

Franz von Kutschera als Religionsdenker

VON HANS-LUDWIG OLLIG SJ

Franz von Kutscheras¹ besonderes Verdienst wird in der Regel darin gesehen, dass er neben Wolfgang Stegmüller die analytische Philosophie in Deutschland gewissermaßen hoffähig gemacht hat und zudem eine ganze Reihe von Standardwerken verfasst hat, die einen Überblick über die Fragestellungen, Theorien und Probleme zentraler philosophischer Fächer wie Logik, Wissenschaftstheorie, Sprachphilosophie, Erkenntnistheorie, Ethik und Ästhetik bieten.² Besonders hervorgehoben werden muss in diesem Zusammenhang auch, dass sich von Kutschera als einer der führenden Vertreter der deutschen Gegenwartsphilosophie in mehreren Publikationen zu religionsphilosophischen Fragen geäußert und damit ein Thema aufgegriffen hat, das von den meisten seiner Philosophenkollegen eher ausgespart wird, weil sie von der Relevanz dieses Themas nicht überzeugt sind. Von Kutschera kann dagegen ein echtes Interesse für das Religionsthema und auch ein echtes Bemühen um ein angemessenes Religionsverständnis bescheinigt werden. Im Einzelnen soll das an vier seiner Publikationen verdeutlicht werden. Es sind dies erstens seine 1991 erschienene Monographie „Vernunft und Glaube“, zweitens seine 2000 erschienene Schrift „Die großen Fragen“, drittens seine 2008 publizierte Studie „Was vom Christentum bleibt“ und viertens seine 2012 veröffentlichte Arbeit „Ungegenständliches Erkennen“. Zum Verständnis des religionsphilosophischen Denkwegs von Kutscheras ist zu beachten, dass es sich bei den vier genannten Schriften um vier unterschiedliche Zugänge zum Religionsproblem handelt. Bei der Monographie handelt es sich um eine umfassend angelegte Einführung in die Religionsphilosophie als Teil einer systematisch betriebenen Philosophie. Von Kutschera betrachtet die Religionsphilosophie also nicht als philosophischen Sonder- oder Problemfall, sondern er geht davon aus, dass Religionsphilosophie ebenso systematisch betrieben werden kann wie andere philosophische Disziplinen. In der zweiten Publikation betätigt sich von Kutschera als philosophisch-theologischer Grenzgänger. Was er vorlegt, ist keine Untersuchung, die systematisch das Verhältnis von Philosophie und Theologie reflektiert, sondern er möchte lediglich zu den großen existenziellen Fragen, die den Menschen umtreiben, „[p]hilosophisch-Theologische Gedanken“ wie es im Untertitel heißt, beisteuern. Als philosophisch-

¹ Franz von Kutschera (geb. 1932) war von 1968 bis 1998 Professor für Philosophie an der Universität Regensburg.

² In kurzer Zeit entstanden in den 1970er Jahren Übersichtsbände zur Sprachphilosophie (1971), zur Wissenschaftstheorie (1972), und zusammen mit A. Breitkopf eine Einführung in die moderne Logik (1973). In den 1980er Jahren erschienen die „Grundfragen der Erkenntnistheorie“ (1981), die „Grundlagen der Ethik“ (1982) und die „Ästhetik“ (1988).

theologischer Grenzgänger betätigt sich von Kutschera auch in der dritten Publikation, die sich um eine Antwort auf die aktuelle Glaubenskrise bemüht. Die vierte Publikation hat dagegen den Charakter einer philosophischen Abhandlung zu einem auch religionsphilosophisch relevanten Problem. Im Folgenden kann es nicht um eine umfassende systematische Diskussion dieser vier unterschiedlichen Zugänge zum Religionsproblem gehen. Dazu müsste man auf die einzelnen Publikationen weit intensiver eingehen. So setzt sich von Kutschera in seiner Monographie aus dem Jahr 1990 eingehend mit dem Problem der Gottesbeweise und der Eigenschaften Gottes auseinander. Die Darstellung seiner diesbezüglichen Thesen und die Auseinandersetzung mit ihnen vor dem Hintergrund der Diskussion dieser Themen nach der Jahrtausendwende wäre sicher Gegenstand eines eigenen Beitrags. Ebenso bedürften von Kutscheras Schriftinterpretation und seine Anfragen an die überkommene Ekklesiologie und Christologie einer eingehenden Diskussion, die den Rahmen des vorliegenden Beitrages jedoch übersteigt. Schließlich soll auch darauf verzichtet werden, auf Rohs' Versuch einer Anknüpfung an von Kutschera näher einzugehen.³ Im Folgenden soll lediglich skizziert werden, was für von Kutscheras religionsphilosophischen Denkweg spezifisch ist.

1. Das Legitimationsproblem

Die zentrale Frage, die von Kutschera in seiner Monographie „Vernunft und Glaube“ erörtert, ist die Frage nach einer vernünftigen Rechtfertigung des Glaubens. Für viele ist diese Frage in Bezug auf die theistischen Religionen bereits negativ entschieden mit dem Scheitern der verschiedenen Beweisversuche für die Existenz Gottes. Allerdings geht man von Kutschera zufolge in diesem Falle in der Regel von einem Glaubenskonzept aus, das Glauben als „Fürwahrhalten bestimmter Doktrinen“⁴ versteht. Andere haben ein solches Glaubenskonzept nach von Kutschera mit Recht kritisiert, ersetzen es aber durch ein fideistisches Glaubenskonzept, das für ihn insofern problematisch ist, als es davon ausgeht, dass der Glaube „keiner rationalen Stütze bedarf und immun ist gegenüber rationalen Einwänden“⁵. Eine solche Sicht der Dinge hält von Kutschera deshalb für zu eng, weil der Glaube eine Haltung ist, zu der wesentlich auch Annahmen gehören und die daher nicht indifferent sein können gegenüber vernünftigen Erwägungen über deren Wahrheit. Von Kutschera geht es in seiner Monographie um eine positive Antwort auf die Rechtfertigungsfrage. Als Rechtfertigungskriterium bemüht er die „Bewährung des Glaubens im eigenen Leben“⁶. Er gibt damit eine Antwort auf

³ Vgl. P. Rohs, *Der Platz zum Glauben*, Münster 2013.

⁴ F. von Kutschera, *Vernunft und Glaube* (im Folgenden: *Vernunft*), Berlin 1991, VII.

⁵ Ebd.

⁶ Ebd. VIII (dort auch die beiden folgenden Zitate).

das Rechtfertigungskriterium, die einerseits der Tatsache Rechnung zu tragen sucht, dass sich „Annahmen über eine transzendente Wirklichkeit theoretisch weder begründen noch widerlegen lassen“, andererseits aber auch davon ausgeht, dass sich der Glaubende mit der Unwiderlegbarkeit dieser Wirklichkeit nicht begnügen kann, sondern zur Rechtfertigung seiner Haltung positive Gründe braucht. Konkret setzt von Kutschera auf „die Möglichkeit einer praktischen Legitimierung des Glaubens“. Für ein solches Legitimierungsunternehmen ist nach von Kutschera die Einsicht leitend, „dass sich heute die Ansicht von der Unhaltbarkeit des fundamentalistischen Erkenntnisideals durchgesetzt hat“, das von der Möglichkeit einer „Letztbegründung unserer Erkenntnisansprüche“⁷ ausgeht. Stattdessen operiert man mit einem „paradigmatische[n] Modell der Erkenntnis“⁸, das davon ausgeht: Wesentlich für wissenschaftliches Erkennen ist der Rekurs auf ein Paradigma, das im umfassenden Sinne des Wortes verstanden, als „ein Komplex aus fundamentalen Theorien, Annahmen und Erwartungen, aus Methoden und Rationalitätsstandards“⁹ betrachtet wird. Im Normalfall bewegen wir uns bei wissenschaftlichen Untersuchungen im Rahmen eines solchen Paradigmas. Ein solches Paradigma scheitert nicht an einzelnen Erfahrungen, denn obwohl deren Deutung im Paradigma nicht schon garantiert, dass sie es auch bestätigen, hat, nach von Kutschera, „der widerspenstige Einzelfall doch meist weniger Gewicht als die bisherigen Erfolge“¹⁰. Erst wenn die Widersprüche sich häufen, gerät das Paradigma in Schwierigkeiten, die schließlich auch dazu führen können, dass es zu einem Paradigmenwechsel kommt. Als „Paradebeispiele für solche wissenschaftlichen Revolutionen“ nennt von Kutschera etwa „die Übergänge von der ptolemäischen zu kopernikanischen Astronomie“ oder „von der aristotelischen zur klassischen Bewegungslehre“¹¹. Von völlig inkommensurablen Paradigmen auszugehen, verbietet sich nach von Kutschera, da diese „eine totale Skepsis zur Folge hätten und wissenschaftliche Theorien letztlich als blinde Vorurteile erscheinen“¹², aber die Kritik am Fundamentalismus hält er für berechtigt und begründet sie wie folgt: Unsere Wissensansprüche ließen sich immer nur ein Stück weit rechtfertigen, die Möglichkeit von Irrtum und Zweifel werde also nicht ausgeräumt. Von daher liege „die einzige Rechtfertigung eines Paradigmas [...] darin, daß es sich in der Erfahrung bewährt“¹³.

Von Kutschera sucht diese wissenschaftsphilosophische Einsicht auch für den Weltanschauungsdiskurs fruchtbar zu machen, indem er zwischen theoretischen und praktischen Paradigmen unterscheidet, wobei für letztere gilt, dass

⁷ *F. von Kutschera*, Die großen Fragen (im Folgenden: Fragen), Berlin 2000, 112.

⁸ Ebd.

⁹ Ebd. 112f.

¹⁰ Ebd. 113.

¹¹ Ebd.

¹² Ebd. 114.

¹³ Ebd.

sie neben Theorien auch Normen und Wertungen enthalten. Nach von Kutschera legt es sich nahe, auch Weltanschauungen als solche praktischen Paradigmen zu verstehen und sie damit von theoretischen Paradigmen abzusetzen, obwohl es ihnen, wie er einräumt, „nicht nur um moralische Werte und Normen geht, sondern allgemein um das, was für uns existenziell bedeutsam ist“¹⁴. Eine Übertragung des Paradigmenkonzepts auf Religionen – genauer gesagt, auf religiöse Weltanschauungen – legt sich für ihn von daher nahe,

dass auch Religionen ihre eigenen Begriffssysteme und Sprachen haben, dass auch ihre Aussagen holistisch zu verstehen sind, also auf dem Hintergrund ihrer gesamten Vorstellungswelt, und sich nur im Paradigma begründen lassen, z.B. mit den heiligen Schriften, die als wahr vorausgesetzt werden, oder mit der vorausgesetzten Existenz Gottes¹⁵.

2. Transzendenz und Religion als Leitthemen

In seiner Monographie „Vernunft und Glaube“ lässt von Kutschera keinen Zweifel daran, dass für ein genuines Religionsverständnis dessen Transzendenzbezug entscheidend ist. Der herkömmliche Transzendenzbegriff hat sich ihm zufolge aus der platonischen Tradition entwickelt und von dort auch Eingang gefunden in den christlichen Gottesbegriff. Mit ihm verbindet sich die Vorstellung, dass es jenseits der empirischen Welt einen von ihr radikal verschiedenen Realitätsbereich gibt, „eine Wirklichkeit, die der Erfahrung unzugänglich ist, außerhalb von Raum und Zeit, unendlich, unvergänglich und unbedingt“¹⁶. Die Differenz zu einer mythischen Weltansicht wird in diesem Zusammenhang deutlich. Denn die Welt der Numina des mythischen Denkens kann nicht als transzendent bezeichnet werden. Im mythischen Denken zerfällt die Gesamtwirklichkeit nämlich nicht in zwei getrennte Welten, sondern wird als Ganzes verstanden, in dem das Natürliche mit dem Göttlichen verwandt und mit ihm auch verwoben ist. Generell hält von Kutschera bezüglich Immanenz und Transzendenz zunächst fest: In und an der Gesamtwirklichkeit lassen sich zwei Bereiche unterscheiden, zwischen denen die Grenzen entweder scharf sein können wie im Falle der Transzendenz im engeren Sinne oder fließend. Im letzteren Fall unterscheiden sich Immanentes und Transzendentes nur graduell, und es gibt zwischen ihnen fließende Übergänge.¹⁷ Zweitens stellt er klar, das Immanente sei „kein autonomer, in sich geschlossener [Bereich] der Gesamtwirklichkeit, sondern offen gegenüber [Einwirkungen und Manifestationen] de[s] Transzendenten“ und „von diesem abhängig“¹⁸. Drittens macht er deutlich,

¹⁴ Ebd. 116 f.

¹⁵ *F. von Kutschera*, Was vom Christentum bleibt (im Folgenden: Christentum), Paderborn 2008, 57.

¹⁶ *Von Kutschera*, Vernunft, 168.

¹⁷ Vgl. ebd. 168 f.

¹⁸ Ebd. 169 (dort auch die beiden folgenden Zitate).

das Transzendente sei gegenüber dem Immanenten die größere, machtvollere und bedeutsamere Wirklichkeit, und zwar in einem überragenden Sinne. Denn von ihm gilt: „Es ist – oder umschließt – das Unbedingte, die letzte [und] höchste Wirklichkeit, die letzten Gründe der [...] Erscheinungen“. Schließlich weist er viertens darauf hin, dass das Transzendente unserer (normalen) Erfahrung und unserem Begreifen „nur zum Teil und nur in Annäherungen zugänglich“ ist und daher immer „das mehr oder minder Unbegreifliche“ bleibt. Da eine solche Explikation recht abstrakt ist, erläutert von Kutschera an einigen Fallbeispielen und geht dabei ein auf a) die Hochgötter der polytheistischen griechischen Religion¹⁹, b) den Monotheismus in Judentum, Christentum und Islam²⁰, c) die Weltordnung als höchste Realität im Tao²¹, d) die Transzendenz als Jenseits alles Seienden im Buddhismus²², e) die innere Transzendenz im mystischen Denken²³, f) den Pantheismus der Stoa²⁴, und g) den Dualismus²⁵.

