

## „Ich weiß, dass ich nichts weiß“

### Epistemische Demut als Diskurstugend im christlich-islamischen Dialog

#### 1. Hinführung

Als ich mein Studium der Philosophie begonnen habe, war mir der platonische Sokrates zutiefst unsympathisch. Sein Auftreten in den Dialogen fand ich überheblich, sein Verhalten den Gesprächspartnern gegenüber aggressiv und respektlos. Ich begegnete in allen Dialogen dem Muster, dass Sokrates den Gesprächspartner durch Suggestivfragen in eine Ecke drängt, aus der heraus er nicht weiter Rede und Antwort stehen kann und sich schließlich hilfeschend an den Fragesteller wendet, wodurch dieser als argumentativ überlegen erscheint.<sup>1</sup> Das sokratische Bekenntnis zur eigenen Unwissenheit, überliefert im geflügelten Wort „Ich weiß, dass ich nichts weiß“<sup>2</sup>, tat ich als bloße Heuchelei ab.

Trotzdem will ich den vorliegenden Essay unter den Titel dieses Ausspruchs, „Ich weiß, dass ich nichts weiß“, stellen und für jene epistemische Demut argumentieren, die ich in den platonischen Dialogen vermisste. Die Idee ist dabei, dass die Gesprächssituation der platonischen Dialoge, im Angesicht des Anderen Rede und Antwort stehen zu müssen, keine per se aggressive und respektlose sein muss, sondern unter dem Paradigma epistemischer Demut zu einer werden kann, in der die Dialogpartner über- und voneinander und damit aber gerade über sich selbst lernen können. Diesen Prozess möchte ich als einen Prozess transformativer Bildung ausweisen und zeigen, was ihn als solchen auszeichnet und welche Rolle er für den interreligiösen Dialog spielen könnte.

Im Folgenden zeige ich zunächst, wie die Vorstellung eines absoluten, transzendenten und damit aber in seinem Wesen unerkennbaren Gott Menschen christlichen und muslimischen Glaubens verbindet. Die resultierende Schwierigkeit, wie Theologie von Gott reden, obwohl sie ihn prinzipiell nicht erkennen kann, ist folglich den christlichen und islamischen Theologien gemein. Im interreligiösen

---

<sup>1</sup> So finden wir in den Dialogen häufiger einen Vergleich des Redens Sokrates mit betäubenden und lähmenden Giften, u.a. *Charmides* 155e-157a, *Phaidon* 77e, *Theätet* 157d und besonders anschaulich der Zitterrochenvergleich im *Menon* (79d-80a): „Ach, Sokrates, schon bevor ich dich traf, habe ich gehört, daß du selbst nie weiterweißt und so bewirkst, daß auch die anderen nicht weiterwissen. [...] [D]u behext mich, gibst mir Zaubermittel und sagst deine Sprüche, dass ich überhaupt nicht mehr weiterweiß. [...] [I]ch finde, du bist in jeder Hinsicht [...] wie ein Zitterrochen [...]. Jedermal, wenn sich ihm einer nähert und in berührt, betäubt er ihn [...].“

<sup>2</sup> Cf. *Apologie* 21d.

Dialog, so meine These, kann diese Schwierigkeit zur Chance gewendet werden, indem sie zur Demut vor der\*m Anderen mahnt und einlädt und im Dialog die Möglichkeit eröffnet, nicht nur die\*den Andere\*n besser zu verstehen, sondern auch sich jeweils selbst. Dieses Besser-Verstehen der\*des Anderen und sich selbst ist, weil es sich nicht um eine gegenständliche Erkenntnis handelt, sondern eine transformative Bildungserfahrung, gekennzeichnet durch Spannung, Nicht-Wissen und den Anspruch, Rede und Antwort stehen zu müssen im Angesicht der Anfragen der\*des Anderen. Das macht sie zu einer Bildungserfahrung, die epistemische Demut einerseits voraussetzt, um sich darauf einzulassen, und gleichsam hervorbringt, indem sie die Erfahrung der eigenen Begrenztheit und des eigenen Wissens und Erklären-Könnens einschließt.

