

Argumente für eine Religion und einen religiösen Glauben

Neue Ansätze in der religionsphilosophischen Diskussion Deutschlands

VON MICHAEL BORDT S. J.

Schon ein flüchtiger Blick auf die religiöse Situation in Deutschland zeigt klar, wie vielfältig und unüberschaubar die religiösen Angebote geworden sind. Unter verschiedensten religiösen Sinnentwürfen scheint jeder wie in einem Supermarkt auswählen zu können, was er zur Befriedigung seiner religiösen Bedürfnisse zu brauchen meint. In dieser Situation steht auch die Religionsphilosophie vor einer neuen Herausforderung. Ist es angesichts der Pluralität religiöser Angebote noch angemessen, die Frage nach der Wahrheit einer Religion zu stellen? Sind nicht vielmehr religiöse Gefühle das letzte, unhinterfragbare Kriterium für einen religiösen Glauben? Wie verhalten sich Gefühl und Glaube, Psychologie und Religion zueinander? Läßt sich überhaupt noch argumentativ verantwortlich für eine religiöse Haltung argumentieren oder eine religiöse Haltung kritisieren?

Spannend an der neuen religionsphilosophischen Diskussion in Deutschland ist nun, daß sich vor allem die sprachanalytische Philosophie um eine neue und befriedigendere Klärung der alten philosophischen Fragen nach dem Verhältnis von Gefühl, Glaube und Vernunft bemüht. Dabei kommen innerhalb der analytischen Philosophie zwei Strömungen der philosophischen Tradition zusammen, die besonders geeignet scheinen, auf die heutigen religionsphilosophischen Fragen eine Antwort zu geben: Zum einen der amerikanische Pragmatismus, zum anderen die wissenschaftstheoretische Diskussion um den Paradigmenbegriff von Thomas S. Kuhn. Ausgangspunkt der pragmatischen Tradition sind 20 Vorlesungen, die William James im Wintersemester 1901/2 an der Universität in Edingburgh unter dem Titel: „The Varieties of Religious Experience“ gehalten hat¹. James' zu Recht wiederentdeckter Entwurf wird am Anfang dieser Darstellung stehen. In einem zweiten Punkt wird der Paradigmenbegriff Kuhns skizziert. Auf dieser Grundlage sollen dann die neuen deutschen Entwürfe am Beispiel zweier wichtiger Vertreter, Kurt Wuchterl² und Franz von Kutschera³ vorgestellt werden. Es wird sich zeigen, daß die Ansätze von Wuchterl und Kutschera einerseits an James' Methode und Wahrheitsbegriff anknüpfen, andererseits darüberhinaus ein durch die neuere Wissenschaftstheorie geprägtes begriffliches Instrumentarium zur Verfügung stellen, das die Intuitionen von James noch weiter präzisieren kann.

Pragmatische Religionsphilosophie: William James

Gegenüber ‚klassischen‘ Entwürfen in der Religionsphilosophie hebt sich James am auffälligsten in der *Methode* ab. Die klassische Religionsphilosophie ging so vor, daß sie den Platz von Religion innerhalb eines bestimmten, vorgegebenen philosophischen Rahmens bestimmte. Solche Rahmen waren etwa eine platonisch-aristotelische Metaphysik und Ontologie oder eine idealistische Transzendentalphilosophie wie die von Kant oder Hegel. James geht nun nicht von einem bestimmten philosophischen System und einer philosophischen Fachsprache aus. Er nähert sich dem Phänomen Religion vielmehr dadurch, daß er *Glaubenszeugnisse* religiöser Menschen analysiert, die keine

¹ William James, *The Varieties of Religious Experience*, Harmondsworth, Middlesex 1982; deutsch: *William James, Die Vielfalt religiöser Erfahrungen*, Olten 1979.

² 1982 erschien Wuchterls erster Entwurf (*Kurt Wuchterl, Religion und Philosophie*, Bern/Stuttgart 1982), den er in: *Kurt Wuchterl, Analyse und Kritik der religiösen Vernunft*, Bern/Stuttgart 1989 präzisierter und erweiterte.

³ *Franz von Kutschera, Vernunft und Glaube*, Berlin/New York 1990.

spezifisch philosophisch-theologischen Begriffe enthalten. James analysiert Texte religiöser Genies, d. h. Dokumente, die „von Menschen stammen, die im religiösen Leben aufs höchste vervollkommenet und am besten in der Lage waren, einen verständlichen Bericht über ihre Vorstellungen und Motive zu geben“⁴. Die Bandbreite der ausgewählten Dokumente ist außerordentlich groß. So finden sich in seinen Vorlesungen neben religiösen Zeugnissen aus der amerikanischen Erweckungsbewegung und klassischen Texten der christlichen Spiritualität auch Texte anderer Religionen und Texte neuplatonischer Mystik. James' Ziel ist es, das in den Zeugnissen erkennbare Selbstverständnis religiöser Menschen darzustellen. Texte religiöser Genies haben dabei den Vorteil, klarer und eindeutiger als andere zu verdeutlichen, was Religion ihrem Wesen nach ist.

Mit dieser Wahl der Methode ist eine Vorentscheidung getroffen, die manchmal mißverstanden wurde. James geht zwar ausdrücklich als Religionspsychologe an die Texte heran und untersucht die Gefühle religiöser Menschen. Dadurch könnte man vermuten, er wolle Religion auf Psychologie und Gefühle reduzieren. Diesen Reduktionismus vermeidet er aber dadurch, daß er die Darstellung der religiösen Gefühle und des religiösen Selbstverständnisses streng von der Frage nach der Wahrheit oder dem Wert der religiösen Gefühle unterscheidet. So ist etwa mit der psychologischen Feststellung, daß viele Heilige eher labile Menschen waren, noch nichts über die Wahrheit und den Wert dessen ausgesagt, was sie erlebt und behauptet haben. James will in seinen Vorlesungen nicht nur religiöse Phänomene beschreiben. Er erhebt den Anspruch, die Frage nach der Geltung, d. h. der Wahrheit von Religion klären zu können.

