

Religionsphilosophie im Spannungsfeld von Wissenschaft und Innerlichkeit

VON KURT WUCHTERL

Die Religionsphilosophie nimmt als Disziplin eine Randstellung innerhalb der Gegenwartphilosophie ein. Ihre marginale Rolle wird deutlich, wenn man die Kompendien der Philosophie, die Themen philosophischer Kongresse und die Vorlesungsverzeichnisse der philosophischen Fachbereiche durchmustert. Von Religionsphilosophie ist da selten die Rede. Andererseits verlaufen die Gespräche zwischen den christlichen Konfessionen, die Annäherungen zwischen den Weltreligionen im Sinne eines humanitären „Weltethos“ (Küng), aber auch die Diskussion innerhalb der katholischen Kirche um Drewermann oder die Befreiungstheologie in einem Zwischenbereich zwischen Philosophie und Theologie, der traditionell der Religionsphilosophie zugeordnet werden kann.

Bestimmt man Religionsphilosophie als die Disziplin, in der philosophische Reflexionen über das Phänomen Religion erfolgen, dann verfügt man zwar formal über eine griffige Definition, aber inhaltlich bleibt alles unbestimmt. Denn es gibt die verschiedensten Auffassungen von Inhalt und Methode sowohl der Philosophie als auch der Religion. Analysen über Religion werden ganz anders ausfallen, wenn man innerhalb der Transzendentalphilosophie I. Kants oder K.-O. Apels argumentiert, als wenn die Fundamentalontologie Heideggers oder die archetypische Hermeneutik Drewermanns zugrundegelegt wird – ganz zu schweigen von den Ergebnissen, zu denen Skeptiker wie D. Hume, Kulturkritiker wie F. Nietzsche oder analytische Philosophen wie L. Wittgenstein kommen müssen.

Aber auch das Thema der Religionsphilosophie, die Religion, ist kein eindeutiges Phänomen. Die Umschreibung oder Definition der Religion ist in vielen Fällen das Produkt eines spezifischen philosophischen Prozesses. Wenn Kant die Religion als „Erkenntnis aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote“, McTaggart als „Gefühl, das auf der Überzeugung einer Harmonie zwischen uns und dem ganzen Universum beruht“ und Lübke als „Kultur des Verhaltens zu allem, was nicht zu unserer Disposition steht“¹ bezeichnet, dann wird die Abhängigkeit des Religionsbegriffs vom philosophischen Kontext offenkundig.

Um diesem Dilemma der Vieldeutigkeiten zu entgehen, kann man zunächst die Frage aufwerfen, in welchem Kontext von Philosophie und Religion die Religionsphilosophie historisch entstanden ist. Deshalb beginnen wir mit der Begriffsbestimmung der Religionsphilosophie im Umfeld der Aufklärung (1.), definieren als Alternative zu diesem paradoxen Begriff die Religionsphilosophie mit Hilfe der Kontingenz (2.) und wenden im letzten Teil diese paradoxiefreie Religionsphilosophie auf einige angesprochene Themen der Gegenwartsdiskussion an (3.).

1. Religionsphilosophie und Aufklärung

Die Religionsphilosophie ist das Produkt einer neuzeitlichen Krise. Diese Krise betrifft die natürliche Theologie der mittelalterlichen Exegeten und die ontologische Metaphysik der Leibniz-Wolffschen Schule. Trotz aller philosophischer Differenzen war das Verhältnis zwischen Philosophie und Offenbarungsreligion bis zur Aufklärung im groben geklärt, sofern es das gemeinsame Sprechen über das Absolute betraf. In der Philosophie, d. h. in der genannten natürlichen Theologie oder ontologischen Meta-

¹ I. Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, Werkausgabe Bd. VIII, Frankfurt 1977, 822; J. E. McTaggart, Some Dogmas of Religion, London 1906, 3; H. Lübke, Vollendung der Säkularisierung. Ende der Religion?, in: Gottesbilder heute. Hrsg. S. Moser, E. Pilick, Königstein 1979, 17.

physik, wurde das artikuliert, was der menschlichen Vernunft und der intersubjektiven menschlichen Erfahrung zugänglich ist. In der Religion, genauer in der Theologie, dem Ort der Reflexion über die Offenbarung, kam das zur Sprache, was von der Vernunft und durch Erfahrung nicht erfaßt wird und der Allgemeinheit vor allem durch Propheten als Offenbarung vermittelt werden muß.

