

## NACHWORT

Die in diesem Bande vereinigten Arbeiten dokumentieren ein interdisziplinäres Symposium, das in der Zeit vom 27.9.-30.9.2004 unter dem Arbeitstitel: „Glaubensgewissheit und Wahrheit in religiöser Tradition“ in Wien stattgefunden hat. Es war die achte einer Reihe thematisch aufeinander bezogener Arbeitstagungen von Indologen und Theologen, zu der das Institut für Kultur- und Geistesgeschichte Asiens der Österreichischen Akademie der Wissenschaften eingeladen hatte. Nach der intensiven Beschäftigung mit dem Phänomen der „Mythisierung“ der Transzendenz sollte während dieser Tagung die Thematik von Glaubensgewissheit und Wahrheit im Sinne der Religionshermeneutik von GERHARD OBERHAMMER untersucht werden. Zur Vermittlung des gemeinsamen Problemverständnisses ging den Teilnehmern auch bei diesem Symposium eine vorläufige Studie zu, die in überarbeiteter Form unter dem Titel: „Glaubenserfahrung als Wahrheit und Gewissheit in religiöser Tradition“ als Einführung vorangestellt ist.

Alle Autoren hinterfragen in ihren Beiträgen die Gleichsetzung von Wahrheit und Glaubensgewissheit und argumentieren aus ihrer jeweiligen Fachperspektive dafür, dass beide Begriffe in ihrem Verhältnis neu überdacht werden müssen. Rückbindung religiöser Tradition in den Daseinsvollzug des Menschen, Individualität/Subjektivität, religiöse Erfahrung, Skeptizismus, Emotionalität, Kontingenz, Geschichtlichkeit oder Pluralismus religiöser Traditionen sind, schlagwortartig benannt, die eingebrachten Themen, die eine Identifizierung des Geltungsanspruches objektiver Wahrheit mit subjektiver Glaubensgewissheit fragwürdig erscheinen lassen. Daher kann es als ein zentrales Anliegen aller Beiträge angesehen werden, Gründe dafür geltend machen, dass die Glaubensgewissheit Bedingungen unterliegt, die ihr zwar nicht einen Wahrheitsgehalt absprechen, aber ihren Anspruch auf absolute Wahrheit relativieren. Der jeweiligen Fachperspektive der Autoren entsprechend variieren die Vorschläge, Glaubensgewissheit und Wahrheit voneinander zu differenzieren oder unter anderen Bedingungen zu verbinden. Um deutlich zu machen, dass die vorliegenden Beiträge mit ihren fachspezifischen Einsichten, methodologischen Erwägungen oder hermeneutischen Ver-

tiefungen nicht isoliert nebeneinander stehen, sondern sich durchaus Verbindungslinien über die Fachgrenzen hinaus ergeben, sollen die Beiträge dieses Bandes noch einmal unter dem Aspekt ihrer wichtigsten Argumente Revue passieren.

