

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published in Jürgen Werbick / Muhammad Sven Kalisch / Klaus Von Stosch (eds.), *Verwundete Gewissheit*. It agrees with the manuscript submitted by the author for publication but does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Von Stosch, Klaus

Das Gewissheitsproblem

in: Jürgen Werbick / Muhammad Sven Kalisch / Klaus Von Stosch (eds.), *Verwundete Gewissheit*.

Strategien zum Umgang mit Verunsicherung in Islam und Christentum, pp. 69–88

Paderborn: Ferdinand Schöningh 2010 (Beiträge zur Komparativen Theologie 1)

URL: <https://doi.org/10.30965/9783657769674>

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Ferdinand Schöningh:

<https://www.schoeningh.de/page/open-access>

Your IxTheo team

Liebe*r Leser*in,

dies ist eine von dem/der Autor*in zur Verfügung gestellte Manuskriptversion eines Aufsatzes, der in Jürgen Werbick / Muhammad Sven Kalisch / Klaus Von Stosch (Hrsg.), *Verwundete Gewissheit* erschienen ist. Der Text stimmt mit dem Manuskript überein, das der/die Autor*in zur Veröffentlichung eingereicht hat, enthält jedoch *nicht* das Layout des Verlags oder die endgültige Seitenzählung.

Originalpublikation:

Von Stosch, Klaus

Das Gewissheitsproblem

in: Jürgen Werbick / Muhammad Sven Kalisch / Klaus Von Stosch (Hrsg.), *Verwundete Gewissheit*.

Strategien zum Umgang mit Verunsicherung in Islam und Christentum, S. 69–88

Paderborn: Ferdinand Schöningh 2010 (Beiträge zur Komparativen Theologie 1)

URL: <https://doi.org/10.30965/9783657769674>

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

Diese Manuskriptversion wird im Einklang mit der Policy des Verlags Ferdinand Schöningh

publiziert: <https://www.schoeningh.de/page/open-access>

Ihr IxTheo-Team

Das Gewissheitsproblem

Vor knapp hundert Jahren machte der evangelische Theologe Karl Heim in seinem Buch *Das Gewissheitsproblem in der systematischen Theologie bis zu Schleiermacher* den Vorschlag, zwei Arten des Umgangs mit der Frage nach der Gewissheit religiöser Überzeugungen in der griechisch-abendländischen Theologie- und Philosophiegeschichte zu unterscheiden¹. Auf der einen Seite skizzierte er ein einliniges Gewissheitsmodell, das in (neu)platonisch-augustinischer Tradition etwa in der älteren Franziskanerschule davon ausgeht, dass das Gewissheitsproblem allein durch eine unmittelbare Gottes- oder Einheitserfahrung, ja durch sein Schmecken und Spüren zu lösen sei. Denker dieser Tradition denken eine unmittelbare Berührung mit der Wahrheit bzw. ihr unmittelbares Schauen als Grundlage aller Gewissheit². In christlicher Ausprägung wird dabei meistens vermittelt durch den Heiligen Geist eine Unmittelbarkeit zum Logos in der Liebe behauptet, die die Verschiedenheit zwischen Gott und Geschöpf unterstreicht. In muslimischer Tradition ist dagegen die auch in der deutschen Mystik anzutreffende Einheitserfahrung von größerem Einfluss. In jedem Fall wird hier Gotteserkenntnis und ihre Gewissheit nicht nachträglich durch Reflexion sichergestellt, sondern liegt als ursprüngliche Erfahrung dieser immer schon uneinholbar voraus und ist durch sie prinzipiell nicht angreifbar. Der Zweifel hat damit in der Gewissheit keinen Ort und wird von ihr und durch sie ausgeschlossen. Die ursprüngliche Erfahrung darf dabei nicht als empirische Erfahrung gedeutet werden, sondern markiert einen vorreflexen Einheitspunkt des Bewusstseins, der allem Denken immer schon transzendental vorausliegt³.

Auf der anderen Seite macht Heim ein zweiliniiges Gewissheitsmodell in der aristotelisch-thomistischen Tradition aus, das bei den Dominikanern und Jesuiten schulbildend wird und das zumindest im Christentum⁴ die klassischen philosophischen Schulen dominiert hat, das angesichts des Hungers nach Unmittelbarkeit bei unseren Zeitgenossen in der Gegenwart aber deutlich weniger Zuspruch erfährt. Es geht davon aus, dass Gewissheit im Glauben immer durch Reflexion vermittelt ist und auf diese Weise immer angefochtene Gewissheit ist,

¹ Vgl. KARL HEIM, *Das Gewissheitsproblem in der systematischen Theologie bis zu Schleiermacher*, Leipzig 1911.

² Vgl. ebd., 35f., 68. Die einlinige Denkweise überwindet Heim zufolge den Gegensatz zwischen Subjekt und Wirklichkeit, die Scheidung der Subjekte untereinander und die Trennung des Menschen von Gott (vgl. ebd., 64).

³ Den Sündenfall in der Theologie Schleiermachers (und damit auch der liberalen Theologie) sieht Heim darin, dass das Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit bei diesem spätestens im Übergang von der ersten zur zweiten Auflage der Reden unter der Hand von diesem transzendentalen Einheitspunkt zu einem erlebbaren Bewusstseinsinhalt werde (vgl. ebd., 366f.). Allerdings gibt Heim zu, dass es äußerst schwierig ist, dass einlinige Denken in seiner klassischen Ausprägung mit der Geschichtlichkeit von Offenbarung zu vereinen – ein Problem, das sich ja auch in den gegenwärtigen Konflikten um die theologische Position von Muhammad Kalisch widerspiegelt.

⁴ Im Islam ist dieses Denken in erster Linie bei Averroes und den ihm verpflichteten Denkern anzutreffen. Ich werde darauf später noch genauer eingehen.

die je neu bewährt werden muss. Die Glaubensgewissheit wird hier in enge Verbindung mit der Glaubenswahrheit gebracht; sie will immer neu erhandelt werden und steht immer neu auf dem Spiel. Der Zweifel ist hier in der Gewissheit inseriert und die theologische Reflexion sucht nach einem produktiven Verhältnis von Gewissheit und Zweifel. Die von Heim ausführlich angeprangerte Gefahr dieser Denkrichtung besteht darin, dass sie das hier bestehende Gewissheitsdefizit durch den Rekurs auf die Autorität der Offenbarung bzw. der Kirche auszugleichen versucht.⁵ Auf diese Weise wird der Zweifel dann doch noch aus der Glaubensgewissheit herausgehalten und kann für die Glaubenserkenntnis nicht mehr produktiv werden – eine eindeutige Fehlform dieses Gewissheitsmodells, die allerdings recht einflussreich ist.

Heims Unterscheidung scheint mir auch heute noch von heuristischem Wert zu sein, und ich möchte versuchen in dem nachfolgenden Aufsatz einige der in diesem Band aufgeführten und einige der die gegenwärtige Diskussion bestimmenden Denkfiguren diesem Schema zuzuordnen. Zugleich will ich innerhalb der genannten Richtungen jeweils überlegen, wie die jeweilige Denkfigur versuchen kann, Instanzen in den eigenen Reflexionsgang einzubauen, die die eigene Positionierung gegen eine Inanspruchnahme durch einen gewaltbereiten Fundamentalismus schützen. Dabei gehe ich in all meinen Überlegungen davon aus, dass die skizzierte Problemlage muslimische und christliche Reflexion gleichermaßen betrifft und will dies durch die Wahl meiner Beispiele zumindest andeuten.

1. Das Gewissheitsproblem im einlinigen Modell

a) *Ein Beispiel aus der aktuellen Diskussion*

In der neueren analytischen Religionsphilosophie ist die Spätphilosophie Ludwig Wittgensteins ein wichtiger Eckpfeiler für Versuche der Neubelebung des einlinigen Vergewisserungsmodells. Den Ausgangspunkt bildet dabei Wittgensteins Beobachtung, dass religiöse Überzeugungen oftmals eine wichtige Rolle in der Herangehensweise religiöser Menschen an die Welt spielen. Der religiöse Glaube wäre demnach nicht eine begründungsbedürftige und begründungsfähige epistemische Einstellung, die von ihm fremden Prämissen abhängig ist und die von der Vernunft geprüft werden kann. Glaube wäre vielmehr etwas, was all mein Denken, Handeln und Reflektieren immer schon bestimmt. Durch den Glauben sehe ich die Welt neu und anders, so dass es völlig sinnlos ist, ihn aus einer externen Sicht beurteilen zu wollen. Erst im Glauben vermag ich den Reichtum der

⁵ Vgl. ebd., 33f.