## **2. Ausgangspunkt: Die Unerkennbarkeit Gottes in Christentum und Islam**

Die Vorstellung, dass das göttliche Sein in seiner Transzendenz jegliches weltliche Sein völlig übersteigt, durchzieht christliche und islamische Theologien von ihren Ursprüngen in Bibel und Koran bis in zeitgenössische theologische Entwürfe.<sup>3</sup> Mit der Vorstellung von einem das weltliche Sein fundamental übersteigenden Gott geht allerdings auch das Postulat einher, dass ein solcher transzendenter Gott als solcher nicht durch die Dinge der geschaffenen Welt oder in den Dingen der geschaffenen Welt wesenhaft erkannt werden kann.<sup>4</sup> Eine wesenhafte Gotteserkenntnis bleibt dem Menschen während seines irdischen Daseins in der geschaffenen Welt prinzipiell verwehrt.<sup>5</sup> Da eine angemessene Rede von Gott an eine angemessene Erkenntnis Gottes gekoppelt ist, steht und fällt mit der Möglichkeit menschlicher Gotteserkenntnis auch die des Redens von Gott.<sup>6</sup> Auch dieses Problem ist folglich Christ\*innen und Muslim\*innen gemein. Im Christentum ist der anschaulichste Ausdruck dafür das in Sperrschrift gedruckte und im Deutschen mit „Herr“ wiedergegebene Tetragramm. Das Tetragramm symbolisiert die Unmöglichkeit, Gott zur Sprache zu bringen, die auch der islamische Glaube bekennt, wenn er dazu aufruft, Gott bei seinen 99 schönen Namen zu nennen, aber den 100. Namen unausgesprochen zu lassen, da Gott mit Namen nicht fassbar gemacht werden kann.<sup>7</sup>

---

<sup>3</sup> Beispielhaft sei hier verwiesen auf Ps 83,19, Ps 103,19, Jes 55,8-9, 1 Tim 1,17 in der Bibel und Sure 16:74, 19:65, 42:11, 6:103, 112:4 im Koran.

<sup>4</sup> Die Argumentationslinie von der Transzendenz zur Unerkennbarkeit wird oft mit Negativer Theologie in Verbindung gebracht. Die Idee ist dabei, „dass das göttliche Eine jenseits des Seins (...), jenseits von allem (...) »ist«, inkommensurabel »über« allem Seienden und Sein, jenseits damit auch aller menschlichen Denk- und Sprachkategorien, mithin unbegreiflich und unsagbar.“ (Stolina o.J.).

<sup>5</sup> Sehr eindrücklich ausbuchstabiert findet sich dieses Problem christlicherseits bei Thomas von Aquin und islamischerseits bei Al-Ghazali, z.B. De pot q. 7, a. 5, ad 14: „Das Letzte der menschlichen Gotteserkenntnis ist, dass man Gott nicht erkennen kann.“ und Maq., S. 22: „Die äußerste Erkenntnis der Erkenner ist ihre Unfähigkeit zur Erkenntnis. Was sie wirklich erkennen ist, dass sie Gott nicht erkennen, dass seine Erkenntnis für sie gänzlich ausgeschlossen ist [...]“ (Thomas nach eigener Übersetzung, Al-Ghazali nach Al-Dhagistanis Vortrag im Rahmen der Studienwoche, Folie 28). Cf. ferner Aertsen 2001, Hoyer 1988, Shehadi 1964, S. 37, Wippel 1983.

<sup>6</sup> Cf. Burrell 1986, S. 51.

<sup>7</sup> Cf. Sure 59,24.

Christliche und islamische Theologien teilen in der Folge auch das Problem, dass sie dem Anspruch nach von Gott reden müssen, vor dem Hintergrund der Unerkennbarkeit Gottes jedoch diese Rede an ihre Grenzen stößt. Diesem Problem wollen wir uns im Folgenden zuwenden und mit der christlichen und islamischen Mystik eine mögliche Strategie im Umgang mit diesem Problem beleuchten.

