorie zunächst kein Unterschied besteht. Folglich schließt er sowohl aus, dass die christliche Gewissheit *neben* die allgemeine Konstitution von Gewissheit zu stehen kommt, als auch, dass sie *über* sie *hinausgeht*. Sie wird von ihm vielmehr *im Horizont* der Konstitution von Gewissheit ganz allgemein gesehen.

Grundlegend für die HERMS'sche Konzeption ist die Unterscheidung von primärer und sekundärer Gewissheit. Unter *primärer* Gewissheit versteht er „kein(en) Effekt unseres eigenverantwortlichen Freiheitsgebrauchs, sondern die – jedem unserer Akte vorgegebene, das Ganze unseres verantwortlichen Freiheitsgebrauchs erst ermöglichende – Erschlossenheit für uns selber als zum eigenverantwortlichen Wählen unter den Möglichkeiten unseres leibhaften Frei-seins befähigt und genötigt“. Im Anschluss an SCHLEIERMACHER, HEIDEGGER u.a. identifiziert er die primäre Gewissheit mit dem „unmittelbaren Selbstbewusstsein“, mit dem „Gewissen“, mit der „Gelichtetheit des Daseins“. Man könnte die Unterscheidung von primärer und sekundärer Gewissheit auch mit KARL RAHNERS Unterscheidung von *transzendental* und *kategorial* vergleichen. Die „primäre Gewissheit“ erinnert schließlich auch an das vielbesprochene „Urvertrauen“, aus dem jedes Vertrauen im einzelnen lebt. Von hier aus könnte man sie auch als „Urgewissheit“ bezeichnen. Auf jeden Fall ist die primäre Gewissheit nicht gleichsam eine Weise von Gewissheit neben anderen, sondern die fundamentale Selbsterschlossenheit

¹⁰ Vgl. zum Folgenden den Artikel „Gewissheit“ II, in: RGG⁴ Bd. 3, pp. 910-913.

des Menschen, die ihn zum Gebrauch seines Freiseins nötigt, folglich allen unseren Freiheitsakten zugrunde liegt und sie dann überdauert. Der Ort, wo die primäre Gewissheit oder die Urgewissheit in Erscheinung tritt, sind, sofern man überhaupt davon sprechen kann, die so genannten sekundären Gewissheiten. Unter *sekundären* Gewissheiten versteht HERMS alles, was es sonst an Klassifizierungen von Gewissheit gibt. „Sekundär“ sind sie, weil sie die oben beschriebene primäre Gewissheit wie auch die menschliche Befähigung zum Freiheitsgebrauch voraussetzen. Das Feld der sekundären Gewissheiten als Wirkungsfeld der primären Gewissheit beschreibt HERMS dann als

„Gewissheit des Dauerns von α) individuellem leibhaftem Freisein von Personen *innerhalb* β) des Dauerns eines historisch gewordenen Wir *innerhalb* γ) des Dauerns der prähistorischen Matrix der für alle möglichen Wir gemeinsamen Welt *innerhalb* δ) eines die Bestimmtheit von Welt begründenden und gewährenden transkosmischen (prä- und postkosmischen) Dauerns“ (910).

Daraus ergeben sich somit vier Dimensionen der Gewissheit: die explizit werdende Gewissheit des individuellen Selbst, die Wirk-Gewissheit, die Weltgewissheit und die – all die anderen Gewissheiten tragende – Transzendenzgewissheit. Nun kann man der Transzendenz nochmals in doppelter Weise gewiss sein. Die Transzendenz kann sich als verschlossen und damit als „unzuverlässig“ erweisen oder aber als erschlossen und damit als absolut zuverlässig. Anders gesagt: Der Mensch kann in der inneren Gewissheit leben, dass sich die Transzendenz mitteilen oder – im klassischen theologischen Begriff gesagt: – offenbaren *kann* (dass eine solche Selbstmitteilung bzw. Selbstoffenbarung geschehen ist, wie es das Christentum lehrt, impliziert einen weiteren Schritt bzw. eine zusätzliche Vergewisserung und Gewissheit). HERMS liegt aber vor allem daran festzustellen, dass sekundäre Gewissheiten sich nur aus der Bestimmtheit durch die primäre Gewissheit erfassen lassen.

Überträgt man das Grundverhältnis von primärer und sekundärer Gewissheit auf die christliche Gewissheit, so liegt deren Unverwechselbarkeit nicht im Bereich der primären, sondern der sekundären Gewissheiten und deren ausgezeichneter Beziehung zur primären

Gewissheit. Die Unverwechselbarkeit der christlichen Gewissheit dekliniert HERMS dann in mehreren Schritten durch. Er beginnt mit einer Reflexion auf die Basis christlicher Gewissheit. Diese ist für ihn die explizite Transzendenzgewissheit Jesu, die ihrerseits eingebettet ist in die Zeugnistradition der expliziten Transzendenzgewissheit der jüdischen Kultusgemeinschaft. Inhaltlich bezieht sie sich auf die Mitteilung des göttlichen Namens in Ex 3,14, in der Gott sich als Gott der Väter, damit des Ursprungs erschließt und in der Befreiung seines Volkes aus Ägypten den Anbruch der Gottesherrschaft verheißt. Eingebettet in die jüdische Transzendenzgewissheit, radikalisiert sich diese in Jesu Leben in einer Weise, dass sich ihm Gottes Heilsgegenwart als eine Heilsverheißung für alle Völker erschließt (Weltgewissheit), dass sich für ihn alle Menschen in Gottes, aus seiner dem Vergebungswillen entstammenden Gerechtigkeit neu verstehen können (Wir-Gewissheit), und dass es eine an Jesu Person gebundene neue Bezeugung und Durchsetzung der Gottesherrschaft gibt (Gewissheit in der eigenen Person Jesu). Der Weg in diese Gewissheit führt Jesus in seinen Tod, der seinerseits vom Vertrauen getragen ist,

„dass ihn das gegenwartsbestimmende Kommen der Gottesherrschaft, die ihn zu ihrem Werkzeug erwählt hat, auch als dieses bestätigen und damit die von ihm den Menschen eröffnete und angebotene Gemeinschaft in der Gewissheit der Gegenwart als Kommen der Gottesherrschaft auch wirklich machen würde“ (911f.).