Auch bei der Transzendenz im engeren Sinne als ein zentrales Merkmal des theistischen Gottes lassen sich nach von Kutschera mehrere Aspekte unterscheiden.²⁶ Im Sinne der metaphysischen Transzendenz ist Gott kein Wesen, das der raumzeitlichen Wirklichkeit angehört und deren Gesetzen unterliegt, sondern ein extra- beziehungsweise supramundananes Wesen. Im Sinne der epistemologischen Transzendenz ist er ein Wesen, das menschlicher Erkenntnis nicht oder allenfalls nur in schwachen Annäherungen zugänglich ist. Drittens unterscheidet von Kutschera eine timetische Transzendenz Gottes, die besagt, dass Gott sich nicht nach menschlichen Wertmaßstäben beurteilen lässt, ist er doch nicht nur gut, sondern ein *ens perfectissimum*. Schließlich nennt von Kutschera als vierten Aspekt der Transzendenz Gottes dessen theologische Transzendenz. Damit wird abgehoben auf die absolute Freiheit Gottes von der Welt und ihren Gesetzen und auf seine Unabhängigkeit von ihr.

Die Bemühung um ein unverkürztes Religionsverständnis kommt in von Kutscheras Monographie „Vernunft und Glaube“ auch bei seinem Versuch einer Näherbestimmung des Begriffs Religion zum Ausdruck, die bei ihm mittels sechs Komponenten erfolgt. Für diese Komponenten ist allesamt der Transzendenzbezug konstitutiv. Darin besteht, wie von Kutschera betont, „in der religionswissenschaftlichen wie religionsphilosophischen Literatur breite Übereinstimmung“²⁷.

¹⁹ Vgl. ebd. 171 f.

²⁰ Vgl. ebd. 172 f.

²¹ Vgl. ebd. 173–176.

²² Vgl. ebd. 176–182.

²³ Vgl. ebd. 182–185.

²⁴ Vgl. ebd. 185–189.

²⁵ Vgl. ebd. 189 f.

²⁶ Vgl. ebd. 66.

²⁷ Ebd. 212.

Die erste Komponente einer Religion bilden ihm zufolge „religiöse Anschauungen“, worunter er „sowohl Annahmen wie Sichtweisen“²⁸ versteht. Annahmen werden in Aussagen über den jeweiligen Gegenstand formuliert, schlagen sich also im Bereich der Religion nieder in zentralen Bekenntnisformeln und theologischen Doktrinen. Eine Sichtweise lässt sich hingegen nicht allein durch eine Annahme charakterisieren. Sie ist vielmehr

eine Weise des Erfahrens und Auffassens eines Gegenstandes, bestimmt ihn also unter subjektiven Aspekten [und] lässt sich zwar mit Worten beschreiben, aber kaum vollständig auf den Begriff bringen²⁹.

Zweitens gehören zum Komplex Religion nach von Kutschera Normen, Haltungen und Praktiken, die sich aus der überragenden Bedeutung ergeben, die Transzendentes für den Menschen hat. Insofern die Anerkennung dieser Bedeutung in Haltungen wie Verehrung, Anbetung, Gehorsam, Liebe und Furcht zum Ausdruck kommt, entsprechen nach von Kutschera „jeder Konzeption einer transzendenten Wirklichkeit immer auch Normen religiösen Inhalts“³⁰. Desgleichen folgt aus der überragenden Bedeutung, die Transzendentes für den Menschen hat, dass dieses „immer auch Gegenstand religiöser Gefühle“³¹ ist. Zur Religion gehören als dritte Komponente mithin emotionale Einstellungen. Gottheiten sind Objekte der Ehrfurcht und Verehrung. Sie erwecken Scheu oder Vertrauen. Weiterhin verweist von Kutschera in diesem Zusammenhang auf Selbstwertgefühle im Angesicht des Göttlichen. Er nennt hier etwa das Gefühl der Nichtigkeit, der Ohnmacht und der Schuld. Schließlich beziehen sich die religiösen Gefühle auch auf das Leben als Ganzes, zum Beispiel auf das Bewusstsein, von guten Mächten wunderbar geborgen zu sein, wie Bonhoeffer formuliert. Die vierte Komponente der Religion ergibt sich daraus, dass Anschauungen, Haltungen und emotionale Einstellungen einer Religion ihren Niederschlag in einer Sprache finden, „die zwar kein autonomes ‚Sprachspiel‘ ist, sondern sich weithin mit der normalen Sprache deckt, aber doch spezifische Vokabeln, Ausdrucksweisen, Formeln und Symbole enthält“. Eine generelle Eigenart religiöser Aussagen sieht von Kutschera darin, dass diese „Transzendentes weniger beschreiben als erlebnismäßig verdeutlichen“. Daraus ergibt sich für ihn eine Affinität von dichterischer und religiöser Sprache. Außerdem erklärt sich daraus auch die wichtige Rolle, die Bilder und Metaphern in der religiösen Sprache spielen. Zur fünften Komponente heißt es bei von Kutschera, zu jeder Religion gehörten „Formen der Verehrung und des Umgangs mit dem Göttlichen, Heiligen oder allgemein dem Transzendenten“³². Jede Religion entwickle spezielle Formen ihres Kults, denen sich oft mehr entnehmen lasse als aus ihren Doktrinen. Gleichzeitig gilt

²⁸ Ebd. 212f.

²⁹ Ebd. 213.

³⁰ Ebd. 214.

³¹ Ebd. 215 (dort auch die beiden folgenden Zitate).

³² Ebd. 216.

freilich nach von Kutscheras Meinung auch, insofern der Kult zu den konservativsten Teilen der Religion gehöre, könnten in ihm solche Formen weiter gepflegt werden, die den gegenwärtigen der Religion nicht mehr ganz entsprächen. Eine wichtige Funktion des Kults besteht aber für von Kutschera ohne Zweifel darin, „die Gläubigen der Nähe und Wirklichkeit des Göttlichen zu versichern“³³. Er ist auch der Meinung, dass die Teilnahme am gemeinsamen Kult in der Regel entscheidender sei für die Zugehörigkeit zu einer Religionsgemeinschaft als das Bekenntnis zu Glaubensinhalten. Das private Gebet rechnet von Kutschera ebenfalls zum Kult und geht davon aus, dass die Form des Gebetes entscheidend von der Vorstellung vom Transzendenten abhängt³⁴. In primitiven Religionen, in denen die Magie eine wichtige Rolle spiele, könne das Gebet den Charakter der Wortmagie, der Beschwörung haben. Ist das Göttliche ein anonymer Weltgrund, sei das Gebet auf den Lobpreis beschränkt. Einzig der Glaube an den personalen Gott ermögliche schließlich Gebetsformen des Redens zu Gott in der Form von Bitte, Dank und Anruf. Als sechste Komponente nennt von Kutschera schließlich den Gemeinschaftsbezug der Religion, dem er konstitutive Bedeutung beimisst. Daher lautet seine These, dass es eine private Religion nicht gebe, sondern allenfalls gebe es private Anschauungen und Haltungen, die aber in der Regel nur Modifikationen der Anschauungen und Haltungen einer bestimmten Religionsgemeinschaft sind. Religion ist also keine bedauerliche Verirrung des menschlichen Geistes, die es zu bekämpfen gilt, sondern „ein soziales Phänomen“, das der Mensch als Tradition vorfindet, „als Lebensform und Weltanschauung einer Gemeinschaft, in die er hineingeboren wird oder der er beitrifft“³⁵. Diese Gemeinschaft kann in lockerer oder strengerer (institutioneller) Form als Kirche gegeben sein. Zu den religiösen Pflichten gehören für von Kutschera auch solche gegenüber der religiösen Gemeinschaft und ihren Institutionen. Wichtig zum Verständnis des religiösen Glaubens ist schließlich für von Kutschera, dass bei aller Betonung des Gemeinschaftsbezugs der Religion nicht vergessen werden dürfe, dass der Glaube immer auch „eine zutiefst persönliche Sache und in seinen [...] Ausprägungen sehr vielfältig“³⁶ sei.

3. Das Problem der Aneignung des Glaubens

Von Kutscheras Publikation „Die großen Fragen“ rückt die existenzielle Seite des Glaubens in den Blick. Zu den „großen Fragen“ möchte er, so der Untertitel, „[p]hilosophisch-[t]heologische Gedanken“ beisteuern. Als solche Fragen listet er im Vorwort auf: „Wer sind wir? Woher kommen wir? Was ist unsere Rolle im Universum? Was erwartet uns? Welchen Sinn können wir

³³ Ebd.

³⁴ Vgl. ebd. 217.

³⁵ Vgl. ebd.

³⁶ Ebd. 224.

unserem Leben geben? Was ist der Sinn von Geschichte und Welt? Hat die ganze Wirklichkeit Wert, Ziel und Bedeutung oder ist sie nur sinnloses Getöse?³⁷. Von Kutschera ist überzeugt, dass es sich hierbei um Fragen handelt, welche die Menschen beschäftigt haben, soweit wir in die Geschichte zurückblicken können, und die auch die Menschen heute noch bewegen. Von großen Fragen redet er nicht nur deshalb, weil es seiner Meinung nach die wichtigsten Fragen sind und unsere Lebensorientierung davon abhängt, ob wir eine Antwort auf sie finden. Von großen Fragen kann hier vielmehr auch deshalb die Rede sein, weil wir mit ihnen an die Grenzen des Begreifbaren stoßen. Wir sehen uns nach von Kutschera nämlich konfrontiert mit der Ambivalenz der Wirklichkeit, auf die es keine einfache Antwort gibt, konkret mit

der Größe des Menschen und seinem Elend, seiner Sehnsucht nach Ewigem und seiner Vergänglichkeit, der Schönheit der Natur und der Brutalität des Kampfes ums Dasein, der Erkennbarkeit des Geschehens in der Natur und dem Walten blinden Zufalls³⁸.

Letztlich zielen solche Fragen auf das Ganze der Wirklichkeit, die wir aus unserer lokalen Perspektive nicht überschauen können. Gleichwohl können wir unser Leben nicht sinnvoll gestalten, wenn es uns nicht gelingt, zumindest in Grundzügen eine Antwort auf diese großen Fragen zu geben. Ein Wagnis ist das für von Kutschera allemal, aber ohne Wagnis, so meint er, kommen wir nicht weiter. Die Rätsel des Daseins können wir dabei nicht auflösen, denn unsere Einsichten leuchten uns „nur wenige Schritte voraus“; trotzdem – davon ist er überzeugt – „müssen wir ihnen folgen“³⁹. Ausdrücklich verweist er darauf, dass seine Antworten auf die großen Fragen „nur beschränkt verallgemeinerungsfähig“⁴⁰ sind und seine Gedanken auch nur dem helfen können, der sie neu für sich gewinnt.

Im ersten Teil des Buches rückt er in Anknüpfung an das, was Karl Jaspers als Existenzhellung bezeichnet „die existenziell relevanten Aspekte dessen, was sich vom Menschen sagen läßt“⁴¹ in den Blick. Als Ergebnis seiner Analyse der *condition humaine* hält er fest: Für uns als geistige Wesen ist konstitutiv der „Schritt über das bloß Subjektive und Partikuläre unserer Interessen [...], Einstellungen hinaus“ und die „Öffnung gegenüber anderen Menschen und gegenüber dem objektiv Wahren, Guten und Schönen“⁴². Angesichts eines solchen Schritts ins Weite leiden wir oft an „den physischen Beschränkungen und Beeinträchtigungen unserer geistigen Tätigkeit und unseres Erkennens“; die Willensschwäche macht uns ebenso zu schaffen wie die „vielfältigen Abhängigkeiten unserer Handlungsmöglichkeiten und Lebenschancen von physischen Bedingungen“⁴³. Nicht selten steht uns

³⁷ Von Kutschera, Fragen, V.

³⁸ Ebd.

³⁹ Ebd. VI.

⁴⁰ Ebd.

⁴¹ Ebd. 12.

⁴² Ebd. 101.

⁴³ Ebd. 100 (dort auch die beiden folgenden Zitate).

auch unser Egoismus im Wege, und es fehlt uns an der Kraft, uns anderen Menschen zuzuwenden.

Grundsätzlicher ist nach von Kutschera freilich noch der Konflikt zwischen unseren Sinnhoffnungen und unserer Vergänglichkeit. Einerseits lässt sich nicht leugnen, dass das Bewusstsein, sterben zu müssen, zwar auf den Widerstand unseres elementaren Lebenswillens trifft, dass aber für uns als Produkt der Evolution der Tod gleichwohl natürlich ist. Und von Kutschera ist auch der Meinung, dass wir unsere Vergänglichkeit „zumindest aus der erzwungenen Distanz von Alter und Krankheit annehmen und sogar bejahen“ können. Nicht gelte das aber für „unser Ende als Person“ sowie für „das Ende des geistigen Subjekts hinter der Gestalt ihrer geschichtlichen Erscheinung“. Dieses Ende bleibe uns unbegreiflich. Was uns nach von Kutschera belastet, ist nicht so sehr die Vergänglichkeit von Lust und Schmerz oder die Vergänglichkeit materieller Güter – Dingen also, die ihrem Wesen nach vergänglich sind –, sondern die Vergänglichkeit von dem, was eigentlich unvergänglich sein sollte. Konkret denkt von Kutschera hier an die Gemeinschaft mit anderen Menschen und den Kontakt mit dem Unvergänglichen in den großen Erfahrungen und Erkenntnissen unseres Lebens. Es ist ihm zufolge die Unfähigkeit, uns dem Ewigen unbeschränkt anzunähern und es festzuhalten, die uns belastet, ebenso wie die Unfähigkeit, unserem Leben einen objektiven Wert und einen dauernden Sinn zu geben. Dass unser kleines Leben nicht mehr Bedeutung für den Lauf der Weltgeschichte hat als ein Tropfen im Ozean, sei für uns weit weniger bedrückend als die Tatsache, „daß uns das Ewige, das in tiefen Erfahrungen aufleuchtet, immer wieder im Strom des Vergänglichen entschwindet“, dass es also „nicht bleibt, sich entfaltet und uns Anteil an jener Wirklichkeit gibt, die größer ist als die Welt des Werdens und Vergehens“⁴⁴.