### **3. Problemlage: Theologie zwischen Anspruch und Unmöglichkeit der Rede von Gott**

„Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen“, heißt es prominent bei Wittgenstein.<sup>8</sup> Die Theologien, deren Aufgabe es dem Wortsinn nach ist, von Gott zu reden,<sup>9</sup> können sich allerdings nicht damit begnügen, beim Schweigen über Gott stehenzubleiben.<sup>10</sup> Sie befinden sich in einer Spannung, die der evangelische Theologe Karl Barth einmal wie folgt ausgedrückt hat:

„Wir sollen als Theologen von Gott reden. Wir sind aber Menschen und können als solche nicht von Gott reden. Wir sollen Beides, unser Sollen und unser Nicht-Können wissen und eben damit Gott die Ehre geben.“<sup>11</sup>

Theologie wird zwar nie in angemessener Weise von Gott sprechen können, aber sie kann darum wissen, dass sie eben dies nicht kann und ihr Nichtkönnen, die Grenze, die sich hier bemerkbar macht, zu ihrem Gegenstand machen. Diesen Weg bestreitet christliche wie islamische Mystik. In der Mystik erkennt die\*der Mystiker\*in an, dass sie\*er Gott nicht durch intellektuelle Auseinandersetzung verstehen können wird, sondern Gott nur in der (mystischen) Erfahrung begegnet werden kann.<sup>12</sup> Der Weg der\*des Mystikers\*in ist dabei geprägt durch eine Abkehr von der Welt, eine Nachahmung der Lebensweise religiöser Vorbilder (d.i. Jesus von Nazareth in der christlichen und der Prophet Mohammed in der islamischen Mystik) und einer Hinwendung zu sich selbst.<sup>13</sup> In der durch Weltabkehr sukzessive immer weiter voranschreitenden Selbsterkenntnis soll sich das Selbst schließlich auflösen und in einer Erfahrung Gottes (bzw. der Einheit mit Gott) kulminieren.<sup>14</sup> Was der mystische Weg dabei voraussetzt, ist dass Selbsterkenntnis letztlich Gotteserkenntnis ist.<sup>15</sup> Wir kommen auf diesen Punkt zurück.

---

<sup>8</sup> TLP, 7.

<sup>9</sup> Theo-Logie aus θεός (Gott) und λόγος (Rede), cf. u.a. auch Pannenberg 1973, S. 299.

<sup>10</sup> So etwa der katholische Theologe Magnus Striet (2020): „Ein Gott, von dem nichts zu sagen ist, tröstet auch nicht. Gott wird immer auch Geheimnis bleiben. Aber: Wenn von ihm nichts Bestimmtes mehr zu sagen ist, ist er menschlich belanglos.“

<sup>11</sup> Barth 1924, S. 158.

<sup>12</sup> Cf. Khorchide 2012, S. 74f.

<sup>13</sup> Cf. Schimmel 2002, S. 24ff.

<sup>14</sup> Cf. Rahmati 2012, S. 103f.

<sup>15</sup> Cf. Slenczka 2015, S. 30, ders. 2017, S. 38.

#### **4. Transformation: Interreligiöser Dialog als gemeinsamer Versuch, über das zu reden, wovon man nichts wissen kann**

Wenn Christ\*innen und Muslim\*innen miteinander in den Dialog über ihren Glauben treten, geht es zunächst oft darum, sich wechselseitig kennen- und verstehen zu lernen, bevor man gemeinsam Problemlagen und Herausforderungen bearbeiten kann, an denen ein gemeinsames Interesse besteht. Dabei gibt es wiederkehrende Anfragen beider Dialogpartner an die jeweils andere Seite. Klassischerweise der Klärung bedürftige Themen sind etwa das trinitarische Dogma im Christentum oder die Stellung Jesu von Nazareth im Islam. Die jeweils eigene Position kann dabei der Anfechtung ausgesetzt sein und muss ggf. plausibel gemacht werden. Solche Situationen der Anfechtung im Angesicht der\*des Anderen erweisen sich insofern als produktiv, als sie uns nötigen, die eigenen (Glaubens-)Überzeugungen, von denen wir vor uns selbst oft denken, sie wären uns vollkommen klar und einsichtig, zu plausibilisieren und verständlich zu kommunizieren. Die Rede von Gott im interreligiösen Dialog ist dabei derselben Problematik unterworfen wie der innertheologische Diskurs: Gott bleibt seinem Wesen nach dem Menschen letztlich verborgen. Wir können in diesem Leben Gott nicht wesenhaft erkennen.

