

Die christliche Antwort auf die existentiellen Fragen des Menschen

|| Zu Franz von Kutschera's neuer Studie *Die großen Fragen – Philosophisch-theologische Gedanken*¹

VON MICHAEL BORDT S. J.

Kaum eine philosophische Disziplin erfreut sich, vor allem im angelsächsischen Raum, eines so stark wachsenden Interesses wie die Religionsphilosophie. Auch in Deutschland erscheinen regelmäßig neue Monographien, in denen die Autoren religionsphilosophische Fragen diskutieren. Dabei fällt auf, daß ein Großteil der Veröffentlichungen der letzten Jahre in der Tradition der analytischen Philosophie steht. In dieser Tradition steht auch Franz von Kutschera (= K.), der im Anschluß an seine 1990 erschienene Monographie *Vernunft und Glaube*¹ nun eine weitere Studie vorlegt, in der er sich dem Thema der Religion nähert. Was sein neues Buch spannend macht, ist sein Versuch, anknüpfend an die religionsphilosophischen Thesen und Argumente von *Vernunft und Glaube* die Relevanz und Bedeutung christlichen Glaubens, der mit dem Glauben an die Auferstehung Jesu von Nazareth steht und fällt, deutlich zu machen. Mit diesem Versuch geht K. über den Rahmen einer Religionsphilosophie, die er in *Vernunft und Glaube* skizziert hat, hinaus, und berührt Fragen, die vor allem in der systematischen Theologie oder Fundamentaltheologie diskutiert werden.

Bereits in *Vernunft und Glaube* hat K. die These entwickelt, daß eine der wesentlichen Funktionen der Religion darin bestünde, Antworten auf existentielle Fragen geben zu können.² Religion ist eine Antwort auf die Erfahrung der Unbeständigkeit, Vergänglichkeit und Fragwürdigkeit des Lebens.³ 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. Was in *Vernunft und Glaube* nur angedeutet wird, wird nun in *Die großen Fragen*⁴ auf über einhundert Seiten entfaltet. K. entwirft zu Beginn seines Buches eine anthropologische Skizze, in der er unter verschiedenen Rücksichten jeweils die Größe und das Elend des Menschen deutlich machen will. K. macht auf die Ambivalenz des Menschen aufmerksam, auf die „Diskrepanz zwischen unserer Sehnsucht nach Großem, Gutem und Schönerem, nach Fülle und Dauer des Lebens, und der Enge, Dürtigkeit, Abhängigkeit, Bedrohtheit unseres Lebens, seiner Vergänglichkeit und Sinnlosigkeit angesichts von Zerstörung und Tod“⁵. Diese Skizze versteht er im Sinne einer existentiellen Reflexion, die keine Allgemeingültigkeit beanspruchen könne, sondern nur solche Menschen zu treffen in der Lage sei, die selbst in ihrem Leben mit bestimmten Fragen rängen. Auf existentielle Reflexion müsse man sich einlassen, weil es um Orientierung für das eigene Leben und nicht nur um akademische Probleme gehe.

In seiner anthropologischen Skizze unterscheidet K. im Anschluß an Pascal zwei verschiedene Arten der Beschreibung des Menschen. Man kann entweder von einer Zu-

¹ F. v. Kutschera, *Vernunft und Glaube*, Berlin/New York 1990.

² Vgl. zum folgenden auch M. Bordt, *Argumente für eine Religion und einen religiösen Glauben. Neue Ansätze in der religionsphilosophischen Diskussion Deutschlands*, in: ThPh 68 (1993) 399–408.

³ „Die Frage nach dem Sinn und Wert unseres Lebens führt [...] zur Frage nach einer größeren, unvergänglichen, unbedingten, d. h., transzendenten Wirklichkeit. Religionen sind Antworten auf solche existentiellen Fragen. Sie stellen das Leben in einen größeren Horizont und verheißten Anteil am Ewigen“; Kutschera, *Vernunft* (1991) 229.

⁴ F. v. Kutschera, *Die großen Fragen. Philosophisch-theologische Gedanken*, Berlin 2000.

⁵ Ebd. 96.

standsbeschreibung oder aber von dem Ideal des Menschen ausgehen. Wenn man beispielsweise behauptet, daß der Mensch durch Weltoffenheit und eine grenzenlose Neugierde charakterisiert sei, so schließt das nicht aus, daß es einzelne Menschen gibt, die völlig desinteressiert an allem und jedem sind. Die Rede von einer ‚prinzipiellen‘ Weltoffenheit des Menschen macht dann Sinn, wenn sie im Sinne einer idealtypischen Beschreibung verstanden wird. Dieses Ideal beschreibt, was der Mensch sein kann und sein soll. Es ist nicht zuletzt die Spannung zwischen dem Ideal und der Realität, die die existenziellen Fragen des Menschen provozieren.

