

# Religiöser Glaube und epistemische Gewissheit

Georg Sans SJ

Volker Gerhardts anregender *Versuch über das Göttliche* bewegt sich an der Grenze zwischen Religionsphilosophie und philosophischer Theologie. Nach einer phänomenologisch weit ausgreifenden Beschreibung der fünf Dimensionen des Sinns (im dritten Kapitel) führt Gerhardt den Begriff des Göttlichen als „Sinn des Sinns“ ein (im fünften Kapitel). Will man das Wortspiel übersetzen und die Wiederholung vermeiden, könnte man versuchsweise von einer alles Verstehen umfassenden Bedeutung oder Bedeutsamkeit sprechen. Daran wird ersichtlich, dass Religion und Theologie für Gerhardt mit Hermeneutik zu tun haben. Der Glaube ist eine deutende Stellungnahme. Durch den Verzicht auf das Wort ‚Sinn‘ geht freilich der Aspekt der Leiblichkeit und infolgedessen der Standortgebundenheit verloren, die jeder menschlichen Sicht der Dinge unweigerlich anhaften. Der Mensch als endliches Wesen lebt in einer ihn umgebenden Welt und steht in Beziehung zu seinesgleichen. Wenn er seinen Überzeugungen Ausdruck verleiht, geschieht das in einer mehr oder weniger großen Öffentlichkeit. Der Sinn des Sinns bildet eine Art von Horizont – Gerhardt kennzeichnet ihn als „transzendental“ (75 f.) –, in dem alle menschlichen Vollzüge stehen. Fragt man nach der Beschaffenheit dieses Horizonts und nennt ihn göttlich, treibt man Theologie; stellt man das eigene Tun und Dasein bewusst in den Zusammenhang des Ganzen, so hat man Religion.

Bevor Gerhardt auf das Göttliche näher eingeht, befasst er sich (im vierten Kapitel) mit dem Glauben als der für Gott und Religion einschlägigen epistemischen Einstellung. Gerhardts These besagt, dass der Glaube vom Wissen nicht getrennt werden könne. „Wissen gibt es nur in Verbindung mit dem Glauben, und ein Glauben verliert seinen Sinn, wenn er keinen Bezug zum Wissen hat.“ (181) Sowohl religiöse als auch nicht religiöse Leser werden die Rede vom Glauben als Einstellung zum Wissen möglicherweise beunruhigend finden: die einen, weil sie meinen, durch die Bindung an das Wissen könnte die Religion ihrer Eigenständigkeit beraubt werden, die anderen, weil sie fürchten, die Vernünftigkeit des Wissens

werde dem religiösen Glauben geopfert. Ich möchte die Ansicht Gerhardts zur Diskussion stellen, indem ich sie mit der Auffassung Kants vergleiche und ein terminologisches Bedenken anmelde.

## I Epistemische Gewissheit

Im Bereich der Erkenntnistheorie ist mit dem Begriff des Glaubens in der Regel die Einstellung gegenüber einem möglichen Sachverhalt oder einer bestimmten Aussage (*propositional attitude*) gemeint. Als propositionalen Glauben bezeichnet man demnach das Überzeugtsein von etwas. Ein solcher Glaube braucht nicht im Gegensatz zum Wissen zu stehen, sondern kann sogar als Bestandteil einer möglichen Definition von Wissen auftreten. Bestimmt man Wissen (*pace* Gettier) als gerechtfertigte wahre Überzeugung, wird das Element des Überzeugtseins nicht selten als ‚Glauben‘ (*belief*) umschrieben. Kant hingegen spricht vom Überzeugtsein als ‚Fürwahrhalten‘. In der Methodenlehre zur *Kritik der reinen Vernunft* unterscheidet er mehrere Grade dieses Fürwahrhaltens. Dem Wissen stellt Kant das bloße Meinen einerseits und den Glauben andererseits gegenüber. Deshalb bedeutet ‚Glauben‘ für Kant weder dasselbe wie Überzeugtsein oder Fürwahrhalten, noch lässt es sich einfach mit ‚Meinen‘ gleichsetzen.