Nicht immer kann es also im interreligiösen Dialog gelingen, dass eine befriedigende Antwort auf die Anfragen der\*des Anderen gegeben werden kann. Bisweilen konfrontiert uns der interreligiöse Dialog mit den Grenzen dessen, was wir über uns selbst, unseren Glauben und (unseren) Gott wissen können. Hier greift dasselbe Prinzip wie im innertheologischen Diskurs auch: die einzige Möglichkeit, mein Nicht-Wissen, das Scheitern einer Antwort auf das Angefragt-Sein, produktiv zu wenden, besteht darin, eine Diskursebene zurückzutreten und mein Nicht-Wissen, ebendieses Scheitern, zum Gegenstand des Dialogs zu machen und hier wieder eine gemeinsame Ebene zu finden vor dem Hintergrund der geteilten Erfahrung, dass auf der Grundlage der prinzipiellen Unmöglichkeit menschlicher Gotteserkenntnis in Christentum und Islam ein solches Scheitern auftritt. Das erfordert den Dialogpartnern das Eingeständnis der Grenzen der eigenen Erkenntnis ab und damit eben: eine Haltung der (epistemischen) Demut.

#### **5. Konsequenzen: Epistemische Demut als Bedingung und Folge (religiöser) Selbsterkenntnis**

Im platonischen Dialog *Alkibiades* spricht Sokrates nach einiger Zeit der Beobachtung den jungen, aufstrebenden Politiker Alkibiades an. Sokrates kennt die Ambitionen des Alkibiades und eröffnet ihm, dass er diese nicht aus eigener Kraft zu verwirklichen imstande sein wird, sondern der Unterweisung (durch Sokrates) bedürfen wird.<sup>16</sup> Was diesen Dialog vor allen anderen platonischen Dialogen aus meiner Sicht auszeichnet, ist dass der äußere Gesprächsrahmen den Inhalt des Gesprächs

---

<sup>16</sup> Cf. *Alkibiades* 105d.

widerspiegelt: Im Gespräch mit Alkibiades kristallisiert sich zusehends heraus, dass Alkibiades nicht nur die Fachkenntnis in politischen Belangen fehlt, sondern es fehlt ihm, das zeigt sich darin, dass er bis zur Überführung seines Unwissens durch Sokrates davon ausgegangen war, diese Fachkenntnis zu besitzen, in erster Linie das nötige Wissen über sich selbst. Die Erkenntnis, zu der Sokrates Alkibiades verhelfen möchte, ist nicht eine darüber, was Gerechtigkeit oder Nützlichkeit ist, sondern die Einsicht darin, dass Alkibiades sich *über sich selbst* täuscht, wenn er annimmt, dass er weiß, was diese Dinge sind. Dem jungen Alkibiades im platonischen Dialog fehlt es nicht etwa an gegenständlichem Wissen, sondern an Selbsterkenntnis.<sup>17</sup> Indem er von Sokrates in die Position der Anfechtung und der Anfrage gestellt wird, muss Alkibiades letztlich nicht nur zugeben, dass er nicht weiß, was Gerechtigkeit oder Nützlichkeit ist, sondern dass er seine eigene Unkenntnis nicht kannte.

Die im vorliegenden Essay propagierte Haltung epistemischer Demut erscheint hier sowohl als eine Voraussetzung wie auch als eine Folge der interreligiösen Gesprächssituation. Ich kann mich vom Dialog nur verändern lassen und auf die Erkenntnis meiner Selbst (und meiner Grenzen) zurückgeworfen werde, wenn ich der\*dem Anderen mit Demut begegne und mich darauf einlasse, im Dialog die Erfahrung zu machen, dass mein menschliches Wissen von Gott an seine Grenzen stoßen kann. Gleichsam bringt der interreligiöse Dialog und die Erfahrung der Grenzen meines menschlichen Wissens von Gott, die ihm inhärent ist, eine solche demütige Haltung selbst hervor. Eine solche demütige Haltung können wir uns nicht selbst geben, sondern wir müssen uns (wie Alkibiades vom platonischen Sokrates) von der\*dem Anderen zeigen lassen, wo wir unsere eigene Unkenntnis nicht kennen.