Ausgangspunkt seiner Darstellung ist der auch für die religionsphilosophische Diskussion heute wichtige *Religionsbegriff*. Religion ist eine Gesamthaltung, eine Gesamtreaktion des Menschen auf das Leben als ganzes. Sie gibt Antwort auf die Frage, welchen Charakter das Universum für uns hat. Religion ist so etwas wie ein letzter, umfassender Blick auf die Wirklichkeit, unter dem wir alles erleben. Eine religiöse Gesamtreaktion auf das Leben ist ernsthaft und feierlich. Ein religiöser Mensch nimmt sich selbst als eine Person wahr, die in Beziehung zu etwas steht, das sie in irgendeinem Sinn als das Göttliche betrachtet. Diese Beziehung ist dadurch charakterisiert, daß der Mensch in ihr von seinem Leiden, das ihn bedrückt, erlöst wird. Die gemeinsame Botschaft aller Religionen besteht nach James darin, daß der religiöse Mensch sich als jemand erfährt, mit dem etwas zutiefst nicht in Ordnung ist. Von dieser Verkehrtheit kann er dadurch geheilt werden, daß er in eine richtige Beziehung zu höheren Kräften tritt⁵.

Charakteristisch und wesentlich für das Lebensgefühl eines religiösen Menschen ist sein „faith-state“, sein Glaubens- oder Vertrauenszustand. Ein religiöser Mensch lebt aus dem grundlegenden Gefühl und Bewußtsein heraus, „in einem weiteren Lebenszusammenhang zu existieren, als dem der selbstsüchtigen kleinen Interessen dieser Welt“⁶. Er empfindet eine „freundliche Kontinuität“ zwischen dem Göttlichen und seinem eigenen Leben und ist bereit, sich an das Göttliche selbst aufzugeben. Er kennt „ein immenses Gefühl des Erhoben- und Freiseins, das sich in dem Maße einstellt, in dem die Umrisse des begrenzenden Selbstseins zusammenschmelzen“⁷. Es kommt zu einer Verlagerung des emotionalen Zentrums weg von negativen hin zu liebevollen und harmonischen Affekten. Er lebt aus einem Grundgefühl des tiefen Vertrauens, einer Leichtigkeit und Sorglosigkeit, unabhängig von den Erlebnissen, mit denen er in seinem Leben konfrontiert ist. Dieser Glaubenszustand ist der Kern jeder echten Religiosität.

Trotz der Betonung des individuellen Glaubens- und Vertrauenszustandes des religiösen Menschen behauptet James aber nicht, daß der religiöse Gefühlszustand letztes, unhinterfragbares Kriterium der Religion sei. In seiner Analyse des Phänomens der

⁴ James (1979) 15.

⁵ Vgl. ebd. 463.

⁶ Ebd. 258.

⁷ Ebd. 259.

Heiligkeit arbeitet James vier Elemente echter Religiosität heraus, die die notwendigen praktischen Konsequenzen der grundlegenden inneren Bedingungen von echter Religiosität sind. In jeder echten Religiosität findet sich der Zug zur Askese, eine tiefe Seelenstärke, eine Zunahme von Reinheit und eine tiefere Nächstenliebe. Unter der ‚Seelenstärke‘ versteht James die Zunahme von Geduld, Mut, Kraft, Tapferkeit usw. im Leben eines religiösen Menschen. Die seelische Reinheit ist Frucht der wachsenden Sensibilität für Widersprüche im Leben, die für einen religiösen Menschen immer unerträglicher werden und nach einer Vereinfachung des gesamten Lebens und einer tieferen Authentizität verlangen. Neben diesen praktischen Konsequenzen ist das religiöse Bewußtsein durch bestimmte metaphysische Annahmen über die Wirklichkeit charakterisiert: Die sichtbare Welt ist für einen religiösen Menschen nur ein Teil eines geistigen Universums, aus dem sie ihre wesentliche Bedeutung bezieht. Ein religiöser Mensch ist überzeugt davon, „daß Vereinigung mit oder harmonische Beziehung zu diesem höheren Universum unsere wahre Bestimmung ist“ und „daß das Gebet [...] ein Prozeß ist, in dem wirklich etwas geschieht, geistliche Energie einfließt und in der phänomenalen Welt Wirkungen [...] hervorgebracht werden“⁸.

Wie aber beantwortet James nun die uns interessierende Frage danach, ob das religiöse Bewußtsein wahr ist oder ob es sich nicht vielleicht fundamental irrt? Ist es nun auch vernünftig, ein religiöser Mensch zu sein? Für James ist die Frage nach der Wahrheit der Religion identisch mit der Frage, was für einen Wert die Religion für das Leben des religiösen Menschen hat. Für James ist dieses Kriterium kein der Religion fremdes, ihr von einem philosophischen System aufgezwungenes Kriterium. Es ergibt sich vielmehr aus dem Wesen der Religion selbst. So wird etwa im Christentum die schwierige Frage, ob ein mystisches Erlebnis vom Guten oder Bösen ist, so gelöst, daß man auf die Früchte schaut, die die religiöse Erfahrung im Leben des Mystikers hervorbringt. Der Wert der Erfahrung wird anhand der Früchte der Erfahrung bestimmt.