Den begrifflichen Unterschied zwischen Glauben und Meinen gilt es zu beachten, da wir in der Alltagssprache das Verb ‚glauben‘ häufig im Sinn des kantischen Meinens gebrauchen. Wer beispielsweise sagt: Ich glaube nicht, dass es auf anderen Planeten lebendige Wesen gibt, drückt eine Annahme aus, für die er mehr oder weniger gute Gründe haben mag, doch ohne dass er sich seiner Sache sicher wäre. Möglicherweise ist er sogar der Auffassung, dass der fragliche Umstand der menschlichen Erkenntnis grundsätzlich entzogen ist und wir diesbezüglich niemals Gewissheit erlangen werden. In einem solchen Fall bedeutet ‚ich glaube‘ so viel wie ‚ich nehme an, dass...‘ oder ‚mir scheint, dass...‘. Streng genommen gilt etwas nur als jemandes Meinung, wenn er sich bewusst ist, dass es sich in Wirklichkeit auch anders verhalten könnte, als er meint. Kant spricht daher vom Meinen als einem unzulänglichen Fürwahrhalten.<sup>1</sup>

1 „Meinung ist eigentlich ein Bewusstsein der Unzulänglichkeit seines eigenen Fürwahrhaltens.“ (Immanuel Kant, *Logik* Busolt, in: Gesammelte Schriften, hg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1900 ff., Bd. XXIV, S. 637 f.) – „Meinen hat nichts Schädliches, sobald ich mir nur der Unzulänglichkeit meines Fürwahrhaltens bewusst bin.“ (Immanuel Kant, *Wiener Logik*, in: Gesammelte Schriften, Bd. XXIV, S. 850.)

Die Unzulänglichkeit des Fürwahrhaltens kann in zwei ganz verschiedenen Formen auftreten. Laut Kant ist das Fürwahrhalten entweder deshalb unzureichend, weil jemand nicht über die nötigen Gründe verfügt, um seine Ansicht zu rechtfertigen, oder das Fürwahrhalten ist insofern unzureichend, als der Betreffende nicht bereit ist, seinen Überzeugungen gemäß zu handeln. Wer zum Beispiel an einem zugefrorenen Fluss steht, dessen Meinung, das Eis sei tragfest, wird für Kant zu einem (subjektiv) zulänglichen Fürwahrhalten, sobald der Betreffende den ersten Schritt aufs Eis wagt. Solange jemand seiner eigenen Auffassung misstraut, wird er am Ufer bleiben. Wenn er hingegen nach seiner Überzeugung handelt, obwohl ihm die letzte Sicherheit fehlt, spricht Kant vom ‚Glauben‘. Nach kantischer Sprachregelung würde also derjenige die Eisfläche betreten, der nicht bloß meint, sondern glaubt, dass sie ihn tragen wird. Der Glaube ist der Meinung darin entgegengesetzt, dass nur das Glauben, nicht aber das Meinen zureicht, um jemanden zum Handeln zu bewegen.

Sowohl dem Glauben als auch dem Meinen gegenüber steht das Wissen als ein Fürwahrhalten, das auf (objektiv) zulänglichen Gründen beruht. Der Wissende vermag seine Überzeugungen in einer Weise zu rechtfertigen, die für ihn selbst keinen Zweifel mehr zulässt und Gültigkeit auch für andere beansprucht. Bevor ich die Anwendung der kantischen Nomenklatur auf die Religion erörtere, möchte ich auf eine weitere Besonderheit hinweisen. Es handelt sich um die Verwendung der von mir in Klammern gesetzten Ausdrücke ‚subjektiv‘ und ‚objektiv‘. Kant zufolge ist das Fürwahrhalten objektiv zureichend, wenn es auf Gründen beruht, die „für jedermann gültig“ sind.<sup>2</sup> Kant ist zuversichtlich, dass sich die gewünschte Allgemeingültigkeit leicht feststellen lässt, indem ich meine Überzeugungen mit denen der anderen vergleiche. Stimmten die anderen der von mir vorgebrachten Ansicht nicht zu, habe das Fürwahrhalten „in der besonderen Beschaffenheit des Subjekts seinen Grund“ und besitze „nur Privatgültigkeit“.<sup>3</sup>

