

Front gegenüber einer übermächtigen katholischen Präsenz in Europa geschmiedet. Aus der Versammlung soll auch *keine neue permanente Struktur* entstehen, was die Einberufung von Folgetreffen nicht ausschließt. Wohl aber zeigte Budapest deutlich einen Bedarf nach protestantischer Selbstvergewisserung im Blick auf das eigene theologisch-kirchliche und kulturelle Erbe, der ökumeni-

sche Chancen wie Probleme mit sich bringt. Vergleichbare Prozesse sind derzeit aber auch in der katholischen Kirche und (wenn auch eher zaghaft) in der Orthodoxie im Gang. Gerade deshalb ist es entscheidend wichtig, die bestehenden Strukturen der ökumenischen Zusammenarbeit auf nationaler wie europäischer Ebene aufrechtzuerhalten und auszubauen. *Ulrich Rub*

Wie vernünftig ist der Glaube?

Philosophische Antwortversuche auf eine heute oft verdrängte Frage

Jedes Frühjahr veranstaltet die Katholische Akademie in Bayern gemeinsam mit der Münchner Philosophischen Hochschule der Jesuiten ein Philosophisches Seminar mit namhaften Referenten. Diesmal stand das Verhältnis von Religion und Rationalität im Mittelpunkt. Dabei wurde deutlich, daß die Frage nach der Rationalität von Religion nicht einfach durch einen von außen herangebrachten Rationalitätsbegriff beantwortet werden kann. Religion überhaupt und christlicher Glaube im besonderen haben eine eigenständige Grundlage, sind aber gerade darum auf die Auseinandersetzung mit den verschiedenen Rationalitätsstandards angewiesen.

Braucht Glaube Denken? Welche Rolle spielt die Vernunft in der Religion? Gibt es rationale Argumente für oder gegen eine religiöse Einstellung? Ist Religion etwas rein Gefühlsmäßiges und Privates, über das sich nicht mehr diskutieren läßt? Oder gibt es allgemein nachvollziehbare Begründungen für eine religiöse Einstellung zur Welt und zum Leben?

Diese Fragen standen im Zentrum des diesjährigen Philosophischen Seminars, zu dem die Katholische Akademie in Bayern in Zusammenarbeit mit der Hochschule für Philosophie SJ in München, Studenten und Assistenten aller Fachgebiete geladen hatte. In einer Zeit, in der Glauben und Denken zunehmend gegeneinander ausgespielt werden – sei es im dogmatischen Fundamentalismus oder in der bloßen Berufung auf Erfahrungen, die beide keine rationale Überprüfung mehr zulassen – war es das Verdienst sämtlicher zehn Referenten, sich um eine differenzierte Antwort in diesem komplexen Problemfeld zu bemühen.

Ist Religion durch ihren ethischen Kern rational?

Friedo Ricken (Hochschule für Philosophie SJ, München) steckte mit seinen Eingangsvorlesungen zum Thema: „Religion ohne Gottesbeweis? Die Situation der Religionsphilosophie nach Kant“ den Rahmen ab, in dem sich die Diskussion bewegen sollte. Zunächst ging er auf die religionsphilosophischen Entwürfe von Kant ein, die durch Vorträge von *Werner Beierwaltes* (Universität

München) und durch eine Arbeitsgemeinschaft über das Verhältnis von Vernunft und Glaube bei Thomas von Aquin von *Richard Heinzmann* (Universität München) vertieft wurden. Beierwaltes entfaltete sein Thema „Erfahrung, Mystik, Transzendenz. Wege zu Gott in der platonisch-augustinischen Tradition“ anhand einer historischen, immanenten und durch die Begrifflichkeit des deutschen Idealismus bestimmten Interpretation von Plotin, Augustin und Nikolaus von Kues. Heinzmann betonte die Ausgewogenheit zwischen Denken und Glauben bei Thomas, deren formales Verhältnis auch unabhängig von der Begrifflichkeit des 13. Jahrhunderts noch vorbildhaft für heute sei. Er betonte mit Thomas die kritische und propädeutische Funktion der Vernunft gegenüber der Theologie. Glaubenssätze seien nur dann anzuerkennen, wenn sie die Philosophie nicht als unmöglich erweist. Philosophie habe die Funktion, die natürlichen Grundlagen des Glaubens aufzuzeigen, das Gegläubte einsichtig zu machen und Einwände gegen den Glauben zu widerlegen.