Ob es also vernünftig ist, einen religiösen Glauben zu haben, wird sich daran entscheiden, welchen Wert die Religion im Leben hat, ob sie hilft, besser und glücklicher zu leben. Bei dieser Prüfung sind wir auf unsere „Vorurteile, Instinkte und (den) gesunden Menschenverstand“ geworfen, die uns Führer und „theologische Partisanen“ sind, „sobald sie uns von bestimmten Glaubensarten abschrecken“⁹. Wir haben keine andere Prüfungsinstanz als „die Stimme der menschlichen Erfahrung in uns, die alle Götter beurteilt oder verurteilt“. Religiöser Glaube ist dann gerechtfertigt, wenn „das religiöse Leben sich selbst als eine ideale Form menschlicher Aktivität empfiehlt“¹⁰. Religiöser Glaube wird dann überzeugen können, wenn es den religiösen Menschen gelingt, die Bedeutung des Glaubens für die Bewältigung des eigenen Lebens darzustellen.

Für die Rezeption von William James' Religionsphilosophie ist es entscheidend gewesen, daß Ludwig Wittgenstein für seine religionsphilosophischen Skizzen von James wichtige Anregungen bekommen hat. Wuchterl und Kutschera knüpfen in ihren religionsphilosophischen Entwürfen über Wittgenstein an James an. Beide führen in unterschiedlicher Art und mit unterschiedlichen Akzenten den Ansatz von James weiter. Beiden gelingt es, einerseits James' methodische Verengung auf die persönliche Religiosität zu ergänzen und andererseits die Intuitionen von James in einer Form zu präzisieren, die den wissenschaftlichen akzeptierten Argumentationsformen heute besser gerecht zu werden vermag. Vor allem für Wuchterl, der Sache nach aber auch für Kutschera, ist der aus der Wissenschaftstheorie gewonnene Begriff des Paradigmas entscheidend. Ich werde daher zunächst den Paradigmenbegriff vorstellen und erst in einem zweiten Schritt auf die Weiterführungen von James in der heutigen religionsphilosophischen Diskussion eingehen.

⁸ Ebd. 448.

⁹ Ebd. 311.

¹⁰ Ebd. 314.

Der Paradigmenbegriff von Thomas S. Kuhn

Unter einem Paradigma versteht der amerikanische Wissenschaftstheoretiker Thomas S. Kuhn den umfassendsten Rahmen, innerhalb dessen sich wissenschaftliche Forschung vollzieht¹¹. Der Rahmen bestimmt, was innerhalb der Forschung als vernünftig angesehen, was als Argument akzeptiert wird, was als Lösungsmethode anerkannt wird, welchen Fragen der Wissenschaftler nachgehen soll, was als ein zu klärendes Problem angesehen wird usw. Zwei stark vereinfachte Beispiele für solche Paradigmen wären die aristotelische und die klassische Physik. Die aristotelische Physik unterscheidet sich vor allem darum von der klassischen Physik, weil der Rahmen, innerhalb dessen geforscht wurde, grundlegend anders war. Während die klassische Physik nur solche Forschungsergebnisse als wissenschaftlich anerkennt, die an ein Experiment gebunden und mathematisch formuliert sind, spielen Experiment und Mathematisierung in der aristotelischen Physik keine Rolle. Damit die Theorie akzeptiert werden konnte, war es nicht notwendig, daß sie auf Experimenten basierte oder sich mathematisch formulieren ließ.

Charakteristisch und umstritten ist nun Kuhns These, daß nur *innerhalb* solcher einmal festgelegten Horizonte wissenschaftlicher Fortschritt möglich ist. Der Wechsel des gesamten Rahmens, des Paradigmas, ist dagegen ausschließlich durch wissenschaftsexterne Faktoren bestimmt und im Sinne der wissenschaftlichen Vernunft irrational. Wenn sich zwei konkurrierende Paradigmen gegenüberstehen, gibt es keine rationale Möglichkeit zu entscheiden, welches Paradigma übernommen werden soll. Es ist unmöglich, zwei Paradigmen von einem irgendwie übergeordneten Standpunkt oder von einem „Superparadigma“ aus zu beurteilen, um festzustellen, welches Paradigma sich besser bewähren wird. Vielmehr setzt sich das Paradigma durch, dessen Vertreter einflußreicher, besser organisiert, fanatischer usw. sind. Erst durch den Tod der Vertreter des alten Paradigmas kann sich das neue Paradigma endgültig etablieren. Ein Paradigmenwechsel ist in diesem Sinne kein rationaler, wissenschaftlicher Fortschritt. Ein neues Paradigma kann nicht mehr erklären als ein altes, es erklärt nur anders. Wir haben keine Kriterien um zu entscheiden, ob sich ein neues Paradigma besser bewährt als ein altes, ob etwa die aristotelische Physik die Natur doch vielleicht adäquater beschreibt als die klassische Physik. In seiner „paradigmenbezogenen Religionsphilosophie“ knüpft Kurt Wuchterl an diesen Paradigmenbegriff von Kuhn an.