Die kantische Entgegensetzung von Objektivität und Subjektivität, Allgemeingültigkeit und Privatgültigkeit lässt viele Fragen offen. In welchen Besonderheiten des Subjekts gründen unsere privaten Meinungen? Wie lässt sich im Einzelfall entscheiden, ob ich selbst etwas aus subjektiven

2 Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, hg. von Jens Timmermann, Hamburg 1998, B 848.

3 Ebd.

Gründen für wahr halte oder vielmehr die anderen?<sup>4</sup> Außerdem ist die Beschreibung des objektiv zureichenden Fürwahrhaltens von Kant auf das wissenschaftliche Erkennen gemünzt. In Bereichen wie Logik, Mathematik und Physik erreichen unsere Einsichten einen Grad von Gewissheit, der uns in anderen Feldern wohl versagt bleibt. Logische Grundsätze, mathematische Gleichungen oder physikalische Gesetze sind in dem Sinn für jedermann gültig, dass sie zu bestreiten jede weitere Verständigung über das, was der Fall ist, verunmöglichen würde. Doch die Engführung der objektiven Zulänglichkeit auf die Wissenschaften gibt ihrerseits Anlass zu Zweifeln. Werden die Grenzen des vernünftigen Fürwahrhaltens dadurch nicht zu eng gezogen? Welches sind überhaupt allgemein anerkannte wissenschaftliche Wahrheiten? Der Verdacht liegt nahe, dass unter Zugrundelegung des kantischen Begriffsgebrauchs die meisten unserer alltäglichen Überzeugungen gar kein Wissen wären, sondern dem Gebiet des Meinens zugeschlagen werden müssten.

Gerhardt hat offenbar einen erheblich weiteren Begriff des Wissens als Kant. Wer auch nur das Geringste von sich selbst oder der Welt denke, der wisse immer schon etwas (vgl. 153). Das gilt von den kleinen Dingen des Alltags ebenso wie in den großen Stunden des Lebens. „Auch die Liebe, die jemand einem anderen Menschen gesteht, kann wie ein Fall gemeinsamen Wissens behandelt werden, der ausreicht, um eine Heirat zu beschließen, zu deren Feier viele Gäste kommen.“ (157) Was die Position Gerhardts von Kant unterscheidet, ist indes nicht der Umfang des Bereichs des Wissens, sondern vor allem die Annahme eines das Wissen allererst in Kraft setzenden Glaubens. Im vierten Kapitel bestimmt der Autor den Glauben als „Einstellung zum Wissen“ (148). Er ordnet jedem Fall von Wissen ein ‚Glauben‘ zu, dass es sich tatsächlich in der gemeinten Weise verhält. Unter dem Wissen versteht Gerhardt „das Medium sachhaltiger Mitteilung“ (154). Zum Wissen gehört demnach einerseits der Bezug auf einen Sachverhalt, andererseits dessen Mitteilung an andere. Es scheint daher, als hänge die Geltung des mitgeteilten Sachverhalts oder der sachhaltigen Mitteilung von der Einstellung ab, die jemand zu diesem Wissen hat.