Mit *Kant* vollzieht sich, so *Ricken*, ein *entscheidender Bruch* mit der bisherigen religionsphilosophischen Tradition, d. h. der natürlichen Theologie. Charakteristisch für diese war, daß sie den Gottesbegriff mit Hilfe einer ontologischen und kosmologischen, d. h. einer metaphysischen Sprache explizierte. Nach Kant ist der Gottesbegriff aber kein Begriff der theoretischen, sondern der praktischen Vernunft, d. h. der Ethik oder Moral. Religion habe etwas mit dem Sinn des Handelns zu tun. Um zu explizieren, was Religion ist, müsse man primär von der Ethik ausgehen. Moral führe notwendig zur Religion hin.

Der Zusammenhang von Religion und Moral bei Kant stand auch im Zentrum der Arbeitsgruppe von *Hans Michael Baumgartner* (Universität Bonn). Nach Kant stelle der Mensch fest, daß ein sittliches Leben ihm nicht die Glückseligkeit sichere, nach der er sich sehnt und die eigentlich in allen seinen sittlichen Handlungen intendiert ist. Es könne aber der Vernunft unmöglich gleichgültig sein, was dabei herauskommt, wenn wir sittlich handeln. Deswegen postuliere die praktische Vernunft mit Notwendigkeit Gott als Garanten der Einheit von Sittlichkeit und Glückseligkeit. Die Existenz Gottes werde als not-

wendiges Postulat eingeführt, um die Sinnhaftigkeit des Lebens zu sichern, wobei diese als solche schon vorausgesetzt werde. Baumgartner wie Ricken kritisierten an diesem Typ von Religionsphilosophie die Vernachlässigung der *konkreten geschichtlichen Religion*. An ihr sei nach Kant nur ihr moralischer Kern vernünftig, den man auch ohne Religion akzeptieren würde. Kant tendiere dazu, von der Moral her die faktische Religion (etwa in ihrer institutionellen Verfassung) zu kritisieren und damit die Eigenständigkeit der Religion aufzuheben.

Mit dem Verhältnis von Religion und Ethik beschäftigte sich auch die Arbeitsgemeinschaft von *Alois Halder* (Universität Augsburg) über *Emmanuel Levinas*. Levinas geht in seinem religionsphilosophischen Ansatz ebenfalls von der Ethik aus. Während bei Kant der Ursprung des Sollens aber eine innerliche Erfahrung der Vernunft sei, komme der unbedingte Anspruch der Ethik bei Levinas nicht aus sich selbst, sondern von dem *Anderen* her, der mich fordert, ihm zu helfen, ihn nicht zu töten. In diesem Anspruch des Anderen erscheine die Herrlichkeit Gottes. Die befreiende religiöse Erfahrung liege darin, daß ich in der Annahme des Rufes des Anderen in meine Verantwortung und Kreativität gerufen sei. Auch wenn Levinas konkreter als Kant vom Phänomen der ethischen Erfahrung ausgehe und von ihr aus zur Religion komme, so reduziere sich doch auch bei ihm die Rationalität von Religion auf den ethischen Kern. Das werde besonders daran deutlich, daß Levinas nicht-monotheistische Religionen, weil sie nicht ethisch seien, nicht zu den Religionen rechnet. Diese starke Trennung zwischen den Göttern einer nicht-monotheistischen Religion und dem einen Gott monotheistischer Religionen lasse sich in einer Religionsphilosophie heute nicht mehr aufrechterhalten.

Religion als umfassende Einstellung des Menschen

Als weiteren wichtigen Schritt in der Geschichte der Religionsphilosophie nach Kant stellte Ricken die Religionsphilosophie *Schleiermachers* heraus. Schleiermacher gehe von der *Eigenständigkeit der religiösen Erfahrung* aus, die sich weder auf Metaphysik (darin stimmt er mit Kant überein) noch auf Moral zurückführen lasse. Er verweise auf die Religion als naives, ursprüngliches, unableitbares Phänomen. Zentral für die Religion seien „Gefühl und Anschauung“. Beide Begriffe gebrauche Schleiermacher bewußt vage und offen. Die Unterscheidung zwischen Gefühl und Anschauung sei gegenüber dem religiösen Phänomen sekundär.