Von Kutschera geht also davon aus, „daß sich die zentralen Probleme unserer Existenz aus der Inkongruenz unserer geistigen Anliegen mit den tatsächlichen Bedingungen unserer Existenz in dieser physischen Welt ergeben“⁴⁵. Er ist sich bewusst, dass sicherlich mancher Probleme hat mit dieser These vom Ursprung unserer existenziellen Probleme – nicht zuletzt auch deshalb, weil die Idee einer Selbstranzendenz zum Erbe der Antike und des Christentums gehört, das heute weitgehend als verbraucht gelte. Von Kutschera weist allerdings darauf hin, dass der Gedanke eines Auswegs aus der Not des Menschen durch ein Hinausgehen über sich selbst auch im außereuropäischen Kulturraum eine Rolle spielt, und erinnert hier etwa an die Geschichte Buddhas, die für ihn „eines der eindrucksvollsten Beispiele für die Erfahrung existenzieller Not und der Suche nach befreiender Erkenntnis“⁴⁶ ist.

Von Kutschera verfolgt mit seiner Publikation das Ziel, seine eigene „Antwort auf die großen Fragen“ zu geben, die, wie er ausdrücklich betont, „die

⁴⁴ Ebd. 101.

⁴⁵ Ebd.

⁴⁶ Ebd. 103.

des christlichen Glaubens⁴⁷ sind. „Als zentral wird dabei herausgehoben, was [...] existenziell besonders wichtig ist“. Der Schwierigkeit eines solchen Unterfangens ist er sich dabei durchaus bewusst. Sie ergibt sich für ihn daraus, „daß selbst die fundamentalsten Inhalte christlichen Glaubens heute umstritten sind“, nicht nur zwischen den Konfessionen, sondern auch in innerhalb der Konfessionen. Gleichwohl lassen sich nach von Kutschera durchaus „substantielle Konstanten im alttestamentlichen Gottesbild“ ausmachen, wobei freilich „jedes Herausstellen bestimmter Konstanten [...] eine Sache der Interpretation“⁴⁸ ist. Angesichts der Vielfalt der Glaubenszeugnisse hält er „eine [solche] Interpretation und [damit verbunden] eine Unterscheidung von Wesentlichem und Zeitbedingtem“ für „notwendig, um zu einem inhaltlich geschlossenen Glauben zu finden“. Und eine solche Interpretation ist nach von Kutscheras Meinung nicht nur eine Aufgabe der theologischen Fachleute, denn jeder müsse sich schließlich den Glauben selbst aneignen, wenn er aus ihm leben wolle. Er müsse ihn „in Beziehung zu seiner Lebenssituation [und] seinen sonstigen Anschauungen, Haltungen und Zielen bringen“, könne ihn folglich „nicht als fertiges Produkt übernehmen“. Auf diese Weise entstehe eine Vielfalt von persönlichen Ausprägungen des gemeinsamen Glaubens. Von Kutschera ist davon überzeugt, dass die innere Vielfalt des Glaubens ein Zeichen seiner Lebendigkeit ist. Denn „mit einer genormten Standardversion“ so meint er, könne „nur der zufriedene [sein], dem die Sache [des Glaubens im Grunde] wenig bedeutet“. Die biblischen Texte versteht er als „Ausdruck der Begegnung von Menschen verschiedenster Veranlagung aus den unterschiedlichen Epochen mit dem einen Gott“. In diesem Zusammenhang ist für ihn nicht nur die Vielfalt der Aussagen erstaunlich, sondern die Tatsache, dass etwa ein Wort, das an den Schafzüchter Amos aus Tekoa bei Bethlehem um 760 v. Chr. erging, uns fast 3000 Jahre später noch treffen kann.

Weniger positiv ist das Fazit, das von Kutschera im Rückblick auf die Geschichte der christlichen Heilsbotschaft zieht. Die Freude und die Kraft, die ursprünglich von dem christlichen Glauben ausgingen, und aus denen sich die großen Anfangserfolge des Christentums erklären sowie seine Verbreitung trotz Unterdrückung und teilweise blutiger Verfolgung, haben sich seiner Meinung heute weitgehend verflüchtigt. Die Frohbotschaft – davon ist er überzeugt – sei heute in hohem Maße „zu Formeln erstarrt, die man zwar noch wiederholt, an die man aber weithin nicht mehr glaubt“⁴⁹. Generell geht er davon aus, dass für den heutigen Gläubigen die Inhalte des Glaubens nicht mehr durch die Tradition definiert sind, sondern einer lebendigen Aneignung durch das einzelne gläubige Subjekt bedürfen. Die aktuelle Krisensituation zwingt seiner Meinung nach „jeden dazu, sich selbst um [den eigenen] Glauben zu kümmern und [...] ernsthaft nach seinem In-

⁴⁷ Ebd. VII (dort auch die beiden folgenden Zitate).

⁴⁸ Ebd. 217 (dort auch die folgenden Zitate).

⁴⁹ Ebd. 283.

halt und seiner Wahrheit zu fragen⁵⁰. Angesichts des wachsenden Bewusstseins, dass mit den zahlreichen Rückzügen vom Glauben und den vielfachen Reduktionen des Glaubens die Grenze zu dessen Belanglosigkeit vielfach schon überschritten ist und es daher nicht mehr um weitere Abstriche am Glauben gehen könne, legt sich für ihn eine „Erneuerung des Glaubens aus seinen Ursprüngen“⁵¹ dringend nahe.

4. Der Umgang mit den aktuellen Verwerfungen des Glaubens

In seiner 2008 erschienenen Studie „Was vom Christentum bleibt“ geht von Kutschera näher auf die aktuelle Krise des Glaubens ein. Der Autor schlüpft hier in die Rolle eines Zeitdiagnostikers in Sachen Glaubenskrise. Als Philosoph, so betont er, sei er zwar für die Glaubenskrise fachlich nicht zuständig; da aber s. E. die historisch-theologischen Grundlagen für eine solche Zeitdiagnose vor Augen liegen, sieht er kein Problem für die Durchführung einer solchen Analyse seinerseits.⁵² Konkret sucht er eine Antwort auf die Fragen, welche die aktuellen Verwerfungen des religiösen Glaubens mit sich bringen. Hierzu gehört für von Kutschera etwa, „dass die christlichen Religionsgemeinschaften dramatisch schrumpfen“⁵³, die Kirchen aller christlichen Konfessionen an öffentlichem Ansehen und Einfluss verlieren und dass das Christentum auch von innen her ausgehöhlt wird. Von Kutschera nennt als Beispiel hierfür unter anderem den Priestermangel und den zurückgehenden Gottesdienstbesuch.⁵⁴ Die Kirchen leeren sich seiner Meinung nach, „weil die traditionelle Verkündigung die Menschen immer weniger anspricht“⁵⁵. Viele religiös engagierte Menschen „gehen in die innere Emigration, weil sie nicht mehr glauben können, was im Glaubensbekenntnis steht, das seit über sechzehn Jahrhunderten [...] in allen christlichen Konfessionen Geltung hatte“⁵⁶.

Von Kutschera macht eine ganze Reihe von Ursachen für die gegenwärtige Krise des Christentums aus. Er listet – jedoch ohne Anspruch auf Vollständigkeit – neun Ursachen auf, die er für die wichtigsten hält. Im Wesentlichen beschränkt er sich dabei auf eigene Beobachtungen. Die Diagnose, die er bietet, ist nicht ohne Polemik, aber zweifellos auch eine Diagnose aus persönlicher Betroffenheit heraus. Als Ursachen nennt er unter anderem „die Auflösung relativ geschlossener religiöser Milieus“⁵⁷ als Folge des weltanschaulichen Pluralismus, die Tatsache, „dass die Kirchen den Wertkonservativen und Kulturchristen keine Heimat mehr bieten“⁵⁸, der „Verlust christli-

⁵⁰ Ebd. 285.

⁵¹ Ebd.

⁵² Vgl. *von Kutschera*, Christentum, 8.

⁵³ Ebd. 12.

⁵⁴ Vgl. ebd. 7.

⁵⁵ Ebd. 12.

⁵⁶ Ebd.

⁵⁷ Ebd. 13.

⁵⁸ Ebd. 14.

cher Spiritualität⁵⁹ und das überzogene Amtsverständnis der katholischen Kirche, das zu einer „Selbstapotheose der Kirche“⁶⁰ geführt habe.

Bei aller Kritik am Versagen der katholischen Kirche im Umgang mit den Herausforderungen der Neuzeit liegt von Kutschera eine Totalabrechnung mit dem überkommenen katholischen Christentum fern. Gegen eine solche Totalkritik wendet er ein, dass man unbedingt auch die Größe und die Leistungen des Christentums sehen müsse. Die katholische Kirche habe in der Vergangenheit „das vergängliche Leben durch Lichtfäden mit dem Ewigen verbunden“⁶¹. Doch die Differenz von Vergangenheit und Gegenwart ist für von Kutschera nicht zu übersehen. Bezeichnend für seine Lageeinschätzung ist die folgende Bemerkung:

In der Vergangenheit bildete das religiöse Bewusstsein, wie Hegel sagt, Substanz und Mitte des Gesamtbewusstseins. Das machen noch die gewaltigen gotischen Kirchen anschaulich, die hoch aus den alten Städten ragen. Heute ist völlig offen, ob und wie sich der Verlust dieser alten Mitte unserer Kultur kompensieren lässt. Daraus ergeben sich Gewicht und Bedeutung der gegenwärtigen Krise des Christentums.⁶²

Mit der einschlägigen christlichen Apologetik geht von Kutschera relativ hart ins Gericht. Denn sie produziert in seinen Augen eine „Flut [...] hilflosen Geredes“⁶³. Bezeichnend ist freilich auch, dass er Publikationen nichts abgewinnen kann, die allzu schnell bei der Hand sind mit der Verabschiedung alter Lehren. Wenn man bei solchen Publikationen fragt, was denn nach all den verkündeten Abschieden noch übrig bleibt, so findet man, wie von Kutschera bemerkt, „kaum Substantielles“. Von Kutschera geht es aber um Folgendes: Vom christlichen Glauben, so meint er, sollte auf jeden Fall „etwas übrig bleiben, das die Kraft hat, das Leben positiv zu bestimmen“. Von Kutschera zufolge kann man eine Glaubenskrise entweder als Akzeptanzkrise oder als Akzeptabilitätskrise verstehen. Eine Krise der ersten Art liegt dann vor, wenn die Zahl der Gläubigen drastisch zurückgeht, eine Krise der zweiten Art besteht hingegen, wenn die Doktrinen unglaubwürdig werden.

Von Kutschera rückt vor allem Letzteres in den Blick. Er ist der Meinung, dass den gegenwärtigen „krisenhaften Erscheinungen im Christentum vor allem eine Glaubwürdigkeitskrise zugrundeliegt“, die zu einem „Glaubwürdigkeitsverlust der tradierten christlichen Doktrinen“⁶⁴ führt. Diese krisenhaften Erscheinungen „entziehen [...] dem bisherigen Christentum das Fundament“. Im Verlust an Glaubwürdigkeit wird man s. E. „auch den Grund für die schwindende Akzeptanz der christlichen Botschaft sehen und darin wiederum den Grund für den Verlust an Autorität und Einfluss der Kirchen“. Für problematisch hält es von Kutschera freilich, wenn in den

⁵⁹ Ebd. 20.

⁶⁰ Ebd. 16.

⁶¹ Ebd. 11.

⁶² Ebd. 11 f.

⁶³ Ebd. 8 (dort auch die beiden folgenden Zitate).

⁶⁴ Ebd. 21 (dort auch die beiden folgenden Zitate).

Diskussionen über die Glaubenskrise der Gegenwart die Religion nur noch in einem negativen Licht erscheint und eine Zeit der Religionslosigkeit als „mündige Zeit mit einer rein immanenten Weltanschauung“⁶⁵ positiv herausgestellt wird. Von Kutschera ist von diesem Junktim nicht überzeugt. Mündigkeit und Immanenzdenken seien, so betont er, nicht notwendig miteinander verbunden. Wenn heute die immanente Weltsicht der Naturwissenschaften dominiert, denn hält er das für weit weniger zwangsläufig als die Ablösung vom mythischen Denken, die er als unbedingt erforderlich erachtet und die er mit einem mündigen Glauben verbindet. Denn es sei „keineswegs offensichtlich, dass sich die empirische Welt allein aus sich selbst verstehen lässt und die menschlichen Wahrnehmungsfähigkeiten grundsätzlich genügen, um die gesamte Wirklichkeit zu erfassen“⁶⁶.

Seine eigene theologische Position grenzt von Kutschera einerseits ab von einem religiösen Nonkognitivismus, der etwa von den Vertretern eines Wittgenstein'schen Fideismus vertreten wird, die davon ausgehen, dass die Sprachspiele der Wissenschaften und die Sprachspiele der verschiedenen Religionen grundverschieden sind, und die daher die These vertreten: „Wissenschaft und Religion [...] gehen ihre getrennten Wege und tun gut daran, sich nicht um einander zu kümmern“⁶⁷. Andererseits distanziert er sich aber auch von kognitivistischen Positionen, die eine atheistische „Theologie nach dem Tode Gottes“ vertreten oder mit einem bloßen Zuschauergott operieren, der sich nicht offenbart und sich nicht in seinem geschichtlichen Handeln zu erkennen gibt. Gegen solche Positionen wendet von Kutschera ein: „Nimmt man keine Offenbarungen und Interventionen Gottes an, keinen Gott, der den Gang unseres Lebens beeinflusst, so entfernt man sich erheblich vom traditionellen christlichen Gottesbild.“ Zweifellos bilden einen Großteil heutiger christlicher Gebetstexte immer noch die Psalmen, die bekanntlich in großer Zahl Bitten um die Errettung aus Not enthalten sowie „Danksagungen für erfahrene Hilfe und Lobgesänge auf Gott als Garanten der Gerechtigkeit in der Welt“⁶⁸. Unsere Gebete würden sinnlos, wenn Gott nicht mehr in der Welt im Leben der einzelnen Menschen handelte. Wenn er sich nicht mehr den Menschen offenbarte, unser Glaube vielmehr nur noch auf unseren eigenen Erfahrungen und Überlegungen basierte, dann „verliert die jüdisch-christliche Glaubenstradition ihre Bedeutung“⁶⁹. Der entscheidende Punkt bei einer mündigen Theologie, für die von Kutschera plädiert, ist also nicht eine Infragestellung des Glaubens an Gott, sondern – und das ist es, was diese mündige Theologie vom traditionellen Christentum trennt –, dass sie sich am historischen Jesus und nicht am kerygmatischen Christus orientiert. Die Differen-

⁶⁵ Ebd. 51.