Der hier vorgestellte Gedankengang, der die explizite Transzendenzgewissheit Jesu von einer notwendigen in eine hinreichend bedingte, aber dabei zugleich unverwechselbare geschichtliche Situation hineinwachsen sieht, setzt sich für HERMS in der Entfaltung des österlichen Ursprungs des christlichen Glaubens fort. Ohne hier detailliert auf die einzelnen Momente des Vorgangs einzugehen, ist auf jeden Fall festzuhalten, dass sich die Erschließung der Situation nicht kraft menschlicher Aktivität vollzieht, sondern dass der Mensch Empfänger einer ihm von Gott geschenkten Erschließung ist. HERMS schildert diese in ihren Etappen als eine Hineinnahme des Ganzen von Welt und Mensch in die jesuanische Transzendenzgewissheit, so dass die verschiedenen von HERMS entfaltenen Weisen sekundärer

Gewissheit – Welt-, Wir-, Ich-Gewissheit –, eingebettet in die konkrete Transzendenzgewissheit Jesu, ihre Vollendung finden. Den Folgeprozess in späteren Generationen sieht er dann so:

„Seine *notwendige* soziohistorische Bedingung ist die Begegnung mit der kirchlichen Verkündigung vom österlichen Ursprung der christlichen Gewissheit, dass die Gottesherrschaft den Gekreuzigten in sich aufgenommen hat bzw. dass der Gekreuzigte Jesus der Christus (Mittler der Gottesherrschaft) ist (1 Kor 15,3-7).

Hinreichend für das Zustandekommen christlicher Gewissheit bei den Empfängern der Botschaft ist jedoch erst, dass auch sie von deren *res* selbst ergriffen werden: von dem die Botschaft bezeugten Erschließungshandeln Gottes selbst, welches Anteil gibt an der spezifischen Transzendenzgewissheit Jesu. Die hinreichende Bedingung für das Ergriffenwerden späterer Generationen durch die ursprüngliche christliche Gewissheit ist erst, dass das im Osterkerygma (Lk 24,34) bezeugte bestimmte (und zwar geschichtlich und damit inhaltlich bestimmte, nämlich genau Anteil an Jesu Gewissheit gebende) Erschließungsgeschehen die Hörer des Kerygmas selbst ergreift (2 Kor 4,6). Dieses Geschehen konstituiert zugleich mit der christlichen Gottesgewissheit die christliche Weltgewissheit, die christliche Gemeinschaftsgewissheit und die christliche Gewissheit des persönlichen Aufgenommenseins in die vom Schöpfer selbst von Ewigkeit zu Ewigkeit gewollte Gemeinschaft mit ihm (Röm 8,38f.)“ (912).

Was hier aus einem Gesamtrahmen von primärer und sekundärer Gewissheit auf die spezielle Situation der aus dem christlichen Glauben herrührenden Gewissheit übertragen wird und sich dann in die Fortsetzungsgeschichte des Christentums hinein verlängern lässt, könnte zumal unter konfessionellen Vorzeichen weiter besprochen werden. Darauf können wir hier verzichten, wenngleich sich aus der Beachtung der damit gegebenen Sprachprozesse und der mit den einzelnen Sprachmomenten verbundenen Kontextualisierungen interessante Folgerungen für unsere vorliegenden Problemstellungen ergeben. Hier mag es genügen, eine theologisch vorgetragene Gewissheitstheorie vorgestellt zu haben, in der es nicht zuletzt darum ging, die Frage nach der Gewissheit des christlichen Glaubens in einen

Denkhorizont hineinzustellen, der es erlaubt, von unterschiedlichen Ansatzpunkten her auf dieselbe Grundproblematik zuzugehen.

Auf die Affinität des HERMS'schen Gedankenganges zu einem transzendental-philosophischen bzw. -theologischen Ansatz, etwa zu KARL RAHNER, wurde bereits hingewiesen. Wichtig für die weitere Überlegung ist auch, dass hier wie anderswo am Anfang einer christlichen Reflexion nicht – abstrakt gesprochen – der christliche Traditionsprozess im ganzen steht, sondern der Blick auf die Jesusgestalt gerichtet ist, auch wenn diese ihrerseits uns in der Traditionsgeschichte vermittelt ist. Dass die Gedanken von EILERT HERMS Kreuzungspunkte zu GERHARD OBERHAMMERS Denkansatz aufweisen, lässt sich kaum leugnen. Wichtiger als eine Weiterführung des HERMS'schen Ansatzes in die Christentumstradition hinein und zu den Gabelungen in den konfessionellen, den katholischen und reformatorischen Vergewisserungen dürfte freilich sein, die OBERHAMMER'sche Beschäftigung mit der von ihm so genannten „Mythisierung“ der Erfahrung, zumal der religiösen bzw. der Transzendenz Erfahrung, also das Verhältnis von (begrenzten) Sprachmöglichkeiten und (unbegrenzt-offener) Erfahrung, und damit die Frage von Gewissheit und Wahrheit, weiter zu verfolgen.

Gewissheit und Wahrheit

Anders als die bisher zitierten Äußerungen zur Gewissheit begann ERDMANN SCHOTT seine Erläuterungen zur Gewissheit mit der Aussage:

„Jede Gewissheit beruht auf einem Fürwahrhalten; Gewissheit ist immer *Wahrheits*-Gewissheit. Ohne Wahrheitsanspruch wäre Gewissheit gegenstandslos; sie müsste sich alsbald in nichts auflösen. Wenn der Wahrheitsanspruch ins Wanken gerät, wird Gewissheit von Zweifel und Un-Gewissheit verdrängt. Allerdings bleibt zu fragen, ob die vermeintliche Wahrheit, auf die sich Gewissheit jeweils bezieht, einer kritischen Prüfung standhält. Gewissheit, die von dieser Frage unberührt ist, wäre naiv zu nennen. Gewissheit, die der kritischen Frage ausweicht oder sich ihr gegenüber verhärtet, entartet in subjektivistische Willkür und Fanatismus: Die bedrohte oder bereits verlorene

Gewissheit wird durch krampfhaftes Willensanspannung festgehalten“ (RGG³ Bd. 2, p. 1557f.).