In der von Offenbarungsinhalten freien natürlichen Theologie ging es daher um zwei zentrale Nachweise: erstens um die Vernünftigkeit der Annahme der Existenz eines Gottes und zweitens um die Notwendigkeit einer Offenbarung, weil im Existenznachweis von einem ganz Anderen und daher letztlich inhaltlich von dem vom menschlichen Verstand aus Unbegreifbaren die Rede ist.

Religionsphilosophie als kritisches Unternehmen zielte daher geschichtlich vornehmlich auf eine Kritik der Gottesbeweise als Kritik an der Vernünftigkeit der Annahme einer Existenz Gottes und auf den Nachweis der Unvernünftigkeit des Offenbarungsgedankens. Die Überlegungen Kants in der „Kritik der reinen Vernunft“ und die Ausführungen Humes in seinen „Dialogen über natürliche Religion“ treffen demnach den Kern der tradierten natürlichen Theologie. Nach Kant und Hume kann traditionell Religiöses nur dann noch Inhalt einer philosophischen Reflexion sein, wenn diese entweder die Kritik der Gottesbeweise thematisiert, und das heißt letztlich, die Kritik am philosophischen Reden von Gott überhaupt zum Thema macht, oder aber wenn die philosophische Reflexion die Möglichkeit aufzeigt, religiöse Phänomene ohne Rückgriff auf Offenbarung direkt als Produkt menschlicher Erfahrungen und Vernunftprozesse aufzufassen. Diese beiden Denkbewegungen führen auf die Inhalte der klassischen Religionsphilosophie: Religionsphilosophie im ursprünglichen Sinne ist entweder Kritik am alten Religionsverständnis einer natürlichen Theologie oder aber Reduzierung der Phänomene auf solche Erscheinungen, die der Vernunft zugänglich sind. Während bei Hume die Religionsphilosophie in eine allgemeine Skepsis mündet, die ohne Religion auszukommen meint, finden wir bei Kant neben den klassischen Kritiken an den Gottesbeweisen eine charakteristische Reduktion der religiösen Phänomene vor. Weil nach Kant die Legitimation des Absoluten nicht im theoretischen Bereich erfolgen kann – schließlich ist Gott kein objektiver Erfahrungsgegenstand, sondern nur regulative Idee –, bleibt allein die Reduktion auf die praktische Vernunft. Wenn also Offenbarungsinhalte irgendeinen philosophischen Sinn haben sollen, dann nur den, daß die sittlichen Pflichten der Menschen als göttliche Gebote gedeutet werden.

Danach wäre alles Religiöse im Kern ethisch zu deuten. Diese Auffassung findet sich auch nach Kant bis auf den heutigen Tag in zahlreichen Varianten, die ihre Verwandtschaft mit Kant kaum mehr vermuten lassen. In vollendeter Form erscheint bei E. Lévinas die Religion als „das Band zwischen dem Selbst und dem Anderen“, wobei die Metapher des Anderen die Verantwortung für diesen und damit die Ethik in einem ganz fundamentalen Sinne meint.

Haben wir mit diesen Überlegungen einerseits eine Klärung der im Begriff der Religionsphilosophie ursprünglich gemeinten Teilbegriffe „Philosophie“ und „Religion“ erreicht, so stoßen wir andererseits durch die kritische Tendenz auf ein religionsphilosophisches Paradoxon: Religionsphilosophie ist in dieser Deutung die Disziplin, die zeigt, daß es ihren Gegenstand, die religiösen Phänomene, im eigentlichen Sinne gar nicht gibt. Was bleibt, ist allenfalls die Ethik.