⁶⁶ Ebd.

⁶⁷ Ebd. 108.

⁶⁸ Ebd. 111.

⁶⁹ Ebd. 112.

zen der beiden Glaubensverständnisse werden auch deutlich aus folgender Gegenüberstellung der Quintessenz des traditionellen Christentums und derjenigen des mündigen Christentums. Von Kutschera zufolge lässt sich das traditionelle Christentum beschreiben als

die Botschaft von dem Gottessohn, der auf die Erde herabgestiegen ist, menschliche Gestalt angenommen hat, gelitten hat und gestorben ist, um uns von der Erbsünde zu befreien, welche die Menschen seit Adam von Gott getrennt hat. Denen, die an ihn, d. h. an seine Gottheit und seine heilsgeschichtliche Rolle glauben, hat er die Kraft gegeben, Kinder Gottes zu werden und das ewige Heil zu erlangen.⁷⁰

Den Kern des von ihm vertretenen mündigen christlichen Glaubens beschreibt er hingegen so:

Ein Christ glaubt an einen personalen Gott, der gut ist und die Welt erschaffen hat. Daher glaubt er auch an den Sinn der Welt, den Wert der Menschen und die Macht des Guten. Er glaubt an die Liebe Gottes zu den Menschen und versteht die Menschheitsgeschichte als Heilsgeschichte. Das Heil begreift er als ewige Gemeinschaft miteinander und mit Gott. Er ist überzeugt, dass wir mit dieser Gemeinschaft hier und jetzt beginnen sollen.⁷¹

Um ein solches Vertrauen auf Gott von einem bloßen Optimismus abzugrenzen, fügt er hinzu, dass es auch dann Bestand haben müsse, wenn das Leben auf scheinbare Hindernisse stoße. Glaube heiße auch, Leid im Vertrauen auf Gott zu akzeptieren, selbst wenn wir seinen Weg nicht kennen. Der Glaube sei schließlich „die große Zustimmung, das große Ja zur Wirklichkeit, zu Welt und Menschen, zu Leben und Geschichte“⁷², und dieses Ja schließe „die Annahme dessen ein, was wir nicht ändern können, und die Übernahme der Verantwortung für das, was wir selbst zu dem Besseren wenden können“⁷³.

Auffällig ist, dass von Kutschera es in „Was vom Christentum bleibt“ bei einer Kirchenkritik und einer Kritik an der herkömmlichen Christologie belässt, der Gottesgedanke aber von ihm nicht kritisch in Frage gestellt wird. Das wird deutlich, wenn er auf die sinnvermittelnde Funktion der Religion zu sprechen kommt. Die physischen Bedingungen unseres Lebens, so führt er aus, seien unserer geistigen Natur nicht angemessen. Diese aber verlange einen größeren Horizont des Daseins. Denn die empirische Welt allein könne nicht unsere Heimat sein. Ein Daseinsvertrauen sei daher nur möglich, wenn wir „von einer größeren Wirklichkeit ausgehen“⁷⁴. Aus diesem Grund nimmt nach von Kutschera „jede Religion eine über die empirische Realität hinausgehende, also transzendente Wirklichkeit an, die für sie der bedeutendere und mächtigere Teil der Gesamtwirklichkeit ist“⁷⁵.

⁷⁰ Ebd. 119.

⁷¹ Ebd. 119f.

⁷² Ebd. 120.

⁷³ Ebd.

⁷⁴ Ebd. 43.

⁷⁵ Ebd.

Differenzen im Religionsverständnis des frühen und des späten von Kutschera werden daran deutlich, dass er in „Vernunft und Glaube“ ganz selbstverständlich davon ausgeht, dass Religionen einen institutionellen Rahmen brauchen, während in „Was vom Christentum bleibt“ nur von den Schwierigkeiten die Rede ist, die dieser institutionelle Rahmen dem Gläubigen heute bereitet. Bezeichnend ist auch, dass er bezüglich der Frage nach den Komponenten der Religion festhält: Religion umfasst „einen Kult, eine Weltanschauung, ethische Normen, eine emotionale Haltung zur Wirklichkeit und eine Weise, Welt und Leben zu erfahren“⁷⁶. Anders als in seinem Frühwerk ist in seinem Spätwerk in diesem Zusammenhang von einer institutionellen Komponente der Religion nicht mehr die Rede. Das mag damit zusammenhängen, dass für ihn nunmehr der mündige Glaube des religiösen Subjekts im Vordergrund steht. Von Kutschera betont, wer mündig denke, der könne sich nicht mit den Behauptungen anderer zufriedengeben, „auch nicht mit Auskünften eines Pfarrers, Rabbis oder Imans“⁷⁷. Entscheidend ist für ihn also das Bemühen um die eigene Glaubenseinsicht. Er hält es daher für ein Unding, die Vernunft an der Kirchentür abzugeben. Wären wir wirklich unfähig, eine transzendente Wirklichkeit selbst zu erkennen, so gibt er zu bedenken, dann wäre „religiöser Glaube schlicht irrational“⁷⁸. Das aber widerspreche dem Wesen der Religion als einer Überzeugung vernünftiger Menschen.

Die zentrale Frage, um die es heutzutage geht, ist ihm zufolge die Frage, „ob ein mündiger Glaube eine echte Alternative zum traditionellen Christentum darstellt“⁷⁹. Die Rede von einer Alternative besagt freilich „nicht, dass es sich um etwas ganz Neues handelt“, denn die Botschaft Jesu bleibe „das gemeinsame Erbe“. Von Kutschera räumt auch ein, bisher nur eine grobe Skizze des mündigen Glaubens geliefert zu haben, ist sich aber bewusst: Um als Alternative zu dem Glauben der alten Kirche in Frage zu kommen, müsste der mündige Glaube, „zunächst einmal zu einem bewohnbaren Haus ausgebaut werden“; schließlich sei das Ziel „ein gemeinsames Haus“ und „keine Ansammlung von Einfamilienhäusern“. Derzeit könne man freilich noch nicht von einer „voll entwickelte[n] Alternative“ sprechen, sondern lediglich von einem „Projekt“. Ausdrücklich wendet er sich gegen den Einwand, Mündigkeit sei ein „individualistisches Ideal“⁸⁰ und könne daher keine Gemeinschaft stiften. Diesem hält er entgegen, die Vernunft, an der sich das mündige Denken orientiere, stifte „in einem eminenten Sinne Gemeinschaft“. Auch den Einwand, dass Mündigkeit ein intellektualistisches Ideal sei und daher der Verankerung der Religion im Gefühl nicht gerecht werde, lässt er nicht gelten. Denn es sei, so meint er,

⁷⁶ Ebd. 41.

⁷⁷ Ebd. 40f.

⁷⁸ Ebd. 41.

⁷⁹ Ebd. 141 (dort auch die folgenden Zitate).

⁸⁰ Ebd. 142 (dort auch die beiden folgenden Zitate).

nicht einzusehen, warum das Liebesgebot als zentrale Forderung christlichen Glaubens den mündigen Menschen in seinen Gefühlen weniger ansprechen sollte als denjenigen, der sich noch in Bahnen mythischen Denkens bewegt⁸¹.

Ebenso greift ihm zufolge auch der Einwand zu kurz, dass ein mündiger Glaube unfähig sei, ein spirituelles Leben zu entfalten. Denn auch wenn eine Spiritualität auf der Basis des mündigen Glaubens einen anderen Charakter haben müsse als die Spiritualität des traditionellen Christentums, die „eng mit [...] mythischen Elementen verwoben“⁸² war, so spreche doch grundsätzlich nichts gegen eine solche Möglichkeit.

Von Kutschera beschränkt sich nicht auf den Versuch einer Widerlegung dieser Einwände gegen ein mündiges Christentum, sondern nennt auch einen positiven Grund, warum es sinnvoll ist, sich für ein solches Christentum zu engagieren. Ohne Zweifel entspricht dieses Engagement – davon ist er überzeugt – der Forderung Jesu an die Christen, Salz der Erde und Licht der Welt zu sein. Wenn das Christentum in der Neuzeit zunehmend „sein Licht [...] unter den Scheffel gestellt und in den Kirchen verborgen“ habe, so gelte es für die Christen heute, „in der Welt zu leuchten“⁸³, indem sie ihren Beitrag zum Prozess des Mündigwerdens der Menschheit leisteten. Auch wenn das Christentum keine fertigen Handlungsanweisungen bieten könne, so liefere es doch immerhin „Richtpunkte für oft schwierige Entscheidungen, die im Blick auf die konkreten Umstände und die voraussichtlichen Folgen der verschiedenen Handlungsalternativen zu fällen sind“⁸⁴.

5. Das Problem ungegenständlichen Erkennens

Nach dem Blick auf die aktuellen Verwerfungen des Glaubens wendet sich von Kutschera in seiner vierten Publikation aus einer anderen Perspektive nochmals der Innenseite des Glaubens zu, die ja schon in seiner existenzphilosophisch orientierten Publikation „Die großen Fragen“ Gegenstand war. Es geht ihm also um beides: Die Außenperspektive, die der Glaube bietet, darf auf keinen Fall vernachlässigt werden; und auch, wenn ein ungeschönter Blick auf den Glauben Negatives zu Tage fördert, darf dies nicht verschwiegen, sondern muss benannt werden. Dies wird in „Was vom Christentum bleibt“ deutlich. In gleicher Weise liegt ihm aber auch die Innenseite des Glaubens am Herzen. Um deren Erkundung geht es – gewissermaßen in einem neuen Anlauf – in seiner vierten Publikation.

Seinen Ausgang nimmt von Kutschera dabei von einem epistemologischen Problem, nämlich dem Problem des ungegenständlichen Erkennens. Der Autor möchte mit seiner Abhandlung, wie er im Vorwort schreibt, „zum

⁸¹ Ebd. 143.

⁸² Ebd.

⁸³ Ebd. 146.

⁸⁴ Ebd.

Verständnis einer Gruppe von Erfahrungen beitragen, die sich dadurch auszeichnen, dass sie ungegenständlich sind“⁸⁵. Es handelt sich hier also um „keine Erfahrungen, in denen sich ein Subjekt einem Gegenstand oder Ereignis gegenüber sieht“. Das Spektrum derartiger ungegenständlicher Erfahrungen ist, wie von Kutschera betont, breit; es reicht „vom Erleben der Schönheit oder der Tiefe der Welt bis hin zu Erfahrungen einer mystischen Union“. Einen Teil solcher Erfahrungen könne man auch, so meint er, als „mystische Erfahrungen“ oder als „Transzendenzerfahrungen“ bezeichnen. Auch wenn solche Erfahrungen im heutigen, von der europäischen Kultur geprägten geistigen Leben weder im wissenschaftlichen, noch im philosophischen, noch im religiösen Denken eine große Rolle spielen, hält von Kutschera eine Beschäftigung mit solchen Erfahrungen für wichtig, denn auch heute gebe es „Menschen, die solche Erfahrungen gemacht haben und denen sie viel bedeuten, die aber Schwierigkeiten haben zu verstehen, was ihnen widerfahren ist, und den Erkenntniswert solcher Erfahrungen zu beurteilen“.

Für eine Beschäftigung mit solchen Erfahrungen spricht nach Kutschera auch die Tatsache, dass diese in unserer geistig-religiösen Tradition eine wichtige Rolle gespielt haben. Um Beispiele ist er hier nicht verlegen. Erfahrungen einer mystischen Union, so schreibt er,

begegnen uns in ganz verschiedenen Zeiten, Kulturen und Religionen, zuerst in den Upanishaden und der indischen Philosophie des Vedanta, dann, zuerst [...] durch die Vermittlung der Orphik, auch in der griechischen Philosophie bei Parmenides und später bei Plotin, in der Spätantike bei Augustinus und Pseudo Dionysios Areopagita und im hohen Mittelalter bei Meister Eckhart.

Von Kutschera räumt allerdings ein, dass es beträchtliche Schwierigkeiten für eine Erörterung von ungegenständlichen Erfahrungen gebe. Denn die Erfahrungen, um die es hier geht, fallen aus dem gewohnten Rahmen heraus. Selbst wenn sie alle keineswegs so selten sind wie die Erfahrungen einer *unio mystica*, könne eine Vertrautheit mit ihnen beim Leser nicht ohne Weiteres vorausgesetzt werden. Solche Erfahrungen können dem Leser auch nicht vermittelt werden, sondern es lassen sich hier nur gedankliche Zugänge angeben, welche die Erfahrungen zwar erleichtern, aber nicht garantieren können. Die Erfahrungen lassen sich auch nicht in derjenigen Weise beschreiben, dass sich der Leser ein genaues Bild von ihnen machen kann. Das Ziel, das von Kutschera mit dieser Publikation verfolgt, ist: Er möchte zeigen, dass sich ungegenständliche Erfahrungen einem vernünftigen Verständnis nicht entziehen. Dies bedeute aber nicht, wie er betont, dass sich solche Erfahrungen in unsere vertrauten Denkmuster integrieren lassen, zumal wir in ihnen doch gerade mit den Grenzen unseres normalen Denkens konfrontiert werden. Von Kutscheras Insistieren darauf, dass es ihm um vernünftige Überlegungen geht, ist vor allem von daher motiviert, dass eine

⁸⁵ F. von Kutschera, *Ungegenständliches Erkennen* (im Folgenden: *Erkennen*), Paderborn 2012, 7 (dort auch die folgenden Zitate).

Abhandlung über mystische Erfahrungen leicht die falschen Leser anziehen kann, nämlich „Leute, die für Esoterisches schwärmen, für eine Anstrengung des Begriffs aber nicht zu haben sind“⁸⁶. Daher betont er gleich zu Beginn dieses Textes, dass es ihm nicht um Esoterisches und Mirakulöses gehe, sondern „um ein Stück Philosophie, die sich um klare Aussagen und solide Argumente bemüht“⁸⁷.