Schleiermachers Schrift „Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern“ von 1799 stand im Mittelpunkt der Arbeitsgemeinschaft von *Klaus Stock* (Universität Bonn). Sein Ziel war es, die Schleiermachersche Formel, Religion sei Sinn und Geschmack für das Unendliche, in ihren Stärken und Defiziten zu beleuchten. Positiv sei, daß Schleiermacher von dem konkreten religiösen Phänomen ausgehe, so wie es in den geschichtlichen Reli-

gionen vorgegeben sei, und die Eigenständigkeit der religiösen Erfahrung in Abgrenzung zu den Handlungsvollzügen und Denkvollzügen der menschlichen Existenz betone. Problematisch sei, daß die Abgrenzung vom religiösen Gefühl zu anderen Affekten bei Schleiermacher nicht deutlich herausgearbeitet werde. Ricken betonte darüber hinaus das Problem, daß eine Vermittlung zwischen dem religiösen Phänomen und unserer übrigen Lebenswelt nicht gegeben sei. Auf die wichtige Frage, welche Begrifflichkeit zur Explikation des religiösen Phänomens angemessen sei und welche nicht, gebe Schleiermacher keine Antwort.

Als eine Synthese zwischen Kant und Schleiermacher stellte Ricken die Position des amerikanischen Pragmatisten *William James* vor, die dieser in seinem Buch „Die Vielfalt religiöser Erfahrungen“ aus den Jahren 1901/2 dargelegt hat. James steht am Anfang einer Tradition, die – so wurde auf der Tagung deutlich – heute der Religionsphilosophie die wohl entscheidendsten Impulse gibt. Von James erhielt Wittgenstein wichtige Anregungen, und an Wittgenstein knüpften in der Tagung sowohl *Franz Kutschera* (Regensburg) mit seinen Vorlesungen über „Religion als Paradigma eines sinnvollen Lebens. Über das Verhältnis von Religionsphilosophie und Wissenschaftstheorie“ als auch *Karl Wuchterl* (Stuttgart) in seiner Arbeitsgruppe über „Die Rationalität der Religion und das Unsagbare bei Ludwig Wittgenstein“ mit jeweils eigenen religionsphilosophischen Entwürfen an.

James analysiert in seinem Buch eine Fülle von religiösen Zeugnissen, die in einer *normalen*, d. h. nicht philosophischen *Sprache* formuliert sind. Der gemeinsame Kern aller Zeugnisse umfaßt die Rede von dem Gefühl eines sorglosen, gelösten, tiefen Vertrauens („faith-state“) und einer daraus resultierenden Lebensführung. Religion ist so etwas wie eine letzte, alles umfassende Einstellung des Menschen, ein emotionaler Blick oder ein Horizont, unter dem alles andere interpretiert wird. Sie ist eine ernste, d. h. nicht spöttische, zynische oder melancholische Gesamtreaktion des Menschen auf das Leben und bestimmt, wie wir die Welt erfahren. Der *kognitive* gemeinsame Kern aller Religionen umfaßt nach James zweierlei: Das Bewußtsein von Leiden und der Auflösung des Leidens. Das Leiden besteht in der Wahrnehmung, daß irgend etwas mit uns und der Welt verkehrt ist. Durch die Verkehrtheit werden wir dadurch geheilt, daß wir in Kontakt mit höheren Kräften treten.

Zur Frage der Rationalität der Religion gibt James zwei Antworten: Zum einen das pragmatische Kriterium, nach dem etwas dann wahr ist, wenn es zum Leben hilft. Die Frage nach der Wahrheit ist für die Religion identisch mit der Frage nach ihrem Wert für das Leben und läßt sich nicht unabhängig von ihr beantworten. Für die zweite Antwort geht James von der Mystik aus. Mystische Erfahrungen weisen in Richtung auf eine bestimmte Metaphysik und sind einer Deutung durch eine metaphysische Sprache fähig, die die Phänomene interpretiert. Insofern gibt es für James – anders als für Kant und Schleiermacher – keinen

harten Gegensatz zwischen Metaphysik und Religion. Die in der Religion wurzelnde Weltansicht bedarf einer begrifflichen Entfaltung und *begrifflichen Vermittlung mit anderen Bereichen unserer Erfahrung*. Dabei brechen die mystischen Zustände die Autorität des nicht-mystischen, rein rationalen Weltbildes auf, wobei die Daten des normalen Bewußtseins durch die mystischen Zustände nicht verschwinden, sondern in einem neuen Gesamtrahmen geordneter und verbundener als vorher sind.