Aus der Perspektive der transzendentalen Religionshermeneutik grenzt GERHARD OBERHAMMER seinen Vorschlag der Vermittlung von Glaubensgewissheit und Wahrheit von einer erkenntnistheoretischen Position ab, denn für ihn wird hier das Phänomen der Glaubensgewissheit objektiviert und erst nachträglich mit der Frage nach der Wahrheit auf der Ebene sekundärer Reflexion verbunden. Im Gegenzug dazu entwickelt er die Glaubensgewissheit aus dem Daseinsvollzug des Subjektes. Ein solcher Daseinsvollzug liegt vor jeder begrifflich reflektierenden Einstellung zur Wirklichkeit. Um daher den Wahrheitsbegriff im Zusammenhang mit einer Glaubenserfahrung, aus der sich Glaubensgewissheit ergibt, nicht auf die Verifikation eines Urteils, das wahr oder falsch sein kann, einzuschränken, geht Oberhammer schließlich vom ereignishaften Akt der Zuwendung zum „Jenseits des Seienden“ aus, der als gelebte Erfahrung Eingang in die Tradition findet. Eine solche Zuwendung, die in der Mythisierung der Transzendenzerfahrung ihren ersten Ausdruck findet, kann in einem weiteren Sinne empirisch überprüfbar sein, in ihrer Ursprünglichkeit ist sie jedoch weder wahr noch falsch. Bewährung im Daseinsvollzug des Subjektes und die Erfüllung eines unrelativierbaren Sinnanspruches lassen jedes Wahrheitskriterium als nachträglich erscheinen. Für Oberhammer kann daher lediglich der Sinngehalt der Mythisierung, wenn sie Glaubensgewissheit in einem nicht epistemologisch verifizierbaren Sinn offenbart, in religiöser Hinsicht Gültigkeit beanspruchen. Ihren Sinngehalt gewinnt sie aus der transzendentalen Struktur des Subjektes, die für Oberhammer durch Begegnung geprägt ist. Mit Begegnung meint er das „Zur-Erfüllung-Kommen des Zueinanders der transzendentalen Dynamik des Subjektes und der sich selbst mitteilenden Offenheit der Transzendenz“ (14). Entscheidend ist aber, dass „Begegnung“, auch wenn sie zu einer bestimmten Begegnung im Daseinsvollzug eines Subjektes wird und dadurch Verbindlichkeit für eine religiöse Tradition erlangt, durch keine Form der Objektivierung bestimmt ist: Weder die Offenheit des Subjektes, die sich in seiner Relationalität zu Mitseien-

dem und letztendlich zum „Jenseits des Seienden“ ausdrückt, noch die sich selbst mitteilende Offenheit des „Jenseits des Seienden“ selbst, können in ihrem „Zueinander“ objektiviert werden. Zugleich ist eine solche Begegnung unrelativierbar, d.h. für Oberhammer „absolut“ und für das Subjekt „wahr“ im Sinne der Gewissheit der Begegnung, nicht aber im Sinne einer korrespondierenden Übereinstimmung zwischen dem Ausgriff des Subjektes und der sich selbst gewährenden Transzendenz.

Der These, dass die Glaubensgewissheit in den Daseinsvollzug und in die Transzendentalität des Menschen eingebunden ist, folgt im nächsten Beitrag auch HANS WALDENFELS. Im Anschluss an Arbeiten von Eilert Herms zeigt Waldenfels immer wieder „Kreuzungspunkte“ zu Herms Begriff von Gewissheit auf. Herms unterscheidet zwischen „primärer Gewissheit“ und „sekundären Gewissheiten“. Erstere erinnert nicht nur an ein „Urvertrauen“ oder an eine „Urgewissheit“, sondern bedeutet eine „fundamentale Selbsterschlossenheit des Menschen, die ihn zum Gebrauch seines Freiseins nötigt, folglich all unseren Freiheitsakten zugrunde liegt und sie dann überdauert“ (33). Entscheidend ist, wie Waldenfels an späterer Stelle im Anschluss an Gerhard Ebeling bemerkt (47), dass eine solche „primäre Gewissheit“ nicht eine Gewissheit *im* Glauben bedeutet, sondern dass das Wesen des Glaubens Gewissheit *ist*. Allerdings verbürgt eine solche Gewissheit nicht die Verfügbarkeit von Transzendenz. Vielmehr liegt es im Wesen des Glaubens auf einen unverfügbaren, aber mit unendlicher Verfügungsmacht ausgestatteten Grund verwiesen zu sein (47). Dies verdeutlicht Waldenfels dann an mehreren Beispielen, nicht zuletzt auch an Oberhammers Schlüsselbegriff Begegnung. Auch hier verweist Waldenfels darauf, dass es im Zueinander der transzendentalen Dynamik des Subjektes und sich selbst mitteilender Offenheit des Jenseits des Seienden niemals Übereinstimmung geben kann, so dass letztlich das zu Mythisierende in einer Mythisierung der Transzendenz nicht zu umgreifen oder zu begreifen ist, d.h. auf den Begriff gebracht werden kann. Geltend macht Waldenfels in diesem Zusammenhang die Bedeutung der Geschichte und belegt dies schließlich mit einem Hinweis auf die Position der Theologie, die zunehmend in einer geschichtsbewussten Haltung auf die Jesusgestalt blickt.