Eingangs beschäftigt sich von Kutschera mit „Erfahrungen im Allgemeinen, insbesondere [mit] ihrer intentionalen Struktur“, weiterhin mit „der Rolle des Begreifens im Erfahren“ und mit dem „Erleben, das für unser Leben größere Bedeutung hat als wissenschaftliche Beobachtungen“⁸⁸. Sodann geht er näher auf unterschiedliche Erfahrungen von Transzendenz ein. So verweist er auf eine Form von Transzendenz, die in der Philosophie des Geistes eine wichtige Rolle spielt. Dort ist von einer „implizite[n] Transzendenz“⁸⁹ die Rede, die in allen Akten des Wahrnehmens und Denkens vorkommt. „In diesem Sinn ist insbesondere das Subjekt transzendent, weil es nie vollständig zum Gegenstand einer eigenen Betrachtung werden kann.“ Diesem Begriff ‚impliziter Transzendenz‘ kommt eine Schlüsselrolle beim Verständnis ungegenständlicher Erfahrungen zu. Im Sinne dieses Begriffs sind alle von ihm erörterten Erfahrungen Transzendenzenerfahrungen. Je nachdem, ob solche Erfahrungen von inneren oder äußeren Erfahrungen ausgehen, unterscheidet er innere und äußere Transzendenzenerfahrungen. Da „der Weg der Mystik [...] ein Weg ins [...] Innere“ ist, sind alle Erfahrungen, mit denen von Kutschera sich in diesem Zusammenhang befasst, „entweder Selbsterfahrungen oder doch mit Selbsterfahrungen verbunden“. Daher wendet er sich zunächst den inneren Erfahrungen zu und präzisiert „de[n] Begriff der ungegenständlichen Erfahrung durch jenen eines überintentionalen Bewusstseins“. Damit ist gemeint: Die ungegenständlichen Erfahrungen führen „zu einem Bewusstsein jenseits des Subjekt-Objekt-Gegensatzes“. Das ist nach von Kutschera „der Grund für das Versagen unserer normalen Begriffe und sprachlichen Beschreibungsmittel, die ja alle dem Bereich intentionalen Denkens angehören“. Anschließend bespricht von Kutschera äußere Transzendenzenerfahrungen und geht dabei unter anderem auf die Konzeption des Einen bei Plotin ein, „das, wie das Selbst, eine Wirklichkeit ist, die sich intentionalem Denken entzieht“. Schließlich befasst sich von Kutschera auch mit den s. E. am schwersten zugänglichen Erfahrungen einer Einheit zwischen dem Selbst und dem Absoluten.

Auffällig ist, dass die inhaltlichen Differenzierungen beim Transzendenzbegriff, von denen von Kutschera in „Vernunft und Glaube“ ausging, in seinem Spätwerk modifiziert werden. Transzendenz, so stellt er dort klar,

⁸⁶ Ebd. 8.

⁸⁷ Ebd.

⁸⁸ Ebd. 8 f.

⁸⁹ Ebd. 9 (dort auch die folgenden Zitate).

bestehe immer unter einem bestimmten Aspekt. Man müsse also, wenn man von Transzendenz spreche, genauer sagen: „Ein Bereich X ist unter dem und dem Aspekt bezüglich des Bereichs Y transzendent.“⁹⁰ Insofern enthalten Behauptungen über Transzendenz „erst dann einen bestimmten Inhalt, wenn der Aspekt angegeben wird, unter dem etwas als ‚transzendent‘ bezeichnet wird“. Konkret unterscheidet von Kutschera in „Ungegenständliches Erkennen“, „Transzendenz unter ontischem, kausalem, epistemischem und konzeptuellem Aspekt“. Ein Bereich X ist ihm zufolge gegenüber einem Bereich Y dann ontisch transzendent, wenn die Dinge und Ereignisse aus X von grundsätzlich anderer Art sind als die Dinge und Ereignisse aus Y. Vertritt man beispielsweise einen psychophysischen Dualismus, geht man davon aus, dass Seelisch-Geistiges fundamental von Physischem verschieden ist und in diesem Sinne ihm gegenüber ontisch transzendent ist. Wenn man von ontischer Transzendenz spricht, ohne den Realitätsbereich anzugeben, bezüglich dessen er transzendent sein soll, ist die empirische Welt gemeint, konkret die physische und die psychische Realität. So sind zum Beispiel die Welt der abstrakten Gegenstände, das ‚dritte Reich‘ Gottlob Freges und die ‚dritte Welt‘ Karl Poppers ontisch transzendent. Zu den abstrakten Gegenständen rechnet man Begriffe, Propositionen, Zahlen, Mengen, Theorien, Ideale, Computerprogramme etc. Für all diese Gegenstände gilt, dass sie weder der physischen Welt noch der psychischen Welt angehören, das heißt der Welt der Subjekte sowie ihrer Gefühle, Strebungen und Gedanken. Abstrakte Gegenstände sind sowohl unräumlich als auch zeitlos. Wenn von ontischer Transzendenz die Rede ist, dann bezieht man sich in der Regel „nicht auf abstrakte Gegenstände, sondern auf eine göttliche Wirklichkeit, wie sie Religionen annehmen“.

Der Fall einer kausalen Transzendenz eines Bereiches X bezüglich eines Bereiches Y liegt nach von Kutschera dann vor, wenn das Geschehen in X kausal unabhängig ist von dem Geschehen in Y, wenn also die Vorgänge in Y ohne Einfluss auf die Vorgänge in X bleiben. Für den Dualismus gilt, dass „das Psychische trotz seiner ontischen Transzendenz nicht kausal transzendent gegenüber dem Physischen“ und mithin auch „nicht unabhängig“ von diesem ist⁹¹.

Von einer epistemischen Transzendenz von X bezüglich Y spricht man nach von Kutschera immer dann, wenn die Erkenntnismittel für Tatsachen von Y nicht für eine Erkenntnis der Tatsachen von X ausreichen. In vieler Hinsicht können wir zum Beispiel von der Zukunft sagen, dass sie gegenüber der Gegenwart epistemisch transzendent sind. In der Regel verbindet sich mit einer ontischen und kausalen auch eine epistemische Transzendenz. Spricht man von einer epistemischen Transzendenz ohne Angabe eines Be-

⁹⁰ Ebd. 27 (dort auch die folgenden Zitate).

⁹¹ Ebd. 28.

zugs, ist man der Meinung, dass unsere Erkenntnismittel generell nicht ausreichen, um Tatsachen aus diesem Bereich zu erkennen.⁹²

In Zentrum der Überlegungen von Kutscheras Abhandlung „Ungegenständliches Erkennen“ steht jedoch die konzeptionelle Transzendenz von X bezüglich Y. Von einer solchen Transzendenz spricht man immer dann, wenn sich die Phänomene von X nicht mit denselben Begriffen beschreiben lassen wie die Phänomene von Y. Von Kutschera weist darauf hin, dass eine unbegreifliche Realität nicht immer auch epistemisch transzendent ist. Erlebt jemand beispielsweise ein für ihn völlig neuartiges Geschehen – man denke etwa an das Polarlicht –, so kann er es zwar nicht angemessen beschreiben, aber gleichwohl anschaulich eindeutig feststellen. Wenn man einen Seinsbereich als konzeptuell transzendent bezeichnet, ohne anzugeben, gegenüber welchem Bereich er transzendent ist, so ist man der Meinung, dass sich dieser Seinsbereich generell menschlichem Begreifen entziehe. Von Kutschera weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass alle monotheistischen Religionen die Unbegreiflichkeit Gottes betonen. Ein Einwand gegen die Annahme einer Realität, die konzeptuell transzendent ist, wie etwa das Eine Plotins oder der Gott einer strikt negativen Theologie, lautet: Was unbegreiflich ist, ist auch unerkennbar. Man könne darüber nicht einmal Annahmen machen, weil man darüber nicht reden könne, denn unsere Sprache reiche nun einmal nicht weiter als unsere Begriffe. Ein solcher Einwand richtet sich zweifellos auch gegen die kognitive Relevanz von Transzendenzerfahrungen. Man muss diesen Transzendenzerfahrungen nach von Kutscheras Meinung jedoch nicht jede kognitive Relevanz absprechen. Man kann den Spieß auch umdrehen und solche Erfahrungen als Beweis dafür ansehen, „dass uns auch eine Wirklichkeit kognitiv zugänglich“ sein kann, „die intentionalem Denken verschlossen bleibt, dem all unsere Begriffe angehören“⁹³. Von Kutschera schließt sich dieser These an; denn das intentionale Denken habe, so betont er, „durchaus Grenzen, die sich nicht mit den Grenzen unserer Erfahrung decken“⁹⁴.

Im Abschlusskapitel seiner Abhandlung geht von Kutschera näher auf dieses Problem der kognitiven Relevanz ein. Die Tatsache, dass es sich um echte und tiefe Erfahrungen handelt, bedeutet ihm zufolge zwar noch nicht, dass diese Erfahrungen auch kognitiv relevant sind. Da sie nicht nur über den Horizont unseres intentionalen Bewusstseins, sondern auch über den Horizont unserer Sprache und unseres Begriffssystems hinausreichen, haben sie zunächst einmal nur für denjenigen Gewicht, der solche Erfahrungen selbst gemacht hat. Ihm erschließt sich darin eine transzendente Wirklichkeit in so eindrucksvoller Weise, dass sich ihm die Frage erst gar nicht stellt, ob seine Erfahrungen auch zuverlässig sind, selbst dann, wenn diese überhaupt

⁹² Vgl. ebd.

⁹³ Ebd. 31.

⁹⁴ Ebd.

nicht in den Rahmen seiner sonstigen Anschauungen hineinpassen. Außerdem betont von Kutschera, dass für denjenigen, der Transzendenzerfahrungen kognitiv ernst nimmt, ihr Wert in erster Linie in ihrem Gehalt liegt. Manche solcher Transzendenzerfahrungen sind nach von Kutschera

Heilserfahrungen, manche von ihnen tiefe Selbsterfahrungen, in denen man sich in seinen Hoffnungen und Haltungen bestätigt sieht, andere sind Erfahrungen von der Schönheit und Tiefe der Welt oder von den Möglichkeiten intensiver Gemeinschaft mit anderen Menschen⁹⁵.

Die Bedeutung solcher Transzendenzerfahrungen liegt nach von Kutschera darin, dass es sich hierbei um fundamentale existenzielle Erfahrungen handelt. Wichtig ist ihm zufolge – abgesehen von den speziellen Gehalten, die durch Transzendenzerfahrungen vermittelt werden, – auch die allgemeine Schlussfolgerung, die sich aus ihnen ergibt. Nimmt man sie ernst, dann führt kein Weg an der Einsicht vorbei, dass intentionales Denken seine Grenzen hat. Was nur ein Ausschnitt aus der Wirklichkeit ist, darf man nicht für das Ganze halten. Ebenso wenig darf man eine bestimmte Ansicht der Welt für die Welt selbst halten. Erfahrungen von Transzendente[m] zeigen vielmehr, „dass es etwas gibt, das intentionalem Bewusstsein unzugänglich ist und sich einer Bestimmung mit normalen Begriffen entzieht“. Von daher kann man, wie von Kutschera betont, zu einer „tieferen Konzeption des Göttlichen“ gelangen, „nach der es keine zweite Welt gleicher Art neben der empirischen ist, keine gegenständliche Welt der Götter neben jener der Menschen“. Generell liegt die Problematik unserer Gottesvorstellungen nach von Kutschera darin, „dass wir sie einerseits, solange wir Transzendentes nicht erfahren, in unseren normalen Kategorien buchstabieren müssen, obwohl wir das Göttliche [...] gerade als Gegensatz zum Menschlichen verstehen“. So waren ihm zufolge die Götter der Mythen menschenähnlich, zugleich aber ortlos und unsichtbar, frei von Leid, Alter und Tod. Der Gott der Metaphysik war zwar ewig und unwandelbar, aber gleichzeitig ein Gott, der erkennen und wirken konnte. Schließlich verbot die negative Theologie, die aus der mystischen Tradition des Neuplatonismus hervorging, Gott mit normalen Begriffen zu beschreiben, konnte aber die von ihr favorisierte rein negative Bestimmung Gottes nur deshalb durchhalten, weil sie sich auf positive Transzendenzerfahrungen stützte. Ohne solche Erfahrungen würde „etwas, dessen einzige Bestimmung die Unbegreiflichkeit ist, jede Bedeutung für uns verlieren“⁹⁶.

Wer jedoch Transzendenzerfahrungen nur aus Berichten Anderer kennt, mag ihnen zwar Tiefe und Echtheit nicht absprechen wollen, aber ihrem Gehalt gegenüber trotzdem skeptisch bleiben – und er hat nach von Kutschera durchaus gute Gründe. Konkret nennt er hierfür erstens die „Unverfügbarkeit von Transzendenzerfahrungen und damit auch die Unmöglichkeit, sie zu kontrollieren“. Zweitens führt er deren Unbeschreibbarkeit an. Eine transka-

⁹⁵ Ebd. 101 (dort auch die folgenden Zitate).

⁹⁶ Ebd. 102 (dort auch die beiden folgenden Zitate).

tegoriale Wirklichkeit lässt sich nämlich „nicht mit unserer Sprache beschreiben [...], die für Aussagen über die Gegenstände intentionalen Denkens entwickelt worden ist“, sondern „allenfalls mit Bildern und Metaphern“. Die Hauptschwierigkeit besteht aber drittens darin, den Aussagen Anderer etwas über den Gehalt ihrer mystischen Erfahrungen zu entnehmen, da mit ganz unterschiedlichen Schilderungen dasselbe gemeint sein kann und mit gleichen Beschreibungen Verschiedenes. So sprechen etwa nach von Kutschera die Mängel der Metaphysik Plotins nicht gegen die Echtheit und Tiefe seiner Erfahrungen, und aus den unterschiedlichen Einkleidungen von Unionserfahrungen im Advaita Vedanta und bei Eckhart folge nicht, dass diese Erfahrungen grundsätzlich verschieden seien. Man könnte nun damit argumentieren, dass die Unbeschreibbarkeit des Gehalts von Transzendenzerfahrungen nur eine vorläufige ist. Wie es in der gesamten bisherigen Geistesgeschichte mit der Entdeckung des Neuen auch zur parallelen Entwicklungen entsprechender sprachlicher Ausdrucksmöglichkeiten gekommen sei, so könnten wir erwarten, dass uns in Zukunft auch Begriffe zur Beschreibung dessen zur Verfügung stehen werden, was wir heute als „kategorial transzendent“ beschreiben müssen. Hier allerdings ist von Kutschera skeptisch. Er gibt zu bedenken, was sich in Erfahrungen des eigenen Selbst, einer mystischen Union oder des eigenen Grundes zeige, werde „immer ähnlich umschrieben wie das Eine, als etwas, vor dem selbst elementarste Begriffe wie Einheit und Vielheit, Identität und Verschiedenheit, Sein und Erscheinen versagen“⁹⁷. Angemessene Begriffe müssten also von einer völlig anderen Art sein als die Begriffe, die wir kennen. Es gibt mithin „keinerlei Ansatz für sie“⁹⁸.