Als das „basale Element“ eines jeden Wissens gilt Gerhardt „das Vertrauen in die zum Gegenstand gemachte Welt, in die Verständlichkeit in-

4 Der Fall, dass sich jemand der Unzulänglichkeit seines Fürwahrhaltens nicht bewusst ist, verdient gerade dort Beachtung, wo – wie im Bereich der Religion – die Möglichkeit kollektiven Irrtums mit der Gefahr ideologischer Verblendung einhergeht.

nerhalb der menschlichen Gemeinschaft sowie in den Wissenden selbst“ (176). Die beiden ersten Momente, nämlich die gegenständliche Welt und das gemeinschaftliche Verstehen entsprechen den in der gerade zitierten Definition des Wissens genannten Bedingungen der Sachhaltigkeit und der Mitteilung. Die Rede vom Vertrauen in den Wissenden selbst weist das Wissen als subjektiven Vollzug aus, der zugleich eine affektive oder emotionale Komponente besitzt. Sie scheint Gerhardt hauptsächlich im Blick zu haben, wenn er betont, in dem dreifachen Vertrauen wirke „ein Glauben an die Verbindlichkeit im Wissen selbst“ (ebd.). Aus der Formulierung geht nicht hervor, ob der Glaube die ausdrückliche Zustimmung des Willens erfordert oder ob er sich als Gefühl unwillkürlich einstellt. Liegt der Einstellung zum Wissen eine freie Entscheidung zugrunde oder beruht sie auf einer Erfahrung von Evidenz? Vielleicht würde Gerhardt erwidern, das eine schließe das andere nicht aus.<sup>5</sup> Im Gegenteil gehöre zum echten Vertrauen der Wille genauso notwendig wie das Gefühl der Gewissheit. Denn wo der Wille zum Glauben fehlt, stellt die Vernunft ständig neue Gründe vor, warum es sich doch anders verhalten könnte als zunächst gedacht. Ohne ein Erleben von Evidenz weiß der Wille andererseits nicht, an welche der sich bietenden Ansichten er sich halten soll. Nur wenn Wille und Gefühl zusammenstimmen, lebt der Gläubige „in der Gewissheit, dass etwas so ist, wie er glaubt, dass es sei“ (178).<sup>6</sup>

Im weiteren Verlauf des Kapitels kennzeichnet Gerhardt den Glauben als „rationales Gefühl“ (178). Er gibt eine phänomenologisch reichhaltige Beschreibung eines solchen den ganzen Menschen erfassenden und alle seine Überzeugungen tragenden Gefühls. Die Details kann ich hier übergehen. Am Ende kommt Gerhardt auf die Liebe zu sprechen als dasjenige Gefühl, das dem Glauben „am ehesten entspricht“ (181). Der ganzheitliche Ansatz und der anthropologische Tiefgang machen Gerhardts Behandlung des Glaubens anschlussfähig für religionsphilosophische Fragen. Bevor ich mich ihnen zuwende, möchte ich allerdings mein Bedenken gegen die Deutung des Glaubens als Einstellung zum Wissen nennen. In Ger-

5 So lässt sich etwa der folgende Passus verstehen: „Wissen löst Gefühle aus, die uns dann für immer neues Wissen, ja sogar für das Wissen überhaupt votieren lassen [...]. Die starke Option für das Wissen beruht somit auf einem Gefühl, das wir mit vollem Recht als Glauben an das Wissen bezeichnen können“ (185).

6 Man fühlt sich ein wenig an Fichte erinnert, der den Glauben – in Reaktion auf die harsche Kritik Jacobis – als einen „Entschluss des Willens“ verstand, „das Wissen gelten zu lassen“ (Johann Gottlob Fichte, *Die Bestimmung des Menschen*, in: Sämtliche Werke, hg. von Immanuel Hermann Fichte, Berlin 1845 f., Bd. II, S. 254).

hardts Konzeption liegt meines Erachtens die folgende Aporie: Entweder macht überhaupt erst der Glaube an ihre Geltung aus einer bestimmten Überzeugung so etwas wie Wissen; dann ist der Glaube ein wesentlicher Bestandteil des Wissens. Oder aber die epistemische Gewissheit ist vom Glauben unabhängig; dann ändert die Einstellung, die jemand zum Wissen hat, nichts an der Gewissheit seiner Überzeugungen.