Die Größe und das Elend des Menschen arbeitet K. an verschiedenen Phänomenen heraus, von denen hier nur einige exemplarisch vorgestellt seien, damit deutlich wird, wie K. methodisch an die Frage nach der Existenz des Menschen herangeht. Der Mensch ist charakterisiert durch seine Vernunft als der Fähigkeit, sich am objektiv Richtigen zu orientieren und damit auch der Fähigkeit, sich vernünftige Ziele zu setzen.⁶ In der Fähigkeit des Menschen zur Erkenntnis, vor allem zur Erkenntnis dessen, was objektiv wahr, gut und schön ist, besteht der wesentliche Unterschied zwischen dem Menschen und allen anderen Lebewesen. Die Vernunft ist ein wesentliches Charakteristikum der Größe des Menschen. Diesem Ideal der Vernunft steht allerdings unsere Unfähigkeit zu sicherer Erkenntnis entgegen. Vor allem in bezug auf unsere Handlungen und in bezug auf unsere existenziellen Fragen quält uns unsere Unfähigkeit zu sicherer Erkenntnis besonders. Ein anderes Beispiel für die Größe und das Elend des Menschen ist die Freiheit und das damit verbundene Ideal der Autonomie. Wir verstehen uns als Menschen, die – wenn auch in Grenzen – fähig sind, ihr Leben frei und autonom zu gestalten. Dem steht die schmerzliche Erfahrung entgegen, daß wir in vielen Fällen kaum in der Lage sind, uns selbst in der Hand zu haben, daß wir unser Innenleben nur wenig beeinflussen können und daß wir in vieler Hinsicht von anderen Menschen abhängig sind. Auch die Spannung von Individualität und Gemeinschaft kann etwas von der Größe und dem Elend des Menschen deutlich machen. Der Mensch ist auf Gemeinschaft angewiesen. Ohne Zuwendung zu schenken und zu erfahren, ist auch Selbsterkenntnis nicht möglich. Je tiefer die Beziehungen und Zuwendung zu anderen Menschen ist, desto tiefer kommen wir auch zu uns selbst. „Auf den Gipfel des Lebens kommen wir nur gemeinsam.“⁷ Von diesem Ideal sind wir im Alltag oft weit entfernt, „andere sind uns oft bloß im Wege und gehen uns auf die Nerven“⁸. Die Bereitschaft zum Verständnis ist vor allem dann, wenn man selbst unter Druck steht, sehr beschränkt.

Mit den Stichworten des Bewußtseins, der Weltoffenheit, der Vernunft, Freiheit, Autonomie und Individualität des Menschen charakterisiert K. einen Phänomenbereich, den er die geistige Natur des Menschen nennt. Das Geistige ist der Kern der Person des Menschen, „das, wozu man sich bekennen muß, wenn man sich zu sich selbst bekennen will, den Boden, auf den man sich stellen muß, wenn man sich überhaupt auf existenzielle Fragen einläßt“⁹. Die geistige Natur steht in Spannung zu unserer leiblichen Verfaßtheit. Diese Spannung sei aber nicht im Sinne eines Leib-Seele-Dualismus zu verstehen, denn Seelisches sei an Körperliches gebunden. Richtig am Dualismus sei, daß es oft der Körper ist, der für unsere Beschränkungen verantwortlich ist. Ohne einen Körper gäbe es aber andererseits weder Wahrnehmungen, Kommunikation noch personale Gemeinschaft. Die Spannung, in der wir Menschen stünden, sei nicht die zwischen einander feindlichen Realitäten, sondern zwischen Ideal und Realität. Vergeistigung des Lebens bedeutet nicht Abkehr vom Körperlichen, sondern das „Physische in die Kontrolle des vernünftigen Wissens zu bringen und es mit Sinngehalt zu erfüllen“¹⁰. Am deutlich-

⁶ Hier argumentiert K. vor allem gegen die Reduktion der Vernunft auf eine Zweck-Mittel-Rationalität, die nicht mehr in der Lage ist, die Ziele selbst zu bewerten, vgl. auch *ders.*, *Rationality and Reason*, in: G. Brüntrup u. R. K. Tacelli (Hg.), *The Rationality of Theism*, Dordrecht 1999, 255–269.

⁷ *Kutschera*, *Fragen*, 54.

⁸ Ebd. 58.

⁹ Ebd. 60.

¹⁰ Ebd. 69.

sten wird das Elend des Menschen in seiner Vergänglichkeit, in der Unausweichlichkeit des Todes und seiner innerweltlich unerfüllten Sehnsucht nach Ewigkeit erfahren.

Nach dieser Darstellung der Situation der menschlichen Existenz folgt K.s Analyse dieser Situation. Dabei knüpft K. an die Unterscheidung zwischen der geistigen und der biologischen Natur des Menschen an. K. wendet sich zwar auch hier gegen dualistische Interpretationen, hebt aber selbst die Diskrepanz zwischen der physischen und der geistigen Natur des Menschen als Quelle der Schwierigkeiten hervor. Unsere biologische Natur strebt nach Selbstbehauptung und Selbstentfaltung und ist egoistisch angelegt. Als Vernunftswesen orientieren wir uns „am objektiv Guten, für das unsere eigenen Interessen nicht mehr zählen als die anderer Menschen“¹¹. Leben gelingt dann, wenn wir uns Menschen zuwenden und unseren Egoismus überwinden. Die Inkongruenz unserer geistigen Anlagen und unserer physischen Existenz ist belastend, weil „wir uns unsicher bleiben, ob unsere geistigen Anliegen überhaupt realistisch sind“¹². Unsere Bemühungen, uns einem anderen Menschen zuzuwenden, über unsere egoistischen Interessen hinauszugehen und uns am objektiv Guten zu orientieren, könnten sich als sinnlos erweisen, „wenn die Wirklichkeit nicht so ist, daß sie dem Guten Überlebenschancen gibt“¹³. In diesem Zusammenhang schließt sich K. einem Argument Kants aus dessen *Kritik der praktischen Vernunft* an. Da wir unser geistiges Ideal unter den faktischen Lebensbedingungen nicht vollständig verwirklichen, dennoch aber auf das Ideal nicht verzichten können, ergibt sich das Recht, auf ein ewiges Leben und die Existenz eines guten Gottes zu vertrauen, der das sittliche Streben an ein Ziel bringen wird. Das bedeutet aber auch: „Ohne Glauben an Gott bleibt moralisches Handeln sinnlos“¹⁴. Der Schritt aus unserem Egoismus hinaus „muß seinen Halt dort finden, wohin er führt“¹⁵.