GERHARD OBERHAMMER gab in seiner Einladung zum Symposium¹¹ zu bedenken:

„Der Gegenstand des Gespräches sollten weniger traditionsgeladene Begriffe der Theologie und der Philosophie und deren Diskussion sein, sondern zunächst einfach das Phänomen der Glaubensgewissheit und der Wahrheit einer religiösen Tradition. Dabei sollten in der denkerischen Auseinandersetzung Glaubensgewissheit und Wahrheit nicht nur alternativ gegenüberstehen, sondern auch zusammen gesehen und ihre Beziehung zueinander sowie die Bedingung der Möglichkeit beider reflektiert werden, all dies natürlich den Möglichkeiten der jeweiligen Fachperspektive entsprechend.“

Die Vermutung, dass aus westlicher Beschäftigung mit der Glaubensgewissheit ihre Einbindung in den Daseinsvollzug des Subjekts und seiner Transzendentalität eine Verständnisbrücke abgeben kann, hat sich in einem ersten Schritt durchaus bestätigt. Beachtet man aber, dass der mit der christlichen Glaubensgewissheit gegebene Absolutheitsanspruch lange genug ein Hemmnis für jeden offenen Dialog war, ist nun doch genauer nach dem Wahrheitsanspruch, der in einen solchen Dialog eingebracht werden soll, zu fragen. Entsprechend fragt OBERHAMMER in seinen Vorüberlegungen nach dem, was er seit langem die „Mythisierung“ der Transzendenz nennt und der dabei verwendeten Wahrheitsauffassung.

Gerade weil ich seinen nur zu berechtigten und nach wie vor nicht befriedigend gelösten Frageansatz aufgreifen möchte, ist hier auf eine nicht ganz nachvollziehbare Inkonsequenz aufmerksam zu machen. Auf der einen Seite besteht OBERHAMMER nach wie vor auf dem keineswegs für jeden unmittelbar einsichtigen Gebrauch des Terminus „Mythisierung“. Auf der anderen Seite hält er es – wie er sagt – für „vielleicht am naheliegendsten, vom alltäglichen Verständnis von Wahrheit auszugehen“, also der Wahrheit, die zunächst und primär Urteilen und Aussagen zukommt. Gerade das aber möchte ich

¹¹ In überarbeiteter Form in diesem Band, pp. 9-25; hier zitiert p. 10f.

im Rahmen eines wissenschaftlichen Symposiums nicht tun, und das schon deshalb nicht, weil ein Verständnis, das die Wahrheit auf die Sprachebene und dann die Übereinstimmung von Sachverhalt und deren Aussage reduziert, nicht unwesentlich zur Erzeugung des Streits um Absolutheitsansprüche beigetragen hat.¹²

Den Einspruch möchte ich nun auf dreifache Weise begründen: einmal im Blick auf die Variabilität des Wahrheitsverständnisses, sodann auch auf die implizit mitgegebene Offenbarungskonzeption, schließlich aus dem daraus folgenden Verständnis von Glauben. In gewissem Sinne konvergieren bzw. überschneiden sich die verschiedenen Überlegungen.

Zum Wahrheitsbegriff: Aus der Sicht der jüdisch-christlichen Theologie ist zunächst auf den grundlegenden Unterschied zwischen einem dem griechisch-philosophischen Denken und einem der jüdisch-christlich-biblischen Tradition entlehnten Wahrheitsverständnis aufmerksam zu machen.¹³

„Der hebräische Begriff der „Wahrheit“ (*’ēmeṯ*) hat – anders als die das griechische Denken kennzeichnende „Seinswahrheit“ – seine Wurzeln (Stamm *’āman*) im „Feststehen, Beständigsein“ und ist so stärker auf das Handeln, das geschichtliche Sichverhalten, das rechte Tun ausgerichtet, darum auch oft eher mit „Zuverlässigkeit, Treue“ zu übersetzen.“¹⁴

¹² Ich erinnere daran, dass GUSTAV MENSCHING dem Streit um den Absolutheitsanspruch schon dadurch manche Schärfe genommen hat, dass er den Begriff „Absolutheitsanspruch“ pluralisiert und auf die Konkurrenz von Absolutheitsansprüchen von Seiten verschiedener Religionen und Weltanschauungen hingewiesen hat; vgl. MENSCHING 1959: 114ff., 339f.; dazu auch WALDENFELS 1990: 81, 291, 316-319.

¹³ Vgl. zum Folgenden meinen Beitrag: Das Christentum im Streit der Religionen um die Wahrheit in WALDENFELS 1990: 305-319; auch in HFTh Bd. 2, pp. 199-219; WALDENFELS 2005: 383ff.; Register; sodann auch die beiden in Anmerkung 3 genannten Beiträge von GERHARD EBELING (EBELING 1969) und WOLHART PANNENBERG (PANNENBERG 1980: 226-236).

¹⁴ Art. (RUDOLF SCHNACKENBURG): LThK² Bd. 10, p. 912.

Das hebräische Grundwort für „Wahrheit“ und – darin eingeschlossen für – „Gewissheit“ ist somit vom Stamm *ʾāman* abgeleitet, von dem wiederum das in aller Welt bekannte Wort christlicher Zustimmung „Amen“ herrührt. Die mit „Amen“ gegebenen Grundhaltungen werden aber dann von Gott und den Menschen ausgesagt. In diesem Zusammenhang wird Gott immer wieder als Felsen angesprochen, auf den der Mensch setzen kann, in dem er Halt und Sicherheit findet.¹⁵ „Wahrheit“ stellt sich demnach auch im biblischen Kontext als ein Beziehungsgefüge dar, jedoch nicht zunächst zwischen Sache und Aussage, wie wir es aus der klassischen *adaequatio*-Formel „*veritas est adaequatio intellectus et rei*“ (vgl. THOMAS VON AQUIN, *De Veritate*. q.1 a.1; S.th. I q.16 a.2. ad 2) kennen, sondern im interpersonalen Verhältnis von wechselseitiger Verlässlichkeit und stabiler Treue. Wo das Felsensein Gottes als Ausdruck der Festigkeit und Sicherheit auf Menschen übertragen wird, umfasst dieses Moment zugleich das Grundverhältnis der Menschen zueinander, insofern es ein von Zuverlässigkeit, Wahrhaftigkeit und Treue und in diesem Sinne von Wahrheit geprägtes Verhältnis ist. Es nimmt denn auch nicht wunder, dass biblisch neben die Wahrheitsrede die Wahrheitstat tritt (vgl. Joh 3,21).