Die ‚Paradigmenbezogene Religionsphilosophie‘ von Kurt Wuchterl

Ausgangspunkt der Religionsphilosophie von Kurt Wuchterl sind Ereignisse, die den Menschen in seinem Leben existentiell betreffen, die ihn beunruhigen und in denen die Selbstverständlichkeit der menschlichen Existenz zu zerbrechen droht. Der plötzliche Tod eines Menschen durch eine Naturkatastrophe oder ein tragischer Verkehrsunfall, bei dem jemand unverschuldet querschnittsgelähmt wird, sind nur dramatische Beispiele für Ereignisse, die in jedes menschliche Leben einbrechen können. Solche Ereignisse nennt er religionsphilosophisch kontingente Ereignisse. Sie sind durch vier Merkmale charakterisiert. Erstens sind sie *nicht notwendig*, denn es gibt keine Möglichkeit, die Ereignisse in einem theoretischen System von Erklärungen als notwendig zu interpretieren. Es gibt prinzipiell keine befriedigende Erklärung, die etwa den tragischen Verkehrsunfall so erklären könnte, daß die existentielle Verunsicherung, Infragestellung und Beunruhigung aus der Welt geschafft werden kann.

Zweitens ist es für religionsphilosophisch kontingente Ereignisse charakteristisch, *absolut* zu sein. Damit meint Wuchterl, daß es nicht möglich ist, die Not und das Sinndefizit durch bestimmte Handlungen restlos aus der Welt zu schaffen und das religionsphilosophisch kontingente Ereignis praktisch zu bewältigen. Weder theoretisch noch praktisch ist es möglich, einen Sinn zu konstituieren. Damit hängt der dritte

¹¹ Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Dt.: *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, Frankfurt 1967.

Aspekt religionsphilosophisch kontingenter Ereignisse zusammen, die *Existentialität*. Religionsphilosophisch kontingente Ereignisse verwirren, verunsichern und beunruhigen existentiell, können aber auch als Glücks- oder Gnadenerfahrungen erlebt werden¹². Die Erfahrung religionsphilosophischer Kontingenz bewirkt viertens einen *reflexiven Impuls*, sich mit dem Sinndefizit auseinanderzusetzen.

Faktisch gibt es nun zwei Möglichkeiten, auf religionsphilosophisch kontingente Ereignisse zu reagieren: Entweder im Sinn einer Kontingenz*bewältigung* oder einer Kontingenz*begegnung*. Kontingenzbewältigung nennt Wuchterl jeden Versuch, religionsphilosophisch kontingente Ereignisse doch noch innerhalb von Sinnzusammenhängen zu erklären, um der Kontingenz ihre unverstandene Bedrohung zu nehmen. Eine heute häufige Form von Kontingenzbewältigung ist die Erklärung religionsphilosophisch kontingenter Ereignisse innerhalb einer wissenschaftlichen Theorie. „Unter dem Deckmantel und in der Terminologie der Wissenschaften [werden] persönliche Vermutungen und weltanschauliche Überzeugungen zur Bewältigung der genannten Sinndefizite eingesetzt [...]. Sie stützen ein universelles Weltssystem, in welchem die religionsphilosophischen Kontingenzen zwar noch nicht in allen Einzelheiten erforscht sind, aber doch als prinzipiell erklärbar angenommen werden“¹³. Ein Beispiel dafür ist etwa der Versuch, ein streng deterministisches Weltbild in der Sprache einer naturwissenschaftlichen Theorie zu etablieren, um mit Hilfe des Determinismus die Leiderfahrungen zu bewältigen. Solche Erklärungen sind eine illegitime Extrapolation wissenschaftlicher Rationalität, weil wissenschaftliche Rationalität für eine Gesamtinterpretation des Lebens offen ist, d. h. von sich aus keine eindeutige Interpretation des Lebens als Ganzem zulässt, und sich allein mit Hilfe der Naturwissenschaft kein Determinismus begründen läßt. Es ist die These von Wuchterl, daß sich religionsphilosophische Kontingenz prinzipiell der wissenschaftlichen Rationalität entzieht.

Nun gibt es zwar auch innerhalb der Religionen solche (auch vom religiösen Standpunkt her) zu kritisierenden Versuche von Kontingenzbewältigung, wenn etwa der Versuch gemacht wird, sinnlosem Leiden die existentielle Beunruhigung dadurch zu nehmen, daß man behauptet, es sei Gott wohlgefällig. Charakteristisch für die Religion ist aber vielmehr die Kontingenz*begegnung*. In der Religion wird Kontingenz nicht im Sinne einer Sinnkonstituierung durch das autonome Subjekt bewältigt, sondern hingenommen, angenommen und anerkannt. Das heißt nicht, daß nicht auch in der Religion das erfahrene Sinndefizit der Kontingenz abgebaut wird: Nur findet diese ‚Bewältigung‘ der Kontingenz ohne die aktive Bemächtigung durch das Subjekt statt. Kontingenzbegegnung in der Religion ist eher passiv und impliziert die gerade für eine Offenbarungsreligion entscheidende Möglichkeit der Offenheit für Offenbarung, in der Gott als Gott oder das Andere als das Andere anerkannt werden kann¹⁴. In dieser *Anerkennung einer transzendenten Realität*, die notwendig zur Religion gehört, verliert die Kontingenz ihre beunruhigende Bedrohung, ohne aber in ein Sinn Ganzes aufgehoben und damit erklärt zu werden. Kontingenzbegegnung ist nur innerhalb der Religion möglich. Sie ist die für die Religion spezifische Form, auf religionsphilosophisch relevante Kontingenzerlebnisse zu reagieren.