Die Ambivalenz des Menschen wird in verschiedenen Weltanschauungen, Philosophien und Religionen unterschiedlich gedeutet. K. diskutiert diese Deutungen und knüpft dabei wiederum an einige Thesen und Argumente an, die er bereits in *Vernunft und Glaube* dargestellt hat. Religionen sind Weltanschauungen, d. h., umfassende und handlungsleitende praktische Paradigmen im Sinne von Thomas S. Kuhn¹⁶. Sie sind nicht nur zeit- und kulturabhängig, sondern auch individuell geprägt. Sie rechtfertigen sich dadurch, daß sie sich bewähren. Praktische Paradigmen müssen sich an Werterfahrungen bewähren, die allerdings selbst theoriebeladen sind. Der Materialismus (einmal ganz abgesehen davon, daß er eine falsche Theorie ist) kann keine Antwort auf die existentiellen Fragen des Menschen geben. Eine immanente Weltanschauung kann bestenfalls dazu führen, seinem eigenen Leben, wenn es gut läuft, Wert und Sinn abzugewinnen, sie kann aber keine Antwort auf die Erfahrungen von Leid und Sterben geben. Auch das Fortschrittsprogramm der Aufklärung bietet keine Hilfe, denn die Aufklärung ist in ihren Voraussetzungen fraglich und paradox. Viele Anhänger der Aufklärung vertreten eine Autonomie ohne Freiheit¹⁷, werten die Vernunft zur Mittel-Zweck-Rationalität ab und geben sich gleichzeitig doch vernunftgläubig, verengen den Wertehorizont, eliminieren objektive Werte und wollen eine Humanität entwickeln, ohne aber in der Lage zu sein, Menschenwürde begründen zu können. K.s Kritik an einer immanenten Weltanschauung hat die Funktion, „angesichts ihrer heutigen Prädominanz [...] bei dem einen oder anderen Leser eine größere Offenheit gegenüber transzendenten Weltanschauungen zu wecken“¹⁸. Eine Möglichkeit transzendenter Weltanschauungen sind metaphysische Entwürfe. Ihr fundamentalistisches Ideal ist gescheitert; metaphysische Entwürfe lassen sich aber sinnvoll als Paradigmen verstehen, die sich nicht durch aprio-

¹¹ Ebd. 99.

¹² Ebd. 101.

¹³ Ebd.

¹⁴ Ebd. 102.

¹⁵ Ebd.

¹⁶ Vgl. T. S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, dt.: *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, Frankfurt am Main 1967.

¹⁷ Kutschera denkt dabei besonders an Hobbes, Spinoza und Leibniz, nicht etwa an Kant.

¹⁸ Kutschera, *Frage*, 152.

rische Überlegungen rechtfertigen lassen, sondern nur dadurch, „daß sich ihre Deutung der Wirklichkeit in der Erfahrung und im Leben bewährt“¹⁹. Metaphysische Entwürfe behaupten, daß die empirische Wirklichkeit nicht alles ist und sich die empirische Wirklichkeit nur von der transzendenten her verstehen läßt.

Worin besteht nun aber der Unterschied zwischen Religion und Metaphysik? Religion ist keine Theorie, sondern vermittelt eine Sichtweise unserer Welt und eine Haltung zu ihr. Die Sprache der Religion ist der Dichtung verwandt, wobei Dichtung wie Religion die faktische Welt deuten will. „Dem Glauben geht es nicht um Ausforschung des Göttlichen, sondern um seine existentielle Bedeutung, seine Rolle für unser Leben.“²⁰ Während metaphysische Theorien Produkte vernünftiger Überlegungen sind, beruft sich Religion für die Wahrheit auf eine Offenbarung. In der Metaphysik glaubt man das, was vernünftig ist, in der Religion glaube und vertraue ich einer Person. Gründe für den Glauben bestehen, wie in allen praktischen Paradigmen, in der Bewährung im Leben. Dabei ist der Glaube „kein fertiges System von Überzeugungen, sondern ein nie endender Versuch einer Annäherung“²¹.