Der folgende Beitrag SIEGFRIED WIEDENHOFERS führt ebenfalls sich auf Oberhammers Ausführungen beziehend aus, in welcher Weise sich das Verhältnis von Offenbarungswahrheit und Glaubensgewissheit im Rahmen einer transzendentalen Religionshermeneutik rekonstruieren lässt. Auch für Wiedenhofer ist die Geschichte unentbehrlicher Teil seines theoretischen Ansatzes, ohne dass der Anspruch auf Wahrheit fallengelassen werden muss. Um seinen Ansatz zu entfalten, greift er den Ansatz Richard Schaefflers auf, demgemäß alles Transzendente ausschließlich inmitten der Welt und der Geschichte sowie nur vermittels der Welt und der Geschichte begegnen kann. Wesentlich bei dieser Verbindung transzendentaler und historischer Reflexion ist, dass eine strikte uneinholbare Differenz zwischen beiden gegeben ist, denn das Transzendente ist nicht die Welt und umgekehrt (62). Religiöses Bewusstsein kann daher als Bewussthalten der Differenz verstanden werden, zugleich ist es aber auch ein Bewusstsein der Fähigkeit, der Transzendenz begegnen zu können. Die Erscheinungsgestalten des Göttlichen sind ohne weltliches Zeichen nicht möglich, zugleich sind sie niemals miteinander identisch. Von daher „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“ (63). Gerade aus dem Bewussthalten dieser Differenz gewinnt ein religiöses Bewusstsein erst sein kritisches Potenzial, denn die Gefahr für das Verhältnis von Welt und Transzendenz (Göttlichem, Heiligen etc.) besteht hier einerseits in einer Differenzvergessenheit (Bilderanbetung), andererseits aber in einer Überbetonung der Differenz (Bilderzerstörung), die die grundsätzliche Einheit von Welt und Transzendenz überspringt (64). Vor diesem Hintergrund formuliert Wiedenhofer dann, dass authentische Glaubensgewissheit nur zeichenverstehende Erfahrungsgewissheit sein kann. Glaubensgewissheit hat immer zu beachten, dass ihr Objektivitäts- und Wahrheitsanspruch unter konkreten Bedingungen der Erfahrung steht. Kein religiöses Verständnis kann daher religiöse Wahrheit erschöpfen, da eine solche in geschichtlicher Zeichengestalt ausschließlich in antizipatorischer Weise gegenwärtig und religiöse Erfahrung der Offenbarung Gottes daher nur zeichenhaft vermittelt sein kann. Wiedenhofer fol-

gert: „Glaubensgewissheit und Offenbarungsgewissheit gibt es im strengen Sinn nur jeweils für die eigene religiöse Erfahrung“ (70). Darüber hinaus kann eine solche Erfahrung niemals abgeschlossen sein, denn ihr Wahrheitsanspruch hängt gerade von ihrer Wahrheitsfähigkeit, d.h. von ihrer Kommunikationsfähigkeit und Interaktionsfähigkeit mit anderen Erfahrungsweisen anderer Subjekte ab. Objektive Geltungsansprüche von Erfahrungsaussagen können sich nur im Dialog zwischen Subjekten bewähren. Der Wahrheitsanspruch des Glaubens hat sich daher mit der Wahrheit religiöser Erfahrung zu bescheiden.

