

Dominikus Kraschl

Franz von Kutschera über ungegenständliche Erfahrungen und ihre (religions-)philosophische Bedeutung

Zusammenfassung: Der Beitrag diskutiert im Anschluss an Franz von Kutschera die (religions-)philosophische und theologische Bedeutung ungegenständlicher Erfahrungen. Es handelt sich um Erfahrungen, die sich nicht oder nur bedingt als Erfahrungen eines Subjekts von einem Objekt beschreiben lassen. Besonders in den Blick genommen wird die Relevanz ungegenständlicher Erfahrungen sowohl für die Semantik religiöser Rede als auch für die Epistemologie religiöser Überzeugungen. In diesem Zusammenhang wird argumentiert, dass die kognitive Relevanz dieser Erfahrungen davon abhängt, ob sie innerhalb eines weltanschaulichen Paradigmas einen Beitrag zu einem kohärenten und umfassenden Verständnis der uns begehenden Wirklichkeit leisten.

Summary: The paper discusses the philosophical and theological significance of what Franz von Kutschera calls »non-intentional experiences«. Experiences of this kind cannot be described as experiences of a subject facing an object. Their relevance is considered with respect to religious semantics as well as to epistemology of religious beliefs. It is argued that the cognitive relevance of non-intentional experiences depends on whether they contribute to a coherent and comprehensive understanding of the encountering reality within a worldview (“Weltanschauung”).

DOI 10.1515/nzsth-2014-0024

Franz von Kutschera zählt zu den renommiertesten deutschen Gegenwartsphilosophen.¹ Sein philosophisches Werk umfasst Veröffentlichungen zu nahezu allen wichtigen Disziplinen der Philosophie. Einschlägige Abhandlungen zur

¹ *1932, Studium der Philosophie, Mathematik und Physik in München, 1968–1998 Inhaber des Lehrstuhls für Philosophie an der Universität Regensburg.

Logik², Sprachphilosophie³, Erkenntnistheorie⁴ und Wissenschaftstheorie⁵ zählen ebenso dazu wie solche zur Philosophie des Geistes⁶, Ethik⁷, Ästhetik⁸, Philosophiegeschichte⁹ und Religionsphilosophie¹⁰.

Kutschera ist zu den frühen Vertretern der analytischen Philosophie im deutschen Sprachraum zu rechnen. Analytische Philosophie, wie er sie versteht, zeichnet sich vor allem durch begriffliche Klarheit und solide Argumente aus. Allerdings folgte Kutschera nie der antimetaphysischen, materialistischen und empiristischen Stoßrichtung der analytischen Philosophie, die in den ersten zwei Dritteln des 20. Jahrhunderts aufkam und große Teile der Gegenwartsphilosophie bis heute dominiert.¹¹ Vielmehr geht es ihm, ganz im Sinne der besten abendländischen Philosophietradition, stets um das Ganze der Wirklichkeit. Zu ihr gehört der Mensch mit seinen seelisch-geistigen Vollzügen (wie etwa Erleben, Urteilen, Verstehen), die er gegen alle vorherrschenden Tendenzen innerhalb der analytischen Philosophie für nicht naturalisierbar hält.¹²

Franz von Kutschera hat wiederholt zu religionsphilosophischen Fragen und Problemen Stellung bezogen. In seiner jüngsten Studie mit dem Titel »Ungegenständliches Erkennen«¹³ thematisiert er einen philosophisch bislang wenig beleuchteten, nichts desto weniger aber brisanten Grenzfall menschlicher Erfahrungen: nämlich sogenannte *ungegenständliche Erfahrungen*. Diese spielen insbesondere in Religion und Mystik, wenn auch keineswegs nur dort, eine bedeutende Rolle.

2 Vgl. z. B. Die Antinomien der Logik – Semantische Untersuchungen, Freiburg/München 1964; Elementare Logik, Wien/New York 1967; Einführung in die Logik der Normen, Werte und Entscheidungen, Freiburg 1973. Einführung in die intensionale Semantik, Berlin 1976; Der Satz vom ausgeschlossenen Dritten. Untersuchungen über die Grundlagen der Logik, Berlin 1985; Gottlob Frege – Eine Einführung in sein Werk, Berlin 1989.

3 Vgl. Sprachphilosophie, München 1971, ²1975.

4 Vgl. Die falsche Objektivität, Berlin 1993.

5 Vgl. Wissenschaftstheorie – Grundzüge der allgemeinen Methodologie der empirischen Wissenschaften. 2 Bde, München 1972.

6 Vgl. Die Wege des Idealismus, Paderborn 2006; Jenseits des Materialismus, Paderborn 2003; Philosophie des Geistes, Paderborn 2009.

7 Vgl. Grundlagen der Ethik, Berlin ²1999; Wert und Wirklichkeit, Paderborn 2010.

8 Vgl. Ästhetik, Berlin 1998.

9 Vgl. z. B. Platons Philosophie. 3 Bde., Paderborn 2002.

10 Vgl. Vernunft und Glaube, Berlin 1990; Die großen Fragen, Berlin 2000; Was vom Christentum bleibt, Paderborn 2008.

11 Vgl. KUTSCHERA, Wert und Wirklichkeit (s. o. Anm. 7), 95, Anm. 62.

12 Vgl. Franz von KUTSCHERA, Die Teile der Wirklichkeit und das Ganze der Philosophie, Berlin 1998.

13 Franz von KUTSCHERA, Ungegenständliches Erkennen, Paderborn 2012.

Der vorliegende Beitrag gibt zunächst einen kurzen Überblick über einige wichtige Ergebnisse der Studie (Abschnitt I). Im Anschluss daran wird nach der Relevanz dieser Ergebnisse für Religionsphilosophie und wissenschaftliche Theologie im Kontext von Kutscheras Denken gefragt. Dabei wird sich zeigen, dass ungegenständliche Erfahrungen sowohl im Hinblick auf die Semantik religiöser Rede (Abschnitt II) als auch im Hinblick auf die Epistemologie religiöser Überzeugungen von Interesse sind (Abschnitt III). Schließlich soll gezeigt werden: Die kognitive Relevanz ungegenständlicher Erfahrungen letztlich hängt davon ab, ob sie innerhalb eines weltanschaulichen Paradigmas einen Beitrag zu einem kohärenten und umfassenden Verständnis der uns begegnenden Wirklichkeit zu leisten vermögen.

I Der Gehalt ungegenständlicher Erfahrungen

Was ist unter ungegenständlichen Erfahrungen zu verstehen? Gegenständliche Erfahrungen lassen sich als Erfahrungen eines Subjekts von einem Gegenstand charakterisieren. Auf der Grundstufe, d. h. wenn es sich nicht um eine Reflexionserfahrung handelt, ist dieser Gegenstand die physische Außenwelt. Während bei gegenständlichen Erfahrungen ein Subjekt einem Objekt gegenübersteht, trifft das für ungegenständliche Erfahrungen nicht zu. Im Hinblick auf derartige ungegenständliche bzw. nichtintentionale Erfahrungen unterscheidet Kutschera zwischen vor- und überintentionalen Erfahrungen:

Als *vorintentional* bezeichnet er eine Erfahrung, wenn im Erleben subjektive und objektive Momente (noch) nicht voneinander geschieden sind. Das ist etwa der Fall, wenn man außerhaus geht und einem plötzlich unklar ist, ob man gerade erlebt, dass die Luft warm ist, oder nur, dass einem selbst warm ist. Vorintentionale Erfahrungen bilden eine Vorstufe intentional strukturierter Erfahrungen, wobei letztere aus einer aktiven Auseinandersetzung eines Subjekts mit seiner Umwelt resultieren.¹⁴

¹⁴ Vgl. ebd. (s. o. Anm. 13), 13. Ein religionsphilosophisch relevantes Beispiel für ein Denken, bei dem zwischen subjektiven und objektiven Erscheinungen (noch) nicht ausreichend differenziert werde, sei das mythische Denken. »Prädikate, die wir im wörtlichen Sinn nur Personen oder ihrem seelischen Leben zusprechen, werden auch auf physische Dinge und Erscheinungen angewendet, und umgekehrt. Dieses Phänomen können wir noch an unserer eigenen Sprache beobachten. Wir sprechen z. B. von freundlichen Farben und drohenden Wolken. Die Sonne lacht, der Mond schaut hinter den Wolken hervor und Wüsten sind lebensfeindlich. [...] Die Natur wird also in mythischem Denken als ebenso beseelt verstanden wie der Betrachter selbst. Sie ist erfüllt von mehr oder minder personalen Wesen, Kräften und Mächten, von *Numina*.