Angenommen ich weiß, dass morgen mein bester Freund heiratet, lässt sich der Glaube entweder so verstehen, dass es sich um die Gewissheit handelt, mit der ich von diesem Sachverhalt überzeugt bin. In diesem Fall wäre das sogenannte Wissen nichts anderes als der propositionale Gehalt, der sogenannte Glaube nichts anderes als die epistemische Gewissheit. Also weiß ich genau das, von dem ich sicher glaube, dass es der Fall ist. Vielleicht besitzt der Glaube als Einstellung zum Wissen aber auch einen eigenen Gehalt. Wirklich gewiss sein, dass morgen eine Hochzeit stattfindet, kann ich beispielsweise nur, wenn ich auf das Gelingen von Kommunikation vertraue und daran glaube, dass Braut und Bräutigam ihr Wort halten. In diesem Fall ist der Glaube eine Art von Überzeugung zweiter Stufe. Er besteht nicht nur in der Gewissheit, dass etwas der Fall ist, sondern umfasst außerdem die Bedingungen, die es sinnvoll machen, einen bestimmten Sachverhalt als gewiss anzusehen. Da Gerhardts Darstellung beide Lesarten zulässt, wäre eine terminologische Klärung wünschenswert. Dazu bietet sich die Unterscheidung zwischen Glaube und Gewissheit an. Die Gewissheit, dass etwas Bestimmtes der Fall ist, macht eine Überzeugung zum Wissen. Die Gewissheit hängt ihrerseits von einer Reihe dem Wissen Sinn verleihender Bedingungen ab. Insofern die Bedingungen des Wissens selbst einen propositionalen Gehalt haben, können sie Glaube genannt werden.

## II Religiöser Glaube

Durch die begriffliche Unterscheidung des Glaubens von der Gewissheit lässt sich die dem Wortgebrauch Gerhardts innewohnende Zweideutigkeit vermeiden. Wie sich nämlich gezeigt hat, kann der als Einstellung zum Wissen eingeführte Glaube selbst einen propositionalen Gehalt besitzen. Dem Wissen zu vertrauen ist nicht nur eine Frage der epistemischen Gewissheit, sondern beruht auf bestimmten gehaltvollen Voraussetzungen bezüglich des Ganzen von Ich, Wir und Welt. Ungefähr ab der Mitte des vierten Kapitels geht Gerhardt unmerklich dazu über, von spezifischen Glaubensüberzeugungen zu sprechen. Um deren Inhalt zu kennzeichnen,

bedient er sich wiederum kantischer Schemata. Der propositionale Glaube beziehe sich auf Gegebenheiten, von denen sich naturgemäß kein Wissen erwerben lasse, das heißt auf etwas, das „als eminenter Sachverhalt angesehen wird, ohne für jeden in nachprüfbarer Weise offenkundig zu sein“ (177). In „den existenziellen Fragen des Daseins“ überschreite der Glaube „die Grenze des Wissens“ (178). Der Glaube erlaube es, „in das Wissen derart zu vertrauen, dass es [...] auch dort noch trägt, wo das Wissen am Ende ist, der Mensch aber weitergehen muss und auf Vergewisserung nicht verzichten kann“ (192).

Hatte Kant dem Wissen klare Grenzen gezogen, wodurch auch die Konturen des Glaubens scharf hervortraten, ist die Grenzziehung bei Gerhardt weniger deutlich. Das hängt zum einen mit dem bereits erwähnten Umstand zusammen, dass er viele Überzeugungen des alltäglichen Lebens als Fälle von Wissen begreift, die Kant mutmaßlich dem Bereich des Meinens zugeordnet hätte. Zum anderen fasst Gerhardt nicht nur das Gebiet des Wissens, sondern auch das Feld des Geglaubten weiter als Kant. So könne, wer „das semantisch für zulässig hält, [...] die Hoffnung auf ein langes Leben, auf die Zukunft der Demokratie oder die Unverletzlichkeit der Menschenrechte“ als ‚Glauben‘ bezeichnen (197). Die Beispiele betreffen das Verhältnis des Einzelnen zur Wirklichkeit im weitesten Sinn des Wortes. Dass es sich bei den genannten Überzeugungen nicht einfach um die Einstellung handelt, mit der wir unser Wissen für wahr halten, ist offenkundig. Der hier gemeinte Glaube hat selbst einen propositionalen Gehalt, der in einem Bedingungsverhältnis zu unserem Wissen steht. Wer etwa an die Zukunft der Demokratie ‚glaubt‘, der ‚weiß‘, dass er das nächste Mal zur Wahl gehen muss.