Zum Offenbarungsbegriff: Dass der Wechsel von einem primär an der *adaequatio*-Formel orientierten zu einem interpersonal formulierten Wahrheits- und Gewissheitsverständnis keine unbedeutende Prozedur darstellt, erhellt, wenn wir den im Grunde in der ganzen Breite theologischer Reflexion zu beobachtenden Wandel im christlichen Offenbarungsverständnis hinzunehmen.¹⁶ Hatte lange Zeit ein sogenanntes *instruktionstheoretisches*, das heißt: ein auf Lehraussagen und ethische Vorschriften abhebendes Offenbarungsverständnis die theologische Arbeit bestimmt, so hat sich spätestens auf dem 2. Vatikanischen Konzil ein *personal qualifiziertes kommunikationstheoretisches* Offenbarungsverständnis durchgesetzt. Offenbarung, mit

¹⁵ Zur Vielfalt der Felsenzuordnung in der Hl. Schrift vgl. WALDENFELS 2005: 316f.

¹⁶ Dazu ausführlicher ebenfalls in WALDENFELS 2005: 180-202; sodann WALDENFELS: 1996.

den heute verbreiteten Termini „Selbstmitteilung“ und „Selbstentäußerung“, findet seine Mitte in einem interpersonalen Geschehensvorgang. Für die neuzeitliche Situation bedeutet das:

„Wenn sich die Offenbarung, verstanden als radikale Selbstmitteilung und -entäußerung Gottes, gegenüber dem Anspruch der menschlichen Vernunft behaupten will, wird ihr das nur gelingen, wenn der Mensch sich seinerseits eingeladen sieht, sich aus einem falsch verstandenen, weil sich selbst behaupten wollenden Autonomieverständnis zu lösen und in die eigene Haltung der Selbstentäußerung hineinzuwachsen. Das aber besagt keineswegs die Aufgabe vernünftigen Denkens“ (WALDENFELS 2005: 189).

Die Ersetzung des instruktionstheoretischen durch das kommunikationstheoretische Denkmodell hatte also zur Folge, dass im Blick auf die „Offenbarung“ als Geschehen die sich offenbarende bzw. sich zeigende Person mit ihren Worten und Taten, ihrem Leben und Sterben in den Vordergrund trat und „Offenbarung“ nicht mehr zunächst mit Wortmitteilungen in Verbindung gebracht wurde. Das wiederum führte dahin, dass sich sprachliche Äußerungen in einen umfassenderen Rahmen und einen gesamtpersonalen Mitteilungsvorgang einordneten. Sowohl Wahrheit wie Gewissheit waren entsprechend neu zu akzentuieren.

An dieser Stelle sei das auch in einem philosophischen Kontext durchaus relevante johanneische Jesuswort: „Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben“ (14,6) in Erinnerung gebracht.¹⁷ Wahrheit steht hier zwischen Weg und Ziel. Auffällig ist der Satz eingeleitet durch ein vergleichsweise stark betontes *ἐγώ εἰμι*. Im heutigen Schriftverständnis wird damit an die griechische Übersetzung der Namensmitteilung Gottes in der Mose-Offenbarung Ex 3,14 erinnert. Dabei ließe sich im Vergleich der verschiedensten johanneischen Stellen zeigen, dass Juden sehr wohl den Anspruch Jesu, der in der Verknüpfung des „Ich bin“ mit verschiedenen Aussagen eines grundsätzlichen Selbstverständnisses als Affront, ja als Blasphemie ver-

¹⁷ Zur Analyse des Satzes vgl. WALDENFELS 2005: 376-379, zur *ἐγώ εἰμι*-Formel ebd. ⁴2004: 109-112.

standen haben. Für die Wahrheitsfrage bedeutet die Verknüpfung von „Ich bin“ und „Wahrheit“ eine personale Identifizierung der schlechthinnigen Wahrheit mit Gott. Die anschließende Aufforderung des Philippus: „Herr, zeig uns den Vater“ (v.8), und Jesu Antwort: „Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen“ (v. 9) fügen sich nahtlos in die Artikulation der in Jesus offenbaren Wirklichkeit.

Zum Glaubensverständnis: In diesem Zusammenhang sollten wir in Kürze auf die Konsequenz zu sprechen kommen, die sich für das Verständnis des Glaubens ergibt. „Glaube“ steht hier nicht in der im heutigen Vulgärverständnis immer noch verbreiteten Abfolge von Meinen – Glauben – Wissen, in der er eine Schwachform des Wissens darstellt, vielmehr ist er im Gegenüber zu der als Offenbarung angesprochenen Selbstmitteilung Gottes, also von da aus im Gegenüber von Person zu Person zu verstehen.¹⁸ Glaube impliziert Wissen, erschöpft sich aber nicht im Wissen. Glaube drängt nach Versprachlichung, findet aber nicht in der Versprachlichung ihre Vollendung. In der Enzyklika *Fides et ratio* (Nr. 32) findet diese Sicht des Glaubens einen überzeugenden Ausdruck:

„Im Glauben vertraut sich ein jeder den von anderen Personen erworbenen Erkenntnissen an. Darin ist eine bedeutungsvolle Spannung erkennbar: Einerseits erscheint die Erkenntnis durch Glauben als eine unvollkommene Erkenntnisform, die sich nach und nach durch die persönlich gewonnene Einsicht vervollkommen soll, andererseits erweist sich der Glaube oft als menschlich reicher im Vergleich zur bloßen Einsichtigkeit, weil er eine Beziehung zwischen Personen einschließt und nicht nur die persönlichen Erkenntnisfähigkeiten, sondern auch die tiefer gehende Fähigkeit ins Spiel bringt, sich anderen Personen anzuvertrauen, indem man eine festere und innige Verbindung mit ihnen eingeht.“

Der in all dem gemeinte weitere Horizont ist auch bereits auf dem Symposium im Jahre 2000 zur Sprache gekommen. Hier ist nur an die beiden Beiträge von SHIZUTERU UEDA und NORBERT HIN-

¹⁸ Dazu ausführlicher ebd. pp. 343-356 und pp. 315-329.