Bei Kant erscheint das ursprünglich im Religiösen angesiedelte Absolute und Unbedingte im kategorischen Imperativ. Mit der heute fast als selbstverständlich hingestellten Unmöglichkeit der Begründung einer absoluten Ethik lösen sich für die Gegenwartsphilosophie die religiösen Phänomene in Nichts auf, sofern man sich auf die Argumente der radikalen Aufklärung beruft. Bekanntlich lassen sich aus dem Aufklärungsprozeß auch andere Arten von Reduktionen der Religion ableiten. Die am weitesten verbreitete Form beruft sich auf die modernen Naturwissenschaften. Hier wird jede Aussage über religiöse Phänomene als antiquiert betrachtet. Danach betrifft Religion ein endgültig überwundenes Stadium in der Geschichte des menschlichen Denkens.

In den letzten Jahrzehnten war viel von einem Burgfrieden zwischen Wissenschaft

und Religion die Rede, wobei jeder Seite ihre je eigenen Zuständigkeiten zugebilligt werden sollten. Doch dieser Burgfrieden ist längst vergessen, wenn moderne Evolutionstheorien und Kosmologien zu Wort kommen oder kybernetische Interpretationen von Seele, Freiheit und Innerlichkeit ihre Rechte fordern². Die Sorge der Theologen, im Angesicht der fortschreitenden Wissenschaften eine Lückenbüßer-Funktion der Religion zu vertreten, wurde zur Falle. Das fehlende Veto der Theologie ermutigte ihre Verächter, die Arbeitshypothesen in alles umfassende Welterklärungs-systeme zu verwandeln. Die Toleranz der einen Seite wurde zum Freibrief einer Universalkritik der anderen. Die theologischen Bemühungen, jene Lücken, die früher schnell durch göttliches Eingreifen geschlossen wurden, heute durch gesellschaftliche, tiefenpsychologische oder andere säkulare Konstruktionen auszufüllen, darf die Gegenwehr gegen Grenzüberschreitungen nicht verstummen lassen, eben weil diese Grenzen „echte Lücken“, das heißt Kontingenzen, bedeuten können.

Vor wenigen Jahren fand in der analytischen Philosophie eine Kontroverse zwischen Mackie und Swinburne statt, in der Mackie den christlichen Theismus Swinburnes und indirekt jede Offenbarungsreligion einer vernichtenden Kritik unterzog. Er spielte virtuos alle Argumente aus der Humeschen Aufklärungstradition und dem kritischen Rationalismus gegen das Reden von Gott aus. Die Auseinandersetzung fand auch im deutschen Sprachraum große Resonanz. Insbesondere wurde das hohe Niveau der Kontroverse und die Überzeugungskraft Mackies gelobt. Gerade in der begeisterten Aufnahme der Thesen Mackies wurde deutlich, wie sich die Grundstimmung geändert hat. Kritische Rationalität, wie sie auch von den Wissenschaften vertreten wird, scheint zwingend zu dem Ergebnis zu führen, daß „die christliche Religion ... von keinem vernünftigen Menschen geglaubt werden“ könne³. Hier scheinen die Wissenschaften und die aufgeklärte Vernunft die letzten Antworten auf alle Fragen geben zu können, die einst Inhalt religiösen Suchens waren.

Dem hier gezeichneten Weg zur Elimination religiöser Phänomene steht das Faktum ihrer Aufklärungsresistenz gegenüber, wie es z. B. von Lübke in seinem Buch „Religion nach der Aufklärung“⁴ analysiert wird. Auch in der Gegenwart ist viel von einer Wiederentdeckung oder Rehabilitierung des Religiösen die Rede. Nicht nur theologische Fundamentalismen und New Age-Spekulationen, sondern auch ernstzunehmende Formen von Religionsphilosophie hermeneutischer, phänomenologischer und analytischer Provenienz versuchen, sich Gehör zu schaffen⁵. Unsere Analyse zeigt aber, daß eine paradoxiefreie „Religionsphilosophie nach der Aufklärung“ nur möglich ist, wenn sowohl der Vernunftbegriff als auch das Wesen religiöser Inhalte umgedeutet werden. Man kann die Frage aufwerfen, ob es universelle Phänomene gibt, die für einige Menschen den Weg zur Religion eröffnen, die aber auch von den religiös Distanzierten akzeptiert werden müssen. Methodisch ist eine Art Phänomenologie zu entwickeln, die sich allerdings weder auf M. Schellers oder R. Ottos Verabsolutierungen noch auf Husserls Transzendentalität einläßt, sondern nur Deskriptionen durchführt.