Dass religiöse Erfahrungsfähigkeit geschichtlichen Charakter besitzt, ist auch für den nächsten Beitrag von JOHANN FIGL vorrangig. Zunächst untersucht er den Begriff der Wahrheit am Beispiel namhafter Vertreter der Religionswissenschaft und der Religionsphänomenologie. Am Beispiel der Geschichte dieser Disziplinen weist Figl nach, dass, bedingt durch den Einfluss der Religionsphänomenologie sowie der hier angewendeten phänomenologische Methode der *epoché*, die Wahrheitsfrage ausgeklammert wurde. Gerade im Vergleich mit anderen religiösen Traditionen kann die Religionswissenschaft auf wissenschaftlichem Weg die Relativität religiöser Aussagen aufweisen. Eine solche Relativität äußert sich gerade darin, dass religiöse Wahrheit als subjektive erfahren werden kann (97). Dass sich eine relativierte Wahrheit durchaus mit Glaubensgewissheit verbinden lässt, zeigt sich für Figl gerade daran, dass der Glaube mit Endlichkeitserfahrungen bzw. Relativierungen des eigenen Lebens verbunden ist. Existenzielle Erfahrungen der Einmaligkeit des Daseins, des Ernst des Todes oder die Frage nach dem Sinn des Ganzen, sind Momente, aus denen Glaube erwächst. In diesem Kontext bedeutet Glaubensgewissheit eine Veränderung der religiösen Wahrheitsbegründung in Richtung Subjekt und ist mit subjektiven Intentionen verbunden. Nicht der objektiv-verbindliche Sinn einer religiösen Aussage ist relevant, sondern die existenzielle Betroffenheit, die persönlich konkrete Erfahrung „absoluter“ Wirklichkeit und schließlich der Sinn einer solchen Erfahrung und ihre innere Evidenz in der je eigenen Lebensgeschichte des Subjektes. Eine Relativierung des Wahrheitsverständnisses ist daher für Figl hier durch Individualisierung initiiert, impliziert damit aber zugleich auch eine Pluralisierung

religiöser Wahrheit. Wenn es daher existenzielle Entscheidungen gibt, die zu einer Gewissheit des Glaubens führen können, dann hat das schließlich auch Konsequenzen für den religiösen Wahrheitsanspruch, denn ein solcher Anspruch wird begrenzter, bescheidener und toleranter formuliert werden müssen. „Religion“ ist daher weniger ein Garant eines unrelativierbaren Wahrheitsanspruches als der Versuch einer Antwort auf die Bedingtheit und Begrenztheit des Daseins.

Eine Entwicklung, die dieser durch die vergleichende Religionswissenschaft hervorgerufenen Tendenz zur Auflösung absoluter Wahrheitsansprüche weiter entgegenkommt, ist das Bewusstwerden des Pluralismus religiöser Traditionen. Deutlich tritt HENDRIK JAN ADRIAANSE mit seinem Beitrag dafür ein, dass religiöse Ansprüche auf Glaubensgewissheit und Wahrheit zurückhaltend und als kulturbedingt zu beurteilen sind. Ein wichtiger Ausgangspunkt für seinen Argumentationsgang ist sein Hinweis auf zwei mögliche analytische Auffassungen von Glaubensgewissheit: in subjektiver Hinsicht und in objektiver Hinsicht; beide Bedeutungen können niemals identisch sein; besonders für den christlichen Bereich gilt, dass für Glaubensgewissheit, „die logische Kluft zwischen „*es* ist gewiss, dass *p*“ (objektive Gewissheit) und „*er* ist gewiss, dass *p*“ (subjektive Gewissheit) nicht übersprungen werden kann“ (110). Eine solche Kluft wird durch das Aufkommen eines Pluralismus noch vertieft. Gerade gegen eine objektive Gewissheit kann Adriaanse den Pluralismus ins Feld führen, denn ein solcher „betont die objektive *Ungewissheit* dogmatischer Begriffe und Sätze“ (110). Ein solcher „agnostischer Pluralismus“ plädiert also dafür, „dass keine einzige religiöse Tradition in ihren Vorstellungen und Lehren gewiss genug ist, um als Maßstab für die anderen gelten zu können“ (ebd.). Weil aber ein solcher Pluralismus eine unhintergehbare Tatsache (*matter of fact*) ist, kann Glaubensgewissheit weder auf traditionsspezifische Praktiken oder Lehren gegründet werden. Adriaanse plädiert daher dafür, dass es *die* Glaubensgewissheit gar nicht gibt und folgt hier Wittgensteins Diktum (*Über Gewissheit*), das auf die Faktizität kultureller Lebensformen hinausläuft.