Als *überintentional* bezeichnet Kutschera dagegen Erfahrungen, die sich dem gegenstandsorientierten Denken grundsätzlich entziehen. Sie lassen sich nur unzulänglich darstellen, weshalb sie auf Grenzen unseres normalen Denkens und Begreifens verweisen.¹⁵ Um überintentionale Erfahrungen geht es im Kutschera in seiner Studie. Im Anschluss an einige Begriffsklärungen (Intentionalität, Erleben, Erfahren und Begreifen etc.¹⁶) versucht Kutschera zunächst, den *Gehalt* einiger exemplarischer ungegenständlicher Erfahrungen herauszuarbeiten. In diesem Zusammenhang thematisiert er zunächst Transzendenzerfahrungen. Darunter versteht er Erfahrungen, die insofern als »konzeptuell transzendent« bezeichnet werden können, als sie sich nicht auf den Begriff bringen lassen. Alle Beschreibungsversuche dieser Erfahrungen bleiben in der einen oder anderen Hinsicht unzulänglich. Der Gehalt dieser Erfahrungen erschließt sich »letztlich nur demjenigen, der sie selbst macht.«¹⁷ Transzendenzerfahrungen lassen sich auch nicht

»nach Belieben erzeugen. Man kann kein Verfahren angeben, das sie garantiert, nur gedankliche Wege, die uns dem Ziel näher bringen. In der Regel sind lange und intensive geistige Anstrengungen erforderlich, so dass solche Erfahrungen auch nur selten zustande kommen.«¹⁸

Kutschera unterscheidet des Weiteren zwischen inneren und äußeren Transzendenzerfahrungen. Innere Transzendenzerfahrungen sind Formen der Selbsterfahrung, wobei er insbesondere auf das Bewusstsein des Selbst und der eigenen Werthaltung, aber auch auf die Haltung der Offenheit gegenüber der Wirklichkeit näher eingeht. Als Beispiele für äußere Transzendenzerfahrungen thematisiert er das empathische Verstehen anderer Personen und Erfahrungen der Schönheit und Tiefe der Welt. Darüber hinaus geht er auf Gotteserfahrungen ein, wobei er sich v. a. auf Karl Rahners transzendente Erfahrung Gottes als namenlos-unbegreifliches Geheimnis der Wirklichkeit bezieht. Schließlich widmet sich Kutschera der Erfahrung des Einen im Sinn des Neuplatonismus.¹⁹ Ein

Alles Geschehen wird nach dem Muster des Handelns verstanden. Umgekehrt begreift sich der Mensch nicht als autonomes Subjekt, dessen Tun aus seinem eigenen, unabhängigen Willen hervorgeht, sondern als Teil der Welt. Er steht mit seinem Wollen und Erkennen im Kraftfeld äußerer Mächte [...] Zum Erfolg einer Handlung genügen nicht eigene Anstrengungen und passende Umstände, der Handelnde ist vielmehr ständig von der Gunst oder Ungunst zahlreicher Numina abhängig.« DERS., Was vom Christentum bleibt (s. o. Anm. 10), 31f.

¹⁵ Vgl. KUTSCHERA, Ungegenständliches Erkennen (s. o. Anm. 13), 8.

¹⁶ Vgl. ebd. (s. o. Anm. 13), 11–25.

¹⁷ Ebd. (s. o. Anm. 13), 48.

¹⁸ Ebd. (s. o. Anm. 13), 48.

¹⁹ Vgl. ebd. (s. o. Anm. 13), 43–78.

eigenes, ausführlicheres Kapitel ist Unionserfahrungen im Sinn der *unio mystica* und ihrer Deutung gewidmet.²⁰

Entlang dieser Themen entfaltet Kutschera die These: Sowohl das erfahrende Subjekt als auch die Welt an sich können vom intentionalen Denken nicht zulänglich erfasst und dargestellt werden. Dem intentionalen Denken entziehen sich damit seine beiden Pole, Subjekt und Welt an sich. Wie begründet Kutschera diese Annahme?

Um aufzuweisen, dass sich Subjektives nicht vollständig objektivieren lässt, greift Kutschera Überlegungen aus früheren Publikationen zur Erkenntnistheorie und Philosophie des Geistes auf.²¹ Im Unterschied zum normalen Selbstbewusstsein als intentionalem Bewusstsein unserer eigenen Zustände und Akte sei das Bewusstsein des eigenen Selbst ungegenständlich. Im Bewusstsein des Selbst werde nicht eine Eigenschaft oder Zustand, sondern das Selbst in seinem Selbstvollzug gegenwärtig. Es handle sich genau genommen nicht nur um ein ungegenständliches, sondern um ein überintentionales Bewusstsein, um ein Bewusstsein jenseits des Gegensatzes von Subjekt und Objekt bzw. Denken und Sein, das mithilfe unserer gewöhnlichen Begriffe nicht beschreibbar sei.²²

Vergleichbares gelte auch für das Bewusstsein der eigenen fundamentalen Interessen, die mithilfe des intentionalen Denkens ebenfalls nicht erfasst werden könnten. Das Bewusstsein der eigenen fundamentalen Interessen

»ist weder gegenständlich, so dass ich zu ihnen so oder so Stellung nehmen könnte, denn die fundamentalen Interessen sind eben nicht nur Gegenstand, sondern auch Mittel der Beurteilung. Das Bewusstsein ist aber auch nicht implizit, so dass da noch etwas Unbekanntes im Hintergrund wäre.«²³

Vielmehr ist das, was sich hier zeigt, konzeptuell transzendent. Es handelt sich nach Kutschera um nichts anderes als »das eigene Selbst in seiner Werthaltung«²⁴. Wenn aber eine vollständige Beschreibung bzw. Theorie unserer selbst

²⁰ Vgl. ebd. (s. o. Anm. 13), 79–100.

²¹ Auf diese Überlegungen kann hier nicht näher eingegangen werden. Vgl. z. B. KUTSCHERA, Die falsche Objektivität (s. o. Anm. 4), Kap. 1.

²² Vgl. KUTSCHERA, Ungegenständliches Erkennen (s. o. Anm. 13), 9 bzw. 48. Diesen Gedanken erläutert Kutschera mithilfe einer »Doppelreflexion«: Das Bewusstsein, dass ich etwas wahrnehme, z. B. eine Rose, und das Bewusstsein, dass mir bewusst ist, dass ich eine Rose wahrnehme, sind zwar nicht identisch. Sie stimmen allerdings insofern überein, als es in beiden »um ein Bewusstsein des Bewusstseins, um die Helligkeit des Bewusstseins für sich selbst [geht]. Dadurch kann es zu einem überintentionalen Bewusstsein kommen, in dem Denken und Sein zusammenfallen.« Ebd. (s. o. Anm. 13), 46 ff.

²³ Ebd. (s. o. Anm. 13), 51.