In dem zweiten Teil seines Buches geht es K. darum, die Antwort des christlichen Glaubens auf die existentiellen Fragen darzustellen. Dabei ist in einem ersten Schritt deutlich zu machen, was es heißt, an einen personalen Gott zu glauben. K. skizziert die Entwicklung im Alten Testament hin zu einem Monotheismus und geht auf den Vorwurf ein, die Rede von einem personalen Gott impliziere einen Anthropomorphismus. Wer Gott als Person bestimme, gehe davon aus, daß es im Bereich unserer Erfahrungen nichts Höheres gäbe als den Menschen. „Daher können wir uns ein höchstes Wesen nur nach unserem eigenen Bilde, also anthropomorph, vorstellen.“²² Gott als Person sei damit noch nicht ein Gott nach Menschenmaß. Die „überragende existentielle Bedeutung des Glaubens an einen personalen Gott [besteht] darin, daß wir Gemeinschaft mit ihm haben können, die mit einem Urgrund oder einer Weltordnung unmöglich wäre“²³. Glaube an Gott hängt mit dem Glauben an den Menschen zusammen. Dieser personale Gott wird von K. anhand der Aussagen des Alten Testaments näher charakterisiert. Er ist der Schöpfer der Welt, der Gott des Bundes und der Väter, der Heilige, der Gütige, dessen Treue, Huld und Erbarmen seinem Volk gilt, er ist der Gerechte. Daß sich auch andere Aussagen im Alten Testament finden, daß verschiedene Gottesbilder nebeneinander stehen, führt jeden zur Notwendigkeit einer Interpretation²⁴. Hier vertritt K. die Eigenverantwortung jedes Interpreten. „Die Aussagen der Schrift enthalten gelegentlich Widersprüche, und dann müssen wir uns entscheiden, was für uns gelten soll.“²⁵ „Jeder muß sich den Glauben selbst aneignen, wenn er aus ihm leben will. [...] Zu einer eigenen Beziehung zu Gott kann der Glaube erst dann werden, wenn die biblischen Texte zu reden beginnen, wenn sie Offenbarung“²⁶ werden, wobei Offenbarung bedeutet, sich von Gott angesprochen zu fühlen. Der Glaube an Gott den Schöpfer sagt nichts über das Wesen Gottes oder darüber aus, wie Gott die Welt geschaffen hat und erhält. „Der Gehalt des Schöpfungsglaubens reduziert sich auf die Souveränität Gottes gegenüber der Welt und deren Wert und Sinn.“²⁷ Nur mit Bildern und Vergleichen kann man die Welt als Schöpfung deutlich machen wollen.

Der Inhalt des christlichen Glaubens wird durch eine Darstellung der Heilsgeschichte Israels, einer Skizze des Lebens Jesu und einer differenzierten Analyse der Interpreta-

¹⁹ Ebd. 154.

²⁰ Ebd. 173.

²¹ Ebd. 192.

²² Ebd. 203.

²³ Ebd. 204.

²⁴ Ein weiteres Beispiel für die Notwendigkeit einer Interpretation bei sachlich verschiedenen Aussagen sind die Aussagen zur Prädestination im zweiten Korintherbrief. Der Gedanke der Prädestination „ist mit der Aussage, Jesus habe zur Entscheidung aufgerufen, unvereinbar – da helfen keine theologischen Vermittlungsformeln“ (ebd. 301).

²⁵ Ebd.

²⁶ Ebd. 217.

²⁷ Ebd. 222.

tion des Todes und der Auferstehung Jesu charakterisiert. Die Darstellung der alttestamentlichen Heilsgeschichte, bei der K. sich teilweise an Gerhard Lohfink²⁸ orientiert, wird durch viele Bibelzitate gestützt. Die im ersten Kapitel dargestellte Ambivalenz von Größe und Elend des Menschen findet sich im alttestamentlichen Menschenbild wieder. Er ist Staub und Asche und dennoch Abbild und Schöpfung Gottes. Die Heilsgeschichte Israels beginnt mit dem Exodus und dem Bund zwischen Gott und seinem Volk. K. betont die Entwicklung in den alttestamentlichen Vorstellungen vom Sinn des Lebens und der Geschichte. Während die frühesten Vorstellungen rein immanent waren (langes Leben, Nachkommen, Besitz usw.), finden sich in den späteren Teilen des Alten Testaments, bei Daniel und dem zweiten Buch der Makkabäer, bereits die Vorstellung einer Totenaufweckung und damit verbunden die Vorstellung des ewigen Lebens. Ebenso entwickelt sich auch die Theodizee von der Auffassung, Leid sei eine Strafe für Vergehen der Vorfahren oder eigenes Vergehen bis hin zu der Antwort, die das Buch Hiob gibt und derzufolge der souveräne Gott die Zumutung einer Rechtfertigung mit dem Hinweis auf seine überragende Macht und Weisheit ablehnt. Bei der Darstellung des Lebens und Wirkens Jesu von Nazareth lehnt sich K. an den Neutestamentler Joachim Jeremias²⁹ an. K. führt den Leser sicher und differenziert durch die Ergebnisse moderner Exegese und orientiert sich an dem mehr oder weniger großen Forschungskonsens der Exegeten. In seinen Ausführungen über die Deutungen des Todes und der Auferstehung Jesu plädiert K. hinsichtlich der Frage nach dem leeren Grab allerdings gegen die Mehrheit der Exegeten dafür, das leere Grab als ursprünglichen Teil der Osterbotschaft zu verstehen, denn der Glaube an die Auferstehung und daran, daß Jesus tatsächlich lebt, hänge daran, daß das Grab wirklich leer gewesen sei.