Die von Adriaanse für seinen Argumentationsgang verwendete Unterscheidung zwischen Gewissheit im objektiven Sinn, d.h. als eine Qualität von Aussagen oder Sätzen, und Gewissheit im subjektiven Sinn, d.h. als eine Qualität des Bewusstseins, problematisiert auch ARMIN KREINER kritisch im Hinblick auf das Bedürfnis, dass Glaube nicht nur auf wahren Überzeugungen beruht, sondern auch Gewissheit vermitteln soll. Auch von ihm werden Wahrheit und Gewissheit daher unüberbrückbar voneinander getrennt und in vollkommen unterschiedlicher Weise zugeordnet: „Wahrheit [ist] eine Eigenschaft unserer *Überzeugungen*, Gewissheit hingegen eine Qualität unseres *Überzeugtseins*“ (123). Als unterschiedliche Eigenschaften unterschiedlicher Entitäten bleiben damit subjektive Gewissheit und objektive Wahrheit unvereinbar. Für die Glaubensgewissheit bedeutet dies: Es kann keine Gewissheit an sich geben, gleichwohl ein Glaube/eine Überzeugung durchaus wahr sein kann. Mit einer solchen These lässt sich durchaus vereinbaren, dass es gleichermaßen intensive Gewissheitserfahrungen gibt (131), die zu unterschiedlichen Überzeugungen führen, jedoch alle gleichermaßen wahr sein können. Eine Identifizierung von Wahrheit und Gewissheit führt jedoch zur Unterbindung kritischen Denkens, ihre eingehaltene Trennung dürfte für einen Pluralismus religiöser Überzeugungen eine Voraussetzung sein. Kreiners abschließende Empfehlung, die die Position der Skeptiker bezieht „mit den eigenen Evidenzerlebnissen zurückhaltend umzugehen und damit zu rechnen, dass sich nicht nur die anderen irren können“ (132).

KLAUS MÜLLER diskutiert Oberhammers religionshermeneutische Erklärungen zur Mythisierung und zur Glaubensgewissheit im Anschluss an eine von Dieter Henrich entworfene Theorie der Subjektivität. Ausgehend von der transzendentalen Struktur des *Bei-sich-Seins*, aus welcher Oberhammer den Realitätsbezug aller Mythisierung gewinnt, setzt Müller diese in ein Verhältnis zu einer philosophisch-theologischen Subjekttheorie Dieter Henrichs. Auch er gelangt von seinen subjekttheoretischen Vorgaben aus zu einem Pluralismus unterschiedlicher Mythisierungen von Transzendenz, die in seiner Deutung „Interpretationen des unverfügblichen Grundes selbstbewusster Subjektivität“ (151) sind. Die von Dieter Henrich entwickelte Subjekttheorie aufnehmend kommt auch Müller zu einem

„subjektivierten“ Verständnis von Wahrheit. Gerade im Ich-Gebrauch äußert sich der unhintergehbare Subjektgedanke. Doch, einerseits ist Selbstbewusstsein „Wissen um sich, das weiß, dass es um sich weiß, und darin Wirklichkeitswissen“ (144), andererseits ist aber Selbstbewusstsein aus sich heraus nicht begreifbar und lässt die Frage nach einem Grund der wissenden Selbstbeziehung aufkommen. Dieser dem Selbstbewusstsein vorauszusetzende Grund ist allem gegenständlichen Erkennen entzogen, „weil sein Auftreten in Gestalt einer Präsenz ein Hintergangen-Werden-Können der wissenden Selbstbeziehung implizierte“ (146). Selbstdeutungen als Interpretation des unverfügbaren Grundes selbstbewusster Subjektivität können daher für Müller analog zu Oberhammers Begriff der Mythisierung gesetzt werden. Denn die Mythisierung, indem sie das Jenseits des Seienden und damit das grundlegend vom Bei-sich-sein des Subjekts verschiedene meint, ist letztlich eine Deutung des unverfügbaren Grundes selbstbewusster Subjektivität.