Auch der religiöse Glaube umfasst eine Vielzahl inhaltlich bestimmter Überzeugungen. In der Religion, so Gerhardt, „reichert sich das Gefühl mit vielfältigem Wissen an und lädt die Vorstellungswelt phantastisch auf, so dass man nicht selten große Sachkenntnis braucht, um den erhofften Weg zum Heil zu finden“ (188). Als Beispiele nennt Gerhardt später den Glauben „an die Wiederauferstehung der Toten, an das ewige Leben oder an die Jungfrauengeburt Mariens“ (197). Nicht von ungefähr kennt die Umgangssprache im religiösen Zusammenhang den Ausdruck ‚Glaubenswissen‘. Die Ansicht, der Platz zum Glauben liege jenseits der Grenzen des Wissens, ist deshalb zumindest missverständlich.<sup>7</sup>

7 Zu diesbezüglichen Schwierigkeiten mit dem kantischen Glaubensbegriff vgl. Georg Sans, „Wissen und Glauben bei Kant – ein historisches Missgeschick?“, in: Stefano

Der eigentliche Unterschied des religiösen Glaubens von allen Arten des Wissens liegt in der möglichen Bezugnahme auf ein personales Gegenüber. Gerhardt spielt die Möglichkeit zunächst für den Fall der Liebe zu einem anderen Menschen durch. Dass es sich bei dem in der Religion geglaubten Gegenstand nicht um ‚etwas‘, sondern um ‚jemand‘ handelt, geht aus der Formulierung noch nicht eindeutig hervor, wenn Gerhardt schreibt, der Glaube könne „als ein das Leben tragendes Gefühl tiefer Überzeugung erlebt werden und mit dem Bestreben verbunden sein, dem Geglaubten nahe zu sein“ (178), oder wenn es heißt, der Gläubige wolle „mit dem eins sein, was ihm sein Glauben als das Erste, Wichtigste und Umfassende eröffnet“ (180). Aber insofern die Liebe dem Gefühl des Glaubens entsprechen soll, besteht kein Zweifel, dass es auch bei dem Letzteren nur um das Verhältnis zu einer zweiten Person gehen kann.<sup>8</sup> In der Liebe werde der Glaube „zum Wissen von einer singulären Verbindung im Ganzen“ (188).

Auf dem Hintergrund dieser Überlegungen lässt sich einsehen, warum Gerhardt die Alternative zwischen dem (philosophischen) Glauben an das Göttliche als den Sinn des Sinns einerseits und dem (religiösen) Glauben an Gott andererseits offen hält. So ist der religiöse Glaube zunächst etwas, das den Menschen in seiner Individualität angeht. „Als personale Einheit in einer als Kosmos vorgestellten Unendlichkeit als individuell bedeutungsvoll ausgezeichnet zu sein, ist ein wesentliches Moment religiöser Erfahrung.“ (189) Der Gegenstand der Religion ist kein unpersönliches Ganzes, in dem der Einzelne seinen Platz einnimmt, sondern das Göttliche begegnet – ähnlich wie der geliebte Mensch – als ein Du. Der religiöse Glaube erschöpft sich nicht in irgendwelchen propositionalen Einstellungen, sondern der Gläubige setzt sein Vertrauen in den personalen Gott. An ihn wendet er sich in allen Lagen des Lebens mit Dank und Bitte, Lob und Klage. „Die Treue gegenüber dem, woraus man lebt, ist von Gefühl getragen und mit der starken Erwartung besetzt, nicht nur zu verstehen, sondern notfalls auch verstanden zu werden.“ (269)