²⁴ Ebd. (s. o. Anm. 13), 51.

und unseres geistigen Lebens nicht möglich ist und infolge eine lückenlose Reduktion von Mentalem auf Physisches scheitert, müsse man das Projekt des Materialismus als gescheitert ansehen.²⁵

Nicht nur die subjektive Wirklichkeit lässt sich nach Kutschera nicht vollständig objektivieren. Auch die objektive Wirklichkeit, die Welt an sich, sei konzeptuell transzendent. Für diese keineswegs offensichtliche Annahme argumentiert Kutschera wie folgt:

»In unsere Beschreibungen der objektiven, physischen Welt [gehen] subjektive Elemente ein: Wir identifizieren Dinge, Zeitpunkte und Orte von unserem Bewusstsein, von unserem Erleben her, und dieser Bezug lässt sich nicht eliminieren.«²⁶

Anders formuliert: Die Nicht-Objektivierbarkeit des Ausdrucks »ich« übertrage sich auf indexikalische Ausdrücke wie »jetzt«, »hier« oder »dies« und so letztlich »auf unsere Bestimmungen der physischen Welt«.²⁷ Dies lässt sich folgendermaßen explizieren: Eine Zeitangabe wie »im Jahr 33 nach Christi Geburt« erfordert eine Bestimmung, wann Christus kalendarisch gesehen geboren wurde. Die Antwort: »Im Jahr 0« bliebe unbefriedigend, da sie sofort die Frage nach sich ziehen würde, wann denn das Jahr 0 war. Man müsse daher letztlich sagen: »(Jetzt) vor so und so viel Jahren«. Damit aber gebraucht man einen Indexausdruck, dessen Bedeutung sich nicht unabhängig von einem seinerseits nicht objektivierbaren Subjekt erfassen lässt.²⁸

Kutschera weist zudem darauf hin, dass wir physikalische Größen über operative Messverfahren bestimmen, deren Ergebnisse letztlich phänomenal ermittelt werden. Physikalische Begriffe und Theorien hätten von daher einen nicht tilgbaren Subjektbezug. Die physische Welt sei daher bei Licht betrachtet jene Welt, die sich unseren Erfahrungen zeige. Sie lasse sich nicht anders als durch Bezugnahme auf unsere Erfahrungen beschreiben und bestimmen.²⁹ Das intentionale Denken richte sich zwar auf eine transzendente Außenwelt. Es erfasse aber nicht die intrinsischen Eigenschaften der Dinge, sondern nur ihre extrinsisch-relationalen Eigenschaften, die die Dinge kraft ihres Bezugs zu unserem Wahrnehmungsapparat besitzen.³⁰

²⁵ Vgl. ebd. 22 (s. o. Anm. 13) bzw. weiterführend die in Anm. 4 und 6 angegebene Literatur.

²⁶ Ebd. (s. o. Anm. 13), 22.

²⁷ Ebd. (s. o. Anm. 13), 41.

²⁸ Ebd. (s. o. Anm. 13), 23. Analoges gelte für Ortsangaben, die sich letztlich nicht unabhängig von einer Ortsbestimmung, die den Indexausdruck »hier« beinhaltet, bestimmen ließen.

²⁹ Vgl. ebd. (s. o. Anm. 13), 120.

³⁰ Vgl. ebd. (s. o. Anm. 13), 128.

Diesem epistemischen Abhängigkeitsverhältnis der Sätze über Psychisches von Sätzen über Physisches entspricht aus der Sicht Kutscheras auf ontologischer Ebene ein »polarer Dualismus«. Die Begriffe »physisch« und »psychisch« begreift er dabei als Typenbegriffe. Es gäbe zwar Prädikate, die auf rein physische Eigenschaften (z. B. »80 kg wiegen«) oder rein psychische Eigenschaften oder Aktivitäten (z. B. »urteilen«) referieren. Darüber hinaus gäbe es aber auch Prädikate wie etwa »sehen« oder »sprechen«, die zwischen diesen beiden Extremen lägen, da sie sowohl psychologische als auch physikalische Eigenschaften implizierten. Kutschera bezeichnet sie als »psycho-physische Eigenschaften«³¹. Angesichts der Schwierigkeiten, alle menschlichen Eigenschaften im Sinne eines Eigenschaftsdualismus »als Konjunktionen rein physikalischer und rein psychologischer Eigenschaften zu analysieren«, lege sich fundamentalanthropologisch ein polarer Dualismus nahe:

»Menschen sind danach Träger rein psychischer wie rein physischer Eigenschaften, aber eben auch irreduzibel psycho-physischer Eigenschaften. Auch der polare Dualismus nimmt die Verschiedenartigkeit und damit eine wechselseitige Irreduzibilität von Psychischem und Physischem an, er behauptet aber nicht, dass die beiden Bereiche voneinander unabhängig sind.«³²

Die bisherigen Überlegungen stellen vor allem eine bemerkenswerte Reflexion der Grenzen unseres intentionalen Denkens dar. Die Einsicht, dass beide Pole intentionalen Denkens, d. h. Subjekt und Welt an sich, demselben letztlich verschlossen bleiben, könne jedoch die Bereitschaft wecken, überintentionale Erfahrungen kognitiv ernst zu nehmen. Da letztere den Horizont unseres begrifflichen Denkens und Sprechens überschreiten, seien sie zunächst nur für diejenigen von Bedeutung, der selbst solche Erfahrungen gemacht habe.³³ Ihre Bedeutung liege dabei nicht nur in ihrem Gehalt (z. B. tiefen Selbst- oder Wert-erfahrungen), sondern auch darin, auf eine transzendente Wirklichkeit zu verweisen. Es handelt sich um Erfahrungen, »die ein überintentionales Bewusstsein vermitteln, ein Bewusstsein einer transkategorialen Realität«³⁴.

Verhältnismäßig ausführlich widmet sich Kutschera Einheitserfahrungen im Sinn einer *unio mystica*, die er am Beispiel an der Advaita Vedanta³⁵ und Meister Eckhart³⁶ erläutert. Er hebt dabei hervor, dass sich »die Erfahrungen als ein

31 Ebd. (s. o. Anm. 13), 117.

32 Ebd. (s. o. Anm. 13), 118f.

33 Vgl. ebd. (s. o. Anm. 13), 101.

34 Ebd. (s. o. Anm. 13), 49.

35 Vgl. ebd. (s. o. Anm. 13), 79–87.

36 Vgl. ebd. (s. o. Anm. 13), 88–93.

überintentionales Bewusstsein einer kategorial transzendenten Wirklichkeit darstellen.«³⁷ Im überintentionalen Bewusstsein scheinen die Grenzen zwischen dem eigenen Selbst und der Gesamtwirklichkeit aufgehoben. Es entsteht eine Art Allbewusstsein, »eine Einheit von nicht mehr subjektivem Bewusstsein und nicht mehr gegenständlichem Sein.«³⁸ Entsprechend werden Atman und Brahman in der Vedanta an einigen Stellen miteinander identifiziert:

»Dieses große, ungeborene Selbst [Atman, d.Vf.], das frei ist von Alter und Tod, frei von Furcht und unsterblich ist Brahman. Furchtlos ist Brahman. Das furchtlose Brahman wird, wer so weiß.«³⁹

Meister Eckhart kommt v. a. in seinen deutschen Predigten wiederholt auf die *unio mystica* zu sprechen. Er thematisiert die Erfahrung der mystischen Einigung in einer ebenso eindrucksvollen wie eigentümlichen Sprache. Eine angemessene Deutung seiner paradox klingenden Wendungen ist nicht einfach, da Eckhart das gegenständliche Denken mithilfe des Denkens zu übersteigen versucht. Für ihn sind sowohl Gott als auch die Seele unergründlich. Sie sind in ihren ihrem Grund eins, so dass er vom »verborgenen Gott im Grund der Seele, wo Gottes Grund und der Seele Grund ein Grund sind«, sprechen kann.⁴⁰ In der Erfahrung der *unio mystica* komme es zur Geburt Gottes in der Seele. »Wenn der Mensch liebt, wird er Gott.«⁴¹ »Ich sage noch mehr: [Gott] gebiert mich nicht als seinen Sohn; er gebiert mich als sich und sich als mich als sein Sein und seine Natur.«⁴²