TERSTEINER zu erinnern.¹⁹ UEDA hat seiner Überlegung die Überschrift „Mythisierung und Ent-Mythisierung der Transzendenz als Entwurf ihrer Erfahrung im Zen-Buddhismus“ gegeben. HINTERSTEINER hat Überlegungen JEAN-LUC MARIONS aufgegriffen und versucht, dessen phänomenologischen Ansatz bei „Gegebenheit“ und „Gabe“ ins Spiel zu bringen; interessanterweise wurde er dabei auf seine Weise der Gestalt Jesu Christi ansichtig, den er als „das Gegebene der Gegebenheit“ verstehen zu können glaubte, um in ihm einen Weg zur „Gebung des Unendlichen“ zu finden.²⁰

Was aber noch wichtiger ist: Offenbarung und Glaube konstituieren im Miteinander Begegnung. „Begegnung“ aber nennt jene Situation, um die GERHARD OBERHAMMER in seinen verschiedenen Erwägungen im Laufe der Jahre immer wieder gerungen hat.²¹ UEDA äußerte nun die Vermutung, dass OBERHAMMER mit seiner Begrifflichkeit, etwa dem „Jenseits des Seienden“, noch gar nicht die gesuchte Erfahrung erreicht, weil in gewissem Sinne auch diese Formel schon in die Ebene der Mythisierung gehört. Im Gegensatz zu früheren Beiträgen nimmt UEDA selbst den Grabspruch REINER MARIA RILKES:

Rose, oh reiner Widerspruch, Lust,
Niemandes Schlaf zu sein unter soviel Lidern (181).²²

zum Anlass, um auf die im Laut „Oh“ sich ansagende Erfahrung bzw. – wie er es nennt – das „Oh-Ereignis“ genauer zu bedenken. Dabei muss man wissen, dass sich das „Oh“ auf eigentümliche Weise mit dem asiatischen „OM“ verbindet, das sich für viele Menschen als Eröffnung der tiefsten Wirklichkeit erwiesen hat. Dass sich

¹⁹ Vgl. OBERHAMMER 2003: 169-183; 143-167.

²⁰ Interessanterweise kommt MARION offensichtlich auf seine Weise zur „Ich-bin“-Formel im Leben Jesu; vgl. dazu HINTERSTEINER in OBERHAMMER 2003a: 164.

²¹ Vgl. OBERHAMMER 1989; OBERHAMMER 2003.

²² UEDAS Schreibweise „Widerspruch“ habe ich – vermutlich korrekt – in „Widerspruch“ geändert. Ob es korrekt „Lidern“ heißt oder „Liedern“ heißen müsste, kann ich für den Augenblick nicht entscheiden, ist aber auch für unsere Fragestellung unerheblich.

hier erneut die Frage der Personalität bzw. – in unserem Verständnis – der Interpersonalität auftut und dann zu prüfen ist, ob – wie UEDA mit vielen anderen zu vermuten scheint – dieser Begriff zum Bereich der diskutablen „Mythisierung“ gehört, oder nicht – allgemein gesagt – zur „Sache“ selbst, – westlich-philosophisch – zum ontologischen Bereich gehört, braucht im Augenblick nicht weiterverfolgt zu werden. Entscheidend sind UEDAs Schlussgedanken, die ich zu bedenken gebe:

„Nicht die Transzendenz, sondern „Oh!“... ist zu mythisieren. Die „Transzendenz“ ist schon ein Begriffswort, um einen Zug der Erfahrung hervorzuheben und am Selbstverständnis des „Da-seins“ festzuhalten. Das, was Gott genannt wird, wird ursprünglich im „Oh!-Ereignis“ urgegeben. Sagt man „Oh, Gott!“, dann kann man im Falle eines solchen Gott-Nennens von Mythisierung sprechen. Die wirkliche, wahre Realität Gottes liegt im Oh!-Ereignis, das in verschiedenen Kulturtraditionen je anders mythisiert werden kann. Ohne Oh!-Ereignis ist Gott doch ein Wort, zwar ein großes Wort, aber ein für Menschen verfügbares Wort, mit dem Menschen Gutes wie Schlechtes machen können, wie die Geschichte zeigt.

Das Oh!-Ereignis drängt zum Mythisieren und zum Ent-mythisieren. Durch das Mythisieren wird es auch in der Welt wirklich, durch das Ent-mythisieren bleibt es Wirkendes gegen und für die Welt“ (182f. – eigene Hervorhebung als Schlussabsatz).

Auf seine Weise gelangt auch UEDA in den Bereich, den wir zuvor mit EILERT HERMS als primäre und sekundäre Gewissheit charakterisiert haben. Die Gewissheit des Erfahrenen klingt im „Oh!“ an und ist so selbst die erste Stufe der Mythisierung, so dass die Erfahrung einen ersten Ausdruck findet. Zu beachten ist aber auch, dass nach UEDA, ohne dass er es ausspricht, das „Oh!“ dadurch eine Kombination von Verbalisiertem und Nicht-Verbalem wird, dass er hinter das „Oh“ ein lautloses Ausrufezeichen setzt. Es ist dieses Ausrufezeichen hinter dem „Oh“, das dem gleichzeitigen Drängen nach Mythisieren und Ent-Mythisieren Ausdruck gibt.