Religion als Paradigma sinnvollen Lebens

Zentral für die Religionsphilosophie von Franz Kutschera war der Begriff des Paradigmas, der enge Parallelen zum Wittgensteinschen Begriff des Sprachspiels aufweist. In der Wissenschaftstheorie versteht man unter einem Paradigma den *umfassendsten Rahmen*, innerhalb dessen sich wissenschaftliche Forschung vollzieht. Theorien lassen sich nur *innerhalb* eines Paradigmas aufstellen. Kutschera betonte, daß es für die Wahl eines Paradigmas rationale Kriterien gibt. Der Grund, an einem Paradigma festzuhalten, liege in der *Bewährung* des Paradigmas in der Forschung. Kutschera erweiterte diesen wissenschaftstheoretischen Paradigmenbegriff zunächst auf die Ethik, dann in einem zweiten Schritt auf die Religion.

Der religiöse Glaube als Paradigma umfasse religiöse Überzeugungen, praktische Normen, Haltungen, Gefühle, emotionale Einstellungen zur Wirklichkeit, eine Sprache. Charakteristisch für ihn sei, daß sich die Welt nicht autonom von sich her verstehen läßt. Religiöser Glaube sei ein Glaube an eine transzendente Wirklichkeit. Kutschera bestimmte die Religion näherhin als ein *Paradigma sinnvollen Lebens*. Die Religion vermittele Sinn angesichts der drohenden Sinnlosigkeit durch die Vergänglichkeit, die Endlichkeit, den Tod. Der Glaube sage zwar nicht, *worin* der Sinn bestehe, er behaupte aber eine Sinndimension, die sich der empirischen Beobachtung entzieht. Selbst der Tod stelle keine Grenze des Sinns dar. Gegen den Vorwurf, daß die Funktion des Glaubens als Lebenshilfe ihn noch nicht rational rechtfertige, betonte Kutschera, daß Religion glaubwürdig sein müsse. Auch hier gelte das Kriterium der Bewährung. Der Glaube müsse sich an den Erfahrungen, die man macht, bewähren, muß sich dem Scheitern aussetzen. Ob sich der Glaube bewährt, hänge von den Erfahrungen ab, die man mit ihm mache.

Als Argument für die Übernahme einer religiösen Weltansicht spreche erstens, daß ein nicht-religiöses, rein immanent-wissenschaftliches Weltbild nicht die faktische Annahme objektiver Werte (z. B. Menschenrechte, Freiheit) erklären könne. Zweitens sei moralisches Verhalten nur in einer als sinnvoll angenommenen Welt möglich. Als drittes, negatives Argument führte Kutschera an, daß es keine überzeugende Alternative zu einer religiösen Gesamtinterpretation der Wirklichkeit gebe.

Im Anschluß an die Ausführungen von Kutschera und durch eine Analyse der Religionsphilosophie bei Wittgen-

stein stellte *Kurt Wuchterl* (Universität Stuttgart) seine Thesen zur paradigmbezogenen Religionsphilosophie vor. Er ging aus von dem Phänomen der Kontingenz, von der Erfahrung von Tod, Leid, unabänderlicher Faktizität usw. Wissenschaft und jede Form der Rationalität seien insofern für das Phänomen der Kontingenz offen, als es keiner Wissenschaft gelinge, diese Kontingenz in den Griff zu bekommen. Für eine Religion sei charakteristisch, daß sie die Kontingenz nicht in dem Sinn bewältigt, daß das Problem der Kontingenz ein für allemal ausgeräumt sei. Vielmehr eröffne die Begegnung mit und die Anerkennung von Kontingenz die Möglichkeit zu einer Offenheit im Hören auf eine von außen zukommende Botschaft. Diese Begegnung mit Kontingenz gebe es nun in verschiedenen Ausprägungen. Jede Ausprägung sei ein eigenes Paradigma mit eigenen Standardbeispielen, Erklärungsmodellen, Symbolen usw.

