

Grundzüge einer auf Kontingenz bezogenen Religionsphilosophie

VON KURT WUCHTERL

1. Begriffliche Klärungen zu Religionsphilosophie, Kontingenz und Zufall

Ein Blick auf Bücher, Zeitschriften und Vorlesungsverzeichnisse zeigt, dass die *Religionsphilosophie*, deren Themen einst jede philosophische Systematik krönte, heute nur eine Randstellung innerhalb des philosophischen Diskurses einnimmt. Als Erklärung hat man schnell den Hinweis auf das verbreitete Desinteresse an Religion bereit, das sich als notwendige Folge der *Aufklärung* und des *Fortschritts der modernen Wissenschaften* verstehen lasse. Läge eine solche Notwendigkeit vor, so könnte man es den Muslimen in der Gegenwart nicht verdenken, wenn sie sich einer solchen Aufklärung als Vorstufe zum Religionsverzicht widersetzen und sich von wissenschaftlichen Verabsolutierungen distanzieren. Aber beruht obiger Erklärungsversuch nicht vielleicht auf einem Missverständnis, in dem unbeachtet bleibt, dass religionsphilosophische Fragen mit zahlreichen großen Themen der Philosophie im Allgemeinen verflochten sind und nicht nur vom Zustand etablierter Religionen oder von kritischen naturphilosophischen Beurteilungen abhängen? Dass „Religion nach der Aufklärung“ weiterhin ihre Existenzberechtigung hat, versuchte beispielsweise schon Hermann Lübbe zu zeigen, indem er mit Hilfe des Kontingenzbegriffs die Aufklärungsresistenz der Religion verständlich machte.¹ Die dort fehlende Auseinandersetzung mit dem zweiten genannten Grund für das Desinteresse an Religion, nämlich dem Hinweis auf den Fortschritt der modernen Wissenschaften, ist ein zentrales Anliegen der im Folgenden skizzierten, ebenfalls auf Kontingenz bezogenen Religionsphilosophie, in der die enge Verbindung mit den etablierten Religionen aufgelöst ist.

Religionsphilosophie wird häufig fälschlich als Gesamtheit der philosophischen Reflexionen über Religion charakterisiert, wie das beispielsweise analog für die *Naturphilosophie* zutrifft, in der philosophische Reflexionen über die *Natur* vollzogen werden, oft verbunden mit dem Anspruch, mit Hilfe einer zur Fundamentalwissenschaft erklärten Physik *alles* erklären zu können. Aber zwischen Philosophie und *Religion* besteht eine spezifische innere Spannung, die mit dem Selbstverständnis beider zusammenhängt. Was sollte schon eine auf Vernunft bauende Philosophie Vernünftiges zu einem über die Vernunft *hinausweisenden* Phänomen, wie es in der Religion vorliegt, aussagen können? Deshalb ist es kein Zufall, dass die Religionsphilosophie als philosophische Disziplin erst in der Frühaufklärung in Erscheinung trat, als die sich rasant

¹ Vgl. H. Lübbe, *Religion nach der Aufklärung*, Graz/Wien/Köln 1986.

entwickelnde Naturwissenschaft ein gewichtiges Mitspracherecht an der Erklärung der Natur erhoben hatte und dabei gegenüber den vorliegenden theologischen Erklärungsversuchen eine äußerst kritische Funktion ausübte. Die anfangs vor allem als Religionskritik auftretende neue Disziplin war meist mit Reduktionen verbunden, wie etwa in Kants Werk „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“², wo zumindest älteren Kommentaren zufolge Religion auf das Moralische reduziert wurde. Die zahlreichen vernunftbezogenen positiven Aussagen über Religion wurden zu jener Zeit also nicht in der Religionsphilosophie, sondern in einer metaphysischen *theologia rationalis* formuliert,³ wobei damals der Begriff einer *natürlichen* Religion dem der *Offenbarungsreligion* gegenübergestellt wurde. Diese rationale Theologie reflektierte über das Unbedingte oder Absolute, über Gottesbeweise, über die Welt als Ganzes und über ähnliche metaphysische Themen.⁴

Im Laufe der Zeit hat sich wegen des ungebrochenen Einflusses tradierter religiöser Kräfte die Grenze zwischen einer nur kritischen Religionsphilosophie und der rationalen Theologie wieder aufgelöst. Nachdem aber heute viele Menschen die Naturwissenschaften als Religionsersatz betrachten, sollte die Religionsphilosophie unter den neuen Bedingungen die kritische Frage nach den Grenzen der Vernunft auch bezüglich der Grenzen der Wissenschaft stellen. Die hier entwickelte Religionsphilosophie konzentriert sich daher auf das Wirken der Vernunft im Aufweis ihrer eigenen Grenzen, wobei das Sprechen über Inhalte jenseits derselben stets unter einem spezifischen Vorbehalt steht, in dem die *Metaphorik* eine entscheidende Rolle spielt.