Wenn man abschließend fragt, worauf von Kutschera mit seiner Kritik am intentionalen Denken abzielt, so wird man darauf antworten müssen: Nicht bestreiten will er erstens, dass sich im intentionalen Denken ein Blick auf eine Außenwelt öffnet, nämlich das physische Universum; nicht bestreiten will er zweitens, dass mit dem intentionalen Erfahren auch ein Begreifen einhergeht; und schließlich steht für ihn drittens auch außer Frage, dass die Geschichte des Erfahrens in den Wissenschaften insofern eine Erfolgsgeschichte ist, als sie zeigt, „dass wir die Welt immer tiefer und umfassender erkennen können“⁹⁹. Wir sind also nicht lediglich Teil einer großen Wirklichkeit, sondern wir können uns diese auch erkennend und handelnd aneignen. Von Kutscheras Kritik bezieht sich jedoch auf unser Weltverständnis. Konkret führt er dazu aus: „Die Welt, wie sie sich uns in unseren Erfahrungen zeigt, ist zwar nicht, wie der erkenntnistheoretische Idealismus behauptet, nur eine virtuelle Welt“, also ein bloßes „Gespinnst aus unseren eigenen Vorstellungen, sie ist aber auch nicht etwas für sich, keine Realität, mit deren Erkenntnis wir erfassen, was in einem absoluten Sinn wirklich und wahr ist,

⁹⁷ Ebd. 103.

⁹⁸ Ebd.

⁹⁹ Ebd. 130 (dort auch die beiden folgenden Zitate).

sie ist vielmehr eine Realität, die so nur für uns besteht“. Daraus folgt für von Kutschera: „Die Wirklichkeit hinter allem, hinter uns selbst und der Welt, wie sie uns erscheint, die Wirklichkeit, wie sie an sich ist, liegt außerhalb des Horizonts des intentionalen Bewusstseins“.

6. Die Eigenart mystischer Erfahrung

Während von Kutschera in „Vernunft und Glaube“ eine allgemeine Religionstheorie im Blick hat, beschränkt er sich in seiner Abhandlung „Ungegenständliches Erkennen“ auf eine Analyse religiösen Erlebens. In diesem Zusammenhang verweist er zunächst auf die Weite des Spektrums religiöser Erfahrungen, die nur zu einem kleinen Teil direkte Erfahrungen sind. Dazu rechnet er neben Auditionen und Visionen, die uns von den biblischen Texten her bekannt sind – man denke etwa an die Berufung des Jeremias (Jer 1,4–5) oder die Schau Gottes auf seinem Thron, von der Ezechiel berichtet (Ez 1, 26–28) – auch Erlebnisse der Gegenwart Gottes.

Zu den religiösen Erfahrungen gehören nach von Kutschera auch mystische Erfahrungen, unter denen jedoch, wie er einräumen muss, ganz Verschiedenes verstanden wird. Faktisch seien „etwa 50 verschiedene Definitionen mystischer Erfahrung im Umlauf [...], von denen sich keine durchsetzen konnte“¹⁰⁰. Von Kutschera unternimmt daher erst gar nicht den Versuch, eine allgemein akzeptierte Definition des Begriffs „mystische Erfahrung“ zu finden, sondern legt sich darauf fest, unter mystischen Erfahrungen innere Transzendenzenerfahrungen zu verstehen. Er weist darauf hin, dass es sich hierbei nicht immer um Erfahrungen handelt, die in den Vorstellungskreis einer Religion gehören. Solchen Erfahrungen liege oft auch die Vorstellung zu Grunde, „dass wir unserer geistigen Natur nach selbst der göttlichen Sphäre entstammen und ihr wesensmäßig zugehören“¹⁰¹. In einer solchen Vorstellung ist impliziert, dass wir durch unser eigenes Wesen Zugang haben zur Transzendenz und dass sich auf dem Weg in den eigenen Seelengrund nicht nur zeigen kann, was wir selbst sind und sein sollen, sondern auch die Größe und Macht der Wirklichkeit deutlich werden kann, der wir angehören. In seinen Ausführungen über äußere Transzendenzenerfahrungen macht von Kutschera deutlich, wie ein Erleben eines Einzelnen in eine Transzendenzenerfahrung einmünden kann. Als Beispiel dient ihm eine Ranke wilden Weins, die ich im abendlichen Gegenlicht sehe, konkret die Form ihrer Blätter und ihr Grün, das golden durchleuchtet ist. Er ist überzeugt: Wenn ich diese Ranke nicht als einzelnen Gegenstand betrachte und mich nur auf ihre Eigenschaften konzentriere, sondern in ihrer Anschauung versinke, wenn ich ihre Form und ihre Farben auch in ihrem symbolischen Gehalt auffasse, das Grün und das Gold und das Licht, dann könnte sie mir

¹⁰⁰ Ebd. 34.

¹⁰¹ Ebd.

zum Sinnbild des Lebens werden. Wenn ich das alles nämlich nicht thematisiere und mir nicht explizit bewusst mache, sondern in seiner anschaulichen Gegenwärtigkeit belasse, dann ist es möglich, dass eine solche Anschauung in ein überintentionales Bewusstsein der Fülle der Wirklichkeit einmündet. Klar ist für von Kutschera freilich, dass diese Fülle sich nicht beschreiben lässt. Sie ist auch „keine Menge von Einzelheiten, nicht Vielfalt, sondern so etwas wie eine Qualität der Wirklichkeit“, die nicht in der Ranke ist, vielmehr durchsichtig wird „auf die Fülle hin“¹⁰². In diesem übergegenständlichen Bewusstsein begreife ich nach von Kutschera zwar nichts, ich spüre hier vielmehr lediglich „den innigen Zusammenhang der Wirklichkeit, meine Zugehörigkeit zu ihr und darin eine tiefe Freude“¹⁰³.

Im Rahmen seiner Erörterung äußerer Transzendenzerfahrungen kommt von Kutschera auch auf Gotteserfahrungen zu sprechen. Anders als das Erste Vatikanum, das sich „gegen eine ‚Erfahrungstheologie‘ gewandt“ hatte und die Auffassung verwarf, „es gebe so etwas wie eine unmittelbare, innere Erfahrung Gottes, die jeder wissenschaftlichen Erkenntnis [...] überlegen sei“, ist von Kutschera der Meinung, dass sich heute „der Gottesglaube doch wieder auf Erfahrungen verwiesen“¹⁰⁴ sehe. Als theologischen Kronzeugen bemüht er in diesem Zusammenhang Karl Rahner und merkt zu ihm im Einzelnen Folgendes an:¹⁰⁵ 1) Eines der großen Verdienste Rahners ist es, die Bedeutung von Transzendenzerfahrungen für den Glauben wieder deutlich gemacht zu haben. Konkret nennt von Kutschera in diesem Zusammenhang die Tatsache, dass Rahner seine Neubegründung des Glaubens auf die mystische Gotteserfahrung stützt. 2) Eine solche Gotteserfahrung zeichnet sich dadurch aus, dass Gott hier erfahren wird als absolut transzendenter Ursprung und Grund der gesamten Wirklichkeit und als unbegreiflich und unerreichbar durch mythische Vorstellungen und metaphysische Begriffe. 3) Gegenstand der Gotteserfahrung ist also nicht der oft doch recht anthropomorphe Gott gängiger Vorstellungen – man denke etwa an die Vorstellung von Gott als himmlischer Lenker menschlicher Geschichte. 4) Was Rahner schildert, wenn er von der Gotteserfahrung spricht, ist ein überintentionales Bewusstsein einer transzendenten Wirklichkeit. Gott ist in diesem Falle weder Gegenstand, entzieht sich also einer Beschreibung mit unserer gegenständlichen Sprache, noch Subjekt. Daher zögert Rahner sogar, ihn als Person zu bezeichnen. 5) Rahners Denken zeichnet sich generell dadurch aus, dass er, schärfer als die herkömmliche Theologie, die radikale Transzendenz Gottes betont. So hat Rahner bereits von Gott als einer transkategorialen Wirklichkeit gesprochen 6) Die herkömmliche Theologie hat zwar schon immer die Unbegreiflichkeit Gottes betont, aber sich ande-

¹⁰² Ebd. 68.

¹⁰³ Ebd.

¹⁰⁴ Vgl. ebd. 69.

¹⁰⁵ Zum Folgenden vgl. ebd. 69–72.

rerseits doch nicht gescheut, in Trinitätslehre, Christologie und Soteriologie sehr detaillierte Aussagen über Gott zu machen. 7) Rahners Verdienst besteht darin, das in der Theologie besonders wichtige sokratische Bewusstsein des Nichtwissens gestärkt zu haben. 8) Wenn Rahner von Gott als dem heiligen Geheimnis spricht, dann macht er deutlich, dass unser Dasein mit der Erfahrung von Gott sein Rätsel nicht verliert. Diese Erfahrung liefert nämlich keine Informationen über den Grund menschlicher Schicksale, hilft also nicht bei der Lösung der Frage nach dem scheinbar sinnlosen Leid und dem Scheitern unserer welthaften Existenz.

Neben äußeren Transzendenzerfahrungen beschäftigt sich von Kutschera auch mit inneren Transzendenzerfahrungen, die seit dem 8. Jahrhundert v. Chr. in Indien und seit dem 6. Jahrhundert v. Chr. in Europa bezeugt und „bis heute [...] in Indien und im japanischen Zen-Buddhismus lebendig“¹⁰⁶ sind. Liegt erste Gemeinsamkeit solcher Erfahrungen für von Kutschera darin, dass sie sich allesamt „auf dem Weg ins [...] Innere“¹⁰⁷ ergeben, so besteht die zweite Gemeinsamkeit darin, dass sich diese Erfahrungen, „als ein überintentionales Bewusstsein einer kategorial transzendenten Wirklichkeit darstellen“¹⁰⁸. Was sich in ihnen zeige, werde „als ungegenständlich beschrieben, als etwas jenseits der gegenständlichen Welt, die sich uns im intentionalen Bewusstsein erschließt, der Welt der Vielheit, Endlichkeit, Zeitlichkeit“. Es liege auch „jenseits der seelisch-geistigen Welt, der Welt der Subjekte, ihres Denkens, Fühlens und Strebens“. Daraus ergibt sich nach von Kutschera „die durchgängige Aussage, die transzendente Wirklichkeit lasse sich nicht mit unserer normalen Sprache beschreiben, die auf die gegenständliche und subjektive [...] Welt zugeschnitten ist, sie entziehe sich der Bestimmung mit unseren normalen Begriffen“. Auch Bilder und unsere üblichen Anschauungsformen, so wird in den einschlägigen Texten betont, versagten hier, so dass „der Erfahrungsinhalt [...] weder begrifflich noch anschaulich bestimmbar ist“. Man hat den Eindruck, „als öffnete sich in diesen Erfahrungen für einen Moment ein Fenster zu einer Welt, die für uns so neu ist, dass uns die passenden Worte fehlen“.

In der Regel wird gegen die Beschreibungen dieser Erfahrungen zweierlei eingewandt. Erstens scheint es nicht einleuchtend zu sein, dass solche Erfahrungen nicht Erfahrungen einer individuellen Person sein sollten; zweitens aber scheint es auch nicht einleuchtend zu sein, dass sich in solchen Erfahrungen „die Identität eines überindividuellen Selbst mit dem Absoluten zeigen“ sollte, als „Grund der Wirklichkeit und ihrem inneren Leben“. Nach von Kutschera lassen sich freilich beide Punkte aus dem überintentionalen Charakter der Erfahrungen verstehen. Von Kutschera begründet dies näher wie folgt:

¹⁰⁶ Ebd. 79.

¹⁰⁷ Ebd. 93.

¹⁰⁸ Ebd. 94 (dort auch die folgenden Zitate).

In einem überintentionalen Bewusstsein bin ich mir meiner selbst nicht in der gleichen Weise inne wie bei einer intentionalen Erfahrung, ich habe dieses Bewusstsein nicht als Subjekt. Ich bin mir nicht einer Individualität bewusst, die mich von anderen Personen unterscheidet, denn Individualität und Unterschiede sind Kategorien gegenständlichen Bewusstseins. Das heißt nicht, dass ich solche Erfahrungen nicht selbst, als diese konkrete Person mache, sondern nur, dass ich mir selbst in der Erfahrung nicht als ein besonderes Individuum gegenwärtig bin.

Weiterhin betont von Kutschera, dass es für ein überindividuelles Bewusstsein keine Identität und auch keine Unterschiede gibt. Auch Identität sei „ein Begriff, der nur für Gegenstände definiert ist“¹⁰⁹. Man sollte daher besser von einer Ungeschiedenheit sprechen. Für das überintentionale Bewusstsein sei es schließlich „allgemein charakteristisch, dass es darin keine Verschiedenheit, keine Trennung, keine Gegensätze gibt“. Insofern ist von Kutschera auch der Meinung, dass wir „die Erfahrung einer mystischen Union von Selbst und Absolutem als Erfahrung einer Ungeschiedenheit vom Absoluten, in der Terminologie [...] Eckhart[s]: von der Gottheit auffassen“ könnten.