Unionserfahrungen liegen aus Kutscheras Sicht zwar (immer auch) Erfahrungen des eigenen Selbst zugrunde, sie müssen sich aber nicht darauf beschränken.⁴³ Sie können auch als *Erfahrungen der Ungeschiedenheit* von Selbst und Absolutem aufgefasst werden. Das gilt etwa für den Fall, dass wir unsere Daseinskontingenz als im Absoluten gründend deuten. Die Erfahrung der Ungeschiedenheit von Selbst und Absolutem wäre dann eine (nur unzulänglich beschreibbare) Erfahrung der Einheit mit dem oder der Teilhabe am Absoluten. Das aber ist nicht dasselbe wie die aus philosophisch höchst problematische, radikal monistische Behauptung, in der *unio mystica* würde die Identität von

37 Ebd. (s. o. Anm. 13), 94.

38 Ebd. (s. o. Anm. 13), 84.

39 Upanishaden. Übers. v. A. Hillebrandt, München 2003, IV, 4, zitiert n. KUTSCHERA, Ungegenständliches Erkennen (s. o. Anm. 13), 84 f.

40 MEISTER ECKHART, Deutsche Predigten und Traktate, hrsg. im Auftrag der Deutschen Forschungsgemeinschaft. Die deutschen Werke, hrsg. und übers. von J. Quint, 1958ff, 490, nachfolgend zitiert n. KUTSCHERA, Ungegenständliches Erkennen (s. o. Anm. 13), 89.

41 MEISTER ECKHART, Deutsche Predigten (s. o. Anm. 40), 446.

42 MEISTER ECKHART, Deutsche Predigten (s. o. Anm. 40), 454.

43 Vgl. KUTSCHERA, Ungegenständliches Erkennen (s. o. Anm. 13), 96 f.

Selbst und Absolutem erfahren.⁴⁴ Man würde den transkategorialen Charakter dieser Erfahrungen nämlich missverstehen, wenn man sie mithilfe von Kategorien wie Individualität, Differenz, Identität und Vielheit beschriebe bzw. analysierte.⁴⁵ Unsere Sprache versage zwar gegenüber solchen Grenzerfahrungen. Das mindere ihre Wirkung jedoch nicht. Erfahrungen wie die er *unio mystica* versicherten uns in einer bild- und begriffslosen Weise unseres Gründens in der Ungeschiedenheit mit dem Absoluten bzw. der Gemeinschaft mit Gott. Dabei vermitteln sie uns keine metaphysischen Erkenntnisse, etwa bezüglich des (z. B. kausalen) Verhältnisses von Gott und Welt, denn Metaphysik sei Ausdruck des gegenständlich-intentionalen Denkens.⁴⁶ Der Gott der monotheistischen Religionen sei indes ohnehin keine (rein) metaphysische Größe, wenn man deren eigenes Selbstverständnis ernst nehme.⁴⁷

Im Zuge der Darlegung einiger wichtiger Ergebnisse von Kutscheras Studie wurde deutlich, dass ungegenständliche Erfahrungen mehr als nur ein exotisches Randphänomen darstellen, das man (religions-)philosophisch getrost vernachlässigen kann. Vielmehr handelt es sich bei den betrachteten Transzenderfahrungen um fundamentale Erfahrungen: um Erfahrungen des Selbst, der (Wert-)Wirklichkeit sowie des Absoluten. In der Reflexion von Wesen und Gehalt ungegenständlicher Erfahrungen werden Grenzen des gegenständlichen Denkens sichtbar, die im Hinblick auf die Semantik religiöser Rede sowie für die religiöse Epistemologie durchzubuchstabieren sind.

II Ungegenständliche Erfahrungen und religiöse Semantik

Die Reflexion der Grenzen unseres gegenständlichen Sprechens und Erkennens mit dem Phänomen ungegenständlicher Erfahrungen in Zusammenhang zu bringen, wirft ein erhellendes Licht auf ebenso alte wie aktuelle Grundfragen der Ontologie, Semantik und Erkenntnistheorie. Kutscheras Analysen, deren philosophische Voraussetzungen hier nicht näher diskutiert werden können, be-

⁴⁴ Vgl. ebd. (s. o. Anm. 13), 97.

⁴⁵ Vgl. ebd. (s. o. Anm. 13), 96.

⁴⁶ Vgl. ebd. (s. o. Anm. 13), 100. Innerhalb der christlichen Tradition wird man die Ungeschiedenheit mit Gott mithilfe von personalistischen Kategorien als Gemeinschaft mit Gott deuten. Dabei wird die interpersonale Kategorie der »Gemeinschaft«, die eine Einheit von Verschiedenem darstellt, auf das Verhältnis zwischen Gott und dem Menschen übertragen. Freilich kann auch diese Redeweise ihren metaphorischen Charakter nicht völlig abstreifen.

⁴⁷ Vgl. ebd. (s. o. Anm. 13), 30.

stechen in vieler Hinsicht. Sie fordern aber auch heraus. Denn wenn sich empirische Begriffe tatsächlich nur auf extrinsisch-relationale Eigenschaften der objektiven Wirklichkeit beziehen, dann sind den Erkenntnisansprüchen der (rationalen) Theologie, verhältnismäßig enge Grenzen gesetzt. Gottesbeweise können dann schon aus prinzipiellen Gründen nicht leisten, was man von ihnen erwarten oder erhoffen würde:

»Metaphysische Argumente [...] liefern keine Beweise für die Existenz Gottes, denn ihre Basis können nur synthetische Aussagen sein, die nicht umstritten sind, und das sind Aussagen über die empirische Realität. Aus solchen Aussagen folgen jedoch keine Sätze über Transzendentes.«⁴⁸

Und auch religiöse Erfahrungen, seien sie nun gewöhnlicher oder außergewöhnlicher Natur, eignen sich nicht, Erkenntnisansprüche zu begründen, die sich auf eine transzendente Wirklichkeit beziehen.⁴⁹ Vielmehr stellt unter diesen Vorzeichen bereits unser Reden über eine transzendente göttliche Wirklichkeit eine prekäre Angelegenheit dar. Wie Kutschera andernorts ausführt, bleibe uns nur ein metaphorisches Sprechen über Gott:

»Grundsätzlich ist festzuhalten' daß Gott kein wissenschaftlicher Gegenstand sein kann, weil er kein Gegenstand möglicher Erfahrung ist und außerhalb des Bereichs steht, auf den sich unsere Sprache in ihrem wörtlichen Gebrauch bezieht.«⁵⁰ »Die religiöse Sprache hat nicht das Ziel, Gott zu beschreiben, ihn ›auf den Begriff zu bringen‹, sondern ihm dem Erleben nahezubringen, und dazu eignen sich konkrete, anthropomorphe Bilder weit besser als metaphysische Aussagen. Die Sprache der Bilder, bei der die bloße Bildhaftigkeit immer mitbedacht wird, ist weit weniger anfällig für die moderne Kritik als die Sprache der Philosophie, bei der alles auf wörtliche Genauigkeit und Eindeutigkeit ankommt, die in bezug auf eine transzendente Realität letztlich unmöglich sind.«⁵¹

48 KUTSCHERA, Was vom Christentum bleibt (s. o. Anm. 10), 134. Kutscheras Einschätzung erinnert an Kant, welcher der rationalen Theologie einen illegitimen »Sprung über die Grenze der Erfahrung« vorwirft. Vgl. z. B. Immanuel KANT, Kritik der reinen Vernunft (1781), in: DERS., Werke, Akademie-Textausgabe, Bd. IV, Berlin 1968, B 664. Vgl. darüber hinaus Kutschera, Vernunft und Glaube (s. o. Anm. 10), VIII f.