Wirklichkeit angemessen zu erfassen, so dass man gar nicht erst versuchen sollte, die Wirklichkeit ohne Glauben zu würdigen.

Wittgenstein bringt diese Überlegungen dadurch auf den Punkt, dass er dem religiösen Glauben einen weltbildkonstitutiven Charakter zuweist⁶. So wie das Weltbild eines jeden Menschen allen seinen Erfahrungen ermöglichend und diese leitend zugrundeliegt, so konstituiert auch der Glaube den Erfahrungsbezug religiöser Menschen. Zwar bleibt es auch in dieser Sicht möglich, dass Erfahrungen das Weltbild bzw. den Glauben modifizieren. Aber sie können nicht als autonome Größe ins Feld geführt werden, weil sie nur als gedeutete Größen existieren, und die Leistungsfähigkeit eines religiösen Glaubens erweist sich gerade darin, dass er alle möglichen Infragestellungen in der eigenen Grammatik zu artikulieren vermag, ohne deswegen in eine glaubenslose Grammatik zu wechseln.

Letzte Gewissheit verbürgt in diesem Modell nicht die (ja immer schon gedeutete) Erfahrung und schon gar nicht die auf diese Erfahrung noch einmal sekundäre theologische Reflexion. Letzte Gewissheit entsteht dadurch, dass ich für mich den festen Grund eines durch Erfahrung gewordenen Weltbildes übernehme und von diesem aus die Welt betrachte. Hier sind nun verschiedene Versionen der Übernahme und der Berufung auf eine immer schon geschehene Erfahrung denkbar.

Besonders beliebt ist gegenwärtig die Berufung auf besondere religiöse Erfahrungen, die unabhängig davon, ob ich sie nun gemacht habe oder nicht, von einer asymmetrischen epistemischen Situation zwischen religiösen und nichtreligiösen Menschen ausgehen⁷. Religiöse Menschen machen demnach besondere Erfahrungen, die nur aus einem religiösen Weltbild heraus angemessen verstanden und gewürdigt werden können. Während bestimmte religiöse Menschen demnach eine unmittelbare Gotteserfahrung gemacht haben und aus dieser heraus und aus der dadurch konstituierten unmittelbaren und unerschütterlichen Erkenntnis leben, fehlt anderen diese Erfahrung und damit die Möglichkeit, sich kompetent zur Frage ihrer Realität zu äußern. Diese Äußerung ist aber auch gar nicht erforderlich, weil es rational ist, dem Menschen in der epistemisch privilegierten Rolle zu vertrauen und ihn für gerechtfertigt zu halten, selbst wenn ich die ins Feld geführte Erfahrung nicht mache. Von daher sei es legitim, ein Weltbild zu übernehmen, das solche Erfahrungen angemessen zu deuten erlaubt.

Religiöser Glaube gerät so in eine epistemisch basale Rolle hinein, die für denjenigen, der keine Erfahrung der Unmittelbarkeit gemacht hat, weder nachvollziehbar noch beurteilbar ist. Alvin Plantinga etwa geht in dem angedeuteten Sinne davon aus, dass zumindest Teile des religiösen Glaubens epistemisch basal sind. Als epistemisch basal bezeichnet man die Teile des eigenen Weltbildes, die nicht irgendwie begründet werden müssen, sondern unmittelbar

⁶ Vgl. KLAUS VON STOSCH, Glaubensverantwortung in doppelter Kontingenz. Untersuchungen zur Verortung fundamentaler Theologie nach Wittgenstein, Regensburg 2001 (ratio fidei; 7), 107-117, 222-230.

⁷ Vgl. WILLIAM P. ALSTON, Perceiving God, Ithaca 1991.

evident sind. Wenn ich etwa sage, dass ich einen Baum sehe, würde in einer normalen Erkenntnissituation niemand nach Gründen für die Aussage fragen oder sie in Zweifel ziehen wollen, sondern sie wird als unmittelbar evident akzeptiert. Natürlich kann ich versuchen Gründe zu geben. Aber die ursprüngliche Erkenntnis wird dadurch nicht sicherer, und das Sprachspiel des Gebens von Gründen ist nur sinnvoll, wenn sich ernsthafte Zweifel an dieser Erkenntnis formulieren lassen. Eben dies ist – so gibt Plantinga zu – bei religiösen Überzeugungen durchaus der Fall. Plantinga möchte religiöse Überzeugungen keineswegs gegenüber Zweifelsmöglichkeiten immunisieren. Er betont mehrfach ausdrücklich, dass der Zweifel auch an epistemisch basalen Überzeugungen berechtigt sein kann oder durch veränderte Umstände Berechtigung erlangen kann, so dass die eigentlich basalen Überzeugungen begründungsbedürftig werden⁸.

Auch die Rechtfertigung basaler Überzeugungen kann durch sog. „defeaters“ außer Kraft gesetzt werden. So kann ich an der Existenz des weiter oben erwähnten Baums zu zweifeln beginnen, wenn ich Indizien dafür bemerke, dass es sich bei dem vermeintlichen Baum nur um eine Projektion handelt. Entsprechend können auch religiöse Überzeugungen durch religionskritische Einwände fraglich werden. Aufgabe der Theologin ist es in diesem Fall in Plantingas Sicht, die „defeaters“ durch „defeaters defeaters“ zu widerlegen und damit den Zweifel aus der Welt zu schaffen⁹. Rational gerechtfertigt ist der Glaube in dieser Perspektive nicht erst, wenn eine Letztbegründung für die Ausräumung des Zweifels gegeben ist, sondern bereits dann, wenn alle vorgebrachten Einwände widerlegt und der faktisch aufgekommene Zweifel zur Ruhe gekommen ist. „Our beliefs are rational unless we have reason for refraining; they are not nonrational unless we have reason *for* believing. They are innocent until proved guilty, not guilty until proved innocent“¹⁰.

Mit dieser Inversion der Begründungsanforderungen ist eine gravierende Kehrtwende religiöser Erkenntnistheorie angestoßen, deren Berechtigung in meinen Augen zu Recht sehr umstritten ist¹¹. Man versteht die Attraktivität, die dieser Paradigmenwechsel vor allem im englischsprachigen Diskurs der Gegenwart hat, nur dann, wenn man sieht, dass er darin gründet, der Unmittelbarkeit religiöser Erfahrungen eine Dignität zurückzugeben, die sie durch die Verbreitung des aristotelisch-thomistischen Denkens in der wissenschaftlichen Theologie weitgehend verloren hatte. Im Grunde geht es Plantinga, Alston und den anderen

⁸ Vgl. etwa ALVIN PLANTINGA, Warranted Christian belief, New York-Oxford 2000, 344; DERS., Ist der Glaube an Gott berechtigterweise basal? In: CHRISTOPH JÄGER (Hg.), Analytische Religionsphilosophie, Paderborn u.a. 1998, 317-330, hier 322-324.

⁹ Vgl. EDMUND RUNGALDIER, Rationalität und der Glaube der „religiös Eingeweihten“. In: B. BROGAARD UND B. SMITH (Hg.), Rationality and irrationality, Wien 2001, 294-300, hier 297; ALVIN PLANTINGA, Reason and belief in God. In: JAMES F. SENNETT (Hg.), The analytic theist. An Alvin Plantinga reader, Grand Rapids-Cambridge 1998, 102-161, hier 157.

¹⁰ NICHOLAS WOLTERSTORFF, Can belief in God be rational if it has no foundations? In: A. PLANTINGA/ N. WOLTERSTORFF (Hg.), Faith and rationality, Notre Dame-London 1983, 135-186, hier 162f.

¹¹ Vgl. KLAUS MÜLLER, Wieviel Vernunft braucht der Glaube? Erwägungen zur Begründungsproblematik. In: DERS. (Hg.), Fundamentaltheologie. Fluchtlinien und gegenwärtige Herausforderungen, Regensburg 1998, 77-100, hier 83-88.

Vertretern der sog. *reformed epistemology* darum, das alte einlinige Erkenntnismodell wieder in Kraft zu setzen. Der Glaube gründet ihnen zu folge nicht in der Autorität der Kirche oder in Vernunftspekulationen, sondern im Erleben einer ursprünglichen Einheit mit Gott bzw. einer Unmittelbarkeit zu Gott, die der Mensch – in Plantingas an dieser Stelle calvinistisch geprägter Terminologie – aufgrund des *sensus divinitatis* eigentlich immer schon in sich hat bzw. spontan bildet¹². In deutlicher Anlehnung an Wittgenstein argumentiert Plantinga also, dass der religiöse Glaube nicht durch induktive oder deduktive Argumente herzuleiten ist, sondern auf sprachspielpraxeologisch verwurzelte epistemisch basale Gegebenheiten zurückgreifen kann. Glaube fußt eben – so Plantingas Wahrnehmung – auf Grundüberzeugungen, die nicht erst begründet werden müssen, sondern in allem Begründen und Nachdenken bereits in Kraft sind. Glaube ist von daher keine unsichere, begründungspflichtige epistemische Einstellung, sondern eine unerschütterliche all unseren Gewissheiten tragend vorausliegende Instanz.