Nun zur im Folgenden verwendeten Terminologie: Der für die weiteren Überlegungen so wichtige Begriff der *Kontingenz* war früher fast ausschließlich auf die Theologie beschränkt, während er neuerdings in der Umgangssprache immer häufiger als Synonym für den Zufallsbegriff auftritt. Wir werden uns nun hier auf eine bestimmte Bedeutung von Kontingenz festlegen und empfehlen, sich außerhalb religionsphilosophischer Untersuchungen auf den *Zufallsbegriff* zu beschränken.

Obwohl das Wort „Kontingenz“ aus dem Lateinischen stammt, kann man sich seiner Bedeutung nur über die Überlegungen zum aristotelischen Möglichkeitsbegriff nähern.⁵ Das griechische Wort *endechomenon* für Möglichkeit hat bei Aristoteles mehrere Bedeutungen. Eine davon betrifft dasjenige, das

² Königsberg 1793/94.

³ Siehe zum Beispiel bei *I. Kant*, KrV, B 659, wo diese für die „Erkenntnis des Urwesens [...] aus bloßer Vernunft“ zuständig war. Heute ist dafür die *Philosophische Theologie* oder die *Fundamentaltheologie* zuständig. So etwa bei *J. Schmidt*, Philosophische Theologie, Stuttgart 2003.

⁴ Bei Kant werden solche Themen aus dem Bereich der transzendentalen theoretischen Vernunft ausgeschlossen, unter anderem deshalb, „weil ihnen kein korrespondierendes Schema der Sinnlichkeit gegeben werden kann“ (B 664).

⁵ Eine ausführliche Analyse der verschiedenen Bedeutungen von Möglichkeit bei Aristoteles und ihre Beziehung zu Zufall und Kontingenz findet man in der Ideen- und Begriffsgeschichte „Kontingenz und Zufall“ von *P. Vogt*, Berlin 2011. Die folgenden Ausführungen beziehen sich häufig auf dieses Standardwerk. – Detaillierte Überlegungen, die Ergebnisse Vogts für die Festlegung eines religionsphilosophischen Kontingenzbegriffs in unserem Sinne fruchtbar zu machen,

möglich und nicht-notwendig ist.⁶ Weil sich diese nicht-notwendige Möglichkeit auch in der Übersetzung von *endechomenon* in das lateinische *contingens* bei Marius Victorinus wiederfindet, verwenden wir in religionsphilosophischen Kontexten hierfür den Terminus **Kontingenz**. Die entscheidende Qualifikation der Nicht-Notwendigkeit findet man auch im Zufallsbegriff, weshalb es nicht überrascht, dass man später Kontingenz und Zufall identifizierte. Vor dieser Gleichsetzung bei Leibniz und Kant wurde allerdings in der Scholastik der Zufall nicht als eine durch Nicht-Notwendigkeit bestimmte Subkategorie des *Möglichen*, sondern als Subkategorie des *Wirklichen* interpretiert. Deshalb kann man diesbezüglich nicht direkt an die aristotelischen Überlegungen zum Zufall anschließen, die sich auf drei verschiedene Zufallsbegriffe des Wirklichkeitsbereichs beziehen, nämlich auf *symbebekos*, *tyche* und *automaton*.

Diese Vielfalt von Bezeichnungen zeugt von der Dringlichkeit der Reflexion des gesamten Komplexes von Kontingenz und Zufall, der wegen der Betonung der Nicht-Notwendigkeit offensichtlich als Bedrohung des griechischen Denkens insgesamt aufgefasst werden kann – war dieses doch ganz vom *Ordnungsgedanken* geprägt.⁷ Das Verständnis von Notwendigkeit muss schließlich dem der Ordnung vorausgehen. Nicht-Notwendigkeit bedeutet das Vorliegen von Ordnungsbrüchen, Unordnung, Chaos, Unvorhergesehenem und Unverfügbarem. Allerdings gibt es einen Bereich, in dem der Zufall seine Herrschaft unerbittlich ausüben kann, nämlich der des menschlichen Handelns. So ist es naheliegend, dass Aristoteles zur Klärung des Zufallsphänomens vorwiegend Beispiele aus der menschlichen Praxis heranzieht, meistens unter Verwendung des Wortes *symbebekos*.⁸ Dabei wird der Ausdruck als *Relationsbegriff* im Sinne der Überschneidung von Ereignisketten gebraucht.⁹

Häufig werden zur Erläuterung des allgemeinen Zufallsbegriffs die *Ereignisketten* auch als *Kausalketten* gedeutet. Das führt aber völlig in die Irre, denn in der Physik liegen gar keine *Kausalketten*, sondern *Kausalnetze* vor. Während man sich im Handlungsbereich die Überschneidung von Handlungsabsichten als Kreuzung zweier bestimmter Ereignisketten vorstellen kann, hat das in der Physik insofern keinen Sinn, weil ein bestimmtes physikalisches Ereignis sowohl mehrere Ursachen als auch zahlreiche Wirkungen hat, also in einem Kausalnetz liegt. Aus der physikalischen Beobachterperspektive sind aber im Netz keine kontinuierlichen Linien

findet man in K. Wuchterl, Zur Aktualität des Kontingenzbegriffs, in: NZSTh 58 (2016) 129–148, speziell Abschnitt I, 132–136.