49 Vgl. diesbezüglich auch KUTSCHERA, Vernunft und Glaube (s. o. Anm. 10), 193–212, bes. 194, wo Kutschera weltanschauliche Fragen (Erkennbarkeit der Außenwelt, Willensfreiheit, Verhältnis von Interesse und Moral, Ursprung der Welt, Sinn des Lebens etc.) als Grenzfragen erläutert, die sich mithilfe von empirischen Beobachtungen und rationalen Argumenten nicht eindeutig entscheiden lassen. Bereits die Formulierung derartiger Fragen stoße nicht selten an Grenzen dessen, was sich begrifflich klar ausdrücken lasse.

50 Vgl. KUTSCHERA, Vernunft und Glaube (s. o. Anm. 10), 61–85, hier: 84.

51 Franz von KUTSCHERA, Die Frage nach dem Absoluten in Metaphysik und Religion. In: Peter Ehlen und Franz von Kutschera (Hgg.), Der Mensch und seine Frage nach dem Absoluten. Fragen einer neuen Weltkultur, München 1994, S. 13–33, hier 29.

Diese Einschätzung hat zur Folge, dass das Projekt einer wissenschaftlichen Theologie, die alle metaphorischen Aussagen durch wörtliche zu ersetzen sucht, entweder schlechte Metaphysik hervorbringt oder aber in einen Obskurantismus umschlägt. Letzteres ist etwa dann der Fall, wenn vernünftig nicht mehr nachprüfbar oder begrifflich verworrene Aussagen als Glaubensgeheimnis ausgegeben werden.⁵²

Dies bedeutet aus Kutscheras Sicht jedoch nicht, dass die Unterscheidung zwischen religiöser Rede und ihrer wissenschaftlichen Reflexion gänzlich unmöglich oder überflüssig sei. Während sich die Sprache der Religion primär auf einer nicht-wörtlichen Bedeutungsebene bewege, reflektiere die Religionsphilosophie und wissenschaftliche Theologie die religiöse Rede. Dabei bewegen sie sich primär auf einer wörtlichen Bedeutungsebene, ohne die metaphorische Rede der Religion gänzlich hinter sich lassen zu können.

»In der westlichen Theologie galt lange die philosophisch-wissenschaftliche Sprache als Ideal, heute ist aber die Tendenz deutlich, sich der Sprache der Religion anzunähern und zuzugestehen, daß man über Gott nur in Bildern, Symbolen und Gleichnissen reden kann. Damit gewinnt man die Einsicht Platons zurück, der vom Göttlichen meist in Mythen sprach.«⁵³

Es scheint somit (ggf. religiös bedeutsame) Erfahrungen zu geben, die aufgrund ihrer Eigenart nicht an den Maßstäben gegenständlichen Begreifens und Sprechens gemessen werden können und dürfen. Dies könnte im Hinblick auf die Semantik religiöser Rede eine wichtige Einsicht darstellen, die weiterer Untersuchung bedürfte.⁵⁴

Wenn Kutscheras Kritik der Reichweite unserer Erkenntnis überzeugend ist – diskussionswürdig erscheint insbesondere seine Annahme, dass empirische Begriffe sich nur auf extrinsisch-relationale Eigenschaften der objektiven Wirklichkeit beziehen –, dann stellt sich die Frage, ob und wie unter ihren Voraussetzungen eine Rechtfertigung metaphysischer und religiöser Annahmen mög-

⁵² Vgl. KUTSCHERA, Vernunft und Glaube (s. o. Anm. 10), 84 f.

⁵³ Ebd. (s. o. Anm. 10), 84. Man braucht sich Kutschera zufolge von Gott und seinem Verhältnis zur Welt keine genauen Vorstellungen machen zu können, um darüber sinnvoll und verantwortet reden zu können. Vergleichbares sei der Fall, wenn die moderne Astronomie über »dunkle Materie« oder »dunkle Energie« spreche. Der Umstand, dass wir uns kein genaueres Bild von diesen Realitäten machen können, bedeute nicht, dass Begriffe ohne Anschauung leer blieben. Vgl. DERS., Was vom Christentum bleibt (s. o. Anm. 10), 56.

⁵⁴ Genauer zu untersuchen wäre in diesem Zusammenhang das Verhältnis von wörtlicher und metaphorischer Rede. Zu fragen wäre überdies, ob der Rekurs auf eine Form der analogen Rede tatsächlich nur verschleiert, dass theologische Aussagen keinen präzisen begrifflichen Sinn haben, wie Kutschera annimmt. Vgl. DERS., Vernunft und Glaube (s. o. Anm. 10), 77–85, hier 80.

lich ist. In diesem Zusammenhang ist vor allem zu diskutieren, ob und wie sich der religiöse Glaube unter diesen Bedingungen als rational akzeptable Sicht der Wirklichkeit erläutern lässt. Ein möglicher Weg besteht darin, strukturelle Parallelen zwischen wissenschaftlichen, metaphysischen und religiösen Paradigmen herauszuarbeiten. Im Anschluss an frühere Veröffentlichungen Kutscheras versuche ich dementsprechend zu zeigen, dass religiöse Transzendenzerfahrungen kognitiv relevant sein können, wenn sie innerhalb eines weltanschaulichen Paradigmas einen Beitrag zu einem kohärenten und umfassenden Verständnis dessen leisten, was menschliche Erfahrung ausmacht und umfasst.

III Konsequenzen für die Epistemologie religiöser Erkenntnis

Unter religiösem Glauben lässt sich die »Deutung von Erfahrung im Horizont der Idee des Unbedingten« verstehen.⁵⁵ Die religiöse Deutung der Erfahrung bezieht sich nicht nur auf einen Ausschnitt, sondern auf das Ganze des in der Erfahrung Gegebenen. Damit hat die Religion (zumindest auch) den Charakter einer Weltanschauung, zu der ein mehr oder weniger differenziertes Menschen-, Welt- und Gottesbild ebenso wie Wertordnungen und Normen gehören, die uns die Wirklichkeit in ihrer Bedeutung für unser Entscheiden und Handeln erschließen. Eine religiöse Weltanschauung stellt einen Ordnungsentwurf dar, der sowohl theoretische wie praktische Orientierung ermöglicht. Als solche eröffnet sie Sinnperspektiven, die ein Verstehen der Welt sowie ein Leben aus der Haltung tiefen Vertrauens und der Zuversicht ermöglichen.⁵⁶

⁵⁵ Ulrich BARTH, *Religion in der Moderne*, Tübingen 2003, 10. William P. ALSTON, Religion, in: P. Edwards (Hg.), *The Encyclopaedia of Philosophy*, vol. 7, Oxford 1998, 19, hat eine Liste von neun charakteristischen Merkmalen erstellt, die viele Religionen teilen: 1. der Glaube an übernatürliche Wesen; 2. die Unterscheidung zwischen heiligen und profanen Gegenständen; 3. rituelle Akte, die sich auf heilige Gegenstände richten; 4. ein (göttlich sanktionierter) Moralkodex; 5. charakteristische religiöse Gefühle (Ehrfurcht, Schuldgefühl, Sinn für das Geheimnis); 6. Gebet und andere Formen der Kommunikation mit übernatürlichen Wesen; 7. ein Weltbild, das den Sinn der Welt als Ganzes erläutert und den Platz des Einzelnen im Ganzen und seinen Beitrag zum Endzweck des Ganzen bestimmt; 8. eine mehr oder weniger umfassende Lebensform, die auf dem Weltbild beruht; 9. eine soziale Gruppe, die durch diese Lebensform miteinander verbunden ist. (Mit Anpassungen nach: F. RICKEN, *Glauben, weil es vernünftig ist*, Stuttgart 2007, 15).