In eine ähnliche Richtung weisen die Überlegungen von Peter Strasser in diesem Band. Strasser geht von der These aus, „dass jenes Wissen, das der religiöse Mensch „Glaube“ nennt, *seinem Wesen und Anspruch nach* ein Wissen ist, von dem man ... nicht bloß glauben, sondern vielmehr wissen *sollte*, dass man es besitzt“¹³. „Klarerweise schließt der Glaube daran, dass gewisse Worte von Gott kommen, mit ein, dass diese Worte, insofern sie von Gott kommen, *zweifellos* wahr sind. ... Doch von innen her, vom Standpunkt des Glaubenden aus, sollte der Glaube an bestimmte, ihrem Anspruch nach unbezweifelbare Glaubenswahrheiten, *einschließen*, dass es sich dabei *zweifellos* um die Worte Gottes handelt. Würde ich nämlich gegenüber den Worten, an die ich im religiösen Sinne glaube, einen Glaubensvorbehalt bezüglich ihrer göttlichen Quelle anmelden, dann hätte ich schon aufgehört, ein Glaubender zu sein“¹⁴. Induktive Begründungen des Glaubens in der Art wie beispielsweise Richard Swinburne sie vornimmt¹⁵, erreichen gar keine wirkliche Begründung religiösen Glaubens, weil sie den Glauben nur wahrscheinlich machen. Oder in Heims Terminologie: Begründungen der Glaubensgewissheit im zweiliniigen Gewissheitsmodell unterbieten das, was religiösen Glauben eigentlich ausmacht. „Religiöser Glaube besteht seinem Anspruch nach vielmehr darin, zu wissen, dass man weiß“¹⁶. Ebenso zweifelsfrei gewiss wie religiöser Glaube sei der Glaube an die Existenz der Außenwelt und der an die Freiheit und der, dass ich ich bin. Damit weist auch Strasser ganz ähnlich wie Plantinga dem religiösen Glauben einen epistemisch basalen Status zu und stellt sich deutlich in die von Heim ausführlich skizzierte Tradition der älteren Franziskanerschule, die

¹² Vgl. PLANTINGA, Warranted Christian belief, 175-177.

¹³ PETER STRASSER (in diesem Band) 1 mit Verweis auf Elisabeth Anscombe, die sich wiederum nicht von ungefähr eng an Wittgenstein anlehnt.

¹⁴ Ebd., 2.

¹⁵ Vgl. etwa RICHARD SWINBURNE, Die Existenz Gottes. Übers. v. R. Ginters, Stuttgart 1987; DERS., Is there a God?, Oxford-New York 1996.

auch beim gegenwärtigen Papst sehr beliebt ist. Atheisten sind in diesem Denkmodell zwar nicht intellektuell unredlich, aber sie haben eindeutig Unrecht, weil sie nicht dazu in der Lage sind, den Erfahrungen einen angemessenen Ort zu geben, die für die eigene Existenz grundlegend sind.

In der metaphysischen Tradition begegnet uns das hier an aktuellen Beispielen skizzierte einlinige Vergewisserungsmodell im neuplatonischen Denken. Nach der Diagnose des marokkanischen Philosophen Mohammed Abed Al-Jabri hat sich dieses Denken mit der Zeit in der muslimischen Tradition durchgesetzt und ist dabei eine – in seinen Augen unheilvolle – Synthese mit einer eigentlich unislamischen, persisch-gnostischen Denktradition eingegangen, die insbesondere durch den Sufismus immer mehr an Einfluss im muslimischen Denken gewann. Al-Jabri sieht dabei Avicenna/ Ibn Sina als den großen Propagandisten dieses Denkens, der trotz seiner Aristotelesrezeption in der Medizin und in der Logik in seinen metaphysischen und religiösen Schriften klar in einer „gnostizierenden illuministischen Tendenz“¹⁷ stehe. Beeinflusst durch seinen Lehrer Al-Farabi, der ja bereits versucht hatte, den Aristotelismus in eine neuplatonische, am Emanationsmodell orientierte Sichtweise der Welt zu integrieren, verschreibe sich Avicenna in seiner Metaphysik immer mehr einem neuplatonischen Denken und öffne damit die Tür für die radikale Rationalitätskritik, die schließlich bei Al-Ghazali Einzug ins muslimische Denken halte. Vom Rationalisten Al-Farabi aus sei Avicenna insofern die entscheidende Mittlergestalt, die es Al-Ghazali erlaube, in positiver Anknüpfung an den Sufismus seine radikale Philosophiekritik zu formulieren. Diese Kritik sei eigentlich eine Kritik am aristotelischen und damit am zweiliniigen Denken, so wie umgekehrt die Kritik der andalusischen Religionsgelehrten an der Philosophie eigentlich nur der Synthese von Sufismus und Neuplatonismus gelte, die sich im Orient durchgesetzt hatte¹⁸.

Unabhängig davon, ob man den äußerst kritischen Unterton in Al-Jabris Einschätzung für berechtigt hält, so ist an seinen Überlegungen zumindest soviel richtig, dass mit Al-Farabi, Avicenna und Al-Ghazali (trotz ihrer sehr unterschiedlichen Haltungen zur Philosophie) äußerst einflussreiche Denker der muslimischen Tradition benannt sind, die einem neuplatonisch grundierten, einlinigen Denken Einfluss in der muslimischen Tradition gesichert haben. In gewisser Weise scheint auch Muhammad Sven Kalisch das aus diesem Denken folgende Modell von Gewissheit zu favorisieren, wobei er die Synthese zwischen neuplatonischem, am Emanationsmodell orientierten Denken und der sufischen Tradition, die Al-Jabri auf eine gnostizierende persische Tradition zurückführt, in anspruchsvoller Form neu vollzieht. Wie immer man seinen eigenwilligen und originellen Syntheseversuch

¹⁶ STRASSER, a.a.O., 6.

¹⁷ Vgl. MOHAMMED ABED AL-JABRI, Kritik der arabischen Vernunft. Naqd al-'agl al-'arabi. Die Einführung, Berlin 2009, 95 Fn. 15.

bewertet, so ist er jedenfalls ein aktuelles Beispiel dafür, dass auch in rationalistischen Gewissheitsmodellen der Gegenwart einlinige Vergewisserungsversuche nicht nur in der christlichen, sondern auch in der muslimischen Theologie einen nicht zu unterschätzenden Einfluss ausüben.

b) Anfragen

Es kann in diesem Zusammenhang nicht darum gehen, die neuplatonischen Grundlagen des einlinigen Erkenntnismodells einer eigenen Würdigung zu unterziehen. Auch ist es mir nicht möglich, alle hier angedeuteten Positionen eingehender zu analysieren. Dennoch scheint man auch aus den bisher erfolgten kurzen Andeutungen erschließen zu können, dass das letzte Ziel jeder Glaubensbegründung im Kontext eines einlinigen Gewissheitsmodell die Eliminierung des Zweifels sein muss. Im Grunde muss in diesem Modell die Verantwortung des Glaubens vor der Vernunft zeigen, dass die dem Glauben zugrunde liegenden Erfahrungen derart basal und unhintergebar sind, dass sich jeder Zweifel und jeder Begründungsversuch erübrigt. Da innerhalb der neueren religionsphilosophischen Diskussionen um das skizzierte Modell Ludwig Wittgenstein oftmals die Rolle eines Kronzeugen zukommt, scheint es mir reizvoll zu sein, durch einige von seiner Spätphilosophie inspirierte Überlegungen zu zeigen, dass das Ziel einer Eliminierung des Zweifels unter den Bedingungen der Moderne nicht nur unerreichbar ist, sondern auch in Spannung zum religiösen Glauben selbst steht¹⁹.