2. Religionsphilosophie als Lehre von der Kontingenz

Nehmen wir an, wir könnten Elemente aufzählen, die in jedem religiösen Phänomen vorausgesetzt werden und die auch nichtreligiösen Menschen verständlich sind. Dann

² Evolutionismus und Christentum. Hrsg. R. Spaemann, R. Löw, R. Koslowski (Civitas Resultate 9). Weinheim 1986. Dort insbesondere das Geleitwort von Joseph Cardinal Ratzinger.

³ J. L. Mackie, Das Wunder des Theismus. Argumente für und gegen die Existenz Gottes, Oxford 1982, dt. Stuttgart 1985. Zur Rezeption: W. Stegmüller, Mackies Wunder des Theismus, in: Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie, Bd. IV, Stuttgart 1989, 342–518.

⁴ H. Lübke, Religion nach der Aufklärung, Graz-Wien-Köln 1986.

⁵ W. Dupré, Einführung in die Religionsphilosophie, Stuttgart-Köln-Mainz 1985; H. G. Hubbeling, Einführung in die Religionsphilosophie, Göttingen 1981; H. Schröder, Analytische Religionsphilosophie, Freiburg-München 1979.

ließe sich Religion als eine bestimmte Art des Umgangs mit diesen Grunderscheinungen verstehen. Religionsphilosophie beträfe dann die Analyse und Beschreibung dieses Umgangs, der bei einigen Menschen zum Glauben, bei anderen zu säkularen Weltdeutungen führt.

Wir versuchen, ein solches Programm in groben Zügen zu realisieren⁶. Die Konkretisierung vollzieht sich in zwei Stufen: (1) Deskription gewisser Grunderscheinungen, die terminologisch unter den Begriff der religionsphilosophischen Kontingenz gefaßt werden; (2) Aufweis, wie verschiedenartig sich Menschen zu dieser religionsphilosophischen Kontingenz verhalten, nämlich in den zwei Grundformen der Kontingenzbewältigung und Kontingenzenbegegnung.

Eine Religionsphilosophie jenseits des religionsphilosophischen Paradoxons läßt sich dann definieren als Beschreibung von bestimmten Kontingenzerfahrungen und als Analyse des menschlichen Verhaltens zu eben diesen Gegebenheiten. Beginnen wir mit dem Begriff der Kontingenz, der neuerdings v. a. von Luhmann⁷ und Lübbe in die religionsphilosophische Diskussion eingeführt worden ist, aber eine uralte metaphysische Tradition besitzt. Definiert man Kontingenz in Übereinstimmung zur modernen Modallogik⁸ als Möglichkeit, die nicht notwendig ist, so fungiert Notwendigkeit als Grundbegriff. Dieser wird in der Religionsphilosophie nicht logisch oder analytisch, sondern im Sinne einer naturgesetzlichen oder ontologischen Notwendigkeit verwendet. Wir nennen alle Ereignisse, die sich nicht in ein ontologisches Ordnungsschema einpassen lassen, ontologisch kontingent (z. B. wesensmäßig Chaotisches oder Unbestimmtheiten im Mikroskopischen). Das, was sich einordnen läßt, erscheint dagegen innerhalb der Ontologie als notwendig und sinnvoll. Es gibt zahlreiche Kontingenzen, die sich nicht in menschlichen Handlungssinn transformieren lassen und in dieser Hinsicht „absolut“ sind (Lübbe). Beschränkt man sich auf solche absoluten Phänomene, die zudem von existentieller Bedeutsamkeit sind und philosophisch reflektiert werden, dann sprechen wir von religionsphilosophischer Kontingenz.