⁵⁶ Vgl. KUTSCHERA, *Was vom Christentum bleibt* (s. o. Anm. 10), 41 f.

Fasst man eine religiöse Weltanschauung als Ordnungsentwurf auf, mithilfe dessen wir Erfahrungen deuten, dann lässt sie sich mit wissenschaftlichen Paradigmen im Sinn von Thomas S. Kuhn vergleichen.⁵⁷ Im Folgenden erläutere ich zunächst das Konzept des wissenschaftlichen Paradigmas, um dasselbe dann auf metaphysische und religiöse Weltanschauungen zu übertragen. Dabei soll deutlich werden, dass die Rationalitätsbedingungen religiöser Weltanschauungen mit denen wissenschaftlicher und metaphysischer Paradigmen strukturell vergleichbar sind.

Fragt man, was wissenschaftliche Paradigmen sind, so ist zu antworten, dass es sich dabei um fundamentale wissenschaftliche Theorien wie etwa die Evolutionstheorie oder Quantenmechanik handelt. Im normalen Forschungs- und Wissenschaftsbetrieb sind Paradigmen, wie Kutschera betont, »nicht Gegenstand, sondern Mittel wissenschaftlicher Untersuchungen.«⁵⁸ In der Wissenschaftspraxis wird beispielsweise vorausgesetzt, dass der Gegenstandsbereich einer Einzelwissenschaft existiert, ohne dass dies im Kontext der jeweiligen Wissenschaft begründet wird oder werden könnte.⁵⁹ Aber auch die Ergebnisse einzelner empirischer Beobachtungen und Experimente können nur im Licht der Begriffe und Annahmen eines vorausgesetzten Paradigmas gedeutet werden. Zu einem wissenschaftlichen Paradigma gehören neben allgemeinen Hintergrundannahmen eine Theoriesprache samt dazugehörigem Begriffssystem, ein Rationalitätskonzept samt entsprechender Argumentationsverfahren, sowie Auffassungen über Methoden und Ziele wissenschaftlicher Erkenntnis.⁶⁰

Empirische Erfahrungen werden, wie bereits betont, im Licht eines vorausgesetzten Paradigmas im Sinn einer fundamentalen Theorie gedeutet. Da Theorien zu einem guten Teil bestimmen, was wir beobachten, sind empirische Beobachtungen als theoriebeladen zu charakterisieren. Das impliziert auch, dass sich aus empirischen Beobachtungen keine fundamentalen Theorien ableiten lassen. Ebenso eignen sich empirische Beobachtungen aufgrund ihrer Theoriebeladenheit nicht als neutrale Beurteilungsinstanzen, auf die man im Streit zwischen konkurrierenden Paradigmen problemlos rekurrieren könnte. Mitunter lassen sich Konflikte zwischen konkurrierenden Paradigmen nämlich nicht einmal neutral beschreiben, weil diese sich unterschiedlicher Theoriesprachen bedienen. Die Aussagen eines Paradigmas setzen eine holistische Theorie der Bedeutung und Referenz voraus:

57 Vgl. Thomas S. KUHN, *The structure of scientific revolutions*, 1962, ²1979.

58 KUTSCHERA, *Was vom Christentum bleibt* (s. o. Anm. 10), 52f.

59 Vgl. Winfried LÖFFLER, *Einführung in die Religionsphilosophie*, Darmstadt 2006, 136.

60 Vgl. KUTSCHERA, *Was vom Christentum bleibt* (s. o. Anm. 10), 53.

»Ihr Sinn und ihre Geltung bestimmt sich vor dem Hintergrund des ganzen Paradigmas, so dass man sie nicht ohne eine Änderung ihrer Bedeutung und ihrer Wahrheitskriterien in andere Paradigmen verpflanzen kann.«⁶¹

Die Unterscheidung zwischen den Inhalten unserer Erfahrung und ihrer Deutung im Rahmen eines Paradigmas ist, wie deutlich wurde, nicht trennscharf. Gleichwohl ist es in der Regel möglich und notwendig, beide Ebenen zu unterscheiden.⁶² In diesem Sinn gilt etwa: Erfahrungen werden zwar relativ zu einem Paradigma beurteilt, die über das, was sich empirisch begründen lässt, hinausgehen. Paradigmen sind jedoch nicht immun gegenüber Erfahrungen. Sie können sich an den Erfahrungen, die wir in ihrem Licht machen, bewähren. Sie können aber auch an ihnen scheitern, da nicht jedes Paradigma ein widerspruchsfreies, zusammenhängendes und vollständiges Verständnis unserer Erfahrungen ermöglicht.

III.1 Metaphysische und religiöse Paradigmen

Auch metaphysische Systeme können als Paradigmen aufgefasst werden. In diesem Fall lassen sich metaphysische Annahmen als Prinzipien eines Paradigmas auffassen, »das ein mehr oder weniger detailliertes Bild der Gesamtwirklichkeit entwirft. Sie bedürfen keiner Begründung, müssen jedoch einen konstruktiven Beitrag zu Bewährung des Paradigmas leisten.«⁶³ In diesem Punkt unterscheiden sich metaphysische und wissenschaftliche Paradigmen grundsätzlich nicht. So wird etwa im Bereich der Grundlagenforschung der theoretischen Physik mit hochspekulativen Theorien (z. B. Stringtheorien, Theorien über Parallel- oder Multiuniversen, Schleifen-Quantengravitation etc.) gearbeitet, die empirisch bislang nicht bestätigt werden konnten und auch in absehbarer Zukunft nicht überprüfbar sein werden. Derartige kreative Entwürfe, die sich zunächst primär durch ihre Integrationskraft bewähren, haben nicht nur in der Philosophie, sondern auch in der Geschichte der Wissenschaften immer wieder eine wichtige Rolle gespielt:⁶⁴

»Gegen eine Metaphysik, in der Gott eine wesentliche Rolle spielt, kann man [...] nicht einwenden, die Existenz Gottes sei unbeweisbar. Auch die Existenz von Quarks ist unbeweisbar. Bei ihrer Einführung durch Murray Gell-Mann sah man sie als bloße Fiktionen

61 Ebd. (s. o. Anm. 10), 53.

62 Vgl. KUTSCHERA, Wert und Wirklichkeit (s. o. Anm. 7), 131.

63 Franz von KUTSCHERA, Die Frage nach dem Absoluten in Metaphysik und Religion (s. o. Anm. 51), 32f.

64 Vgl. ebd. (s. o. Anm. 51), 56f.

an – darauf weist schon der Name hin, eine Kunstwort von James Joyce –, mit denen sich manche Beobachtungen an Elementarteilchen darstellen ließen. Heute sind sie ein fester Bestandteil der Elementarphysik und ihre Annahme hat sich so gut bewährt, dass niemand mehr an ihrer Existenz zweifelt. Der Vergleich Gottes mit den Quarks hinkt natürlich, wie alle Vergleiche. Auch für Gott gilt jedoch: Der Zweifel an seiner Existenz verliert seine Berechtigung, wenn sich eine Metaphysik, in der er eine unverzichtbare Rolle spielt, für ein Verständnis der Wirklichkeit bewährt, in der wir leben.⁶⁵

Metaphysische Paradigmen können sich an der Erfahrung bewähren, indem sie ein durchgreifendes Verständnis unserer Erfahrungen ermöglichen. Im Hinblick auf metaphysische Paradigmen gilt es allerdings zu beachten, dass diese mitunter nicht nur theoretische, sondern auch praktisch relevante Annahmen enthalten, wie z. B. Wertordnungen, Verhaltensnormen und Ideale menschlichen Lebens.