MATTHIAS JUNG schlägt für die Frage, inwieweit wir Gewissheit im Denken und Handeln brauchen, ein pragmatistisch-hermeneutisches Verständnis von Erfahrung vor, um Gewissheit als handlungsleitenden Aspekt im Ganzen der Erfahrung denken zu können. Der systematische Ansatzpunkt des Gewissheitsproblems liegt für ihn in der Vermittlung zwischen sich in der Ersten-Person-Singular artikulierenden Perspektive individuellen Lebens und Handelns einerseits und den normativen Sinnfiguren andererseits. Wie Kreiner so votiert auch Jung gegen ein traditionelles Verständnis religiöser Gewissheit und stellt die Frage, wie Gewissheit in kontingenzbewussten Zeiten möglich ist. Zwischen fundamentalistischer Kontingenzverweigerung und postmoderner Kontingenzerkennung, die beide die Struktur menschlicher Erfahrung verfehlen, fragt Jung weiter wie sich im menschlichen Weltverhältnis Gewissheit mit unaufhebbarer Kontingenz verbinden lassen können. Für ihn erweist sich als systematischer Ansatzpunkt des Gewissheitsproblems „die artikulierende Vermittlung zwischen der Erste-Person-Singular-Perspektive individuellen Erlebens und Handelns einer- und den normativen Sinnfiguren der *comprehensive worldviews* andererseits“ (166). Allerdings bietet das qualifizierte Erleben, das artikuliert werden will dem Selbst lediglich ein phänomenal gewisses *dass*: „Entscheidend

aber ist, dass die phänomenale Gewissheit des *dass* eben nicht in eine semantische Gewissheit des *was* konvertiert werden kann“ (167). Die Artikulation eines sich nicht von selbst interpretierenden Erlebens muss, um Geltungsansprüche offenbar machen zu können, in die intersubjektive Sphäre des sprachlichen Ausdrucks transformiert werden können. Eine solche Transformation steht unwiderrufbar unter kontingenten Bedingungen, weil mit ihr der semantische Gehalt nicht garantiert ist: „Kontingent sind nicht nur die Inhalte einer solchen Erfahrung, kontingent ist auch der Prozess der Transformation zwischen Erleben und Ausdruck selbst, also ihre Struktur“ (169). Wahrheit selbst ist daher für Jung letztlich nur im Rahmen einer kontingenzbewussten praktischen Gewissheit zu behaupten.

Auch DESIRÉE BERENDSEN sieht das Verhältnis von Glaubensgewissheit und Wahrheit unter einem pragmatistischen Aspekt. Für sie ist Glaubensgewissheit gelebte Wahrheit. Um diese These zu belegen, interpretiert sie Schleiermachers Definition von Religion als schlechthinniges Abhängigkeitsgefühl im Kontext der angelsächsischen Diskussion über „Emotions“ und liefert damit zugleich einen Beleg für Oberhammers Argument, dass Glaubensgewissheit im Daseinsvollzug des Subjektes verankert ist. Religion ist für Schleiermacher „Anschauung mit Gefühl“. Im Anschluss an Schleiermacher gilt für Berendsen religiöse Erfahrung als Erfahrung der schlechthinnigen Abhängigkeit. Die Unmittelbarkeit einer solchen Erfahrung geht allen Dogmen und Lehraussagen voraus. In diesem Zusammenhang zeigt sie, dass die Erfahrbarkeit konkreter Emotion als religiöse Emotion eine Bedingung der Möglichkeit von Glaubensgewissheit ist (190). Allerdings hat auch das Gefühl einen kognitiven Inhalt. Religiöse Erfahrung als eine Erfahrung der Unmittelbarkeit ist daher nicht begriffslos (185). Dass jedoch die kognitive und die emotionale Seite zusammengehören, findet seine Entsprechung in Schleiermachers Begriff vom Abhängigkeitsgefühl und vom Bewusstsein, deren enge Verbindung Berendsen aufzeigt. Erst durch diese Zusammengehörigkeit lässt sich erklären, was eine religiöse Emotion möglich macht und inwieweit sie Gewissheit im Glauben vermitteln kann.