Mehr als der Glaube an das Göttliche ist das Vertrauen auf Gott eine Angelegenheit der freien Entscheidung. Niemand kann einen Menschen zwingen, das Ganze der Wirklichkeit zu bejahen und sein Dasein darin als

Bacin u.a. (Hg.), *Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht. Akten des XI. Internationalen Kant-Kongresses*, Berlin u.a. 2013, Bd. 2, S. 937-947.

8 Bereits in der Einleitung stellt Gerhardt klar: „Gott ist der Name für das Göttliche, sofern es uns gelingt, es in Analogie zu unserer eigenen Person zu verstehen.“ (32)

sinnvoll anzusehen. Noch viel weniger kann er oder sie zu der Annahme eines personalen Gottes gezwungen werden. Sinnfragen sind Deutungsfragen, die ich nur je für mich selbst beantworten kann. Schon aus diesem Grund wäre es verfehlt, den Unterschied zwischen Wissen und Glauben einfach fallen zu lassen. Ginge es in der Religion bloß um eine Art von Wissen, bestünde letztlich kein Unterschied mehr zwischen Unglauben und Dummheit. Wird der Glaube dagegen ganz vom Wissen getrennt, erscheint die Religion am Ende als unbegründet oder unvernünftig. Kant trägt der Spannung zwischen den beiden Polen durch die Rede von einem „Vernunftglauben“ Rechnung.<sup>9</sup> Gerhardt löst die Schwierigkeit durch die Betonung der wechselseitigen Verwiesenheit von Glaube und Wissen. Dass es dabei zu einer gewissen Unschärfe des Sprachgebrauchs kommt, sollte ihm nicht zum Vorwurf gemacht werden.

Die Stärke von Gerhardts *Versuch über das Göttliche* liegt in der Verbindung einer Theorie propositionaler Einstellungen mit der Erfahrung personalen Vertrauens und zwischenmenschlicher Liebe. Dem entsprechend unterläuft er die herkömmliche Trennung von philosophischer Theologie und Religionsphilosophie. Was bei Gerhardt ‚Glaube‘ heißt, umfasst sowohl die religiöse Haltung des Vertrauens auf Gott als auch die theologische Deutung der Wirklichkeit.<sup>10</sup> Von der Existenz Gottes überzeugt sein kann nur, wer im eigenen Leben auf Gott vertraut. Umgekehrt kann niemand auf etwas oder jemanden vertrauen, dessen Dasein er leugnet. Das führt mich zurück zu meinem terminologischen Bedenken.

Nach der zuletzt gegebenen Beschreibung besitzt der religiöse Glaube zwei Komponenten, nämlich einen propositionalen Gehalt und das existenzielle Moment des Vertrauens. Bezieht man die beiden Elemente auf das oben erörterte Problem der epistemischen Gewissheit, entsteht eine dem Wissen vergleichbare Konstellation. Weder die gläubige Überzeugung, dass es Gott gibt, noch das lebendige Vertrauen können ohne ein Gefühl der Gewissheit bestehen. Doch die epistemische Gewissheit allein macht noch nicht den Glauben aus. Wäre der religiöse Glaube die Einstellung, welche unseren Überzeugungen Gewissheit verleiht, dürfte er keinen propositionalen Gehalt besitzen. Ist der Glaube dagegen durch seinen Inhalt mitbestimmt, sollte das, was Überzeugungen gewiss macht, nicht

9 Vgl. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 857.

10 Die christliche Theologie stellt dem propositionalen Gehalt der Religion (*fides quae*) traditionellerweise das personale Vertrauen als fiduzialen Glauben (*fides qua*) gegenüber.