Der Begriff des Paradigmas lässt sich schließlich auch auf Religionen, oder genauer: religiöse Weltanschauungen, übertragen. Religionen verfügen erstens über eine eigene Sprache. Einige von ihnen, wie z. B. das Christentum, haben sogar komplexe theologische Begriffssysteme hervorgebracht. Religiöse Weltanschauungen haben zweitens einen holistischen Charakter: Einzelne Aussagen einer Religion lassen sich nicht isoliert, sondern nur im Gesamtzusammenhang ihrer Ideen- und Vorstellungswelt verstehen. Eine biblische Aussage kann beispielsweise aus christlicher Sicht nur im Kontext der Heiligen Schrift, der kirchlichen Überlieferung und anderer theologischer Erkenntnisquellen wie religiöser Erfahrung oder rationaler Theologie ausgelegt werden. Drittens gehören zu einer Religion Methoden und Regeln für die Bildung, Überprüfung und Bewertung religiöser Überzeugungen, sowie Ziele und Ideale religiösen Erkennens. Aus christlicher Sicht spielt dabei neben der Vereinbarkeit mit allgemein anerkannter Vernunftkenntnis insbesondere die Übereinstimmung mit dem Zeugnis der kanonischen Schriften, der Tradition der Glaubenserfahrung und Glaubensauslegung sowie dem Glaubenssinn des Volkes Gottes eine wichtige Rolle. Es handelt sich dabei wesentlich um interne Rationalitätskriterien einer bereichsspezifischen Erfahrungs- und Erkenntnispraxis.⁶⁶

Ebenso wie andere Paradigmen sind auch religiöse Weltanschauungen für ihre Anhänger nicht so sehr Gegenstand als vielmehr Motiv und Mittel der Weltdeutung.⁶⁷ Demzufolge unterscheiden Anhänger einer Religion sich von Wissen-

⁶⁵ KUTSCHERA, Was vom Christentum bleibt (s. o. Anm. 10), 56.

⁶⁶ Vgl. weiterführend z. B. William P. ALSTON, *Perceiving God. The Epistemology of Religious Experience*, Ithaca-New York 1991, Chap. 4–5; Thomas SCHÄRTL, *Wahrheit und Gewißheit, Zur Eigenart religiösen Glaubens*, Regensburg 2004, 145 f.

⁶⁷ Vgl. KUTSCHERA, Was vom Christentum bleibt (s. o. Anm. 10), 57.

schaftlern oder Metaphysikern nicht dadurch, dass letztere ihre Annahmen ausreichend begründen können, erstere aber nicht. Die Pointe von Kuhns Darlegungen besteht ja darin, dass fundamentale Theorien als Paradigmen den Charakter von Vermutungen oder Vorurteilen haben, die sich weder empirisch überprüfen noch anderweitig ausreichend begründen lassen.⁶⁸

Religiöse Weltanschauungen lassen sich mit metaphysischen Paradigmen vergleichen, es bestehen aber auch Unterschiede zwischen ihnen. Hinsichtlich des Entdeckungszusammenhangs von metaphysischen Paradigmen fällt zunächst auf, dass religiöse Erfahrungen und mit ihnen göttliche Offenbarungen in diesen keine Rolle spielen. Die Funktion religiöser Weltanschauungen besteht sodann in erster Linie darin, auf existenziell bedeutsame Fragen zu antworten; sie wollen primär Sinn vermitteln, was für metaphysische Systeme nicht generell gesagt werden kann. Religiöse Weltanschauungen haben drittens, ebenso wie Moralsysteme, eine enorme lebenspraktische Bedeutung. Als Handelnde müssen wir uns in der Welt orientieren und Ziele verfolgen. Dabei müssen wir in der einen oder anderen Weise zu Fragen eines sinnvollen und gelingenden Lebens Stellung nehmen. Anders als bei Fragen von rein akademischem Interesse ist es nicht möglich, den Wahrheits- und Geltungsansprüchen religiöser Weltbetrachtung gegenüber unentschieden zu bleiben.⁶⁹ Zusammenfassend lässt sich festhalten: Fasst man eine Religion als Paradigma auf, handelt es sich »nicht um ein theoretisches Paradigma, eine Vorstellung von der Beschaffenheit der Wirklichkeit, sondern um eine Anschauung, die neben expliziten Annahmen auch eine bestimmte Sicht und ein Erleben der Realität vermittelt, sowie um ein Verhältnis zu ihr, das nicht nur durch explizite Normen des Verhaltens und Wertvorstellungen definiert ist, sondern auch durch Haltungen. [...] Für die Bestimmung eines solchen weltanschaulichen Paradigmas spielen nicht nur inhaltlich wohlbestimmte Aussage eine wichtige Rolle, sondern auch Sätze oder Texte, welche die gemeinte Wirklichkeit dem Erleben nahebringen und bestimmte Einstellungen zu ihr evozieren. Darin liegt der spezifische Wert der Sprache der Religion. Aus solchen Sätzen und Texten ergeben sich zwar wieder-

⁶⁸ Vgl. ebd. (s. o. Anm. 10), 58.

⁶⁹ Vgl. ebd. (s. o. Anm. 10), 58. Zu klären wäre in diesem Zusammenhang, ob eine Weltanschauung stets ein System von Überzeugungen sein muss, oder ob sich die propositionalen Inhalte einer Weltanschauung nicht auch mit anderen propositionalen Einstellungen (wie z. B. »akzeptieren, dass p«) verbinden können. Wäre es etwas denkbar, bestimmte Inhalte einer Weltanschauung im Hinblick auf das eigene Denken und Handeln nur für intellektuell akzeptabel oder vertrauenswürdig zu halten, ohne damit schon ein Urteil darüber zu fällen, ob diese Inhalte wahr oder falsch sind? Vgl. weiterführend Dominikus KRASCHL, An Gott glauben ohne Überzeugung? Überlegungen zur Rationalität nicht-doxastischen Glaubens, in: *Theologie und Philosophie*, im Erscheinen.

um keine empirischen Folgerungen, aber ein derartiges Paradigma bewährt sich auch nicht nur an Beobachtungsdaten, sondern in der gesamten Lebenserfahrung. Auch moralische Normen und Wertvorstellungen können sich im Leben bewähren und ebenso Sichtweisen und Haltungen oder ein Vertrauen zum Leben und auf seinen Sinn.«⁷⁰

IV Zusammenfassende Beobachtungen

Sind ungegenständliche Erfahrungen im Hinblick auf metaphysische, religiöse und andere weltanschauliche Überzeugungen kognitiv relevant? Und wenn ja, in welchem Sinn? Der Ertrag der hier angestellten Überlegungen sei abschließend in sechs Thesen zusammengefasst:⁷¹

(1) Ungegenständliche Erfahrungen transzendieren den Horizont unseres gegenständlichen Bewusstseins und mit ihm den Horizont unserer normalen Sprache und Begriffe. Es handelt sich insofern um Erfahrungen konzeptioneller Transzendenz. Dies gilt nicht nur, aber auch und besonders für religiöse Transzendenzerfahrungen wie Erfahrungen der *unio mystica*.

(2) Wem derartige Transzendenzerfahrungen nicht zuteilwurden, wird sie in der Regel nicht leugnen. Er wird solchen Erfahrungen – aufgrund ihrer Unkontrollierbarkeit und Unbegreiflichkeit – gegenüber jedoch zurückhaltend bis skeptisch bleiben und ihnen zunächst kein oder nur wenig kognitives Gewicht zumessen. Das gilt besonders dann, wenn sie eine Revision vorgängiger und ggf. basaler Überzeugungen nahelegen.