Wichtig ist für von Kutschera zudem, dass das Selbst sich im überintentionalen Bewusstsein nicht als kleiner Teil eines Ganzen erfährt, „als Einzelnes, als Eines unter Vielen, als getrennt von anderen, sondern als ungeschieden von der Gesamtwirklichkeit, die als das Eine oder Absolute aufgefasst wird“. Eine solche Deutung, so meint er, lasse „etwas von der Größe und der Gewalt von Erfahrungen einer mystischen Union ahnen“, die ein ganz neues Selbstbewusstsein begründen, „nach dem ich nicht mehr ein Stäubchen im Universum bin, nicht in eine fremde, unbegreifliche und übermächtige Welt geworfen, sondern eins bin mit der Wirklichkeit“. Allerdings räumt von Kutschera zugleich ein, „dass alle Beschreibungen des Gehalts von Transzendenzerfahrungen unzureichend sind“. Wer solche Erfahrungen mache, könne sie nur im Gedächtnis behalten, indem er sie in Worte fasse, und das heiße konkret: in eine Formel. Dabei müsse er sich aber bewusst sein, dass solche Formeln wie die Formel von der Einheit des Selbst und des Absoluten inadäquat sind. Man dürfe solche Formeln „nicht zu wörtlich nehmen“. Von Kutschera verweist in diesem Zusammenhang auf Martin Buber, der in seinen frühen Jahren eine Erfahrung gemacht habe, die er zunächst als *unio mystica* verstanden habe. Später habe er sich allerdings von dem Gedanken einer Identität von Selbst und Gottheit distanziert im Blick auf sein „Verständnis Gottes als ‚absolutes Du‘, mit dem wir Gemeinschaft haben, aber nicht identisch sein können“. Auch hinsichtlich der mystischen Rede von der Erfahrung Gottes im eigenen Grund betont von Kutschera, dass damit „keine Erfahrung einer Identität mit Gott“ gemeint sei, sondern die Erfahrung „einer tiefen Verbundenheit mit ihm“¹¹⁰.

Generell nimmt von Kutschera für sich in Anspruch, lediglich einen gedanklichen Zugang zur Erfahrung einer mystischen Union angedeutet zu

¹⁰⁹ Ebd. 95 (dort auch die folgenden Zitate).

¹¹⁰ Ebd. 99.

haben. Die Erfahrung selbst, so betont er, werde dadurch nicht erzeugt. Man könne natürlich versuchen, eine solche Erfahrung zu beschreiben; jedoch bleibe jede Schilderung „ihrem Gehalt [...] letztlich ganz unangemessen“¹¹¹. Wenn unsere Sprache schon hilflos sei gegenüber wirklich tiefen Gefühlen, so versage sie vor solchen Grenzerfahrungen wie denen einer *mystica unio* im Grunde völlig, was jedoch die Kraft einer solchen Erfahrung nicht mindert. Zum Charakter einer solchen Erfahrung merkt von Kutschera an:

Die Erfahrung zeigt nicht, wie Gott es macht, uns und die Welt zu erschaffen, in der wir leben. Sie hat es nicht mit gegenständlichen Relationen zu tun wie jener der Kausalität. Jenseits des Horizonts intentionalen Begreifens versichert sie uns unseres Gründens in der Gemeinschaft mit Gott.¹¹²

7. Fazit

Abschließend sei auf drei Spezifika des religionsphilosophischen Denkwegs von Kutscheras hingewiesen:

Das erste Spezifikum dürfte darin liegen, dass von Kutschera angesichts so mancher heute vernehmbarer vollmundiger Abgesänge auf die Welt der Religion als einer Gestalt von gestern und vorgestern nachdrücklich und mit Verve für die Religion Partei ergriffen hat. Es geht ihm nicht um eine Verabschiedung des Christentums oder gar der Religion überhaupt, sondern seine Überlegungen zur Situation des Christentums in der Gegenwart münden vielmehr ein in ein entschiedenes Plädoyer für das Christentum. Bezeichnend dafür ist, wie er seine Studie „Was vom Christentum bleibt“ beschließt:

Christen sind abenteuerlich optimistisch. Sie glauben an einen guten Gott, an die Macht des Guten, der Gerechtigkeit und des Friedens. Sie glauben an die Erkennbarkeit und den Sinn der Welt. Sie glauben an die Möglichkeit, mit Gott Gemeinschaft zu haben. Sie glauben an die Menschen, ihre Freiheit und Würde, ihre Fähigkeit zu einer dauerhaften Gemeinschaft der Liebe, ihre unbeschränkte Zukunft. Diese Zuversicht ist das Licht der Welt. In der heutigen Lebenswelt kann sie sich aber nur dann verbreiten, wenn sie unter den heutigen Menschen und auf deren Wegen gelebt wird.¹¹³

Dieses Schlusswort dürfte sicher ein deutlicher Beleg für von Kutscheras Bemühung um ein unverkürztes Religionsverständnis sein, das ja bereits seine Monographie „Vernunft und Glaube“ bestimmt hat. Gleiches gilt auch für die Akzente, die er in seiner Publikation „Die großen Fragen“ in puncto Gottesverständnis setzt. Von Kutschera wendet sich hier entschieden gegen eine Ablehnung des personalen Gottesverständnisses als mythisches Relikt und Ausdruck eines verspäteten Anthropomorphismus.¹¹⁴ Gegen den Vorwurf des Anthropomorphismus macht er geltend, dass es im Bereich unserer Erfahrungen nichts Höheres als den Menschen gebe. Es gebe zwar vieles

¹¹¹ Ebd. 100.

¹¹² Ebd.

¹¹³ *Von Kutschera*, Christentum, 147.

¹¹⁴ Vgl. *von Kutschera*, Fragen, 202.

dort, „das machtvoller, gewaltiger oder dauerhafter ist als ein Mensch, aber nichts [könne sich] an Erkenntnisfähigkeit, Weite des Bewußtseins, Kreativität, Vorstellungskraft und Tiefe des Gefühls mit ihm messen“¹¹⁵. Daher können wir uns als höchstes Wesen nur eine Person vorstellen. Von einer Weltordnung mag zwar gelten, dass sie ewig ist, während wir vergänglich sind, oder dass sie alles Geschehen bestimmt, während unser Einfluss auf den Gang der Dinge nur minimal ist, aber von ihr gilt auch, dass sie nichts erkennt, nichts tut und nichts empfindet, ebenso wie die leblosen Götzenbilder bei Jeremias. Zentral für das jüdisch-christliche Gottesverständnis ist, dass Gott „keine Sache, kein Faktum, kein Ereignis“ ist¹¹⁶, sondern dass er uns ein Du ist. Uns ein Du sein zu können, zeichnet nach von Kutschera „den jüdisch-christlichen Gott vor allen Weltordnungen und Weltgeistern, allen Absoluta und Urgründen aus“, darin liege „Einmaligkeit, Größe und Glanz“ dieses Glaubens¹¹⁷. Schließlich wird das Bemühen um ein unverkürztes Religionsverständnis bei von Kutschera auch in seiner letzten Publikation deutlich, wo er das mystische Moment im religiösen Vollzug herausstreicht.

Der Nachdruck, mit dem er sich der Innenseite der Religion zuwendet, verdient sicherlich Beachtung in einer Zeit, in der man sich nicht selten mit einer kritische Analyse der Außenseite der Religion begnügt, die deren Erfahrungsgehalt in keiner Weise gerecht wird. Charakteristisch für von Kutscheras Denkweg ist es, dass er sich nicht nur als Analytiker der wissenschaftlichen Erfahrung einen Namen gemacht, sondern in seinen Publikationen zum Religionsproblem auch die Lebensbedeutung religiöser Erfahrung herausgestellt hat. Charakteristisch für den Religionsdenker von Kutschera ist im Übrigen eine heute selten gewordene Synthese zwischen dem *homo philosophicus* und dem *homo religiosus*. Paradigmatisch kommt eine solche Synthese in folgender Feststellung von Kutscheras zum Ausdruck:

Nach einer alten Tradition ist die Welt ein Text, eine Botschaft, die Gott uns zuspricht. Die empirischen Erscheinungen haben danach einen semiotischen Sinn, der jedoch ebenso aus dem Blick verschwindet wie der einer sprachlichen Mitteilung, wenn man sich allein auf ihre physische Seite beschränkt – im letzteren Fall auf die Betrachtung der Laute. Die physische Welt und ihre Evolution ist die äußere Seite einer Botschaft, die wir hören, aber kaum noch verstehen. Diese Vorstellung ist [...] nur ein Bild [...]; sie läßt uns aber unsere Welt einmal aus anderer Perspektive sehen. Sie läßt uns Vernunft letztlich auch als Zuwendung begreifen: Vernunft als Zuwendung zur Wirklichkeit wird zum Versuch, die Welt zu verstehen, zum Vernehmen ihres Sinns und darin ihres Schöpfers, der durch sie zu uns spricht.¹¹⁸

Das zweite Spezifikum des religionsphilosophischen Denkwegs von Kutscheras ist sein Insistieren auf dem menschlichen Transzendenzbezug, das mit einer eingehenden Kritik des Materialismus als einer immanenten Weltanschauung einhergeht, die einen solchen Transzendenzbezug leug-

¹¹⁵ Ebd. 203.

¹¹⁶ Ebd.

¹¹⁷ Vgl. ebd. 205.

¹¹⁸ Ebd. 223 f.

net. Die Komplexität des Themas Transzendenz wird daran deutlich, dass Klaus Müller unlängst nicht weniger als acht verschiedene Bedeutungsdimensionen des Begriffs Transzendenz unterschieden hat. Es gibt, so schreibt er erstens, „ein erkenntnistheoretisches Transzendieren im Blick auf die Bewusstseinsjenseitigkeit der Erkenntnisobjekte“¹¹⁹. Ontologisch macht sich zweitens „Transzendenz im kategorienübergreifenden Charakter des Seiendseins geltend“. In der metaphysischen Tradition schließt sich daran „das Lehrstück der Transzendentalien als derjenigen Prädikate an, die mit ‚sein‘ die Extension dieser Transkategorialität teilen, ohne deswegen als seine Synonyma zu fungieren“. Eng verbunden mit den Transzendentalien ist drittens

die metaphysische Transzendenz als Überstieg von der stofflich-sinnlichen Realität zu einer übersinnlichen Wirklichkeitssphäre, die in der Regel als Grund der Ersteren in Anschlag gebracht wird und seit Platon von einem breiten Traditionsstrang als göttlich verstanden wird.

Einerseits reicht die metaphysische Transzendenz zumindest im Raum der nicht gegen eine *theologia naturalis* abgeschotteten Theologieformen weit in die theologische Gotteslehre und Anthropologie hinein, andererseits verbindet sich mit dem Begriff Transzendenz eine vierte Bedeutungsdimension, die auf die Unbegreiflichkeit und Verborgenheit Gottes abhebt, „sein Je-größer-Sein als alles menschliche Denken und Sprechen“¹²⁰. Religionsphilosophisch gehört der Begriff „Transzendenz“ fünftens seit den Debatten um Pantheismus, Atheismus und Theismus zwischen dem Tod Lessings und dem Tod Hegels „zum heißen Kern der neuzeitlich notwendig gewordenen Neubestimmung des Gott-Welt-Verhältnisses zwischen den Demarkationslinien von akosmistischen Monotheismus und kosmotheistischem Monismus“. Speziell bei Kant liegen „die Ankerpunkte für eine Auffassung von Transzendenz als Bewusstseinsleistung“, die auch „den Gedanken einer immanenten Transzendenz“ freisetzt. In der Folgezeit ist dieser Gedanke durch G. Simmel und H. Blumenberg „zum Instrument für das Offenhalten einer Leerstelle im Anthropologischen avanciert“, das sich etwa im Pragmatismus „semiotisch [...] in Gestalt eines über sich hinausweisenden Bedeutungsüberschusses von Zeichen medialisiert“. Als methodologisch ist die Transzendenz sechstens dort zu bestimmen, wo sie etwa bei Heidegger und Jaspers „ein Überschreiten aller Gegenständlichkeit als Charakteristikum wirklichen Philosophierens meint“. Eine geschichtsphilosophische Transformation erfährt Transzendenz siebtens dort, wo sie, wie etwa bei E. Bloch, W. Benjamin oder M. Horkheimer, „Ueingelöstes wahrhaft menschlicher Existenz gegen Verschüttungen seitens gesellschaftlich-geschichtlicher Mächte und gegen die Auslöschungsstrategien analge-

¹¹⁹ K. Müller, Art. ‚Transzendenz‘ in: NHPHG 3 (2011) 2232–2244, 2232 (dort auch die beiden folgenden Zitate).

¹²⁰ Ebd. 2233 (dort auch die folgenden Zitate).

tischer Geschichtsberuhigung“ verteidigt mit Hilfe von „Symbolisierungen und Antizipationen des Utopischen“. In Fortschreibung dieser Hoffnungsperspektive versteht der späte Habermas „die semantischen Ressourcen der jüdisch-christliche Tradition als Epen humanisierender Transzendenz“. Schließlich zieht neuerdings auch „eine naturwissenschaftliche Lesart von Transzendenz“ Interesse auf sich. Sie bewegt sich im Horizont erneuerter Naturphilosophie und philosophischer Kosmologie „in Form epistemologischer Grenzankennung oder der Rekonstruktion innerkosmischer Selbstüberbietungsprozesse“.