Damit kommen wir zu Wuchterls zweitem zentralen Begriff, dem *Paradigma*. Religionen sind nach Wuchterl adäquat als Paradigmen beschreibbar. Ein religiöses Paradigma, d. h. eine konkrete Religion, ist dadurch bewährt, daß sie *geschichtlich wirksam* geworden ist. Die Paradigmen sind dabei durch verschiedene Leitbegriffe bestimmt. Unter einem Leitbegriff versteht man Begriffe oder Aussagen (z. B. „Gott ist gerecht“, „Gott vergibt die Schuld“ usw.), die einen nicht weiter hinterfragbaren, letzten Bezugsrahmen einer Religion festlegen und die Erfahrung der Wirklichkeit normieren. Religionen interpretieren nicht eine allen Menschen gemeinsame, ‚objektive‘ Wirklichkeit; vielmehr nimmt ein religiöser Mensch die Wirklichkeit durch die Leitbegriffe bestimmt wahr. Leitbegriffe sind prinzipiell kritikimmun. Über sie läßt sich nicht streiten, weil

¹² Vgl. Wuchterl (1989) 70f.

¹³ Ebd. 97.

¹⁴ Vgl. ebd. 128.

sie selbst die letzten Maßstäbe enthalten und im Selbstverständnis des Menschen nicht noch einmal in Frage gestellt werden können¹⁵. Leitbegriffe lassen sich nicht falsifizieren. Es gibt innerhalb eines Paradigmas keine Erfahrung, die den Leitbegriffen widersprechen kann, weil jeder gescheiterte Versuch, die Erfahrung mit Hilfe der Leitbegriffe zu deuten, als Mißerfolg und persönliches Unvermögen des deutenden Menschen aufgefaßt werden muß.

So wie sich nun aber bei Kuhn die aristotelische Physik nicht unter dem Aspekt der *Wahrheitsfrage* mit der klassischen Physik vergleichen läßt und sich eine rationale Entscheidung herbeiführen ließe, welches physikalische Paradigma ‚weniger wahr‘ als ein anderes ist, so läßt sich von dem Paradigma her, in dem jemand faktisch lebt, auch kein anderes Paradigma rational bewerten. Dazu bedürften wir nämlich eines Standpunktes jenseits aller geschichtlichen Paradigmen, eines „Superparadigmas“, das uns erlauben würde, das eigene und andere Paradigmen zu beurteilen. Auch mit dem für unsere Zeit wesentlichen Leitbegriff der Humanität, mit dem man die Religionen bewerten könnte, hätten wir kein Superparadigma gewonnen. Zwar sei der Leitbegriff der Humanität in der christlichen Religion gut verwurzelt – ein Blick in andere gut bewährte Religionen und gut funktionierende Ideologien zeige aber klar, daß ihre Handlungen sich von ganz anderen Leitbegriffen als dem der Humanität oder der Menschenrechte leiten lassen¹⁶. Gegen die Idee einer absoluten Wahrheit, die wir *innerhalb* einer Religion finden und die es uns ermöglichen würde, andere Religionen und Weltanschauungen zu bewerten, führt Wuchterl an, daß die Frage nach der absoluten Wahrheit die „Vorstellung eines *transzendenten* Bewußtseins, das Korrespondenz zwischen *göttlichen* Gedanken und *weltlichen* Fakten möglich macht“¹⁷, impliziert. Dieser Zugang ist uns endlichen Menschen aber prinzipiell verschlossen. Nur unter der Voraussetzung der Erkennbarkeit eines transzendenten Standpunktes wäre die Frage nach der absoluten Wahrheit überhaupt sinnvoll.

Die Frage nach der Wahrheit einer Religion läßt sich zwar theoretisch nicht beantworten, ist aber praktisch immer schon beantwortet: „Die Frage, wer nun ‚*eigentlich* recht hat‘, der Gottgläubige oder der Atheist, ist *so* nicht beantwortbar, obwohl sie im Leben immer schon beantwortet ist. Indem wir in bewährten Paradigmen existieren, demonstrieren wir *eine* Möglichkeit des Wirklichkeitsverständnisses“. Die Rede von der Wahrheit einer Religion wird damit zu einer anderen Formulierung „der Frage nach dem je vollzogenen faktischen Verhalten zur Kontingenz“¹⁸. Wir haben die Wahrheitsfrage jeweils schon entschieden, bevor wir uns der Alternativen zu unserem eigenen Paradigma bewußt geworden sind. Wir wachsen immer schon in bestimmten Paradigmen auf. Die Reflexion auf das faktisch gelebte Paradigma kann zwar einen Prozeß der Umschichtung und Umwertung einleiten, der dann in einer Konversion in ein anderes Paradigma endet. Woran sich diese Konversion orientieren kann, wenn sowohl das alte als auch das neue Paradigma geschichtlich bewährt ist, läßt Wuchterl offen. Es ist das Verdienst von Kutschera, stärker als Wuchterl auf die Frage zu reflektieren, ob und wie eine Entscheidung für eine Religion möglich ist.

Kutschera: Religion als Antworten auf existentielle Fragen

Noch stärker als Wuchterl und James betont Kutschera bei der Bestimmung der Religion den Begriff der Transzendenz. Religionen unterscheiden sich von anderen Weltanschauungen durch die Annahme transzendenter Realitäten. Für einen religiösen Menschen besteht die Gesamtwirklichkeit aus zwei Bereichen, einem immanenten und einem transzendenten Bereich. Das Immanente ist „kein autonomer, in sich geschlossener Teil der Gesamtwirklichkeit, sondern offen gegenüber dem Transzendenten, sei-

¹⁵ Vgl. ebd. 130.

¹⁶ Ebd. 257.

¹⁷ Ebd. 240.