(3) Wer derartige Transzendenzerfahrungen gemacht hat und ihnen existenzielle und gegebenenfalls auch kognitive Bedeutsamkeit zuschreibt, sieht sich vor die Schwierigkeit gestellt, das Erfahrene angemessen zu artikulieren, um es kommunizier- und diskutierbar zu machen. Erfahrungen lassen sich nämlich nicht unabhängig von ihrem begrifflichen Gehalt eindeutig bestimmen oder allgemeinverständlich erläutern.⁷²

⁷⁰ KUTSCHERA, Die Frage nach dem Absoluten in Metaphysik und Religion (s. o. Anm. 51), 32f.

⁷¹ Vgl. weiterführend KUTSCHERA, Ungegenständliches Erkennen (s. o. Anm. 13), 101f.

⁷² Vgl. ebd. (s. o. Anm. 13), 102: »Die Begriffe, über die wir verfügen, passen nicht zu dem, was wir begreifen wollen. Die Hauptschwierigkeit ist aber, aus den Aussagen anderer etwas über den Gehalt ihrer mystischen Erfahrungen zu entnehmen. Mit ganz unterschiedlichen Schilderungen kann dasselbe gemeint sein, und mit gleichen Beschreibungen Verschiedenes. Die Darstellungen benützen oft auch religiöse oder metaphysische Begriffe aus Systemen, deren Verschiedenheit und Problematik man leicht den Erfahrungen selbst zuschreibt. Die Mängel der Metaphysik Plotins z. B. sprechen aber nicht gegen die Echtheit und Tiefe seiner Erfah-

(4) Der Wert ungegenständlicher Erfahrungen liegt vor allem in ihrem Erlebnisgehalt, in dem sich uns eine transzendente Wirklichkeit (unser tieferes Selbst, die objektive Welt in ihrem Dasein und Wert, das Absolute etc.) zu zeigen scheint. Da Transzendenzenerfahrungen sehr eindrucksvoll sein können und nicht selten ein mit einem tiefen Erleben von Sinn oder Wert einhergehen, kann ihr Erlebnisgehalt zumindest ein wichtiger subjektiv-rationaler Grund sein, sie in der eigenen Weltsicht und Lebenspraxis entsprechend zu berücksichtigen.

(5) Der Gehalt einiger Transzendenzenerfahrungen, in denen die Wirklichkeit, wie sie an sich ist, transparent zu werden scheint, konvergiert mit Überzeugungen, die zum Weltbild der meisten Menschen gehören. Solche weltbildkonstituierende Überzeugungen bilden den stillschweigenden Hintergrund unseres alltäglichen und wissenschaftlichen Denkens, Urteilens und Handelns. Sie lassen sich argumentativ nicht zureichend begründen. Das ändert jedoch nichts daran, dass die konstruktive Bildung und kritische Diskussion weltanschaulicher Hintergrundüberzeugungen eine Form vernunftgemäßer Wirklichkeitserschließung darstellt.⁷³

(6) Nach dem Gesagten sprechen vor allem drei Überlegungen dafür, inneren oder äußeren Transzendenzenerfahrungen einen kognitiven Wert zuzusprechen: Zunächst spricht der phänomenale Gehalt ungegenständlicher Erfahrungen, in denen sich eine transzendente Realität zu zeigen scheint, dafür, den kognitiven Gehalt dieser Erfahrungen zu prüfen. Darüber hinaus verweisen ungegenständliche Erfahrungen von sich selbst her auf Grenzen des intentionalen Denkens. Wenn aber solche Grenzen bestehen, ist es »wichtig, sie zu erkennen und das, was nur ein Ausschnitt der Gesamtwirklichkeit ist, nicht für das Ganze zu halten, und eine Ansicht nicht für die Welt selbst.«⁷⁴ Dieser Verweischarakter von Transzendenzenerfahrungen könnte von jemandem, der selbst keine derartigen Erfahrungen gemacht hat, unter der Bedingung akzeptiert werden, dass er sich aus einer immanenten Kritik des intentionalen Denkens ergibt, deren Voraussetzungen er teilt. Es müsste sich um Argumente handeln, »die sich im Rahmen des intentionalen Denkens bewegen, aber doch die Begrenztheit dieses Rahmens deutlich machen.«⁷⁵ Solche indirekten Argumente für die kognitive

rungen, und aus der unterschiedlichen religiösen Einkleidung der Unionserfahrungen im Advaita Vadanta und bei Eckhart folgt nicht, dass die Erfahrungen inhaltlich grundsätzlich verschieden sind.«

⁷³ Vgl. Otto MUCK, *Rationalität und Weltanschauung*, Innsbruck 1999, 243 bzw. Winfried LÖFFLER, *Religionsphilosophie* (s. o. Anm. 59), 154.

⁷⁴ KUTSCHERA, *Ungegenständliches Erkennen* (s. o. Anm. 13), 101.

⁷⁵ Ebd. (s. o. Anm. 13), 104.

Bedeutung von Transzendenzerfahrungen zu entwickeln – einige kamen bereits zur Sprache –, bildet ein wichtiges Anliegen von Kutscheras Untersuchung.⁷⁶

Ein dritter Grund Transzendenzerfahrungen kognitiven Wert zuzuschreiben, ist schließlich gegeben, wenn sie mit den Annahmen eines weltanschaulichen Paradigmas kohärieren. Transzendenzerfahrungen werden sich nach dem Gesagten zwar nicht eignen, weltanschauliche Überzeugungen argumentativ (zureichend) zu begründen oder zu stützen.⁷⁷ Dies schließt jedoch nicht aus, dass ein weltanschauliches Paradigma sich gegebenenfalls daran bewährt, Transzendenzerfahrungen integrieren zu können, indem sie diese in ihrem Erlebnisgehalt, ihrem existenziellen Wert und ihrem Zusammenhang mit anderen Erfahrungen und Überzeugungen verständlich(er) macht. In diesem Sinn verweisen Transzendenzerfahrungen nicht nur auf Grenzen des intentionalen Denkens, sondern können – sofern sich ihr Gehalt hinreichend klar erläutern lässt – innerhalb einer integrativen Erklärung einen positiven Beitrag zur Bewährung eines weltanschaulichen Paradigmas leisten. Dies gilt nicht nur für religiös konnotierte Transzendenzerfahrungen, aber durchaus auch für sie.⁷⁸

76 Vgl. ebd. (s. o. Anm. 13), 104-147. Relativ zum intentionalen Denkraum stellen Transzendenzerfahrungen Grenzerfahrungen dar. Als solche lassen sich innerhalb dieses Rahmens nicht beurteilen, sondern verweisen auf Beschränkungen einer rein immanenten Weltsicht. Vgl. KUTSCHERA, Vernunft und Glaube (s. o. Anm. 10), 194.

77 Vgl. KUTSCHERA, Vernunft und Glaube (s. o. Anm. 10), 211. Vgl. auch ebd.: 209: »Religiöse Erfahrung ist keine neutrale Basis für die Erstbegründung religiöser Annahmen, aber dieses Modell einer Begründung als Einbahnstraße, die von empirisch unmittelbar Gegebenem zu Hypothesen und Theorien führt, funktioniert wegen der Theoriebeladenheit von Beobachtungsaussagen auch im Falle der Naturwissenschaften nicht. Empirische Legitimation ist eine Art wechselseitige Anpassung von Erfahrungen und Theorien: eine Interpretation des Erfahrenen durch Theorien und einer Bestätigung der Theorien durch Beobachtungen.«

78 Zur Bedeutung »integrativer Erklärungen« vgl. bes. Otto MUCK, Rationalität und Weltanschauung (s. o. Anm. 73), Teil 1 und 2, bes. 225–231. Vgl. weiterführend auch Winfried LÖFFLER (Hg.), Metaphysische Integration. Essays zur Philosophie von Otto Muck, Frankfurt u. a. 2010.