„Begegnung“

Das Schlüsselwort der in der Formulierung „Glaubensgewissheit und Wahrheit in religiöser Tradition“ angesprochenen Thematik hat GERHARD OBERHAMMER selbst mit „Begegnung“ (§§ 2 und 5) angegeben.²³ „Begegnung“ ist denn auch der Kreuzungspunkt, in dem sich das ereignet, was die Frage nach der „Glaubensgewissheit“ vor Augen hat. Sie ereignet sich nach OBERHAMMER „durch das Zueinander transzendentaler Dynamik des Subjektes und „sich selbst mitteilender Offenheit“ des „Jenseits des Seienden“ im Daseinsvollzug des Subjektes (§ 6).“ Auf ihre Weise signalisiert eine solche Redegestalt eine Aporie, in der die Problemstellung endet. Sie bezeugt einmal das deutliche Verlangen des Subjekts, sich des Ausgriffes auf Transzendenz als des Jenseits alles Seienden zu vergewissern. Zum anderen gibt es aber, wenn „Wahrheit“ zum Ausdruck der Übereinstimmung von Mythisierung und Mythisiertem wird, gerade dort eine Barriere, wo das zu Mythisierende nicht zu umgreifen und folglich auch nicht zu begreifen, das heißt: nicht auf den „Begriff“ zu bringen ist. Entsprechend bleibt von Seiten des Subjekts in seiner transzendentalen Dynamik nur die Möglichkeit, sich für die „sich selbst mitteilende Offenheit“ des „Jenseits des Seienden“ offen zu halten. Weder die radikale Offenheit noch die tatsächlich erfolgte bzw. erfolgende Sich-Selbst-Mitteilung der Offenheit aber sind in die verfügbare Macht des menschlichen Subjekts und seiner Sprachkompetenz gegeben. In diesem Sinne bleiben auf Seiten des Subjekts nur die Vermutung oder auch die Hoffnung. Allerdings fehlt dann in der Überlegung aus einer theologischen Perspektive ein wesentlicher Aspekt, der nicht wegen der Gefahr möglicher Idolatrie (§ 5) übersprungen werden sollte: die Beachtung der Geschichte (nicht nur des Geschichtlichen bzw. der Geschichtlichkeit!). Denn bei aller spekulativen Reflexion auf die Möglichkeitsbedingungen menschlicher Selbstverwirklichung ist doch das Andere bzw. sind die Anderen (maskulin und feminin und im Plural) im Raum und in den Abläufen

²³ Wo ich im Folgenden auf die vorläufige, unveröffentlichte Projektbeschreibung zurückgreife, zitiere ich im Text die angegebenen §§.

der Zeit konkret in den Blick zu nehmen. Dabei reicht es nicht aus, sich damit zu begnügen, von der Pluralität geschichtlich greifbarer Ereignisse und Personen her auf die Relativität in den verschiedenen Segmenten der Welt und ihrer Kulturen zu schließen. Die Einebnung aller in der Geschichte vorfindbaren Ansprüche in die Ebene reiner Relativität muss die Frage erlauben, ob man damit der Geschichte bzw. – darüber hinaus – erst recht dem „Jenseits aller Geschichte“ gerecht wird. Denn es ist gerade die Formel „Jenseits des Seienden“, die ihrerseits nochmals zwingt, das Seiende in die Fülle seiner Verwirklichungsgestalten aufzulösen. Erst wo das sprachlich, gedanklich, analytisch geschieht, offenbart sich die ganze Schwere der Aufgabe, sich solange durch die Fülle geschichtlicher Verwirklichungsweisen hindurch den Weg zu dem mit „Jenseits“ Angesprochenen zu bahnen, bis die Einsicht gegeben ist, dass der Mensch nur warten und hoffen kann, dass die Transzendenz sich von sich aus öffnet, erschließt und mitteilt.

Nun besteht ganz offensichtlich Einigkeit darüber, dass es das „Jenseits des Seienden“, Transzendenz absolut (nicht nochmals allein relativ verstanden!), gibt. Die religions- und kulturgeschichtlichen Forschungen, die ihrerseits ja immer zugleich historische Studien sind, zusammen mit den in wissenschaftlichen Symposien in der Regel nicht erörterten persönlichen Überzeugungen, schaffen aber selbst für solche, die von der Gegebenheit absoluter Transzendenz nicht überzeugt sind, keine Möglichkeit, zu leugnen, dass es zu allen überschaubaren Zeiten Menschen gegeben hat und folglich auch heute gibt, die einer „sich selbst mitteilenden Offenheit“ in ihrem eigenen Dasein Raum geben. Es lässt sich also nicht leugnen, dass es Glaubende gibt, ja, dass Menschen unterschiedlicher religiöser Ausrichtung in und aus ihrem Glauben die Gewissheit haben, dass eine angesagte Selbstmitteilung in der Geschichte erfolgt ist. Einsichtig ist auch, dass Menschen, die sich zu einer solchen Überzeugung bekennen, das letztendlich nicht auf der Basis von selbst erarbeiteten Vernunftargumenten tun. Dabei sind zwei Momente zu beachten: Einmal stoßen wir in der Geschichte auch auf Menschen, die für sich ganz persönlich den Empfang einer „Mitteilung“ des Ganz-Anderen bezeugen und sich dieses persönlichen Empfangs so gewiss sind, dass sie bereit sind, dafür ihr Leben zu opfern. Das schließt aber

nicht aus, dass solche Menschen anderen auf unterschiedliche Weisen, auf keinen Fall jedoch unter Ausschluss vernünftigen Denkens, „vom Grund ihrer Hoffnung Rechenschaft zu geben“ suchen (vgl. 1 Petr 3,15). Wie zuvor schon bemerkt, zeigt eine Analyse des Glaubensvorgangs, dass dieser selbst ein komplexer Vorgang ist, in dem die unterschiedlichen „Seelenkräfte“ – in der Väterzeit, bei AUGUSTINUS u.a., zählten dazu *memoria*, *intellectus* und *voluntas*²⁴ – zum Tragen kamen.

Glaube als Gewissheit

Wenn nicht alles täuscht, gehört es zum Bild heutiger Theologie, dass sie sich in verstärktem Maße von einer eher abstrakt-theoretischen Reflexion löst und stattdessen in einer geschichtsbewussten Haltung auf die Jesusgestalt zurückblickt. In einer großen Studie „*Jesus und Glaube*“²⁵ hat schon GERHARD EBELING letztendlich im Blick auf die Jesusgestalt den Glauben insofern radikalisiert, als er nicht von Gewissheit im Glauben spricht, sondern feststellt, „dass das Wesen des Glaubens Gewissheit ist“ (238). Auf seine Weise nimmt er vorweg, was wir bereits im Anschluss an EILERT HERMS erkannt haben:

„Die konkrete Füllung des Glaubensbegriffs kommt jeweils nur von der konkreten Situation, auf die er bezogen ist, also etwa von dem Betroffensein durch eine Krankheit. Aber auch aus dieser konkreten Situationsbezogenheit ist, wenigstens überwiegend, keinerlei Hinweis darauf zu entnehmen, dass es der Glaube mit Gott zu tun hat. Es handelt sich nicht um einen Glauben, der sich in irgendeinem dogmatischen Bekenntnis ausspricht“ (EBELING 1967: 238).