Zur Phänomenologie dieser Kontingenz gehören Unverfügbarkeit, Unvermeidbarkeit und Undurchsichtigkeit; der Kontingenz haftet oft etwas Bedrängendes und Bedrohliches an; sie kann aber auch positiv Glück und Erfolg betreffen. Kontingenz wird nicht gewählt, gewünscht oder erwartet, sondern sie umfaßt und trifft uns gleichsam unvorbereitet; es fällt uns etwas zu und wird so zufällig erlebt. Die Entdeckung der Geschichtlichkeit, das Gefühl des Ausgeliefertseins an gesellschaftliche Zwänge unserer Kulturwelt, die Erfahrung des persönlichen Leidens und die Gewißheit des Todes, aber auch das Glück des vollen Lebens sind charakteristische Kontingenzerfahrungen, die jeder Mensch immer wieder in der einen oder anderen Form erlebt. Der Mensch ist das Wesen, das Kontingenz erfahren kann. Und genau diese Kontingenzerfahrung ist der Ursprung der Religion und der religionsähnlichen Weltanschauungsentwürfe im positiven wie im negativen Sinne.

Auffällig ist nun, daß das Verhalten zu dieser Kontingenz nicht nur in der Form einer Bewältigung im Sinne von Eigentätigkeit oder Projektionsleistung auftritt. Es gibt Fälle, wo Kontingenz nicht beseitigt, sondern ausdrücklich akzeptiert und bewußt anerkannt wird. Besonders im religiösen Bereich findet man häufig die Einsicht, daß es vermessen wäre, alles verstehen und beeinflussen zu können. Bestimmte Phänomene müssen in ihrer letzten Unverfügbarkeit akzeptiert werden.

Die Kontingenzenbegegnung wird nicht zur verzweifelten Konfrontation, auch nicht zum indifferenten Ignorieren oder zur ontologischen Konstruktion, die gewissermaßen an der Oberfläche des bloß Gedachten bleibt. Lübbe spricht von einer „Kontingenzbewältigung durch Anerkennung unserer schlechthinnigen Abhängigkeiten“.⁹ Kontingenzbewältigung ist dann gemeint als Bewältigung durch Anerkennung, also

⁶ Zur ausführlichen Darstellung dieses Konzepts siehe *K. Wuchterl*, *Analyse und Kritik der religiösen Vernunft*, Bern-Stuttgart 1989.

⁷ *N. Luhmann*, *Funktion der Religion*, Frankfurt 1977.

⁸ Siehe z. B. *F. von Kutschera*, *Einführung in die intentionale Semantik*, Berlin-New York 1976, 19–22.

⁹ *Lübbe*, *Religion* 174.

nicht im Sinne einer Beseitigung der Kontingenz, sondern im Sinne eines Lebens mit der Kontingenz, nur eben mit einer Kontingenz, die trotz aller Undurchschaubarkeit ihren Sinn hat.

Mit Hilfe dieser Begriffe definiert nun Lübke die Religion: Religion ist für ihn die Lebenspraxis der Kontingenzbewältigung. Wir können diese Definition noch etwas präzisieren: Religion ist bewährte Kontingenzbewältigung und Kontingenzbegegnung, sofern argumentative und normative Bezüge zu einer personalen Instanz mitgedacht werden, einer Instanz, der als begegnendes Du personale Verehrung und in der höchsten Form Liebe entgegengebracht wird. Ist diese Instanz nur ein abstraktes Prinzip, so sprechen wir von Metaphysik.

Neben der schlichten Beschreibung von Kontingenzphänomenen als erste Aufgabe der Religionsphilosophie haben wir damit die zweite Aufgabe beschrieben, nämlich die Analyse des Verhaltens zur Kontingenz. Dabei unterscheiden wir genauer zwischen Kontingenzbewältigung im engeren Sinne und Kontingenzbegegnung, die Kontingenz anerkennt und in ihrer Unverfügbarkeit stehen läßt. Der religiöse Mensch erfährt im Glauben das ganz Andere, das aber, eben weil es das ganz Andere ist, nur im Vertrauen als heilender Sinngrund verstanden werden kann, ohne daß die Kontingenz der Fakten dieser Welt beseitigt wäre.