Die Erkenntnis der eigenen Unkenntnis, und damit keine gegenständliche Erkenntnis, sondern eine existenzielle Selbsterfahrung, stellt sich im *Alkibiades* allein aufgrund der Dialogsituation ein. Weil Sokrates ihn herausfordert, sich zu erklären und sich mit seinen (halbgaren) Antworten nicht zufriedengibt, werden für Alkibiades die Grenzen seines eigenen Wissens erfahrbar. Ermöglichungsgrundlage der Selbsterkenntnis ist ein\*e Andere\*s, indem das Selbst sich wiedererkennen kann, wie ein Auge sich nicht selbst erblicken kann.<sup>18</sup> Im *Alkibiades* lernt der sokratische Dialogpartner nicht ein banales Faktum über die Welt, sondern macht eine Bildungserfahrung, im Zuge derer sich sein ganzes Selbst- und Weltverhältnis neu strukturiert.<sup>19</sup>

Interreligiöser Dialog, so er gelingt, fungiert wechselseitig wie der platonische Sokrates für Alkibiades im gleichnamigen Dialog fungiert: als ein Korrektiv, das uns erfahren lässt, dass und wo wir mit unserer

---

<sup>17</sup> Zur spezifischen Differenz der Selbsterkenntnis von gegenständlicher Erkenntnis cf. Slenczka 2015, S. 30.

<sup>18</sup> Cf. *Alkibiades* 133b.

<sup>19</sup> Zu Bildungserfahrungen als Erfahrungen der Transformation von Selbst- und Weltverhältnissen cf. Buck 2019, Koller 2012, Meyer-Drawe 1996, dies. 2011, Mitgutsch 2008. Zur produktiven Kraft der negativen Erfahrung in Bildungsprozessen cf. Rödel 2019.

Erkenntnis an Grenzen stoßen. Obgleich diese Erfahrung schmerzlich sein kann,<sup>20</sup> birgt sie doch ein ungeheures Potential, insofern, das können wir aus den mystischen Traditionen in Christentum und Islam lernen, Gott sich gerade dort besonders zeigt, wo ich ihn als Mensch besonders wenig aus eigener Kraft erkennen kann: Wo sich mein Selbst auflöst und zugunsten von Demut einerseits vor der\*dem Anderen, andererseits aber vor Gott aufweicht, steht nicht nur die Erfahrung von Scheitern und Nicht-Wissen, sondern die Erkenntnis meiner Selbst und die des Gottes, an den ich glaube. So heißt es etwa bei Bernhard von Clairvaux:

„Ich wünsche deshalb, daß eine Seele zuallererst sich selbst erkennt [ ... ]. Durch eine solche Erfahrung und in einer solchen Ordnung gibt sich Gott auf heilsame Weise zu erkennen, wenn sich der Mensch zuerst in seiner Bedürftigkeit erfährt und dann zum Herrn ruft. [ ... ] Eben auf diese Weise wird deine Selbsterkenntnis ein Schritt zur Gotteserkenntnis sein; und in seinem Bild, das in dir wiederhergestellt wird, wird er selbst zu sehen sein.“<sup>21</sup>

## 6. Schlussbetrachtung und Ausblick

Die Konfrontation mit den Grenzen des eigenen Wissens im Angesicht der Anfrage der\*des Anderen kann herausfordernd, sogar schmerzhaft sein, wie die Begegnung mit Sokrates, dem sprichwörtlichen Zitterrochen. Sie kann damit einhergehen, dass man liebgewonnene Glaubenssätze sorgfältig überprüfen, wenn notwendig sogar revidieren und sein gesamtes Selbst- und Weltverhältnis transformieren muss. Aber gerade insofern sie nicht nur Einzelfragen gegenständlicher Erkenntnis tangiert, sondern mein ganzes Sein, kann die Erfahrung des eigenen Nicht-Wissens im interreligiösen Dialog selbst eine religiöse Erfahrung sein. Voraussetzung dafür ist die Bereitschaft, sich darauf einzulassen. Dies setzt Demut voraus.

Seitdem ich den *Alkibiades* gelesen habe, habe ich mehr Wertschätzung für den platonischen Sokrates übrig, weil ich nun verstehe, worin die produktive Dimension der sokratischen Gesprächssituation liegen kann. Der platonische Sokrates aus dem *Alkibiades* hat mir geholfen, mich in Demut zu üben und vor mir selbst und im Angesicht der\*des Anderen die blinden Flecken meiner Erkenntnis einzugestehen und damit offen zu werden für das, was ich von der\*dem Anderen lernen kann.