Grundlegend für diese Positionierung ist dabei die von Wittgenstein her rekonstruierbare und von mir bereits verschiedentlich herausgearbeitete Einsicht in die doppelte Kontingenz des regulativen Status‘ religiöser Glaubenssätze²⁰. Wenn Wittgenstein religiösen Glaubenssätzen grundsätzlich einen regulativen Status zubilligt, vertritt er eine Position, die sehr an Plantingas Behauptung der epistemischen Basalität religiöser Überzeugungen erinnert. Trotz dieser ja auch oben bereits verdeutlichter Parallelen scheint mir aber ein entscheidender Unterschied zwischen beiden Denkern zu bestehen, bzw. ein von der *reformed epistemology* zu wenig beachteter Aspekt auszumachen zu sein, der aus einer von Wittgensteins deskriptivem Anliegen geschärften Perspektive ins Auge fällt. Wittgensteins Betrachtungsweise führt nämlich in meinen Augen gerade nicht dazu, dass religiöse Glaubenssätze und andere Glaubenssätze unseres Weltbildes in ihrem epistemischen

¹⁸ Vgl. ebd., 146: „Das Wissen, das die andalusischen Rechtsgelehrten unter dem Namen der Philosophie untersagten, war in Wirklichkeit der ‚wissenschaftliche‘ Grund der Ideologie der Gegner: die emanationistische Philosophie mit ihrem Beigeschmack von Hermetismus.“

¹⁹ Die nachfolgenden Ausführungen sind eng angelehnt an KLAUS VON STOSCH, Religiöser Glaube und Zweifel. In: WINFRIED LÖFFLER/ PAUL WEINGARTNER (Hg.), Knowledge and Belief. Papers to the 26th International Wittgenstein Symposium, Kirchberg 2003 (Contributions of the Austrian Ludwig Wittgenstein Society; XI), 334-336.

²⁰ Vgl. KLAUS VON STOSCH, Grundloser Glaube? Zur Glaubensverantwortung nach Wittgenstein. In: FZPhTh 49 (2002) 328-346, hier 331-340.

Status gleichzusetzen sind. Genau dies tut aber Plantinga (und auch Strasser), wenn er die Existenz der Außenwelt epistemologisch auf der gleichen Stufe wie den Glauben an Gott sieht²¹ oder wenn er religiöse Sätze wie „Gott spricht zu mir“ oder „Gott vergibt mir“ als ebenso berechtigterweise basal ansieht wie Propositionen wie „Ich sehe einen Baum“ oder „Ich habe vor mehr als einer Stunde gefrühstückt“²².

Mit Wittgensteins Instrumentarium kann man Plantinga zwar getrost zugeben, dass religiöse Glaubenssätze ebenso wie die zuletzt genannten Propositionen (und die bei Wittgenstein ausführlich diskutierten Mooreschen Sätze) auf regulativer Ebene anzusiedeln sind. Jedenfalls gibt es bei Wittgenstein eine Reihe von Bemerkungen, die deutlich machen, dass er dem religiösen Glauben weltbildkonstitutive Bedeutung beimisst und dass er ihn als Teil der Grammatik religiöser Menschen versteht. Aber es gibt keinen Grund anzunehmen, dass Wittgensteins Instrumentarium deswegen nicht dazu hinreichen würde, zwischen unterschiedlichen Formen regulativer Sätze zu unterscheiden.

Bei einer mit der Methodik Wittgensteins betriebenen Analyse religiöser Überzeugungen scheint es mir jedenfalls belegbar zu sein, dass religiöse Überzeugungen sich in einem grundlegenden Punkt von anderen weltbildkonstitutiven Sätzen unterscheiden. Während uns andere weltbildkonstitutive Überzeugungen als unbezweifelbar gewiss erscheinen können, bzw. nur dann bezweifelbar sind, wenn sie ihren regulativen Status verlieren, ist der Zweifel an religiösen Überzeugungen nicht nur niemals ausgeschlossen, sondern auch dann möglich, wenn die religiösen Überzeugungen auf regulativer Ebene weiterhin in Kraft sind. Eben darin liegt es begründet, dass es als verfehlt anzusehen ist, die Zweifelsmöglichkeit an religiösen Glaubenssätzen eliminieren zu wollen. Denn der Zweifel wird bei religiösen Elementen von Weltbildern nicht erst in externer Perspektive möglich, sondern kann bereits glaubens- und weltbildintern artikuliert werden.

Ein Paradebeispiel für die Möglichkeit eines solchen internen Zweifels an religiösen Glaubenssätzen scheint mir das Gebet zu sein. Denn im Gebet ist es möglich, in der Anrede an Gott alle Glaubensgewissheit hinter sich zu lassen und in der Klage oder der Rückfrage an Gott existentiellen Zweifel Ausdruck zu verleihen, ohne deshalb die grundlegende Bindung des eigenen Weltbildes an den Gottesglauben aufzugeben.

So kann ich beispielsweise nicht ernsthaft daran zweifeln, ob ich unter den von Plantinga immer wieder beschworenen normalen Bedingungen tatsächlich einen Baum vor mir sehe. Der Zweifel an einer solchen unmittelbaren Sinneswahrnehmung käme einem Zweifel an meiner geistigen Gesundheit gleich. Dagegen ist es auch einem religiösen Menschen möglich, daran zu zweifeln, dass Gott mit ihm geredet oder ihm vergeben hat. Dieser Zweifel ist bereits aufgrund der Pluralität religiöser und nichtreligiöser Weltbilder immer faktisch möglich, ohne dass man an der eigenen geistigen Gesundheit zweifeln müsste. Die

²¹ Vgl. ALVIN PLANTINGA, *God and other minds*, Ithaca 1967.

eigentliche Pointe scheint mir nun allerdings darin zu bestehen, dass der Zweifel an allen religiösen Glaubenssätzen auch dann möglich ist, wenn die Existenz Gottes faktisch aufgrund der Anrede Gottes bejaht wird. Denkt man an das Ringen Ijobs mit Gott, an Jesu Schrei am Kreuz und an sein Gebet in der Ölbergnacht oder an das Ringen Attars mit Gott²³, so wird deutlich, dass in biblischer und Teilen der muslimischen Tradition der existentielle Zweifel an epistemisch basalen Elementen des religiösen Weltbildes innerhalb des religiösen Weltbildes artikuliert werden kann. In seiner letzten Verzweiflung kann Ijob Gott gegen Gott anrufen (vgl. Ijob 19,25), und Jesus kann das Gefühl totaler Verlassenheit von Gott als letzten Anruf an Gott artikulieren (vgl. Mk 15,34). Bei den von Attar beschriebenen Narren schließlich wird Gott in einer Weise zum Gegenstand der Anklage und Beschwerde, dass kaum noch identifizierbare Merkmale Gottes übrig bleiben, und man kaum davon sprechen kann, dass die Existenz Gottes unhinterfragt bleibt, wenn das Gegenüber des Narren so diabolische Züge erhält, wie dies bei Attar der Fall ist. Insofern gilt gerade von den normativen Grundlagen christlichen Glaubens, aber eben auch von Teilen der muslimischen Tradition her: „Auch das Gebet ist vom Zweifel in Mitleidenschaft gezogen. Es kann und darf ihm sein Wohnrecht nicht versagen; der Gebetsglaube hebt den Gotteszweifel nicht auf. Das Gebet ist der Ort der Wahrheit, die Stunde der Wahrheit – und gerade deshalb nicht der Ort der fraglosen und fragenlosen Gewissheit.“²⁴

Ein philosophisches sowie ein theologisches Argument scheinen mir diese Position zusätzlich zum bisher Gesagten nahe zu legen. Zunächst das philosophische: Es lässt sich zeigen, dass die sprachspielpraxeologische Begründungsstruktur für epistemisch basale Sätze bei Sätzen über das Unbedingte nicht so greifen kann, dass der interne Zweifel an ihr ausgeschlossen wird. Denn die bei anderen grammatischen Sätzen gegebene selbstverständliche Gründung der regulativen Kraft der Sätze in bestimmten Handlungsweisen verliert dann notwendig ihre Selbstverständlichkeit, wenn per definitionem bedingte Handlungsweisen epistemische Gewähr für eine unbedingte Wirklichkeit übernehmen müssen. Denn das Unbedingte kann im Bedingten nur auf symbolische und damit bezweifelbare Weise Gestalt annehmen. Wenn nach Wittgenstein die epistemische Basalität von Sprachspielen auf ihrer praxeologisch ausweisbaren weltbildinternen Unhintergebarkeit beruht, gilt für alle Elemente von Sprachspielen über etwas Unbedingtes, dass diese nicht von bedingten Wesen auf der Handlungsebene als epistemisch basal ausgewiesen werden können. Dies ist auch der philosophische Grund dafür, warum religiöse Glaubenssätze in ihrem weltbildkonstitutiven Charakter nicht nur aus faktischen, sondern auch aus grammatischen Gründen kontingent sind²⁵.

²² Vgl. PLANTINGA, Ist der Glaube an Gott berechtigterweise basal?, 325.