Weil aber die Rede vom Glauben sich immer auf jemanden bezieht, der sich selbst nicht helfen kann und somit auf die Hilfe eines anderen angewiesen ist, sieht er sich im Kontext biblischen Denkens

²⁴ Vgl. dazu für eine spirituelle Umsetzung die Geistlichen Übungen des hl. IGNATIUS VON LOYOLA.

²⁵ Vgl. EBELING 1967: 203-254, zur Sache vor allem 238-254.

sozusagen ganz herausgeworfen „auf einen nicht verfügbaren, aber mit unendlicher Verfügungsmacht ausgestatteten Grund“. Es geht folglich um einen Glauben, „dessen Gewissheit und Macht die Gewissheit und Macht Gottes selbst ist“ (EBELING 1967: 239). Diesen für EBELING urmenschlichen Glauben bezeugt Jesus in seinen Worten und in seinem Leben; ihn sucht er in anderen Menschen zu wecken. Ausführlich bespricht er das „ἀμῆν“, das Jesus selbst spricht (EBELING 1967: 242ff.). Für ihn gilt:

„[...] so hebt Jesus durch den Amen-Gebrauch hervor, dass die Wahrheit und Wirklichkeit seiner Worte die Wahrheit und Wirklichkeit Gottes ist. Darum kommt in dem Amen-Gebrauch Jesu weiter dies zum Ausdruck, dass Jesus sich selbst ganz mit seinen Worten identifiziert, dass er in der Identifikation mit diesen Worten sich der Wirklichkeit Gottes preisgibt und dass er darauf, dass Gott diese Worte wahr macht und wirklich sein lässt, seine Existenz gegründet sein lässt. Das heißt, er ist sich dieser Worte so gewiss, dass er für diese Gewissheit sich selbst einsetzt. Und diese unbedingte, die ganze Existenz zum Einsatz bringende Gewissheit ist in Jesu Verkündigung so sehr das Entscheidende, dass er jeweils programmatisch, den Tenor des Ganzen charakterisierend, an den Anfang stellt: ἀμῆν“ (EBELING³1967: 244).

Im Blick auf Jesus von Nazareths Glaubenshaltung fasst EBELING seine Bestimmung des Glaubens in folgenden Punkten zusammen:

„Glaube gibt der Existenz Gewissheit, ja ist geradezu nichts anderes als Existenz in Gewissheit. Der Glaube richtet sich darum gegen die Furcht wie gegen den Zweifel“ (EBELING³1967: 247).

„Glauben ist darum auf Zukunft ausgerichtet, ja er ist geradezu das Kommen-Lassen des Zukünftigen“ (ebd., 247).

„Glaube ist Macht, ja geradezu das Partizipieren an der Allmacht Gottes. Dem Erschreckenden an dieser Formulierung dürfen wir nicht ausweichen. Es entspricht nun einmal genau dem Spruch vom bergerversetzenden Glauben“ (ebd., 248).

„Glaube vollzieht sich in Begegnung mit anderen Menschen. ... (es) geht darum, dass die Heilungsgeschichten sich sämtlich in der Weise

der Begegnung mit dem Menschen Jesus vollziehen... Was immer an Besonderheit der Person Jesu noch mit in Betracht zu ziehen sein mag – jedenfalls liegt darin eine Struktureigentümlichkeit des Glaubens, dass die Entstehung des Glaubens angewiesen ist auf Begegnung mit Zeugen des Glaubens“ (ebd., 250f.).

„Glaube ist konkreter Glaube in dem Bezogensein auf eine konkrete Situation man muss sich durch solche Konkretionen daran erinnern lassen, dass Glaube konkret geglaubt sein will und – was das heißt. Die uns geläufige Verwendung des Glaubensbegriffs als Bezeichnung für die Summe religiöser Überzeugungen und Vorstellungen ist eine Abstraktion von dem, was Glaube eigentlich ist. Der Glaube empfängt seine Konkretion nicht durch möglichst spezifizierte Ausgestaltung der Glaubensvorstellungen. Dann wäre der Glaube, wie Jesus von ihm geredet hat, seiner Konkretion denkbar fern gewesen“ (ebd., 251f.).

„Glaube ist endlich stets Heilsglaube, ja er ist das Heil selbst“ (ebd., 252).

An dieser Stelle brechen wir ab. Klar ist, dass die uns heute gestellten Fragen keineswegs gelöst sind. Wie zwischenhinein bemerkt, bleibt weithin auch in Diskussionen, wie sie hier geführt werden, die Überzeugung von einer Transzendenz, von einer letzten Unverfügbarkeit, christlich und mit vielen Religionen gesagt: einem Gott hintergründig wirksam. Der Ausfall dieser Überzeugung aber schafft das eigentliche Problem. WOLFHART PANNENBERG gibt zu bedenken²⁶, dass die klassische Begründung der christlichen Glaubensgewissheit in der Gewissheit der göttlichen Autorität heute weithin an Boden verloren hat. Anzuknüpfen wäre höchstens an die Wiederentdeckung der Autorität im heutigen Denken, die nicht zuletzt die Konsequenz einer neuen Einschätzung der Geschichte ist, zumal auch der „Gegengeschichten“ gegen die einebnenden Plausibilitäten unserer Zeit. Unabgeschlossen ist auch die Diskussion um das Verhältnis von Selbstgewissheit und Gottesgewissheit nach DESCARTES, auf die EBERHARD JÜNGEL schon eindrucksvoll hingewiesen hat. Die Ge-

²⁶ Vgl. den in Anm. 3 zitierten Beitrag am Ende (p. 253f.)

fährlichkeit der Gottesprojektionen und von Menschen produzierten Gottesvorstellungen kommt heute ganz neu zum Zug. Hier bleibt es dann bei der Ambivalenz, ob die Gottesgewissheit unsere Selbstgewissheit begründet oder ob nicht am Ende die Gottesgewissheit auf unserer Selbstgewissheit beruht. Umgekehrt weist PANNENBERG – wie es schon der japanische Philosoph KEIJI NISHITANI aus seiner buddhistischen Sicht getan hat²⁷ – darauf hin, dass nach DESCARTES „die Begründung von Gewissheit überhaupt und also auch der Gottesgewissheit auf die Selbstgewissheit des Ich Anlass zu begründeten Zweifeln“ gibt (254). Was am Ende bleibt, ist dann

„das gläubige Vertrauen, das sich inmitten einer fragmentarischen Welt und eines unvollendeten Lebensweges im Wissen um die Gefährdung beider auf die Zukunft Gottes richtet, von der her beiden Ganzheit, Vollendung und Rettung zuteil werden kann“ (263).