Daß die Freude und Kraft, die von der Osterbotschaft ausgegangen war, heute zu Formeln zu erstarren droht, liegt K. zufolge vor allem daran, daß man nicht mehr an eine Erbsünde glaubt, von der man erlöst werden müßte; „man glaubt nicht mehr an die Mächte der Finsternis, aus deren Gewalt wir Menschen zu befreien sind“³⁰. Deswegen könnten wir auch nicht mehr glauben, daß wir erlösungsbedürftig seien. Wir bräuchten zwar die Vergebung Gottes, aber keinen Erlöser. „Vom Gedanken einer Erlösung ist heute nur mehr das Gefühl übrig geblieben, von der verzeihenden Liebe Christi getragen zu sein und beim Tod in die Hand eines gnädigen Gottes zu fallen.“³¹ Deswegen könne man auch Jesus nicht als Erlöser sehen; damit werde aber seine göttliche Natur selbst fraglich. Man müsse sich die Frage stellen, ob ein so zusammengestrichener Glaube noch als christlich gelten könne „und grundsätzlicher: wodurch sich ein solcher Restglaube noch von einem Nichtglauben unterscheidet“³². Es gelte, sich neu um die zentralen Inhalte der Tradition zu bemühen. Die Krise des Glaubens zwingt jeden Einzelnen dazu, sich selbst um den Glauben zu kümmern und „endlich einmal ernsthaft nach seinem Inhalt und seiner Wahrheit zu fragen“³³. Die Reduktion zentraler Glaubensinhalte bis jenseits der Grenze der Belanglosigkeit erfordere eine Erneuerung des Glaubens aus seinen Ursprüngen.

In welchem Sinn aber beantwortet der christliche Glaube die im ersten Kapitel skizzierten existentiellen Fragen des Menschen? K.s Antwort besteht im wesentlichen darin, daß der Glaube uns hilft, trotz aller Widrigkeiten an den Idealen der Gemeinschaft der Menschen, der Überwindung des Egoismus und der Orientierung an der Vernunft festzuhalten. K. betont, daß der Glaube keine Erkenntnis des Jenseits ermöglicht, sondern Orientierung und Vertrauen für das Leben geben will. Das beste Beispiel sei die Gottes- und Nächstenliebe. „Es gibt keinen Weg zu Gott am Nächsten vorbei, keine Gemeinschaft mit Gott ohne Gemeinschaft unter uns Menschen.“³⁴ Anders als in heidnischen

²⁸ G. Lohfink, Braucht Gott die Kirche?, Freiburg i. Br. 1998.

²⁹ J. Jeremias, Neutestamentliche Theologie, Bd. I, Gütersloh 1973.

³⁰ Kutschera, Fragen, 284.

³¹ Ebd.

³² Ebd. 285.

³³ Ebd.

³⁴ Ebd. 294.

antiken Vorstellungen kümmert sich Gott nicht nur um die Menschen, sondern will eine „unbegreiflich enge Gemeinschaft mit uns eingehen“³⁵. Der Glaube an Gott erleichtert den Weg zum Nächsten (was ausdrücklich nicht bedeuten soll, daß Nächstenliebe nur durch den Glauben möglich ist). Wenn mit dem Tod alles zu Ende wäre, dann bliebe konsequenterweise nur die Frage, was für einen Nutzen wir selbst von dem, was wir tun, hätten; es sei dann schwer, kein Egoist zu sein. Das Vertrauen, das für jede Zuwendung notwendig ist, werde durch den Glauben gestärkt. „Die Hilfe des Glaubens besteht darin, daß er den Glauben an die Menschen einschließt und ihm Halt gibt. Er ermutigt uns, den Schritt hinüber vorbehaltlos zu tun.“³⁶ Der Glaube ermöglicht auch ein Vertrauen in unsere Vernunft und deren Orientierung an objektiven Maßstäben. Schon in der Wissenschaft muß man sich auf andere Wissenschaftler verlassen, ihnen vertrauen. Unsere Frage nach dem Sinn des Ganzen findet durch den Glauben zwar keine Antwort, aber wir haben die Hoffnung, daß unsere Welt prinzipiell erkennbar ist und einen Sinn hat. Der Glaube gibt eine Hoffnung auf die Zukunft angesichts unserer Vergänglichkeit. Wir werden von dem Druck erlöst, in der kurzen Zeit unseres Lebens für unser eigenes Glück sorgen zu müssen und werden fähig, uns für die Gemeinschaft mit anderen Menschen zu öffnen. Der Glaube an Christus gibt Frieden und „versöhnt uns mit Gott, den Menschen, mit uns selbst, mit Welt und Geschichte“³⁷. Der Glaube an einen guten Ausgang der Geschichte motiviert zum guten Handeln. Auch in der Frage nach dem Sinn des Leidens kann sich der Glaube an Gott bewähren. Der Christ kann sein Leid annehmen, da er darauf vertraut, das Leid aus der Hand Gottes anzunehmen. Darüber hinaus spielt das Leiden in der gesamten Heilsgeschichte eine wesentliche Bedeutung. „Herausgerufen werden und Leiden sind Leitmotive der Heilsgeschichte, und sie gehören zusammen.“³⁸ Gott selbst ist es, der an seinem Volk leidet. „Der Gott Jesu Christi ist der Vater, der uns einlädt, an seiner Liebe zu allen Menschen teilzunehmen, mit ihm einander zu ertragen, und so mitzuwirken an der Erlösung der Welt [...]. Unsere Berufung zum Heil ist Berufung zur Gemeinschaft mit Gott in seiner Liebe zu uns Menschen, und damit Berufung zum Mitleiden.“³⁹