3. Zur gegenwärtigen Diskussion

Die Anbindung der religiösen Phänomene an den Begriff der Kontingenz enthält Möglichkeiten zur Lösung von Problemen, die in den gegenwärtigen religiösen Auseinandersetzungen als ausweglos erscheinen und oft zur Resignation führen. Zur Verdeutlichung knüpfen wir an unsere Bemerkung über den gebrochenen Burgfrieden zwischen Wissenschaft und Religion an. Schon in der früheren Entmythologisierungsdiskussion um Bultmann bestand eine Diskrepanz zwischen Naturbegriff und geschichtlicher Eigentlichkeit, die kaum wahrgenommen, geschweige als revisionsbedürftig erkannt wurde. Für Bultmann ist die naturgesetzliche Welt ein abgeschlossenes System, das keine Wunder im Sinne eines Außerkräftretens von Naturgesetzen zuläßt und heilsgeschichtliche Kuriosa wie Auferstehung, göttliches Wirken in der Geschichte oder Jungfrauengeburt durch existentielle Umdeutungen ihres mythologischen Charakters beraubt. Der Sinn des Mythos reduziert sich auf die bildliche Darstellung des menschlichen Selbstverständnisses, wie es im Kerygma der Urgemeinde aufscheint. Diese Interpretation ist von einem theologischen Apriori der Eigentlichkeit und Geschichtlichkeit des Daseins bestimmt. Geschichte erscheint als die „Möglichkeit, darin Existenz ergriffen und angesprochen wird“¹⁰, wobei Existenz gerade jene Verwirklichung der Eigentlichkeit meint, die das Wesen des glaubenden Menschen aus der Sicht des Neuen Testaments ausmacht.

Der Zusammenprall der Entmythologisierungsidee mit den Naturwissenschaften fordert die Frage heraus: Wie ist in einem geschlossenen Universum, das neuerdings auch die Innerlichkeit psychologisch-naturgesetzlich interpretiert, Existenz vom schlichten Dasein des naturgesetzlich bestimmten Menschen unterscheidbar? Wo sind die Ansatzpunkte, die es Bultmann erlauben, vom Entwurfscharakter, vom Vorlaufen in letzte Möglichkeiten, vom Selbstseinkönnen im heideggerischen Sinne zu sprechen? Die völlige Verständnislosigkeit für das existentielle Sprachspiel, wie wir es bei den Naturwissenschaftlern beobachten können, wird auch nicht dadurch überwunden, daß Heidegger die objektivierende Denkweise der Wissenschaften zum defizienten Modus deklariert, der den zugrundeliegenden lebensweltlichen Bewandniszusammenhang verstellt. Denn das eigentliche Motiv für die Entmythologisierung ist gerade die Allmacht der Objektivität der Wissenschaft.

Dieses Aneinandervorbeireden wiederholt sich auch in gegenwärtigen Diskussionen. Wenn Küng seine kritische Rationalität so weit faßt, daß alle Entmythologisierungser-

¹⁰ R. Bultmann, *Glaube und Verstehen*, Bd. I, Tübingen 1961, 119.

gebnisse und ein naturgesetzlich geschlossenes Weltbild einbezogen sind¹¹, dann kann man zwar deskriptiv von der Sehnsucht der Menschen nach dem ganz Anderen und von einem weit verbreiteten Grundvertrauen sprechen. Doch es scheitern alle Versuche, aus solchen Gefühlen der Hoffnungen und Ahnungen des Urvertrauens eine zwingende Verbindung zu dem herzustellen, was uns unbedingt angeht und damit ein verbindliches Weltethos begründet. Die Geschlossenheit des Universums läßt dafür keinen Raum, da alles zum Thema bestimmter, allerdings noch nicht vollendeter Wissenschaften wird. So kann Mackie behaupten, daß „die Postulierung selbst eines unbestimmten und mysteriösen Künigschen Gottes“ nur eine „unbegründete Zutat“¹² zu den Lösungen bedeutet, welche die säkulare Pragmatik auf dem Boden exakter und kritischer Rationalität (im Sinne Poppers) zu bieten vermag.