¹⁸ Ebd. 239 f.

nen Manifestationen und Einwirkungen“¹⁹. Das Transzendente ist die größere, bedeutungsvollere Wirklichkeit, die unserem Begreifen nur teilweise und nur in Annäherungen zugänglich ist. Zwar unterscheiden sich die verschiedenen Religionen oft erheblich in ihren Konzeptionen von Transzendendem und ihrer Antwort auf die Frage nach dem Verhältnis von Immanenz und Transzendenz. Wie James betont aber auch Kutschera, daß diese Unterschiede viel mehr die Theorie als die gelebte religiöse Praxis betreffen und sich in der religiösen Praxis oft große Übereinstimmungen zeigen.

Die verschiedenen Konzeptionen transzendenter Realitäten versteht Kutschera als Antworten auf die Erfahrung der Unbeständigkeit, Vergänglichkeit und Fragwürdigkeit des menschlichen Lebens. Zwar seien nicht alle Religionen ursprünglich und primär Antworten auf existentielle Fragen, aber alle Religionen geben „auch Antworten auf Lebensfragen, sie wollen Orientierung geben, etwas über das Ziel und den Wert des menschlichen Lebens sagen, Hoffnung und Zuversicht in den Nöten des Daseins vermitteln“²⁰. Weil heute Religionen weithin ihre theoretische Funktion verloren haben und man sich beispielsweise zur Erklärung der Weltentstehung nicht mehr an religiösen Mythen, sondern an wissenschaftlichen Theorien orientiert, komme in einer Argumentation für einen religiösen Glauben dem existentiellen Gehalt einer Religion entscheidende Funktion zu. Die zentrale Frage des Menschen sei dabei die Frage nach dem Sinn seines Lebens, d. h. dem letzten Ziel oder den letzten Zielen, die ein Mensch mit seinem gesamten Tun verfolgt, und dem letzten Wert, den unser Leben hat. Die Frage nach dem Sinn des Lebens führt zur Frage danach, ob das, was uns im Leiden und Scheitern widerfährt, nicht doch irgendeine positive Funktion in einem größeren Zusammenhang hat.

Die Frage nach dem Sinn des Lebens ist eine Grenzfrage im menschlichen Leben, d. h. eine Frage, die sich aufgrund empirischer Beobachtungen und rationaler Argumente nicht entscheiden läßt. Grenzfragen sind „Fragen nach etwas Transzendendem, nach einer Lösung von Problemen unseres Lebens, durch Rekurs auf etwas, das mögliche Erfahrung übersteigt“²¹. Wie Wuchterl so betont auch Kutschera, daß wissenschaftliche Rationalität existentielle Fragen nicht beantworten kann.

Die uns interessierende Frage nach einer Rechtfertigung eines religiösen Glaubens und der Wahrheit der Religion beantwortet Kutschera zunächst mit der Unterscheidung zwischen einer Rechtfertigung von Glaubensinhalten und vom Glauben als *Lebenshaltung* einer Person. Einerseits gibt es außerhalb einer religiösen Haltung keine gültigen Argumente für oder gegen die Existenz Gottes. Alle Versuche, religiöse Annahmen ohne Rekurs auf faktische Religiosität zu begründen (etwa in den Gottesbeweisen) oder zu widerlegen, sind gescheitert. Dennoch bleibt die Frage, ob und wie sich der Glaube als Haltung (*fides qua creditur*) begründen läßt. Um diese Frage zu beantworten, geht Kutschera von dem Begriff des Paradigmas aus. Das Problem des Kuhn'schen Paradigmenbegriffs liegt für Kutschera aber nun darin, daß er zu sehr auf wissenschaftliche Rationalität beschränkt ist, um auf Religionen anwendbar zu sein. Man müßte ihn erweitern, um mit ihm Religion beschreiben zu können. Kutschera wählt deswegen den Wittgensteinschen Begriff der Lebensform, der umfassender als der Paradigmenbegriff Kuhns und deswegen für die Beschreibung religiösen Glaubens geeigneter ist.

Die Frage nach der Begründung einer religiösen Lebensform beantwortet Kutschera im Anschluß an James mit der Frage nach der Bewährung eines religiösen Glaubens im Leben eines Menschen. „Bewährung im Leben ist also das zentrale Kriterium für die Akzeptierbarkeit einer Religion. Der entscheidende Grund des einzelnen, sich zu einer Religion zu bekennen, besteht darin, daß er in ihr eine Lebensform findet, die ihm ein erfülltes Leben ermöglicht“²².

Wichtig ist nun, daß diese Bewährung nicht mehr intersubjektiv sein kann. Es gibt

¹⁹ Kutschera 169.

²⁰ Ebd. 224.

²¹ Ebd. 202.

²² Ebd. 242.

erstens keine objektiven Kriterien, die man anwenden könnte, um zu entscheiden, ob die Bewährung gelungen ist. Der einzelne muß zweitens selbst anhand der gefundenen Kriterien entscheiden, ob die Bewährung in seinem Leben vorliegt oder nicht.