Es gebe eine faktische Vielfalt solcher Paradigmen, aber *kein Superparadigma*, das allgemeine Maßstäbe zur Beurteilung und damit zur Wahrheitsfindung enthielte. Es gebe kein übergeordnetes Rationalitätskriterium, anhand dessen man Paradigmen bewerten könne. Religionsphilosophie habe die Aufgabe, die Paradigmen zu beschreiben, die obersten Leitbegriffe oder Leitsätze und die Rationalitätskriterien auszumachen usw. Die Frage nach der Wahrheit eines Paradigmas fällt zusammen mit der Frage nach dem faktischen Verhalten zur Kontingenz innerhalb bewährter Paradigmen. Im Unterschied zu Kutschera betonte Wuchterl, daß sich ein Paradigma nur in der Frage bewähren könne, ob es verträglich und adäquat mit dem Tatbestand der religiösen Phänomene sei. Stärker als Kutschera betonte er auch, daß die Rechtfertigung eines Paradigmas (etwa zwischen einem rein wissenschaftlichen Weltbild und Religion) nie eine Sache von klaren Argumenten sei: Man wächst immer schon in einem bestimmten Paradigma auf, bestimmte Erfahrungen können dazu führen, ein Paradigma *stückweise* zu modifizieren und so ein anderes zu übernehmen.

Den Lebenswert des religiösen Glaubens beschreiben

Ergänzt wurde das Philosophische Seminar durch zwei theologisch ausgerichtete Beiträge. *Hedwig Meyer-Wilmes* (Katholische Universität Nijmegen) leitete eine Arbeitsgemeinschaft „Zum Rationalitätsbegriff feministischer Theologie“, in der sie sich bemühte, einerseits an die verschiedenen Vorurteile und Vorerfahrungen der Teilnehmerinnen mit dem Thema Feminismus, Mann – Frau, Vernunft – Rationalität anzuknüpfen und andererseits den Rationalitätsbegriff der besonders in der amerikanischen Theologie einflussreichen Theologin Elisabeth Schüssler-Fiorenza mit dem von Rosemary Radford Ruether zu konfrontieren.

Hansjürgen Verweyen (Universität Freiburg) hielt Vorlesungen zum Thema „Die Magd der Theologie? Was kann der Theologe heute von der Philosophie erwarten?“. Gegen den Relativismus einerseits und den sich in der

katholischen Kirche zunehmend breitmachenden Fundamentalismus andererseits plädierte er daher für eine rational durchgreifende Begründung der eigenen Position. Als Fundamentaltheologe komme man nicht um eine Letztbegründung herum. Verweyen argumentierte für eine Letztbegründung nach dem Vorbild Descartes. Die Prägung des Denkens durch ein Unbedingtes, die der Kern des Descarteschen Argumentes sei, sei gewiß, wenn auch der Inhalt zu nichts verhilft. Die Erfahrung der Prägung durch ein Unbedingtes vermittele keinerlei Sinn, sondern sei eine Absurditätserfahrung, der nur durch eine Sinnantwort etwas entgegengesetzt werden kann. Verweyen entwickelte als Sinnantwort den Imperativ, man solle dem anderen zum Bild werden und ihn so zu seiner eigenen Identität führen.

Deutlich wurde in den meisten Beiträgen des Seminars, daß es in der Frage nach der Rationalität von Religion einerseits nicht darum gehen kann, von *außen* einen etwa naturwissenschaftlichen, ethischen oder psychologischen

Rationalitätsbegriff an die Religion heranzutragen und die Religion anhand eines solchen ‚externen‘ Rationalitätsbegriffs zu bewerten. Andererseits ist es aber ebensowenig möglich, aus der eigenen Religion ein übergeordnetes, absolutes Rationalitätskriterium zur Beurteilung anderer Religionen und anderer Weltanschauungen zu gewinnen. Ein ‚absoluter‘ Standpunkt läßt sich immer nur *innerhalb* eines Paradigmas einnehmen und hat nur dort seine Gültigkeit. Daß diese Paradimentheorie keine neue Immunisierungsstrategie ist, wird dadurch gewährleistet, daß als Kriterium der Rationalität von Religion die Bewährung der Religion im Leben des Menschen gefordert wird. Diese Bewährung im Leben vernetzt die Religion sowohl mit den Alltagserfahrungen als auch mit der Rationalität des common-sense als letzter, pragmatischer Grundlage jeder Bewährung. Diese Vernetzung und damit auch den Lebenswert des religiösen Glaubens noch klarer zu beschreiben, ist wohl die Hauptaufgabe der Religionsphilosophie heute.