Bei Drewermann ist diese Diskrepanz noch deutlicher sichtbar, wenn er immer wieder betont, daß Naturgesetze prinzipiell nicht außer Kraft gesetzt werden können, auch nicht für die Zeit und die Person Jesu¹³. Er schockiert gerade durch die Popularisierung der in der Theologie bereits vollzogenen Entmythologisierung zahlreicher Bilder viele katholische Gläubige, die in ihrem Weltbild durchaus noch Ausnahmen zulassen. Weder bei Bultmann noch bei Küng war die Psyche aber explizites Thema wissenschaftlicher Überlegungen; bei Drewermann ist das anders. Durch sein Bekenntnis zur wissenschaftlichen analytischen Psychologie C. G. Jungs als Instrument des theologischen Selbstverständnisses verschärft sich der Konflikt. Die Berufung auf die Archetypen als Ort der Offenbarung steht zwar scheinbar im Einklang mit der Geschlossenheit eines auch in der Psyche naturgesetzlich geordneten Kosmos. Doch die Überzeugung, daß diese nicht nur eine rein naturgesetzlich angeborne und ererbte Fähigkeit zur Erzeugung von überlebensnotwendigen Illusionen, sondern als Sprache Gottes zu interpretieren ist, wirkt wie eine hilflose „ad hoc-Konstruktion“. Nur durch das Ausweichen auf die Paradoxie des Glaubens (Kierkegaard), auf die Rede von den „Träumen Gottes“ und durch die suspekte Forderung nach einem neuen „Strukturtyp von Logik“¹⁴ kann der Widerspruch zwischen wissenschaftlicher Geschlossenheit einerseits und Offenbarung Gottes in der „Sprache der Seele“ andererseits überdeckt werden. Wie einst der Deismus die Gegenwart Gottes in den Naturgesetzen des Kosmos zu retten versuchte und dabei jeden Lebensbezug zur konkreten religiösen Existenz verlor, so muß eine ernst gemeinte Immanenz Gottes in den naturgesetzlich bestimmten Archetypen diesen Bezug verlieren, sofern man nicht auf eine traumhafte Poesie ausweicht, die zwar ihre rhetorischen Wirkungen zeigen, aber keine theologische Grundlegung ermöglichen kann. Nur wenn man die Ratio gering schätzt oder ganz verachtet und damit die Geschlossenheit des Universums relativiert, kann man dem Gedankengang Drewermanns einen theologischen Sinn abgewinnen, der über eine Angstbeseitigung im ärztlichen oder pastoralen Bereich hinausgeht.

In allen drei Fällen, bei Bultmann wie bei Küng und Drewermann – und diese drei Namen sind nur als Beispiele für eine allgemeine Tendenz gemeint –, entstehen die aufgezeigten Spannungen durch ein falsches Verständnis des Verhältnisses von Wissenschaft und Glaube. Der Sinn unseres Konzeptes einer Religionsphilosophie der Kontingenz ist es, dieses Mißverständnis aufzuklären. Wer von Religion spricht, muß stets eine Dimension jenseits der naturgesetzlich und psychoanalytisch durchschaubaren und erklärbaren Wirklichkeit mitmeinen. Die Bestimmung der religionsphilosophischen Kontingenz als spezifisches Merkmal definiert ein solches Terrain, das mit verschiedenartigen Begriffen umschrieben werden kann. Absolutheit und Existenziali-

¹¹ „Man kann den modernen Säkularisierungsprozeß und die Eigenständigkeit der weltlichen Ordnungen und Wissenschaften auch für die Zukunft voll bejahen ...“ (H. Küng, *Existiert Gott?*, München-Zürich 1979, 119).

¹² Mackie 397.

¹³ Zuletzt betont im Spiegel-Interview 52/1991, 68. Zur Idee der naturgesetzlichen Abgeschlossenheit siehe z. B.: E. Drewermann, *Tiefenpsychologie und Exegese*, Bd. II, Olten-Freiburg 1989, 5. Aufl., 14/15.