Wenn man von Müllers lerikalischen Überblick ausgeht, dann dürfte von Kutscheras Transzendenzbegriff der vierten von Müller genannten Bedeutungsdimension zuzurechnen sein. Müller verdeutlicht diese Dimension an dem Alteritätsdenken von E. Levinas, dessen vor allem katholische Rezeption s. E. ins Überschwängliche tendiert, weil sie „allem Gottdenken die Signatur einer radikalen Alterität einzubrennen sucht“. Man kann diese Dimension, wie es bei von Kutschera geschieht, freilich auch an Rahner verdeutlichen, dem eine solche Tendenz sicher fremd ist. Weiterhin ist zur Einordnung des Transzendenzkonzepts von Kutscheras die Unterscheidung zwischen einem schwachen und einem starken Transzendenzbegriff hilfreich. Ein schwacher Transzendenzbegriff operiert mit einem rein akthaften „Transzendieren ohne Transzendiertes: als Welthorizont, Zeitlichkeit, utopische Zukünftigkeit, Verlangen nach Selbstverwirklichung, Fortschritt, als inhaltslose ‚leere‘ Transzendenz“¹²¹. Von Kutschera operiert dagegen mit einem starken Transzendenzbegriff. Das Transzendente ist für ihn gegenüber den empirischen Gegebenheiten die „größere, mächtigere, wertvollere und bestimmende Wirklichkeit“¹²². Welt und Leben erhalten ihm zufolge erst durch den Bezug auf diese Wirklichkeit „Wert und Sinn“¹²³. Drittens sieht von Kutschera nicht im schwachen Transzendenzdenken, sondern in der immanenten Weltanschauung des Materialismus den eigentlichen Widerpart des von ihm verfochtenen existenziellen Transzendenzdenkens. Denn der Materialismus hat s. E. keinen Blick auf die existenzielle Dimension des Daseins; er müsse all das verharmlosen, was uns innerlich bedrängt und bewegt, existenziellen Fragen nachzugehen. Konkret nennt er hier „Tod, Vergänglichkeit, Abhängigkeit, Leid, das Befangensein im Subjektiven, in partikulären Meinungen und Interessen“¹²⁴ sowie die Realität des Bösen. Faktisch, so seine Kritik, müsse der Materialismus all das „ignorieren [...] was die Größe des Menschen ausmacht“¹²⁵. Der materialistische Rekurs auf eine sinnleere Faktizität

¹²¹ K. Lehmann, Art. ‚Transzendenz‘ in: *LThK* 10 (1965) 316–319, 317.

¹²² Von Kutschera, Fragen, 122.

¹²³ Ebd.

¹²⁴ Ebd. 137.

¹²⁵ Ebd.

stellt für ihn keine sinnvolle Lebensperspektive dar. Viertens spielt die in Müllers Übersicht ausführlich referierte Tradition des metaphysischen Seinsdenken bei von Kutscheras Versuch einer Aktualisierung des klassischen Transzendenzdenkens keine Rolle. Solche Aktualisierung geschieht bei ihm also nicht im Zeichen des Seins, sondern ihm Zeichen des Wirklichkeitsbegriffs, der nach Wolfgang Struve seinen Ursprung in der mittelalterlichen Mystik hat¹²⁶. Was fünftens das Verhältnis von Metaphysik und Transzendenzdenken angeht, so betont von Kutschera: „[A]ls Totalität wie als Ursprung von allem ist das metaphysisch Eine transzendent.“¹²⁷ Daher lege es sich nahe, „es mit jener ungeschiedenen, weder begrifflich noch anschaulich bestimmaren Wirklichkeit gleichzusetzen, die sich im überintentionalen Bewusstsein mystischer Erfahrung zeigt“¹²⁸. Gleichzeitig betont er, dass der Gott der monotheistischen Religionen „keine metaphysische Größe“¹²⁹ sei. Wenn Gott in einer metaphysischen Theorie vorkäme, dann müsste er nämlich in seiner Natur und seinem Handeln begreifbar sein, was er aber nach übereinstimmender Übereinstimmung dieser Religionen nicht ist.¹³⁰ Was die metaphysischen Gottesbeweise angeht, so sind diese nach von Kutschera „entweder [...] nicht stichhaltig oder sie beweisen die Existenz von etwas, das mit Gott so wenig zu tun hat wie der Beweis von Kurt Gödel“. Für eine metaphysische Theorie, die für Gott spricht, wäre dieser Gott nach von Kutscheras Meinung „nicht epistemisch transzendent“ und er könnte „nicht einmal als ontisch oder kausal transzendent angesehen werden, wie die Quarks würde er vielmehr zu einem Teil [der] empirischen Welt“. Einschränkend merkt von Kutschera jedoch an, dass diese Aussagen zur Metaphysik nur für solche Theorien gelten würden, die sich, was ihre begriffliche Präzision angeht und ihre Möglichkeit, sich in der Erfahrung zu bewähren, mit wissenschaftlichen Theorien vergleichen ließen, nicht aber für metaphysische Systeme wie das System Plotins oder Hegels. Von Kutschera geht also davon aus, dass das zeitgenössische metaphysische Begründungsdenken keinen Zugang zum Transzendenzdenken der Tradition ermöglicht, dass ein solcher Zugang aber auf dem Weg mystischer Erfahrung möglich ist.

Das dritte Spezifikum des religionsphilosophischen Denkweges von Kutscheras ist seine Analyse der religiösen Gegenwartssituation, bei der er sich allerdings auf die Betrachtung der religiösen Situation in Westeuropa beschränkt. Unter Berufung auf Dietrich Bonhoeffer argumentiert er im Sinne der klassischen Säkularisierungsthese und geht davon aus, dass sich den gegenwärtigen religiösen Verfallstendenzen nur mit einem von mythi-

¹²⁶ Vgl. W. Struve, Philosophie und Transzendenz, Freiburg i. Br. 1969, 181.

¹²⁷ Von Kutschera, Erkennen, 78.

¹²⁸ Ebd.

¹²⁹ Ebd. 30.

¹³⁰ Vgl. ebd. (dort auch die folgenden Zitate).

schen Elementen gereinigten Glauben begegnen lasse. Nicht berücksichtigt werden von ihm neuere Religionsdiagnosen, die sich um eine nicht eurozentrisch verengte Perspektive auf das Religionsproblem bemühen und sich explizit gegen „die älteren soziologischen Modelle eines einlinigen Verfallsprozesses von Religion, Christentum und Kirchen“¹³¹ wenden. Auf drei deutschsprachige Autoren sei in diesem Zusammenhang wenigstens kurz hingewiesen, nämlich auf den späten Habermas, auf Hans-Joachim Höhn und auf Hans Joas.

Habermas etwa weist neuerdings darauf hin, dass die weitgehend säkularisierten Gesellschaften Europas heute „im Zuge der Globalisierung [...] religiösen Bewegungen [...] von unverminderter Vitalität“¹³² begegneten. Die Situation der Religion im Weltmaßstab stellt sich für ihn daher so dar, dass zwar die Säkularisierung in den wohlhabenden und entwickelten Staaten zunimmt, aber gleichwohl die Weltgesellschaft als Ganze „aufgrund höherer Geburtenraten in den ärmeren, in Entwicklung befindlichen Ländern immer religiöser“¹³³ wird. Die Schwäche der klassischen Säkularisierungstheorie besteht nach Habermas „in undifferenzierten Schlussfolgerungen, die eine unscharfe Verwendung der Begriffe ‚Säkularisierung‘ und ‚Modernisierung‘ verraten“¹³⁴. Richtig bleibe die Aussage, dass sich Kirchen und Religionsgemeinschaften im Zuge der Differenzierung der gesellschaftlichen Funktionssysteme zunehmend auf die Kernfunktion seelsorglicher Praxis beschränkten und ihre umfassenden Kompetenzen in anderen gesellschaftlichen Bereichen aufgeben mussten. Die Religionsausübung habe sich also in individuellere Formen zurückgezogen. So gesehen, entspreche der funktionalen Differenzierung des Religionssystems eine Individualisierung der Religionspraxis. J. Casanova habe allerdings zu Recht geltend gemacht,

daß Funktionsverlust und Individualisierung keinen Bedeutungsverlust der Religion zur Folge haben müssen – weder in der politischen Öffentlichkeit und [...] Kultur einer Gesellschaft noch in der persönlichen Lebensführung.

Habermas' Fazit:

Unabhängig von ihrem quantitativen Gewicht können Religionsgemeinschaften [ihren] ‚Sitz‘ auch im Leben weithin säkularisierter Gesellschaften behaupten.

Hans-Joachim Höhn bemüht sich um eine Erläuterung der Kategorie „post-säkular“, die Habermas in seinem späten Religionsdenken ins Spiel gebracht hat. Diese Kategorie, so betont er, stehe „für einen Perspektivenwechsel in der Reflexion des Verhältnisses von Gesellschaft und Religion angesichts

¹³¹ F. W. Graf, Säkularisation/Säkularisierung. II.2 Religionskulturell, in: 'RGG 7 (2004) 778–782, 778.

¹³² J. Habermas, Nachmetaphysisches Denken II, Berlin 2012, 9.

¹³³ Ders., Philosophische Texte, Band 5, Frankfurt am Main 2009, 390.

¹³⁴ Ebd. 391 (dort auch die folgenden Zitate).

der Einsicht in die kulturelle Unabgegoltenheit des Religiösen¹³⁵. Dieser Wechsel ergebe sich aus der Beobachtung, dass die modernen Rationalisierungsprozesse zwar Probleme der Daseinssicherung lösten, dabei aber zugleich neue Probleme erzeugten, die sie mit den ihnen zu Verfügung stehenden Mitteln nicht lösen konnten. „Postsäkular“ meine also, „dass die Moderne zwar die Glaubwürdigkeit von überkommenen religiösen Daseinsdeutungen aufheben konnte, aber nicht die Nöte zu beseitigen vermochte, welche die anhaltende Nachfrage nach solchen Deutungen z. B. angesichts [der] Kontingenzerfahrungen im Kontext ökologischer, politischer und gesellschaftlicher Risikoproduktionen auslösen“. Insofern gelte es auch,

die geschichtstheoretische und normative Unterstellung des Säkularisierungstheorems zu relativieren bzw. zu revidieren, welche den Relevanz- und Funktionsverlust der Religion für unausweichlich hielt, ihn als fortschrittlich begriff und darin ein Ziel sozialer Evolution sah.

Auch für Hans Joas hat sich die These von einem irreversiblen Säkularisierungsprozess, der sich aus dem Charakter der Modernisierung mit innerer Notwendigkeit ergibt, nicht bewahrheitet. Von einem automatisch voranschreitenden Prozess der Säkularisierung im Weltmaßstab kann s. E. keine Rede sein. Daher gelte es „die Säkularisierungsthese durch plausiblere Szenarien religiöser Zukunft zu ersetzen“¹³⁶. Joas will zwar nicht leugnen, dass sich der Glaube in Europa in Konkurrenz zu einer Vielzahl teils säkularer, teils vager religiöser Weltanschauungen und Lebenspraktiken befindet; zugleich ist er aber der Überzeugung, dass in globaler Perspektive keinerlei Grund besteht, zweifelnd nach den Überlebensbedingungen des christlichen Glaubens zu fragen. Es sieht ihm zufolge eher so aus, „als seien wir Zeitgenossen einer der intensivsten Ausbreitungsphasen des Christentums in seiner Geschichte“¹³⁷. Joas belegt etwa damit, dass einige der am schnellsten wachsenden Staaten wie Brasilien und die Philippinen stark christlich geprägt sind. Er weist weiterhin darauf hin, „dass gegenwärtig in Afrika pro Tag 23 000 Menschen zur Zahl der Christen hinzukommen“ und „der christliche Anteil der afrikanischen Bevölkerung [...] von 1965 bis 2001 von 25 auf 46 Prozent gestiegen“¹³⁸ ist. Auch verweist er schließlich „auf erstaunliche Erfolgsgeschichten des Christentums“¹³⁹ in Asien. Als Beispiel nennt er etwa Südkorea, wo sich mittlerweile ein Drittel der Bevölkerung zum Christentum bekennt, oder auch China, wo mehr Christen „regelmäßig zu [...] einem Sonntagsgottesdienst [...] gehen als in ganz Westeuropa“¹⁴⁰.

¹³⁵ H.-J. Höhn, *Das Leben in Form bringen*, Freiburg i. Br. 2014, 194, Anm. 47 (dort auch die folgenden Zitate).

¹³⁶ H. Joas, *Glaube als Option*, Freiburg i. Br. 2013, 195.

¹³⁷ Ebd.

¹³⁸ Ebd. 194.

¹³⁹ Ebd.

¹⁴⁰ Ebd. 195.

Joas ist überzeugt: Dass das Christentum „sehr viel mehr [...] als der Westen“ ist, werde schon „in den nächsten Jahren unübersehbar werden“¹⁴¹. Die Zukunftsmöglichkeiten des Christentums hängen für ihn wesentlich ab von den Wechselwirkungen zwischen Europa beziehungsweise Nordamerika einerseits und dem globalisierten Christentum andererseits, aber auch von „weltpolitischen Konstellationen, die das Verhältnis zwischen den Gläubigen verschiedener Religionen konflikthaft aufladen können“¹⁴². Notwendig ist daher eine Intensivierung des interreligiösen Dialogs. Mit der zu erwartenden „Enteuropäisierung des Christentums“¹⁴³ wird zugleich, wie Joas zu Recht betont, eine stärkere Präsenz der „religiöse[n] Intensität der ‚Dritten Welt‘“¹⁴⁴ ermöglicht.

Abschließend können wir festhalten: Für von Kutschera's religionsphilosophischen Denkweg ist charakteristisch 1) die These, dass eine Wahrung des religiösen Erbes nur möglich ist in einer Rückbesinnung auf die mystische Tradition; 2) die Verteidigung eines starken Transzendenzbegriffs, die sich nicht nur nahelegt durch die Renaissance eines radikalen materialistischen Immanenzdenkens, sondern auch durch „Tendenzen zu einer De-transzendentalisierung“ in den impliziten und expliziten Religionen der Gegenwart¹⁴⁵ sowie im gegenwärtigen Postmodernismus¹⁴⁶; 3) die Überzeugung, dass für das Christentum der Glaube an eine transzendente Wirklichkeit, konkret „an Gott und ewiges Leben“¹⁴⁷, konstitutiv ist, die verbunden ist mit einer Ablehnung von Formen eines „immanenten Christentums“, wozu von Kutschera die Befreiungstheologie rechnet, obwohl er „nicht behaupten“ möchte, dass „alle ihre Vertreter [...] von einem immanenten Weltbild aus[gingen]“¹⁴⁸; 4) eine auf Europa beschränkte und an der klassischen Säkularisierungstheorie orientierte Analyse der religiösen Gegenwartssituation, bei der die im aktuellen Religionsdenken neuerdings angemahnte Berücksichtigung der Realität des globalisierten Christentums noch kein Thema ist.

¹⁴¹ Ebd. 197.

¹⁴² Ebd. 225.

¹⁴³ Ebd.

¹⁴⁴ Ebd. 196.

¹⁴⁵ Vgl. ebd. 199.

¹⁴⁶ Vgl. ebd. 213 f.

¹⁴⁷ *Von Kutschera*, Christentum, 110.

¹⁴⁸ Ebd. 109.