Aus indologischer und japanologischer Sicht werden, an diese theologisch und philosophisch ausgerichteten Beiträge anschließend, die beiden Begriffe Glaubensgewissheit und Wahrheit in unterschiedliche Bereiche indischer und japanischer Traditionen weiter verfolgt. Seinen eigenen religionshermeneutischen Vorgaben folgend untersucht GERHARD OBERHAMMER das Phänomen der Meditation bei Rāmānuja. Indem Oberhammer, Rāmānuja folgend, die meditative Erfahrung der Einheit mit dem höchsten Wesen beschreibt, entfaltet er exemplarisch seinen Schlüsselbegriff der Begegnung. Wiederrum im Gegenzug zu einer erkenntnistheoretischen Bestimmung von Wahrheit und Glaubensgewissheit bestimmt Oberhammer die meditative Erfahrung gerade *nicht* als urteilende, reflektierende Erkenntnis, *nicht* als begriffliche Identifikation oder als Ergebnis einer durch ein Erkenntnismittel eingetretenen Erkenntnis oder als ein informatives Wissen aus den Aussagen der Offenbarung, sondern als eine „Seinsbefindlichkeit“ des individuellen *ātman*. Den Daseinsvollzug (oder hier: Lebensvollzug), der vor jeder begrifflich reflektierenden Einstellung liegt, expliziert Oberhammer z.B. als Betroffenheit (212) des Subjektes durch den Inhalt der Offenbarungsaussagen. Aus einer solchen Betroffenheit entsteht dann in der Meditation die unmittelbare Erfahrung Viṣṇu-Nārāyaṇas als das Selbst (*ātman*) des meditierenden Subjektes; sie deutet Oberhammer als Begegnung mit einer transzendenten Wirklichkeit, nicht aber als eine Vorstellung in der Erkenntnis. Nur eine solche Begegnung verleiht dem Glauben den Modus der Gewissheit (214).

JAN C. HEESTERMAN entwickelt die Bedeutung des Terminus *śraddhā* (Glaube) aus dem Kontext des altindischen Opfers bzw. des Rituals und zeichnet den Weg des Bedeutungswandels nach, der diesen Begriff geprägt hat; was hier für die Thematik der Glaubensgewissheit relevant erscheint, ist die Veränderung der Bedeutung bzw. die Ambivalenz, die er ausdrückt und die Heesterman aus dem Kontext der Unsicherheit des präklassischen Opferwesens entwickelt und bishin zur Gewissheit bzw. das Vertrauen an die mechanische Wirkung des Opfers sowie das Vertrauen auf das Können der brahmanischen Experten weiter verfolgt.

An Traumbeispielen in indischer Tradition untersucht JOHN B. CARMAN den Wahrheitsgehalt von Träumen und zeigt am Beispiel der Konvertierung wie göttliche Offenbarungen im Traum mit dem individuellen Glauben des Träumenden verknüpft sind. Anschließend geht er am Beispiel des Yogavāsīṣṭha sowie Śaṅkaras und Rāmānujas Kommentierungen zu den Brahmasūtren der Frage nach, ob die darin genannte Kommunikation mit dem Göttlichen einen verbindlichen Wahrheitsgehalt hat.