¹⁴ E. Drewermann, *An den Früchten sollt ihr sie erkennen*, Olten-Freiburg 1990, 4. Aufl., 72 bzw., *ders.*, *Sind Propheten der Kirche ein Ärgernis?*, Zürich 1991, 55.

tät umfassen Aussagen, die bei Bultmann im Existenzbegriff, bei Küng im Urvertrauen und bei Drewermann im Archetypus als Offenbarungsinstanz und in der Idee der Freiheit vor Gott begründet liegen. Zentral jedoch ist die richtige Einschätzung der Nicht-Notwendigkeit, die wir als erstes Merkmal religionsphilosophischer Kontingenz bestimmt haben. Nur wenn diese vorausgesetzt wird, sind Geschichtlichkeit, die Aspekte der Individualität und Eigentlichkeit sowie der Menschenwürde in Freiheit und weltweite Verantwortung sinnvoll realisierbar. Mit diesen Voraussetzungen wird aber die so oft als Selbstverständlichkeit propagierte Idee des geschlossenen Systems in Frage gestellt. In der Tat ist die Abgeschlossenheit eine Ideologie, man könnte mit Wittgenstein sagen: ein Aberglaube, ja der Aberglaube der wissenschaftlichen Moderne schlechthin. Wissenschaft als bewährte Hypothesenmannigfaltigkeit, wissenschaftliche Fakten als theoriegetränkte Konstrukte, wissenschaftliche Deutungen als Modellierungen ohne Letztbegründungsanspruch, Unbestimmtheiten im Kosmos des Kleinen, Unberechenbarkeiten im Chaos des Großen – und wie sonst die Formen einer Nicht-Notwendigkeit oder Kontingenz im wissenschaftlichen Bereich umschrieben werden mögen: sie alle führen die Rede vom naturgesetzlich eindeutig bestimmbareren Universum und von der kybernetisch determinierten Psyche ad absurdum.

Die Erfahrung von Kontingenz zeigt umgekehrt, daß fertige Weltsysteme wissenschaftlicher, metaphysischer oder ideologischer Art sekundäre Entwürfe, eben Kontingenzbewältigungen darstellen. Sie stehen religionsphilosophisch auf gleicher Stufe wie religiöse Weltbilder, die früher vom Stufenbau des Kosmos handelten und heute von einer durch das Weltethos konstituierten universellen humanen Gemeinschaft oder von einer (durch richtig interpretierte Archetypen) von Angst befreiten Menschheit sprechen.

Kontingenzbewältigung und Kontingenzerkennung vollziehen sich stets sprachlich. Gerade in der Auffassung von Sprache hat sich gegenüber aufklärerischen und älteren positivistischen Vorstellungen in der Gegenwartsphilosophie ein Wandel vollzogen. Das Bewußtsein von der Vielfalt der Sprachfunktionen bedingt eine Offenheit für die Verwendung von Metaphern, Analogien und Bildern im Gegensatz zu der streng informationsvermittelnden und logisch eindeutigen Sprachauffassung früherer Zeiten. Die Funktionen lassen magische und zugreifende Bewältigungen genauso zu wie die Öffnung für das Wort des ganz Anderen und die Anbetung eines Heiligen. In den Anerkennungsformen wird die Anthropozentrik überwunden, in der alle Bewältigungsformen verhaftet bleiben. Das bedeutungsvolle symbolische Reden erhält seine Existenzberechtigung gerade wegen der Nicht-Abgeschlossenheit der Wissenschaften: „Wir fühlen, daß, selbst wenn alle möglichen wissenschaftlichen Fragen beantwortet sind, unsere Lebensprobleme noch gar nicht berührt sind“ (Wittgenstein)¹⁵. Wenn Wittgenstein fortfährt: „Freilich bleibt dann eben keine Frage mehr“, so kann das nur bedeuten, daß wir von der Wissenschaft a priori keine Antworten auf religiöse Fragen zu erwarten haben. Aber das strenge Denken darf deshalb nicht verachtet werden; wir müssen durch die Wissenschaften zu den Grenzen vorstoßen und die Schranken erfahren, um den Freiraum zu gewinnen, der den symbolischen Zugang zum ganz Anderen ermöglicht.

¹⁵ Tractatus logico-philosophicus, Frankfurt 1960, 6.52.