Die letzten Zitate können einen charakteristischen Zug in K.s Studie deutlich machen. Das Buch ist in vielen Passagen, vor allem im zweiten Teil, für ein wissenschaftliches Buch ganz ungewöhnlich persönlich und bekenntnishaft geschrieben – auch dadurch, daß K. sehr häufig von der ersten Person Plural („wir“) Gebrauch macht. Vor allem die Abschnitte über den Sinn des Leidens oder seine Ausführungen über die Bergpredigt zeugen von einer tiefen Spiritualität des Autors, die man bei vielen theologischen Publikationen vermissen mag, die sich von einem Ideal wissenschaftlicher Objektivität leiten lassen, das bewußt das persönliche Bekenntnis und den Glauben des Autors außer Betracht läßt. Daß der christliche Glaube als eine Weltanschauung und ein praktisches Paradigma verstanden wird, bedeutet in keiner Weise, daß die christliche Botschaft selbst relativiert wird. Daß die Botschaft nur den treffen und ansprechen wird, der existenzielle Fragen an das Leben hat, bedeutet nicht, daß der Inhalt der Botschaft nicht alle Menschen umfaßt. In diesem Sinne ist sein Versuch, die Antwortmöglichkeiten des christlichen Glaubens, der mit dem Glauben an die Auferstehung Jesu Christi steht und fällt, für die existenziellen Fragen und Probleme deutlich zu machen, exemplarisch für eine gute fundamentaltheologische Studie, die, weil sie von der Bibel als Grundlage des christlichen Glaubens her argumentiert, auch offen für unterschiedliche konfessionelle Theologien ist. K. argumentiert von der gemeinsamen christlichen Tradition her.

Fragen wie diejenige, wie sich die Antworten anderer Religionen zu der des Christentums verhalten, werden von K. nicht diskutiert; lediglich im Zusammenhang mit dem Buddhismus weist er darauf hin, daß wir die Überwindung personaler Existenz nicht als

³⁵ Ebd. 295.

³⁶ Ebd. 304 f.

³⁷ Ebd. 313.

³⁸ Ebd. 336.

³⁹ Ebd. 338.

unser Ziel begreifen können⁴⁰, aber ohne eigens dafür zu argumentieren. Im Zusammenhang mit der Diskussion des Leib-Seele-Problems und der Ablehnung des Dualismus führt K. aus, daß, weil die Person keine Seele, d. h. keine eigenständige, vom Körper abtrennbare Substanz sei, die Vorstellungen von Seelenwanderungen oder Wiederverkörperungen abzulehnen seien. „Es macht keinen Sinn zu sagen, Sokrates könne als Schnecke wiedergeboren werden. [...] Es macht nicht einmal Sinn zu sagen, die Seele von Sokrates könnte im 20. Jahrhundert als Mensch, etwa als Frau Meier, reinkarniert werden“, ⁴¹ u. a. deswegen nicht, weil die Frage, ob man als Mann oder Frau lebt, zu unseren identitätsstiftenden Eigenschaften gehört. Solche Argumente sind aber eher Randbemerkungen in seiner Studie. Dabei mag die fehlende Auseinandersetzung mit anderen Religionen nicht nur darin begründet liegen, daß sie schlicht den Rahmen des Buches sprengen würde, sondern vor allem darin, daß sich eine Religion als Paradigma nur dann vollständig verstehen läßt, wenn man selbst in dem Paradigma lebt. Man kann nicht in verschiedenen Weltdeutungen existentiell verwurzelt sein und in ihnen leben. Wenn man Religionen und Weltanschauungen miteinander vergleichen möchte, dann ist ein wesentliches Kriterium des Vergleichs das Potential der Religion zur Bewältigung der existentiellen Fragen des Menschen. Ob eine gegebene Religion das Potential wirklich hat, kann man nicht von einem externen Standpunkt außerhalb der jeweiligen Religion entscheiden. Was bleibt, ist, die Weltanschauung bzw. Religion zu beschreiben und ihre Relevanz für eine Antwort auf existentielle Fragen deutlich zu machen. Daß ein solches Vorgehen nicht bedeutet, kritikunfähig zu werden, zeigt K.s ausführliche Kritik an den immanenten Weltanschauungen, die nicht in der Lage sind, eine Antwort auf die Frage nach dem Leid und dem Tod zu geben. Eine immanente Weltanschauung bewährt sich nicht, weil sie Grundgegebenheiten des menschlichen Lebens nicht zu deuten in der Lage ist.

K.s Studie kann als einer der wenigen Versuche in Deutschland gelten, innerhalb der Tradition der analytischen Philosophie eine Skizze einer Fundamentaltheologie zu entwickeln, in der sich eine solide biblische Theologie mit der Frage nach dem Sinn unserer Existenz verbindet. Die Bedeutung eines solchen Versuches liegt auf der Hand. Die analytische Philosophie ist heute das herrschende Paradigma innerhalb der Philosophie. An ihren Standards für begriffliche Genauigkeit, argumentative Strenge und sprachliche Klarheit werden sich aber nicht nur philosophische, sondern auch theologische Entwürfe messen lassen müssen, sofern sie mit der Philosophie in ein Gespräch eintreten wollen. Der Graben zwischen Philosophie und Theologie kann nur dann überwunden werden, wenn die Philosophen bereit sind, religionsphilosophische und metaphysische Fragestellungen zu diskutieren (was inzwischen auf breiter Ebene passiert), und wenn die Theologen bereit sind, sich an Standards zeitgenössischen Philosophierens zu orientieren (was bedauerlicherweise weithin noch aussteht). Daß analytische Philosophie zu treiben dabei nicht notwendig bedeuten muß, Sätze zu numerieren, mit logischen Zeichen zu operieren oder sterile begriffliche Untersuchungen zu treiben, sondern vielfach zu einem allgemeinverbindlichen Ideal der Genauigkeit in Begrifflichkeit, Darstellung und Argumentation geworden ist (in der beispielsweise darauf verzichtet wird, Metaphern oder mehrdeutige Begriffe zu verwenden in der Auffassung, dadurch einem Gedanken besondere ‚Tiefe‘ geben zu wollen, die sich angeblich anders nicht erreichen lasse), wird dabei sicherlich den Zugang der Theologie zur zeitgenössischen Philosophie erleichtern.