Kutschera betont, daß damit aber keinesfalls religiöser Glaube auf ein Mittel zum Zweck eigener Bedürfnisbefriedigung reduziert sei. Bewährung im Leben bedeutet etwas anderes als der Erweis von bloßer Nützlichkeit. Für jemanden, der Religion nur in den Dienst seiner eigenen Bedürfnisse und Interessen stellen will, kann Bewährung nur bedeuten, daß die Religion sein subjektives Wohlbefinden steigert und sie seinen gegebenen Interessen dienlich ist. Nun ist es aber ein Faktum, „daß Religionen in aller Regel gerade nicht unsere Neigungen bestärken, sondern Orientierung an höheren, transsubjektiven Normen und Zielen fordern. Eine Religion bewährt sich nicht als Mittel zu unseren eigenen Zwecken, [...] sondern in Erfahrungen, in denen sich die Richtigkeit dieser Sicht der Wirklichkeit bestätigt, der Wert ihrer praktischen Vorschriften, der Sinn eines an ihren Zielen orientierten Lebens.“²³

Zweitens setzt eine Sicht von Religiosität, die Religion auf eine nützliche Funktion im Leben des Menschen reduzieren will, voraus, daß ein religiöser Mensch keine Aussagen innerhalb einer Religion als für sich verbindlich und normativ anerkennen muß. Diese Annahme ist aber falsch. Einmal implizieren religiöse Handlungen wie Beten, Teilnahme am Kult usw. immer schon die vorausgesetzte Wahrheit von bestimmten Aussagen, wie z. B. die Existenz Gottes, die Identität Gottes in der Zeit usw. Zum zweiten impliziert der Glaube an *jemanden* den Glauben daran, daß das, was derjenige, an den man glaubt, sagt, wahr ist²⁴. Die Rede von Wahrheit als Bewährung schließt auch nicht aus, daß sich die Bewährungskriterien, die jemand an eine Religion anlegt, im Laufe des Hineinwachsens in eine Religion ändern können.

Die Aufgabe der Religionsphilosophie besteht dann darin, „sich darauf [zu] beschränken, die Natur des Rechtfertigungsproblems zu verdeutlichen und die Möglichkeit einer subjektiv-rationalen Rechtfertigung religiöser Glaubenshaltungen aufzuweisen“²⁵. Damit wird das Rechtfertigungsproblem zu einem Entscheidungsproblem. Die Religionsphilosophie gebraucht das Instrumentarium einer Entscheidungstheorie. Sie beschreibt die Religionen und „kann lediglich Kriterien für rationale Entscheidungen angeben, die sich auf subjektive Einstellungen des Agenten beziehen“²⁶.

Zusammenfassung und Diskussion

Für die neuen Ansätze in der Religionsphilosophie sind, wie wir gesehen haben, drei Momente zentral: Die Methode, der Zusammenhang von Wahrheit und Bewährung und die Abwehr eines (traditionell gesprochen) absoluten Standpunktes, mit Hilfe dessen man die Wahrheitsfrage von Religionen entscheiden könnte.

1) Die Methode

Im Unterschied zur ‚klassischen‘ Religionsphilosophie gehen die neuen Ansätze zunächst deskriptiv vor. Ausgangspunkt ist jeweils der Phänomenbereich, der entweder (wie bei James) breit dargelegt wird, oder (wie bei Wuchterl) mit Hilfe des Begriffs der Kontingenzbegegnung und (bei Kutschera) mit dem Begriff der Transzendenz beschrieben wird. Ausgegangen wird vom Selbstverständnis religiöser Menschen, das nicht von einem anderen, nicht-religiösen Standpunkt bewertet, sondern intern beschrieben wird. Jeder Reduktionismus von Religion auf Metaphysik, Moral, Psychologie, Soziologie usw. wird methodisch ausgeschlossen, weil der Reduktionismus dem Selbstverständnis des religiösen Menschen widerspricht und die Frage nach der Wahr-

²³ Ebd. 246 f.

²⁴ Ebd. 245 f.

²⁵ Ebd. 250.

²⁶ Ebd. 247 f.

heit des religiösen Bewußtseins von der Beschreibung des Phänomens sorgfältig unterschieden wird.

Für die Methode ist zweitens die Behauptung vom sekundären Charakter der Theorie charakteristisch. Um einen Gottesbegriff zu bestimmen, muß man beschreiben, wie das Wort Gott innerhalb einer Religion gebraucht wird. Theologien, die über die Religion mit Hilfe einer metaphysischen Sprache reflektieren, sind gegenüber dem Phänomen sekundär und müssen sich an der Vereinbarkeit ihrer Aussagen mit einer Phänomenbeschreibung messen lassen. Die einzelnen Theologien können in den verschiedenen Religionen sehr unterschiedlich sein. Geht man hinter die verschiedenen Theologien zurück auf solche Texte, die die Erfahrungen beschreiben, dann läßt sich eine große Ähnlichkeit der Erfahrungen feststellen. Diese sorgfältig beschriebenen religiösen Erfahrungen bilden den Ausgangspunkt einer Religionsphilosophie.

Der Vorteil dieser Methode liegt in dem sparsamen Gebrauch philosophisch beladener und belasteter Begriffe. Die erkenntnistheoretische Basis ist in allen Ansätzen sauber und klar. Die Argumentation genügt heute allgemein anerkannten Formen wissenschaftlicher Argumentation und setzt nicht die Kenntnis einer nur intern plausiblen Sprachform voraus. Ob sich dabei allerdings die Orientierung am Paradigmenbegriff von Kuhn durchsetzen wird, ist fragwürdig. Der von Kuhn behauptete Irrationalismus eines Paradigmenwechsels wird sich sicherlich nicht ohne erhebliche Differenzierungen in der Religionsphilosophie bewähren. Angemessener scheint mir, im Anschluß an Kutschera den weniger belasteten Wittgensteinschen Begriff der Lebensform zu wählen, um für ein religiöses Leben zu argumentieren.