Michael Bordt

„Gott kommt früher als der Katechet“

Eine religionspädagogische Tagung über Kinder und ihr Gottesbild

In der religiösen Erziehung von Kindern greifen die herkömmlichen Muster und Methoden weithin nicht mehr. Es fehlen nicht nur die gesellschaftlichen und kirchlichen Milieus, in denen früher der Glaube weitergegeben werden konnte; es herrscht auch große Unsicherheit darüber, wie und mit welchen Akzenten religiöse Erziehung geleistet werden kann. Unter der speziellen Fragestellung nach dem Gottesbild haben sich die „Religionspädagogischen Tage Luzern“ kürzlich mit diesem Problem befaßt.

Nachdem die vom Katechetischen Institut der Theologischen Fakultät Luzern veranstalteten „Religionspädagogischen Tage Luzern“ vor zwei Jahren besorgt gefragt hatten: „Erwachsenwerden ohne Gott?“ (HK, Juli 1990, 337–340), galt die Sorge dieses Jahr der Tragfähigkeit des Gottesbildes der Erwachsenen für die religiöse Erziehung. „Das traditionelle“ Gottesbild sollte „der nachwachsenden Generation“ mit der Frage gegenübergestellt werden: „Alter Gott für neue Kinder?“.

„Religion ist nicht Privatsache“

Die implizite Frage, ob die „neuen“ Kinder eines ihnen entsprechenden, von den Erwachsenen erdachten „neuen“ Gottesbildes bedürften, verneinte gleich zu Beginn der Tagung aus pädagogischer Sicht Hartmut von Hentig (Bielefeld) mit großer Entschiedenheit: Ein neues Gottesbild entwirft man nicht, es entsteht, und es entsteht aus dem Glauben an den „alten“, das heißt von alters her seienden Gott. Anlässe für eine Wende zum Glauben können ihren Ursprung in den Herausforderungen der Zeit,

aber auch im Menschen selber haben. So müsse es dem Menschen um die Verständlichkeit in den Sachen und in der Sprache gehen, wobei die verstehende Übereinstimmung mit der Wirklichkeit vor dem Zweifel bestehen können muß; Verantwortung ist nur durch Gemeinverständlichkeit wahrzunehmen. So hat für von Hentig die Abkehr vom Glauben als Einstehen für Überzeugungen auch mit der Abkehr von der Rationalität zu tun.

Dagegen bleibt die Aufklärung eine Forderung, denkend Rechenschaft zu geben und so eigene Verantwortung zu übernehmen. Nur so könne aus dem postmodernen Unbehagen am Unbeteiligt-Sein und dem bunten Nebeneinander von Widersprüchlichkeiten herausgefunden werden. Ein Rückfall hinter die Moderne habe eine metaphysische Aushungerung und Auszehrung zur Folge, so daß der Glaube ermatte und erlösche, zum Schaden auch für das Zusammenleben der Menschen, denn „Religion ist nicht Privatsache“.

Selbst der Glaube dürfe nicht Privatsache werden, auch wenn er als „gewagte Wahrheit“, „subjektive Gewißheit“ und „Einstand durch Handeln“ ein persönlicher sei. Seine Verlässlichkeit gründe auf einer mitteilbaren und deshalb verallgemeinerungsfähigen Erfahrung; die Berufung auf eine besondere, nicht mitteilbare Glaubenserfahrung sei hermetisch und verunsichere Religion. Zum Glauben gehöre der Weg durch die Anfechtung und deren Überwindung in einem leidenschaftlichen Dialog mit Gott und in einer Beziehung zu dieser Person Gott.

Zu diesem Glauben komme der Mensch durch einen *selbstverständlichen Vollzug in der frühen Kindheit*; mit