²³ NAVID KERMANI, Der Schrecken Gottes. Attar, Hiob und die metaphysische Revolte, München 2005.

²⁴ JÜRGEN WERBICK, Gebetsglaube und Gotteszweifel, Münster 2001, 32.

²⁵ Vgl. STOSCH, Glaubensverantwortung in doppelter Kontingenz, 268-274.

Doch es gibt in meinen Augen auch einen guten theologischen Grund für die Notwendigkeit der internen Bezweifelbarkeit und wirklichen Bezweiflung aller Glaubenssätze. Dieser hängt mit der Theodizeeproblematik zusammen. Denn nur wenn es möglich ist, die Zweifel an Gottes heilvoller Wirklichkeit in der Gottesanrede zum Ausdruck zu bringen, bleibt die Möglichkeit erhalten, die sittlich gebotene Anerkennung des kategorischen Nichtseinsollens absurden Leidens ohne Aufgabe des Gottesglaubens zu artikulieren. „Wo die Schwierigkeit, Ja und Amen zu sagen, im Gebet nicht vorkommen darf, wo sie überholt werden soll durch eine Identifikation, die kontingenzbewältigend hinnimmt, was da komme, weil es von einem guten Willen zugefügt sei, da wird der, mit dem man sich – betend? – identifiziert, zum Inbegriff der Entwichtigung des Leidens, der Desensibilisierung für das Unglück, das Gottes ‚guter‘ Wille für die Menschen bereithält.“²⁶ Will man diese Desensibilisierung in Bezug auf die Theodizeeproblematik vermeiden, darf der Zweifel auf glaubens- bzw. weltbildinterner Ebene nicht eliminiert werden.

All diese Gründe sprechen dafür, Gewissheit nicht durch Eliminierung des Zweifels herstellen zu wollen, und führen mich dazu, im Folgenden dem Gewissheitsproblem in der Tradition zweiliniger Modelle nachzugehen.

2. Das Gewissheitsproblem im zweilinigen Modell

a) *Ein eigener Artikulationsversuch*

Der Ausgangspunkt des zweilinigen Gewissheitsmodells besteht in der Diagnose, dass eine direkte Erkenntnis Gottes dem Menschen nicht möglich ist bzw. dass eine solche Erkenntnis jedenfalls nicht die Grundlage der eigenen Glaubensgewissheit sein kann, weil sie sich kaum gegen kritische Infragestellungen in Schutz nehmen lässt. Auch wenn man annimmt, dass Gott sich selbst in seiner Offenbarung dem Menschen mitteilt, stellt sich nämlich die Frage, wie diese Selbstmitteilung Gottes als solche erkannt werden kann. Natürlich wird man Gott aufgrund seiner Allmacht die Fähigkeit zusprechen dürfen, auch im Anderen seiner selbst (also im Bedingten) er selber zu sein (also der Unbedingte). Die Frage ist nur, wie das Bedingte diesen Einbruch des Unbedingten erkennen soll. Vom Bedingten führt jedenfalls kein Weg zum Unbedingten. „Das Unbedingte ist das, wozu es keinen Weg vom Bedingten gibt, das ganz Fremde“²⁷. Auch wenn Gott sich uns mitteilen kann, scheint es, als ob wir ihn nicht verstehen könnten. Denn wie sollte das Bedingte das Unbedingte erkennen und hier Gewissheit erlangen, dass es sich tatsächlich um das Unbedingte handelt, das sich ihm zuschickt?

²⁶ WERBICK, Gebetsglaube und Gotteszweifel, 73.

Der klassische Ausweg des einlinigen Modells besteht angesichts dieser Aporie in dem Gedanken, dass das Unbedingte das Bedingte von innen ergreift und ihm dadurch die Fähigkeit gibt, das Unbedingte zu erkennen. Hinter diesem Gedanken steckt, der alte hermeneutische Grundsatz, dass nur das Unbedingte das Unbedingte erkennen kann; christlich gesprochen: nur der Heilige Geist kann den Logos Gottes erkennen – oder in mystischer Tradition: nur wenn der Mensch in Gott entwirft, so dass Gott sich als die eigentliche Wirklichkeit des Menschen erweist, ist Gewissheit möglich. Damit ist der Mensch aber nur dann fähig, die Offenbarung Gottes zu erkennen und Glaubensgewissheit zu erlangen, wenn ihm dies durch Gott ermöglicht wird. Wieso sollte Gott aber manchen Menschen diese Möglichkeit schenken und sie anderen verweigern? Wie vermeidet man bei dieser Konzeption den Verdacht der Willkür und den Eindruck der Heteronomie? Vor allem aber: Wie kann ich bemerken, dass es tatsächlich das Unbedingte ist, das mich ergreift, wenn ich nicht aus dem Bedingten heraus wenigstens einen Begriff des Unbedingten bilden und aus dieser Reflexion heraus mein Ergriffenwerden kontrollieren kann?

Das zweiliniige Modell besteht daher darauf, dass bereits die autonome, nicht vom Glauben erleuchtete Vernunft einen Begriff des Unbedingten bilden kann, der dem Menschen die kriteriale Möglichkeit eröffnet, das Unbedingte als Unbedingtes zu erkennen, ohne sich durch die Einnahme eines Erkenntnisstandpunkts im Unbedingten zu immunisieren. Auf der Grundlage dieses Begriffs des Unbedingten ist Vernunft dazu in der Lage, sich zu der geistgewirkten Öffnung auf das Unbedingte hin zu verhalten. Er ist die Brücke, um ein Freiheits- und wechselseitiges Bestimmungsverhältnis zwischen Gott und Mensch denken zu können und damit Voraussetzung dafür, die Liebe als letzten und alleinigen Zweck des Menschen ausweisen zu können.

Der Begriff des Unbedingten kann weder durch Steigerung endlicher Eigenschaften (via affirmativa) noch durch ihre bloße Negierung (via negativa) gewonnen werden²⁸. Daher möchte ich vorschlagen, den Begriff des Unbedingten als Grenzbegriff zu bestimmen, den der Mensch nur bilden kann, wenn er die ursprüngliche Dynamik der Vernunft untersucht.

Als Vernunft möchte ich die doppelte Fähigkeit bestimmen, einerseits in jeder scheinbar inkommensurablen Verstehenssituation nach Wegen des Verstehens, Würdigens und Urteilens zu suchen, und andererseits durch kritische Selbstprüfung jeden geglückten Verstehensversuch als vorläufig und ambivalent zu erkennen. Die Dynamik der Vernunft besteht also positiv betrachtet darin, immer neu nach Wegen des Verstehens zu suchen, alle Grenzen und Barrieren zwischen Sprachspielen und Weltbildern zu verflüssigen, jede Form des deutenden Weltabschlusses aufzubrechen und zu transzendieren. Negativ besteht sie

²⁷ PAUL TILlich, *Offenbarung und Glaube*, Stuttgart 1970, 42.

²⁸ Es ist hier nicht der Ort, um die unterschiedlichen Wege zur Bildung eines Begriffs des Unbedingten bei Theologen wie Thomas Pröpper, Hansjürgen Verweyen, Paul Tillich und Jürgen Werbick eigens zu thematisieren. Für den hier beschrittenen Argumentationsweg kann man jede dieser Konzeptionen einsetzen, und so deute ich

darin, die geglückte Verflüssigung von Grenzen, die Aufbrüche ins Unverstandene, die Neuformatierungen meines Weltbildes kritisch zu begleiten und in ihrer Kontingenz und Fallibilität einsichtig zu machen. Vernunft will also einerseits die Wirklichkeit würdigen, wie sie ist, und sieht andererseits die Widerständigkeit der Wirklichkeit; sie erfährt, dass ihr diese Würdigung niemals vollkommen gelingt²⁹. Durch die ihr wesensmäßig eigene Dynamik ins Unbedingte, ins Transzendieren, ins Ausgreifen nach umfassender Einheit, und der zugleich bestehenden Dynamik des Beharrens auf Differenz und dem kritischen Aufweis der Grenzen auch der geglückten Einheit, kann Vernunft den paradoxen Grenzbegriff einer Einheit in Verschiedenheit bilden, der beide Dynamiken in ihrer Unbedingtheitsstruktur miteinander vereint und sie als gemeinsame Ursprungsdynamik ihres eigenen Wesens begreiflich macht. Der Begriff des Unbedingten wird damit als Grund einer nach unbedingter Einheit strebenden und zugleich diese Einheit hinterfragenden und auf Differenz beharrenden Vernunft sichtbar. Inhaltlich positiv bestimmen kann Vernunft diesen Begriff nicht. Vielmehr ist er ein Grenzbegriff, der eine Kritik aller endlichen Bemächtigungen des Unbedingten leisten kann und der das Bedingte immer neu auf die Dynamik des Unbedingten hin öffnen kann.