2) *Der Wahrheitsbegriff*

Auf die Frage, wie sich in bezug auf Religion der Wahrheitsbegriff anwenden läßt, wird man mit der Unterscheidung zweier Anwendungsweisen antworten müssen. Innerhalb einer Religion wären etwa die Kohärenz von religiösen Aussagen, bei Offenbarungsreligionen die Vereinbarkeit der Theologien mit der Offenbarung usw. notwendige Wahrheitskriterien. Mit diesem Wahrheitsbegriff läßt sich aber eine Religion nicht rechtfertigen. Zentral für die neuen religionsphilosophischen Ansätze ist, daß sie zur Rechtfertigung von religiösem Glauben auf den pragmatischen Wahrheitsbegriff rekurrieren, wobei zu betonen ist, daß sich die Rede von der Wahrheit als Bewährung im Leben aus der Analyse der Religion selbst ergibt und ihr nicht extern aufgesetzt wird.

Der Vorteil dieses Wahrheitsbegriffs liegt darin, daß er in hohem Maße unserem faktischen Argumentieren für einen religiösen Glauben entgegenkommt. Faktisch orientieren wir uns in unserem Urteil über andere Religionen an unserem Gefühl und Instinkt für ein gelungenes Leben. Eine Argumentation für einen religiösen Glauben wird nur dann gelingen, wenn die positive Bedeutung von Religion im Leben, wenn die Bedeutung eines religiösen Glaubens für die Bewältigung der dem Menschen und der Menschheit aufgegebenen Probleme dargestellt werden kann. Das Kriterium der Bewährung im Leben vernetzt dabei die Religion mit den Alltagserfahrungen, die der religiöse mit dem nicht-religiösen Menschen teilt. Wegen dieser Vernetzung läßt sich nun aber wohl gegen Wuchterl die Möglichkeit einer Argumentation für ein Paradigma auch zwischen Menschen, die in unterschiedlichen Paradigmen leben, aufzeigen.

3) *Absolut gegen relativ*

In der Frage nach der Möglichkeit einer ‚absoluten Wahrheit‘ sind zwei verschiedene Anwendungen der Frage zu unterscheiden: Einmal die Frage, ob *innerhalb* einer Religion sinnvoll von ‚absoluter Wahrheit‘ gesprochen werden kann, und zweitens die Frage, ob die Rede von der ‚absoluten Wahrheit‘ ein sinnvoller Ausdruck ist, um damit ein Kriterium zu benennen, mit dem man die eigene und andere Religionen und Weltanschauungen legitim beurteilen kann. Für die neuen religionsphilosophischen Ansätze

ist es charakteristisch, daß die erste Frage bejaht, die zweite verneint wird, ohne daß sich damit aber sinnvoll ein Relativismusvorwurf erheben ließe.

Die Rede von einer ‚absoluten Wahrheit‘ innerhalb einer Religion kann sinnvoll bedeuten, daß es Annahmen gibt, an denen es für einen Vertreter der Religion ernsthaft zu zweifeln nicht möglich ist und die er als unbedingt verpflichtend für sich anerkennt. Mit Wuchterls Rede von den Leitbegriffen, die die Wirklichkeit und die Wahrnehmung normieren, wird ein absolutes Moment innerhalb eines Paradigmas beschrieben. James wie Kutschera weisen auf die notwendigen metaphysischen Annahmen und ethischen Implikationen hin, die einen religiösen Menschen auszeichnen. Die Rede von der ‚absoluten Wahrheit‘ ist legitim, sofern sie innerhalb eines Paradigmas, oder (um mit Kutschera zu sprechen) subjektiv-rational verstanden wird.

Die Legitimität, diesen Absolutheitsbegriff zu extrapolieren, um mit dem, was für einen Vertreter einer bestimmten Religion absolut verpflichtend ist, die Frage zu entscheiden, welches Paradigma ‚objektiv wahr‘ ist, wird nun aber bestritten. Der Einwand, eine solche Religionsphilosophie sei relativistisch, weil sie nicht mehr in der Lage sei, unter der faktischen Pluralität von Religionen und Weltanschauungen eine als ‚wahrer‘ zu begründen, ließe sich nur unter der Voraussetzung aufrechterhalten, daß sich prinzipiell ein Standpunkt jenseits von Paradigmen einnehmen ließe. Solch ein Superparadigma oder die Möglichkeit eines absoluten Standpunktes ist uns kontingenten Menschen aber nicht gegeben. Was bleibt, ist, mit den Wahrheitskriterien der Bewährung, der Vernetzung im Leben, der Kohärenz usw. in einen Dialog mit den Vertretern anderer Religionen und Weltanschauungen einzutreten in der Hoffnung auf eine gegenseitige Bereicherung in der Suche nach einem geglückten, der Realität angemessenen Leben.

Der Vorteil dieser Konzeption liegt einerseits darin, daß sie einen für eine Religion notwendigen subjektiv-absoluten Standpunkt begründet. Durch die Kriterien der Vernetzung und der Bewährung eröffnet sie den Dialog mit Vertretern anderer Religionen und Weltanschauungen. Sie weist einen übergeordneten Standpunkt jenseits konkreter Standpunkte zurück, ohne damit objektive Werturteile über andere Weltanschauungen oder Religionen zu fällen, die sich mit heute akzeptierbaren Formen rationaler Argumentation nicht mehr einlösen lassen. Andererseits halten alle Konzeptionen an Kriterien fest, denen jede Religion gerecht werden muß und mit deren Hilfe sich etwa eine Religionskritik begründen läßt. Solche Kriterien sind neben der (nicht funktionalistisch verstandenen) Bewährung vor allem die Vernetzung der Religion im Leben, praktische Konsequenzen (Askese, Reinheit, Seelenstärke und Nächstenliebe, die James besonders betont) und notwendige theoretische Annahmen wie die Annahme transzendenter Realitäten, die für die Religion charakteristisch ist.