MARION RASTELLI verfolgt am Beispiel der religiösen Tradition des Pāñcarātra das Verhältnis dieser Tradition zur vedischen Orthodoxie, dem Veda, der höchste Maßgeblichkeit (*prāmāṇya*) dafür besitzt, was als „wahr“ im Sinne einer Heilslehre gelten kann. Für das Pāñcarātra besteht das Problem, in welcher Weise es als eine außerhalb des Veda stehende Gruppierung Gewissheit darüber erlangen kann, dass seine Texte für die Erlösung Gültigkeit im Sinne einer vollkommenen Erlösungsgewissheit beanspruchen können. Am Beispiel der Antwort Yāmunas, einem Vertreter des frühen Viśiṣṭādvaita-Vedānta untersucht Rastelli, in welcher Weise die Lehre von der Befreiung aus dem Wesenskreislauf durch die rituelle Verehrung Gottes begründet wird. Die Auseinandersetzung ist dadurch geprägt, dass der Einfluss der vedischen Orthodoxie festlegt, was soteriologisch wahr ist, d.h. die Gewissheit der Erlösung aus dem Wesenskreislauf garantieren kann. Religiöse Wahrheit ist also durch den Einfluss der vedischen Orthodoxie sozial bestimmt: „Durch ihre soziale Macht wirkt sie glaubwürdig und vermittelt daher die Gewissheit, dass ihre Lehre die Wahrheit ist.“ Teilzuhaben an der vedischen Orthodoxie ist hier das entscheidende Wahrheitskriterium.

Aus japanologischer Perspektive unternimmt MAXIMILIANE DEMMEL den Versuch, Wahrheit und Glaubensgewissheit mit der Tradition des japanischen Zen- und Amida-Buddhismus in Beziehung zu setzen. Sie geht der Frage nach, was es vor allem für einen Zen-Schüler bedeutet, der Wahrheit im Sinne einer Erleuchtungserfahrung inne zu werden und diskutiert die dabei aufgeworfene Schwierigkeit, dass durch Sprache oder kognitives Denken die im Satori gegebene Wirklichkeit nicht erfasst werden kann. Eine solche Erfahrung charakterisiert sie dann auch eher als eine „Wissensgewissheit“. Gerade indem sie die Zen-Erfahrung mit klassischen Defi-

nitionen der Wahrheitserkenntnis kontrastiert, kann Demmel deutlich machen, dass es einen entsprechenden Wahrheitsbegriff im Zen nicht gibt; für einen Vergleich weicht sie daher auf den existenzial-ontologischen Wahrheitsbegriff aus und favorisiert als Vergleichsmöglichkeit Heideggers Begriff der „Lichtung“ oder „Unverborgenheit“, „denn im Satori soll sich die ganze Wahrheit „lichten“ und aus der Verborgenheit in die „Unverborgenheit“ enthüllen“ (292). Der Akt des Glaubens erübrigt sich hier, wenn man der Wirklichkeit in einer Erleuchtungserfahrung inne wird. Im Gegensatz dazu steht die Bedeutung von Glaubensgewissheit im Amida-Buddhismus. Nicht die Einheit des Selbst mit dem Absoluten ist hier vorrangig, sondern das Ausgerichtetsein auf den Amida Buddha. Glaubensgewissheit drückt sich darin aus, dass der Gläubige auf die Rettung durch den Amida Buddha vertraut und das bedeutet, nach dem Tod im Reinen Land wiedergeboren zu werden.

MARCUS SCHMÜCKERS Beitrag entfaltet den Begriff der Glaubensgewissheit ausgehend von Oberhammers Begegnungsbegriff zwischen Vergegenständlichung und Offenheit von Transzendenz und versucht dies, mit Erich Fromms Definition von Glaube als eine innere Haltung weiterzuführen.

In der Tat mag das Spektrum der Beiträge wie eine Zusammenschau unterschiedlicher religionswissenschaftlicher, philosophischer, theologischer und spezialwissenschaftlicher Erörterungen erscheinen. Dennoch verbindet die Vielzahl der Ansätze ein Neuüberdenken des Verhältnisses von Wahrheit und Glaubensgewissheit, das auf eine Letztbegründung religiöser Wahrheit verzichtet.

Marcus Schmücker