Aber auch hier bleibt gültig: Eine im Gewissen vermittelte Selbstevidenz göttlicher Wahrheit ist immer nur proleptisch und „nur dann wahr, wenn ihr die Vorwegnahme der göttlichen Wahrheit selbst entgegenkommt“ (ebd.). Der einzige Zugang, der hier gegeben ist, ist die geschichtliche Vermittlung. PANNENBERG ist aber davon überzeugt, dass „derjenigen geschichtlichen Erfahrung, in der die Selbstevidenz der göttlichen Wahrheit aufleuchtet und das Ganze unseres Daseins erleuchtet, durchaus die Evidenz der Selbst-Beglaubigung eignen“ kann (263f.). Das alles mag uns nicht abhalten, mit einem NIETZSCHE-Wort zu schließen, das JÜRGEN WERBICK zu bedenken gegeben hat. WERBICK selbst spricht das Gebet als „Reservat der Gottesgewissheit“ an und stellt es in den Horizont heutigen Gotteszweifels²⁸:

„Wir stehen anders zur ‚Gewissheit‘. Weil am längsten die Furcht dem Menschen angezüchtigt worden ist, und alles erträgliche Dasein

²⁷ Vgl. WALDENFELS 1980: 87-91.

²⁸ Vgl. WERBICK 2001. Das NIETZSCHE-Zitat stammt aus: *Nachgelassene Schriften*. Kritische Studienausgabe, GIORGIO COLLI, MAZZINO MONTINARI (Hg.). 1980: 223f.; bei WERBICK 2001: 44, der Gebetshinweis: 32.

mit dem „Sicherheits-Gefühl“ begann, so wirkt das jetzt noch fort bei den Denkern. Aber sobald die äußere „Gefährlichkeit“ der Existenz zurückgeht, entsteht eine Lust an der Unsicherheit, Unbegrenztheit der Horizont-Linien. Das Glück der großen Entdecker im Streben nach Gewissheit könnte sich jetzt in das Glück verwandeln, überall die Ungewissheit und das Wagnis nachzuweisen.“

BIBLIOGRAPHIE

- EBELING 1967 GERHARD EBELING, *Wort und Glaube* I. Tübingen³1967.
- EBELING 1969 Ders., *Gewissheit und Zweifel*. In: ders., *Wort und Glaube* II. Tübingen 1969, pp. 138-183.
- HFTh *Handbuch der Fundamentaltheologie*, WALTER KERN, HERMAN JOSEF POTTMEYER, MAX SECKLER (Hg.). Tübingen, Basel²2000, Bd.1-4.
- GADAMER 1965 HANS GEORG GADAMER, *Wahrheit und Methode*. Tübingen 1965.
- HWP *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, JOACHIM RITTER, KARLFRIED GRÜNDER, GOTTFRIED GABRIEL (Hg.). Bd. 1-13, Darmstadt 1971-2007.
- JÜNGEL 1977 EBERHARD JÜNGEL, *Gott als Geheimnis der Welt*. Tübingen 1977.
- LThK² *Lexikon für Theologie und Kirche*, JOSEF HÖFER, KARL RAHNER (Hg.). Freiburg²1957-1968.
- LThK³ *Lexikon für Theologie und Kirche*, WALTER KASPER (Hg.). Freiburg³1993-2001.
- MENSCHING 1959 GUSTAV MENSCHING, *Die Religion*. Stuttgart. 1959.
- NIETZSCHE 1980 FRIEDRICH NIETZSCHE, *Nachgelassene Schriften*. Kritische Studienausgabe, GIORGIO COLLI, MAZZINO MONTINARI (Hg.). München, Berlin 1980.
- OBERHAMMER 1989 GERHARD OBERHAMMER, „*Begegnung*“ als *Kategorie der Religionshermeneutik*. [Publications of the de Nobili Research Library, Occasional Papers 4]. Wien 1989.

- OBERHAMMER 2003 Ders., *Transzendenzerfahrung als absolute Begegnung*. [Publications of the de Nobili Research Library, Occasional Papers 6]. Wien 2003.
- OBERHAMMER 2003a Ders., MARCUS SCHMÜCKER (Hg.), *Mythisierung der Transzendenz als Entwurf ihrer Erfahrung*. Arbeitsdokumentation eines Symposiums [SbÖAW 706. Bd. = Beiträge zur Kultur- und Geistesgeschichte Asiens 41]. Wien 2003.
- PANNENBERG 1980 WOLHART PANNENBERG, *Wahrheit, Gewissheit und Glaube*. In: ders., *Grundfragen systematischer Theologie II*. Göttingen 1980.
- RGG³ *Religion in Geschichte und Gegenwart*. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, KURT GALLING (Hg.). Stuttgart ³1957-1962.
- RGG⁴ *Religion in Geschichte und Gegenwart*. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, HANS-DIETER BETZ (Hg.). Tübingen ⁴1998-2005.
- SCHÄRTL 2004 THOMAS SCHÄRTL, *Wahrheit und Gewissheit*. Zur Eigenart religiösen Glaubens. Regensburg 2004.
- SECKLER 2000 MAX SECKLER, in: *Handbuch der Fundamentaltheologie*. Tübingen, Basel ²2000, Bd. 4, pp. 331-400.
- WALDENFELS 1980 HANS WALDENFELS, *Absolutes Nichts*. Zur Grundlegung des Dialogs zwischen Buddhismus und Christentum. Freiburg ³1980.
- WALDENFELS 1990 Ders., *Begegnung der Religionen*. Theologische Versuche I. Bonn 1990.
- WALDENFELS 1996 Ders., *Einführung in die Theologie der Offenbarung*. Darmstadt 1996.
- WALDENFELS 2000 Ders., „Mit zwei Flügeln“. Kommentar und Anmerkungen zur Enzyklika „Fides et ratio“ Papst Johannes Pauls II. Paderborn 2000.
- WALDENFELS 2005 Ders., *Kontextuelle Fundamentaltheologie*. Paderborn ⁴2005.
- WERBICK 2001 JÜRGEN WERBICK, *Gebetsglaube und Gotteszweifel*. Münster 2001.