---

<sup>20</sup> Zur Komponente der Schmerzlichkeit in der Auseinandersetzung mit der\*dem Anderen im interreligiösen Dialog cf. auch den Essay zu Vulnerabilität aus dem letzten Jahr der Studienwoche, vorgelegt von Barbara Hillenbrand.

<sup>21</sup> Bernhard von Clairvaux, Sermones in Canticum Canticorum, Sermo 36, aus IV,5 und 6 (Werke V,568-571), zitiert nach Slenczka 2015, S. 30.

## Bibliographie:

Aertsen, Jan A.: "Von Gott kann man nichts erkennen, außer dass er ist" (Satz 215 der Pariser Verurteilung). Die Debatte über die (Un-)möglichkeit einer Gotteserkenntnis quid est. In: Aertsen, Jan A./Emery, Kent/Speer, Andreas (Hrsg.): *Nach der Verurteilung von 1277. Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts*, Berlin: de Gruyter 2001, S. 22-37.

Barth, Karl: Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie, in: ders.: *Das Wort Gottes und die Theologie. Gesammelte Vorträge*, München: Chr. Kaiser 1924, S. 156–178.

Buck, Günther: *Lernen und Erfahrung. Epagogik*, hrsg., von Malte Brinkmann, (Phänomenologische Erziehungswissenschaft 5), Wiesbaden: Springer VS 2019.

Burrell, David B.: *Knowing the Unknowable God: Ibn-Sina, Maimonides, Aquinas*, Notre Dame: University of Notre Dame Press 1986.

Hillenbrand, Barbara: Vulnerabilität als Chance im interreligiösen Dialog (online), zuletzt zugegriffen am 16. November 2020,

[https://www.anawati.de/export/sites/anawati/.content/.galleries/downloads/Essay\\_Hillenbrand.pdf](https://www.anawati.de/export/sites/anawati/.content/.galleries/downloads/Essay_Hillenbrand.pdf)

Hoye, William J.: Die Unerkennbarkeit Gottes als die letzte Erkenntnis nach Thomas von Aquin. In: Zimmermann, Albert (Hrsg.): *Thomas von Aquin. Werk und Wirkung im Licht neuerer Forschungen*, Miscellanea Mediaevalia (Veröffentlichungen des Thomas-Instituts der Universität zu Köln 19) Berlin: De Gruyter 1988.

Khoride, Mouhanad: „Ich bin dem Menschen näher als seine Halsschlagader“ (Sure 50,16). Gott und Mensch im Dialog. In: Renz, Andreas/Gharaibeh, Mohammad/Middelbeck-Varwick, Anja/Ucar, Bülent (Hrsg.): *„Der stets größere Gott“.* *Gottesvorstellungen in Christentum und Islam* (Theologisches Forum Christentum – Islam), Regensburg: Verlag Friedrich Pustet 2012, S. 72-90.

Meyer-Drawe, Käte: Lernen als pädagogischer Grundbegriff. In: Mertens, Gerhard et al. (Hrsg.): *Allgemeine Erziehungswissenschaft I. Handbuch der Erziehungswissenschaft 1. Studienausgabe*. Paderborn: Schöningh 2011, S.397-408.

Meyer-Drawe, Käte: Vom anderen lernen. Phänomenologische Betrachtungen in der Pädagogik. In: Borrelli, Michele/Jörg Ruhloff, Jörg (Hrsg.): *Deutsche Gegenwartspädagogik*, Band 2, Hohengehren: Schneider 1996, S.85-98.

Mitgutsch, Konstantin: Lernen durch Erfahren. Über Bruchlinien im Vollzug des Lernens. In: Mitgutsch, Konstantin et al. (Hrsg.): *Dem Lernen auf der Spur. Die pädagogische Perspektive*, Stuttgart: Klett-Cotta 2008, S. 263-277.