Vernunft kann also keineswegs inhaltlich positiv den Begriff des Unbedingten bestimmen und die Gewissheit seiner Wirklichkeit erlangen. Der Einbruch des Unbedingten ins Bedingte, also das, was Theologie Offenbarung nennt, meint niemals einfach nur die Erfüllung meiner Bedürfnisse. Gerade eine Offenbarung des Unbedingten zielt auf etwas, das im Bedingten nicht erwartbar sein kann. Offenbarung zielt auf das Unverrechenbare, sie gibt mir mehr als ich erwartet hatte, sie weitet meinen Horizont, sie dreht mich um und macht mich neu – das ist im zweiliniigen Vergewisserungsmodell ebenso bekannt wie im einlinigen.

„Dort wo die Lösung nur von einer Art Offenbarung erwartet werden kann, ist auch kein Problem. Einer Offenbarung entspricht keine Frage./ Das ist so, wie wenn man nach den Erfahrungen eines Sinnes fragen wollte/ würde/ den man noch nicht hat. Uns einen neuen Sinn geben das nenne ich Offenbarung/ würde ich Offenbarung nennen/. Man kann auch nicht nach einem neuen Sinn (Sinneswahrnehmung) *suchen*“³⁰. „Nur das, was wesens/mäßig verborgen ist, was auf keinem Erkenntnisweg zugänglich ist, teilt sich durch Offenbarung mit.“³¹

Offenbarung und die durch sie hergestellte Gewissheit ist also auch vom zweiliniigen Modell aus nicht durch Vernunft begrifflich zu antizipieren. Sie ist immer mehr als das von uns Erwartete und Erhoffte. Die Wirklichkeit des Unbedingten übersteigt den Begriff des Unbedingten. Eben deshalb hatte ich den Begriff des Unbedingten als Grenzbegriff und Richtungsanzeige entwickelt, also als regulative Idee und nicht als ontischen Sachverhalt.

hier einfach nur eine eigene Position an, ohne sie hier bereits ausreichend begründen zu können. Vgl. dazu demnächst KLAUS VON STOSCH, *Offenbarung*, Paderborn u.a. 2010.

²⁹ Vgl. JÜRGEN WERBICK, *Fundamentaltheologie als Glaubens-Apologik*. In: ThRv 98 (2002) 399-408.

³⁰ LUDWIG WITTGENSTEIN, *Wiener Ausgabe Bd. 1. Philosophische Bemerkungen*. Hrsg. v. Michael Nedo, Wien-New York 1994, 164.

Auch wenn Offenbarung also von der Vernunft nicht unabhängig von ihrem Ergangensein inhaltlich bestimmt werden kann, kann Vernunft autonom die Dynamik charakterisieren, die ihr durch eine Offenbarung Gottes erschlossen wird: eine Dynamik allumfassenden Neusehens und Verstehens, in der Grenzen überschritten, Horizonte geweitet und neu erschlossen werden, in der das Leben reich und die Wirklichkeit in ihrem Eigensten richtig gewürdigt wird. Zugleich müsste diese Dynamik Verweis auf eine Wirklichkeit sein, die mein Verstehen als Vorläufiges demaskiert und mich öffnet für eine Andersheit, die nur als Grenze meines Horizontes bestimmbar ist.

Offenbarung erschüttert die Vernunft und wendet sie um. „Wohl aber ist es möglich, die von der erschütterten und umgewendeten Vernunft vernommenen Offenbarungsinhalte zu sinnvoller, einander begründender und rechtfertigender Darstellung zu bringen.“³² Und wohl ist es möglich ihre Inhalte als überbietende Ausbuchstabierung der ursprünglichen Dynamik der Vernunft einsichtig zu machen.

Vernunft, die die Dynamik des Unbedingten als ihren eigenen Grund erkennt, weiß um ihre eigenen Grenzen. Sie kann diese Grenzen von der Dynamik des Unbedingten her positiv würdigen. Allerdings darf sie ihre Begrenztheit nicht nur theologisch behaupten, sondern muss sie autonom philosophisch aufweisen, indem sie je neu die Götzen scheinbarer Totalerklärung der Wirklichkeit zerstört³³.

Mit Rahner und Tillich kann Theologie die Suchbewegungen endlicher Vernunft aufzeigen und als Ausgreifen nach dem Unbedingten kennzeichnen. Auch wenn Gott nicht einfach die passgenaue Erfüllung der menschlichen Sehnsüchte, sondern deren positiv überbietende Erfüllung ist, so kann das oben skizzierte Ausgreifen der menschlichen Vernunft nach dem Unbedingten als Anknüpfungspunkt für die vernunftgemäße Explikation religiösen Glaubens dienen. Gerade weil es die Wirklichkeit des Unbedingten unterbietet und sich von ihr weiten lassen muss, ist eine rationale Explikation des Unbedingten auf unterschiedlichen Wegen, also in verschiedenen Symbolsystemen der Theologien und Religionen möglich. Rational festhalten lässt sich nur, dass die Behauptung einer Wirklichkeit des Unbedingten den zuvor eruierten autonom philosophischen Begriff des Unbedingten nicht unterbieten darf. Von daher darf niemals „ein Endliches, Bedingtes, und wäre es Christentum, die Bibel und Kirche, an die Stelle dessen [ge]setzt [werden], was nie aufhört, das unbedingt Verborgene zu sein.“³⁴

Angesichts der bleibenden Differenz zwischen dem Begriff des Unbedingten und seiner Wirklichkeit und angesichts der vielfältigen Erhaltungsmöglichkeiten seiner Wirklichkeit, ist die auf die beschriebene Weise hergestellte reflexive Gewissheit immer sekundär und

³¹ TILLICH, a.a.O., 33f.

³² Ebd., 46.

³³ Man kann die gesamte Philosophie Ludwig Wittgensteins als Versuch einer solchen Götzenzerstörung verstehen (vgl. STOSCH, Glaubensverantwortung in doppelter Kontingenz, 85).

³⁴ TILLICH, a.a.O., 38.

angefochten. Sie kann sich niemals gegen den Zweifel immunisieren und braucht kritische Nachfragen, um ihre eigene epistemische Dignität herzustellen. Anders als im einlinigen Vergewisserungsmodell kann und soll hier der Zweifel also nicht eliminiert werden. Zweifelnde und kritische Reflexion ist hier eine entscheidende Prüfinstanz, um Gewissheit zu legitimieren. Zugleich ist die so erreichte Gewissheit immer angefochten und bezweifelbar und erreicht niemals den Status der ursprünglichen weltbildkonstitutiven Gewissheit, die religiöse Überzeugungen im einlinigen Modell haben.

b) Varianten und Probleme

Natürlich ist der hier angedeutete und stark von Tillich und einigen neueren katholischen Theologen inspirierte Denkweg nur ein Beispiel neben vielen anderen zur Konturierung des zweilinenigen Gewissheitsmodells. Es hat viele Vorläufer in der aristotelischen Tradition und findet in unterschiedlichen Versionen liberaler Theologie der Gegenwart sehr unterschiedliche Anhänger.

Wenn ich Nasr Hamid Abu Zayd richtig verstehe, so macht er darauf aufmerksam, dass auch Ibn Rushd/ Averroes in seiner Aristotelesrezeption und Qur'an-Hermeneutik in der Tradition eines zweilinenigen Erkenntnismodells steht. Für Ibn Rushd ist religiöse Gewissheit nichts unmittelbar und unhintergebar Gegebenes, sondern es braucht philosophisches, rationales Nachdenken, um die Wahrheit des Qur'an ganz zu erfassen und letzte Gewissheit zu erlangen³⁵. Wenn einzelne Qur'an-Stellen etwa eindeutigen Vernunftkenntnissen widersprechen, so ist für Ibn Rushd klar, dass diese allegorisch zu deuten sind³⁶, insofern uns erst die rationale Systematisierung eine umfassende und nachhaltige Gewissheit ermöglicht³⁷.

Auch der oben bereits zitierte Mohammed Abed Al-Jabri sieht in Averroes/ Ibn Rushd den großen Gegenspieler der von ihm harsch kritisierten einlinigen Denktradition orientalischer Philosophie. Seiner Überzeugung nach bricht bereits der Zahirismus von Ibn Hazm radikal mit dem schiitisch-sufischen Erleuchtungsdenken der orientalischen Philosophie, und er gründet seine Überlegung – ganz dem zweilinenigen Modell verpflichtet – auf der aristotelischen syllogistischen Methode³⁸. Ibn Hazm, der konsequent für eigene Interpretationsanstrengungen in den Rechtsschulen und gegen jede blinde Übernahme der

³⁵ Vgl. NASR HAMID ABU ZAYD (in diesem Band) 16.