„Glaube“ heißen. Andernfalls droht ein Regress, denn genau wie das Wissen, so verlangt auch der propositionale Glaube ein Gefühl der Gewissheit. Würde diese Gewissheit ihrerseits „Glaube“ genannt, gäbe es den Glauben nicht bloß als Einstellung zum Wissen, sondern auch als Einstellung zum Glauben.

Sowohl epistemologische als auch religionsphilosophische Gründe sprechen also gegen die Gleichsetzung von Glaube und Gewissheit. Erkenntnistheoretisch braucht es Gewissheit, damit aus dem bloß für möglich Erachteten etwas für wahr Gehaltenes wird. Eine solche epistemische Gewissheit ist für den religiösen Glauben ebenso unabdingbar wie für das wissenschaftliche Erkennen. Terminologische Zweideutigkeiten lassen sich vermeiden, wenn die Gewissheit, mit der wir unsere Überzeugungen für wahr halten, nicht „Glaube“ heißt. Mit dem Festhalten an dieser Unterscheidung wird die Eigenart des Glaubens und der Religion nicht in Abrede gestellt. Der religiöse Glaube unterscheidet sich von anderen Formen epistemischer Gewissheit nicht zuletzt durch die Rolle, welche der einzelne Mensch bei seinem Zustandekommen spielt. Nach einem Wort Eugen Bisers „ist und bleibt der Glaube die Sache der personalen Innerlichkeit, weil nur sie um Erfahrung und Gewissheit weiß“.<sup>11</sup> Aber die innere Erfahrung der Gewissheit ist nicht der religiöse Glaube selbst, solange sich kein theologischer Gehalt mit ihr verbindet.

Gerhardt hat zweifellos Recht, wenn er die Verflochtenheit der epistemischen Gewissheit mit den anderen Dimensionen des menschlichen Lebens unterstreicht. Der religiöse Glaube bildet davon keine Ausnahme. Die Religion lässt sich nicht von den übrigen Lebensvollzügen trennen. Sie betrifft die rationale Seite unseres Wesens ebenso wie die emotionale. Der Glaube an Gott ist eine Angelegenheit sowohl der Vernunft als auch des Gefühls, sowohl des Denkens als auch des Herzens. In diesen Zusammenhang gehört die leibliche Verfasstheit des Menschen. Alles Denken, Fühlen und Tun hat seine natürliche Grundlage in unserem Körper. Verweigert der Organismus seinen Dienst, sind wir mit unserem Wissen schnell am Ende. Die Einstellung, die jemand zur Welt und zum Leben hat, beginnt mit seinem Verhältnis zum eigenen Körper. Daher muss, wie Gerhardt eindrucksvoll vorführt, der religiöse Sinn in einer Weise verstanden werden, die dem Menschen als sinnlichem Wesen angemessen ist.

11 Eugen Biser, *Die glaubensgeschichtliche Wende. Eine theologische Positionsbestimmung*, Graz u.a. 1986, S. 118 f.

Den Ausgangspunkt der philosophischen Rede vom Göttlichen bilden die menschliche Selbsterfahrung und die an sie anknüpfende Weltdeutung. Die rationale Theologie stellt eine vernünftige Beziehung zwischen dem Ganzen der Wirklichkeit und Gott als ihrem Urgrund her. Doch muss sie sich vor dem Irrtum hüten, die Religion in Wissen verwandeln zu wollen. Dadurch ginge nicht nur der Aspekt des personalen Vertrauens verloren, sondern der Glaube an Gott entspräche auch nicht mehr der Liebe zu einem konkreten Du. Gerhardt unterliegt der angezeigten Gefahr nicht. Für ihn „ist Glauben ein Akt der Integration des Wissens in den Vollzug des kultivierten menschlichen Lebens“ (192). Je mehr sich der religiöse Glaube vertieft und entfaltet, desto größer wird die mit ihm einhergehende und ihm eigentümliche epistemische Gewissheit.