So begrüßenswert und wichtig also K.s Studie ohne Zweifel ist, so würde man doch gerne über einige seiner Auffassungen ins Gespräch kommen. Aus philosophischer Sicht bietet es sich vor allem an, K.s Auffassungen von der Leistungsfähigkeit der Vernunft und der Aufgabe der Philosophie in bezug auf die Religion anzufragen. Zunächst gibt es innerhalb der Studie eine deutliche Spannung. Auf der einen Seite betont K., daß sich kein Mensch existentielle Fragen stellen müsse. Die Argumente für die Relevanz der christlichen Religion in bezug auf existentielle Fragen könnten nur jemanden erreichen,

⁴⁰ Vgl. z. B. ebd. 105.

⁴¹ Ebd. 64.

der sich selbst existentielle Fragen stelle. Diese sicherlich sympathische Beschränkung provoziert aber die Frage, wie K. dann die im Anschluß an Kant gewonnene Behauptung verständlich machen kann, daß moralisches Handeln ohne Gott sinnlos bleibe und daß niemand (sic!) um die Frage herumkomme, „ob es unter den gegebenen Umständen realistisch und sinnvoll ist, uns am Wahren und Guten und dem Wohl anderer Menschen zu orientieren“⁴². Diese Auffassung scheint eine deutlich stärkere Begründungsmöglichkeit einer Religion, die die Existenz Gottes annimmt, vorauszusetzen. Es ist K. zufolge so, daß Werterfahrungen, wie die Erfahrung des Guten oder des Wahren, objektive Erfahrungen sind. Werterfahrungen sind, anders als existentielle Erfahrungen, Erfahrungen, die alle Menschen teilen. Wenn Werterfahrungen objektiv sind und sich jedem die Frage stellt, ob er oder sie sich sinnvollerweise am Wahren und Guten orientieren soll, die Möglichkeitsbedingungen der Bejahung dieser Frage aber nur durch Rückgriff auf die Annahme eines transzendenten Wesens plausibel machen läßt, dann könnte eine transzendentalphilosophische Untersuchung der Werterfahrung eine mindestens ebenso aussichtsreiche Basis für eine Begründung des christlichen Glaubens sein wie die Analyse existentieller Probleme des Menschen. Eine solche transzendentalphilosophische Untersuchung hätte gegenüber der Analyse existentieller Fragen den Vorteil, daß sie auf Beschreibungen von Erfahrungen objektiver Werte beruht, und die Adäquatheit der Beschreibungen sich unabhängig davon, ob sich einem konkreten Menschen gerade bestimmte Fragen stellen oder nicht, argumentativ einsichtig gemacht werden kann.

Die Frage nach den Möglichkeiten und Grenzen der Vernunft und der Philosophie in bezug auf die Begründung von religiösem Glauben läßt sich noch anhand einer zweiten Spannung deutlich machen. In dem schon eingangs zitierten Aufsatz über ‚Rationality and Reason‘ plädiert K. dafür, sich in der Religionsphilosophie nicht am Begriff des Verstandes bzw. der Rationalität, sondern an dem Begriff der Vernunft zu orientieren. Explizit knüpft K. damit an die Tradition der antiken Philosophen, z. B. an Platons Unterscheidung von Verstand und Vernunft, an. Sein Plädoyer für die Vernunft steht nun aber in Spannung zu der Art von Religionsphilosophie, wie K. sie in seiner neuen Studie vorlegt. Die Vernünftigkeit des christlichen Glaubens beruht ihrerseits wesentlich auf ihrer Fähigkeit, Antworten auf existentielle Fragen zu geben. Aber selbst dann, wenn man sich hierin K. anschließt und ebenfalls das Potential des christlichen Glaubens für unser Leben betont, folgt nicht notwendig, daß damit der Glaube hinreichend begründet wäre. Es ist eine Sache, die Bedeutung einer Religion für die Lebensbewältigung zu erkennen, und eine andere, diese Religion für wahr zu halten. Selbst dann, wenn plausibel gemacht wird, daß der christliche Glaube lebensrelevant ist, läßt sich sinnvoll fragen, ob die ihm zugrundeliegenden metaphysischen Annahmen denn wahr sind oder nicht. Pointiert formuliert: Selbst dann, wenn die Bedeutung der Religion für die Bewältigung unserer persönlichen und gesellschaftlichen Lebensprobleme deutlich gemacht werden kann, stellt sich die Frage, ob es denn überhaupt stimmt, daß es Gott gibt. Es ist durchaus möglich, die Kontingenzbewältigung der Religion anzuerkennen, aber die These, daß es Gott gibt, für falsch zu halten. Allein die Tatsache, daß der Glaube sich in dem Leben von Gläubigen offensichtlich bewährt, ist für den Nicht-Gläubigen kein hinreichender Grund, selbst von der Wahrheit des Glaubens überzeugt zu sein. Andererseits gilt auch für den Gläubigen selbst, daß er am Glauben auch dann festhalten kann, wenn er sich nicht unmittelbar im Leben bewähren sollte. Ein gläubiger Christ kann beispielsweise allein von der Hoffnung darauf, daß sich der Glaube an Gott nach dem Tod als richtig erweisen wird, getragen sein, ohne daß er in der Lage sein muß, schon hier auf Erden zu behaupten, der Glaube bewähre sich. K. reduziert in seiner Studie die Möglichkeiten der Vernunft, etwas über die Wahrheit des Glaubens zu sagen, auf die praktische Vernunft. Das ist ihm nicht vorzuwerfen, aber es steht in Spannung zu seiner in dem zitierten Aufsatz formulierten Aufforderung, sich in bezug auf Religion an der antiken Tradition der Vernunft zu orientieren. Für einen Philosophen wie Platon stand fest, daß es einerseits darauf ankommt zu verstehen, welche Bedeutung und Relevanz religiöse Erfahrungen in dem Leben der Menschen haben, andererseits aber auch Begrün-