³⁶ Vgl. ebd., 14.

³⁷ Während Ibn Rushd und die ihm folgenden Theologen auf diese Weise Spannungen und Widersprüche auflösen wollen und dabei auf die Kompetenz der Rationalität vertrauen, sieht der ebenfalls bei Abu Zayd zitierte Ibn Arabi in sufischer Tradition gerade in den Widersprüchen das wahre Wissen (ebd., 18) – eine Position, die stark an die cusanische *conincidentia oppositorum* erinnert und wieder das einlinige Gewissheitsmodell in Erinnerung ruft.

³⁸ Vgl. AL-JABRI, a.a.O., 156.

Tradition eintritt³⁹, besteht auf dem exoterischen Charakter der muslimischen Religion und will sie grundsätzlich argumentativ unterfassen⁴⁰.

Averroes knüpft an diese Vorarbeiten an und entwickelt sein Denken – ganz ähnlich wie etwa Thomas von Aquin im Christentum – in Auseinandersetzung und positiver Rezeption von Aristoteles. Zugleich versucht er die grundlegenden Fehler von Avicenna und Al-Ghazali aufzuweisen und besteht darauf, dass es sich bei Religion und Philosophie bzw. Naturwissenschaften um unterschiedliche, grundsätzlich gleichberechtigte und aufeinander verwiesene Erkenntniswege handelt⁴¹. Al-Jabri selbst stellt sich mit einem leidenschaftlichen Plädoyer in die averroistische Tradition und fordert in der arabischen Welt den averroistischen Geist wiederzuentdecken, der künftig die arabische Kultur und Religion wieder prägen soll⁴². Der Weg zur religiösen Gewissheit kann in dieser Tradition von der philosophischen Wahrheit unterschieden werden, muss sich aber auch ihr gegenüber bewähren, so dass bei aller methodischen Trennung beide material im Letzten zusammenfallen.

Averroes/ Ibn Rushd steht mit dieser Wahrnehmung des Gewissheitsproblems in einer geistesgeschichtlichen Tradition, die für weite Teile der abendländischen Philosophie- und Theologiegeschichte prägend geworden ist; nämlich den Versuch, das Gewissheits- und das Wahrheitsproblem zusammenzubinden und gemeinsam zu klären⁴³ – ein Denkmodell, das vor allem im zweilinenigen Vergewisserungsmodell weit verbreitet ist. Gewissheit wird in diesem Fall in einen (für den epistemischen Wert) zu vernachlässigendem subjektiven und den eigentlich interessanten objektiven Teil aufgespalten und die objektive Gewissheit wird dadurch gestützt, dass allgemein einsichtige Argumente für den religiösen Glauben formuliert werden und die gegen ihn ins Feld geführten Zweifel entkräftet werden.

Oft geschieht dies in der Tradition der induktiven Gottesbeweise oder in modifizierter Form dann bei Geschöpflichkeitsaufweisen⁴⁴ oder induktiven Argumenten für die Existenz Gottes⁴⁵. Die gleiche Strategie wird aber auch verfolgt, wenn man einen Begriff des Unbedingten bildet und von diesem ausgehend, unterschiedliche Offenbarungsansprüche prüft⁴⁶. Hält der Offenbarungsanspruch der begrifflichen Prüfung stand oder lässt er sich als

³⁹ Vgl. ebd., 161.

⁴⁰ Vgl. ebd., 162f.: „Sie (die Religion; KvS) ist ganz und gar offensichtlich und schließt keinerlei latentes Geheimnis ein. Sie beruht ganz und gar auf Beweisen, und nichts ist dem Zufall überlassen.“

⁴¹ Vgl. ebd., 175.

⁴² Vgl. ebd., 228. „Den averroistischen Geist annehmen heißt brechen mit dem ‚orientalischen‘ avicennischen Geist, der gnostisch ist und das Denken der Finsternis fördert.“ (ebd., 229)

⁴³ „Ein Großteil der abendländischen Philosophiegeschichte lässt sich als der Versuch rekonstruieren, beides – also Wahrheit und Gewissheit – zusammenzubringen.“ (ARMIN KREINER, Warum Wahrheit und Gewissheit nicht zusammen kommen können. In: GERHARD OBERHAMMER/ MARCUS SCHMÜCKER (Hg.), Glaubensgewissheit und Wahrheit in religiöser Tradition, Wien 2008, 121-133, hier 124)

⁴⁴ Vgl. PETER KNAUER, Der Glaube kommt vom Hören. Ökumenische Fundamentaltheologie. 6., neubearb. u. erw. Aufl., Freiburg-Basel-Wien 1991. Zur Kritik vgl. KLAUS VON STOSCH, Gott – Macht – Geschichte. Versuch einer theodizeesensiblen Rede von Gottes Handeln in der Welt, Freiburg 2006, 98-105.

⁴⁵ Vgl. nochmals die angegebenen Werke von Richard Swinburne.

⁴⁶ Vgl. HANSJÜRGEN VERWEYEN, Gottes letztes Wort. Grundriss der Fundamentaltheologie, Regensburg ³2002, bes. 151-172.

wahrscheinlich bzw. zumindest plausibel rekonstruieren, ist man berechtigt, sich auf sein Gewissheitsversprechen zu verlassen. Die dadurch erreichte Gewissheit wird aber niemals die Kraft haben, die Gewissheit im einlinigen Modell auszeichnet. Von daher wird man fragen dürfen, ob die hier durch Reflexion hergestellte bzw. bestätigte Gewissheit die Kraft hat, die religiöser Gewissheit eigentümlich ist. Es stellt sich also die Frage, ob man Gewissheit und Wahrheit wirklich in der Weise aneinander annähern muss, wie dies in der Tradition zweiliniiger Reflexionen in der Regel geschieht.

3. Die Eigenständigkeit des Gewissheitsproblems und die Pluralität ihrer Lösungsmöglichkeiten

Konzediert man die Eigenständigkeit des Gewissheitsproblems, so kann man auch bei der Behauptung einer absoluten Wahrheit eine schwache Form der Gewissheit ertragen. Ist es mithin ratsam, in Sachen Glaubensgewissheit intellektuell abzurüsten und sie als fallible und angreifbare Gewissheit zu rekonstruieren? „Vielleicht – so vermutet Ward – bestehe eine der größten Pathologien des religiösen Glaubens auf unserem Planeten in dem Insistieren darauf, dass ein festes Glaubensengagement mit intellektueller Gewissheit einhergehen müsse.“⁴⁷ Ganz auf der Linie des zweiliniigen Gewissheitsmodells lädt auch Armin Kreiner daher dazu ein, „mit den eigenen Evidenzerlebnissen zurückhaltend umzugehen und damit zu rechnen, dass sich nicht nur die anderen irren können.“⁴⁸ In diesem Sinne plädierte ja schon Hans Albert dafür, das „Streben nach Gewissheit (zu) opfern“, da sich „Gewissheitsstreben und Wahrheitssuche letzten Endes ausschließen“⁴⁹. Wollte man ernsthaft die Wahrheit religiösen Glaubens verteidigen, könne man seine Gewissheit nicht in der traditionellen Form aufrecht erhalten.

Die Frage ist allerdings, ob die Preisgabe eines starken Gewissheitsbegriffs im religiösen Glauben dem Selbstverständnis von Glaubenden gerecht wird und nicht gerade im Blick auf die Gewaltproblematik zu gefährlichen Konsequenzen führen könnte. Jürgen Werbick weist in seinem Beitrag zu Recht darauf hin, dass es in unserem alltäglichen Selbstverständnis moralische Gewissheiten gibt, die wir zwar nicht beweisen können, die für uns aber dennoch auch intersubjektiv einen sehr hohen Gewissheitsgrad haben. „Es ist unabdingbar und insofern unbedingt, ja unmittelbar sinnvoll, mich einem kleinen Kind freundlich-hilfreich zuzuwenden. Und ich darf das Leben nicht zerschlagen, über das ich – warum auch immer –

⁴⁷ KREINER, a.a.O., 131.

⁴⁸ KREINER, a.a.O., 132.