- Pannenberg, Wolfhart: *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1973.
- Platon, *Erster Alkibiades*, übers., hrsg. und kom. von Klaus Döring, Göttingen: Vandenhoeck & Rupprecht.
- Platon, *Apologie des Sokrates*, übers. und hrsg. von Manfred Fuhrmann, Stuttgart: Reclam 1986.
- Platon, *Charmides*, übers. und hrsg. von Ekkehard Martens, Stuttgart: Reclam 1977.
- Platon, *Menon*, übers. und hrsg. von Margarita Kranz, Stuttgart: Reclam 1994.
- Platon, *Phaidon*, nach d. Übertr. von Friedrich Schleiermacher neu durchges., Stuttgart: Reclam 1986.
- Rhamati, Fateme: Fern oder doch ganz nah? Gottesschau – Gotteserfahrung in islamischer und christlicher Mystik am Beispiel von ‘Arabī und Meister Eckhart. In: Renz, Andreas/Gharaibeh, Mohammad/Middelbeck-Varwick, Anja/Ucar, Bülent (Hrsg.): „*Der stets größere Gott*“. *Gottesvorstellungen in Christentum und Islam* (Theologisches Forum Christentum – Islam), Regensburg: Verlag Friedrich Pustet 2012, S. 101-110.
- Rödel, Severin Sales: *Negative Erfahrungen und Scheitern im schulischen Lernen. Phänomenologische und videographische Perspektiven* (Phänomenologische Erziehungswissenschaft 6), Wiesbaden: Springer VS 2019.
- Schimmel, Annemarie: *Sufismus. Eine Einführung in die islamische Mystik* (Beck Wissen 2129), 2. Auflage, München: C.H. Beck 2002.
- Shehadi, Fadlou: *Ghazali’s Unique Unknowable God. A Philosophical Critical Analysis of some of the Problems Raised by Ghazali’s View of God as Utterly Unique and Unknowable*, Leiden: Brill 1964.
- Slenczka, Notger: *Reformation und Selbsterkenntnis. Systematische Erwägungen zum Gegenstand des Reformationsjubiläums*. In: *Glaube und Lernen* (GuL) 2015, Vol. 30, S. 17-42.
- Slenczka, Notger: *Emotionales Selbstbewusstsein – theologische Implikationen eines phänomenologischen Ansatzes*. In: Danani, Carla/Perone, Ugo/Richter, Silvia (Hrsg.): *Die Irritation der Religion. Zum Spannungsverhältnis von Philosophie und Theologie* (Research in Contemporary Religion 22), Göttingen: Vandenhoeck & Rupprecht 2017.
- Stolina, Ralf: *Art. Negative Theologie*. In: *Religion in Geschichte und Gegenwart* (online), zuletzt zugegriffen am 16. November 2020, [http://dx.doi.org/10.1163/2405-8262\\_rgg4\\_COM\\_024051](http://dx.doi.org/10.1163/2405-8262_rgg4_COM_024051).
- Striet, Magnus: *Was ich glaube, wenn ich bete*. In: *Christ in der Gegenwart* (CIG) 2020(14) (online), zuletzt zugegriffen am 16. November 2020, <https://www.herder.de/cig/cig-ausgaben/archiv/2020/14-2020/was-ich-glaube-wenn-ich-bete/>.



Wippel, John F.: Quidditative Knowledge of God According to Thomas Aquinas. In: Gerson, Lloyd P. (Hrsg.): Graceful Reason: Essays in Ancient and Mediaeval Philosophy Presented to Joseph Owens, CSSR. Papers in Mediaeval Studies 4, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies 1983, S. 273-299.

Wittgenstein, Ludwig: *Logisch-philosophische Abhandlung, Tractatus logico-philosophicus*. Kritische Edition. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1998.

### **Biographische Notiz:**

Larissa Gniffke (\*1997) studierte Evangelische Theologie, Philosophie, Kulturwissenschaft und Erziehungswissenschaften in Erlangen und Berlin, wo sie nun Masterstudiengänge in Philosophie und Religion und Kultur absolviert. Ihre Masterarbeit befasst sich mit dem Problem der Unerkennbarkeit Gottes bei Thomas von Aquin.

### **Plagiatserklärung**

Ich versichere, dass ich die Arbeit selbstständig und nur mit den angegebenen Quellen und Hilfsmitteln angefertigt und dass ich alle Stellen der Arbeit, die aus anderen Werken dem Wortlaut oder dem Sinne nach entnommen sind, kenntlich gemacht habe.

Berlin, den 16. November 2020