⁴² Ebd. 102.

dungen zu suchen, die zeigen, wie die ontologischen Verpflichtungen, die jemand eingeht, der seine Erfahrung religiös expliziert, eingelöst werden können. Solange beispielsweise philosophisch nicht gezeigt ist, daß es Gott gibt, hängt auch die philosophische Beschreibung religiöser Interpretation von Erfahrungen in der Luft, weil nicht entschieden werden kann, ob dem Rahmen, innerhalb dessen die Erfahrung interpretiert wird, wahre Annahmen zugrunde liegen oder nicht.

Die letzte Anfrage führt zu zwei Problemen, die wohl eher den Theologen als den Philosophen beschäftigen. In der Analyse des christlichen Glaubens fällt auf, daß K. die Tendenz hat, die Inhalte des christlichen Glaubens weniger als Aussagen, sondern vielmehr als Bekenntnisse zu verstehen. Ein gutes Beispiel dafür ist seine Interpretation des Schöpfungsglaubens. Er vertritt in bezug auf den Glauben an Gott den Schöpfer die Auffassung, daß sich „der Gehalt des Schöpfungsglaubens [...] auf die Souveränität Gottes gegenüber der Welt und deren Wert und Sinn“⁴³ reduziere. Hier wäre zu fragen, ob dem Glauben an Gott als Schöpfer nicht doch stärker kognitive Aspekte abgewonnen werden können. Man könnte beispielsweise der Auffassung sein, der Schöpfungsglaube impliziere die prinzipielle Strukturiertheit und damit die mögliche Erkennbarkeit der Wirklichkeit. Man könnte auch vertreten, daß der Glaube an Gott den Schöpfer einen reinen Physikalismus ausschließt. Das bedeutet natürlich nicht, daß der Glaube selbst uns erkennen läßt, wie die Wirklichkeit strukturiert ist oder warum der Physikalismus eine falsche Theorie ist. Aber dennoch könnte man der Auffassung sein, daß der Glaube an Gott stärkere kognitive Implikationen hat, als K. es vertreten möchte. Ein weiteres Problem besteht darin, daß K. aufgrund seines Ansatzes vertritt, es sei nur sehr beschränkt möglich, etwas über die Wahrheit anderer Religionen zu sagen. Auf die wenigen Ausnahmen ist hingewiesen worden. Steht die mit dem Ansatz von K. gegebene Unmöglichkeit einer Bewertung anderer Religionen aber nicht im Widerspruch zu dem Inhalt der christlichen Botschaft? K. bemüht sich um eine immanente Interpretation des christlichen Glaubens. So plädiert er beispielsweise eindringlich für die Notwendigkeit, wieder an Christus als den göttlichen Erlöser zu glauben (und nicht nur an den, der den Menschen die Vergebung Gottes zeigt), und Christus in seiner Einmaligkeit zu begreifen.⁴⁴ Die Einmaligkeit hat aber für viele gläubige Christen (ob zu Recht oder zu Unrecht, sei hier dahingestellt) auch einen kognitiven Aspekt, der meist im Schlagwort des Absolutheitsanspruchs des Christentums formuliert wird. Ein vollständiges Verständnis des christlichen Glaubens würde demzufolge auch deutlich machen, inwiefern Christus *der* Erlöser der Menschen und *die* letztgültige Offenbarung Gottes an die Menschen ist. Ich möchte nicht behaupten, daß sich diese Aussagen notwendig aus dem Inhalt des christlichen Glaubens ergeben. Wenn sich aber jemand so stark wie K. um eine angemessene Interpretation des Christustages bemüht, dann müßte er doch deutlicher machen, welche kognitiv befriedigende Antwort er gerade aufgrund der von ihm auch behaupteten Einmaligkeit des Christustages für das Problem des Absolutheitsanspruchs versus Relativismus der christlichen Religion hat.

⁴³ Ebd. 222.

⁴⁴ Vgl. ebd. 286.