⁴⁹ HANS ALBERT, Traktat über kritische Vernunft, Tübingen 21969, 33.

unmittelbar Gewalt habe.“⁵⁰ Derartige moralische Grundevidenzen sind mir in einem deutlich stärkeren Maße gewiss, als dies in einer rationalisierenden Begründung einsichtig zu machen wäre. Ihre Gewissheit relativieren zu wollen, weil ihre Begründung und der damit verbundene Wahrheitsanspruch fallibel ist, würde meiner Erfahrung widersprechen und wäre nicht ungefährlich. Denn – wie Werbick in seinem Beitrag zu Recht herausarbeitet – es sind eben derartige Gewissheiten, die mich gerade aufgrund ihrer hohen Gewissheit und Verbindlichkeit dazu bringen, notfalls auch mit meiner ganzen Existenz für sie einzutreten.

Wenn ich bereit bin, alle meine religiösen und moralischen Gewissheiten so sehr zu relativieren, dass ich der Absolutheit der in ihnen erhobenen Geltungsansprüche nicht mehr zu trauen vermag, mag ich zwar in mancherlei Hinsicht ein sehr friedlicher Mensch sein. Aber es fehlt mir auch die Entschiedenheit, um notfalls auch mit dem Einsatz meines Lebens gegen die „Basisgewissheiten der Ausbeutung und der Selbstdurchsetzung zu mobilisieren“⁵¹. Von daher scheint es mir keine überzeugende Lösung zu sein, wenn man eine allgemeine Abrüstung bei religiösen Gewissheiten als epistemische Tugend propagiert. Sicher wird man zugeben müssen, dass religiöse Gewissheiten rational geprüft werden müssen. Es muss sichergestellt werden, dass nicht etwas als gewiss behauptet wird, das allzu leicht kritisiert und falsifiziert werden kann. Aber man wird bestimmten Gewissheit stiftenden Intuitionen auch im religiösen Bereich trauen müssen, wenn man die weltverändernde Kraft der Religion nicht zu sehr aufs Spiel setzen will.

Die Frage ist allerdings, ob man religiösen Gewissheiten zu Recht das Maß an Gewissheit zubilligen darf, das die soeben genannten moralischen Grundintuitionen haben. Sicherlich wird dies nicht für die ausdifferenzierten Glaubenssätze der unterschiedlichen religiösen Traditionen gelten. Zumindest dem einlinigen Gewissheitsmodell zufolge lassen sich aber bestimmte Basisintuitionen der Religionen als epistemisch basal rekonstruieren, so dass sie all unseren Vergewisserungsstrategien gewissermaßen transzendental zugrunde liegen. Wenn ich diese einlinige Sicherstellung der Gewissheit religiöser Überzeugungen in Frage stelle, geschieht dies aus Argumenten heraus, die der theologischen Reflexion entstammen und die für die hier angezielte ursprüngliche Gewissheit immer schon zu spät kommen. Von daher nimmt auch die am Ende des ersten Abschnitts dieses Beitrags vorgetragene Kritik am einlinigen Modell paradigmatische Gewissheiten in Anspruch, die im einlinigen Modell gerade bestritten werden. Hier zu einer Einigung zu kommen, ist deshalb so schwierig, weil die Konflikte in sich widersprechenden Grundgewissheiten gründen, die jeweils aus sich heraus Typen von Philosophien ausbilden. So wenig wie man allgemein nachweisen kann, dass das neuplatonische Denken dem aristotelischen überlegen ist (oder umgekehrt), so wenig wird man entscheiden können, welches der beiden hier skizzierten

⁵⁰ WERBICK (in diesem Band) 9f. Vgl. in diesem Zusammenhang auch das Insistieren von Eilert Herms auf „Gewißheit als die unhintergehbare Bedingung der Möglichkeit für menschliches Handeln überhaupt“ (HERMS [in diesem Band] 1).

Gewissheitsmodelle dem anderen überlegen ist. Verlegt man sich zur Lösung des Streits der unterschiedlichen metaphysischen Paradigmen auf ein transzendentalphilosophisches oder sprachphilosophisches Denken, so kehrt der Konflikt der beiden Gewissheitsmodelle nur auf anderer Ebene wieder: eben in der Fragestellung, ob dem in der aller Reflexion bereits präreflexiv zugrundeliegenden Wissen ein religiöses Moment innewohnt oder nicht. Ich halte es daher für fruchtbarer jeweils spezifische Gefährdungen der beiden Modelle auszuweisen als das eine gegen das andere Modell auszuspielen.

Man wird also reflektieren müssen, welche Form von Vergewisserungsstrategie jemand wählt, um beurteilen zu können, ob es intellektuell legitim ist, seiner religiösen Gewissheit zu trauen. Es ist ein großer Unterschied, ob man aus einer einlinigen oder auch mystischen Ko-Präsenz mit Gott heraus argumentiert, oder ob man in klassisch liberaler Manier an Erfahrungen anknüpft, die jeder Mensch immer schon macht. Im Fall der zweiliniigen Vergewisserungsstrategie wird man dabei bedenken müssen, dass Offenbarung meine immer schon bestehenden Erfahrungen weitet und in ein neues Licht rückt. Im Fall der einlinigen Vergewisserungsstrategie will reflektiert sein, dass auch die Erfahrung der Ko-Präsenz oder Einheit mit Gott hinterfragt werden kann und sogar hinterfragt werden muss.

Betrachtet man beide Strategien von der Gewaltproblematik her, so birgt das einlinige Modell die Gefahr der überschießenden, sich fundamentalistisch immunisierenden Gewissheit sowie die Gefahr der Gleichgültigkeit gegenüber der Geschichte. Im einlinigen Modell wird also viel theologische Arbeit an der Frage zu leisten sein, wie religiöse Gewissheit gezähmt und geordnet werden kann und wie sie so übersetzt werden kann, dass sie zum Engagement in der Geschichte führt. Das Hauptaugenmerk wird hier auf der Frage liegen müssen, wie die genaue inhaltliche Füllung der religiösen Gewissheiten verantwortet bzw. der kognitiv-propositionalen Aspekt religiöser Überzeugungen bestimmt werden kann. Eben auf dieser kognitiv-propositionalen Ebene kann der Zweifel niemals eliminiert werden, sondern muss zum produktiven Begleiter der mystisch-philosophischen Glaubensreflexion werden. Dagegen findet der Zweifel auf der regulativen Ebene der Gewissheit keinen Anhaltspunkt, so dass die vorreflexive Gewissheit eine Art Gewissheitsüberschuss produziert.

Dagegen besteht die Gefährdung des zweiliniigen Modells eher in der Unterbietung der klassischen Formen religiöser Gewissheit. Religiöse Gewissheit ist hier – zumindest seit der Einsichten Kants – so sehr verwundet und angreifbar, dass sie kaum noch die Kraft zu entfalten vermag, Gewalt verursachende Gewissheiten zu bekämpfen und handlungsleitende Impulse freizusetzen, die es erlauben auch unter Einsatz des eigenen Lebens für Frieden, Gewaltlosigkeit und Gerechtigkeit einzutreten. Die Bedeutung religiöser Überzeugungen auf kognitiv-propositionaler Ebene ist hier viel klarer, aber der Impuls sich von ihnen in Dienst nehmen zu lassen, ist geringer. Das Augenmerk wird hier also darauf liegen müssen, den

⁵¹ WERBICK, a.a.O., 10.

regulativ-orientierenden Aspekt religiöser Überzeugungen stärker zu reflektieren und zu verteidigen.

Hilfreich kann es hierfür sein, den moralischen Grundintuitionen nachzugehen, die Jürgen Werbick in seinem Beitrag exemplarisch benennt und die Verbindung religiöser Überzeugungen mit diesen Intuitionen herauszuarbeiten. Wenn es gelingt, religiöse Überzeugungen in ihrer Verwobenheit mit derartigen Gewissheiten auszuweisen, so könnte dies ihr handlungsleitendes und friedensstiftendes Potenzial fruchtbar machen. Sicher wird man die Differenz solcher unhintergehbaren Gewissheiten und ihrer religiösen Umgebung kenntlich machen müssen. Aber gerade diese Kenntlichmachung ist ja die Bedingung der Möglichkeit dafür, um alternative Umgebungen der gleichen Gewissheiten zulassen und wertschätzen zu können. Während das einlinige Denken hier durch die Identifizierung der religiösen Gewissheit mit den Basisgewissheiten menschlicher Lebensform in der Gefahr steht, die Differenz geschichtlicher Ausformungen von Religion für irrelevant zu erklären, könnte gerade das zweilinige Denken Wege zu einer Wertschätzung unterschiedlicher Verknüpfung mit den handlungsleitenden Gewissheiten menschlicher Existenz in der Religion erlauben. Es braucht eben nicht nur den philosophierenden Mystiker, sondern auch den verletzbaren und nach immer neuen Reflexionen suchenden Theologen, wenn das Frieden stiftende und emanzipatorische Potenzial der Religionen und der sie tragenden Gewissheiten entfaltet werden soll.