⁶ Aristoteles, Erste Analytik 13,32a, 18–20. Bei Vogt, 46.

⁷ Vogt betrachtet dagegen die aristotelische Diskussion des Zufalls im Kontext der damaligen Zeit eher als „Ausnahmefall“ und spricht von „einer aufs Ganze gesehen zufallsfeindlichen philosophischen Atmosphäre“ (86). Dabei vergisst er jedoch, dass Aristoteles generell der Philosoph der menschlichen Praxis ist, und genau dort spielt der Zufall eine entscheidende Rolle, wogegen der Stagirit den Zufall als naturphilosophisches Prinzip ablehnt (*ders.*, Physik B 4: 196a 8–11).

⁸ Vgl. Vogt, 109–112.

⁹ Man beachte, dass das Wort an anderer Stelle auch auf eine *Eigenschaft* bezogen wird, die einem Ding nicht wesenhaft zukommt. In der Scholastik verwendet man später dafür das Wort *accidens* und stellt dieses der *essentia*, dem Wesen, gegenüber.

ausgezeichnet, und alle Verbindungslinien zwischen Ursache und Wirkung sind notwendig. Was soll dann „zufällig“ überhaupt bedeuten? Der Begriff eines vom *symbebekos*-Modell geleiteten Zufallsbegriffs hat also seine umgangssprachliche Berechtigung nur im Bereich menschlicher Handlungen, wohingegen dieser in der Physik sinnlos ist. Dort gibt es allenfalls einen *absoluten* Zufall, der durch das Fehlen hinreichender Gründe für bestimmte Ereignisse definiert wird.¹⁰

Die heute so weit verbreitete Gleichsetzung von *Zufall* mit *Kontingenzen* missachtet die Fülle von historischen Konnotationen des theologischen Kontingenzbegriffs. Dieser war jahrhundertlang durch die christliche Schöpfungs-theologie geprägt und ist letztlich ohne eine von Gott geschaffene Wirklichkeit gar nicht verstehbar. In der Spätscholastik wird Kontingenzen zu einer Sub-kategorie des Wirklichen,¹¹ und das Wirkliche geht auf eine Entscheidung des Weltenschöpfers zurück. Wegen der Abhängigkeit von Gott hätte das Wirkliche auch anders sein können und ist deshalb nicht notwendig. Für den Kontingenzbegriff bleibt dann nur noch das, was *noch nicht wirklich* ist, *aber wirklich werden kann*. Dieser mit dem aristotelischen Ausgangsbegriff nicht mehr vereinbare theologische Hintergrund gerät mit der bei Leibniz und Kant beginnenden Gleichsetzung von Kontingenzen mit dem umgangssprachlichen Zufallsbegriff mehr und mehr in Vergessenheit.

Nach diesen Abgrenzungen vom Zufallsbegriff erfolgt nun eine Definition von Kontingenzen, die je nach der zu Grunde gelegten Bedeutung von Notwendigkeit spezifiziert wird und sich damit als geeigneter Leitbegriff für religionsphilosophische Analysen erweist. *Definition: Eine Aussage ist genau dann kontingent, wenn sie möglich und zugleich nicht notwendig ist.*

Falls man solchen kontingenten Aussagen Sachverhalte, Ereignisse, Begriffe oder Handlungen zuordnen kann, nennen wir auch diese *kontingent*. Ist der in der Definition auftretende Begriff der Notwendigkeit *logisch* bedingt, handelt es sich um eine *logische Kontingenzen*; entsprechend sind die *naturgesetzliche* und die *ontologische Kontingenzen* je auf naturgesetzliche beziehungsweise ontologische Notwendigkeiten bezogen. Die jeweiligen Notwendigkeiten ergeben sich aus der Geltung der logischen, naturwissenschaftlichen und ontologischen Gesetzmäßigkeiten.

Alle Menschen werden in eine vorstrukturierte Lebenswelt hineingeboren. Von jedem einzelnen vernunftbegabten Naturwesen werden schrittweise aus dem in der Erfahrung gegebenen Chaos von Kontingenzen heraus die jeweiligen Notwendigkeiten aufgebaut. Ordnendes Lernen erfolgt demnach als **Kontingenzenbewältigung**. Logische Fehler werden kommunikativ korrigiert, das heißt, es werden *logische* Kontingenzen bewältigt; der Angst einjagende Blitz wird durch physikalisches Wissen als elektrische Entladung erklärt,

¹⁰ Eine ausführliche Untersuchung über den Gebrauch des Zufallsbegriffs in der Physik und Mathematik findet man in *Wuchterl*, Zur Aktualität des Kontingenzbegriffs, Abschnitt III, 138–143.

¹¹ Ausführlicher bei *Vogt*, der auf S. 53 von einer „folgenschweren semantischen Verschiebung“ des Begriffs spricht und diese anschließend erläutert (54 f.).

also wird hier eine *naturgesetzliche* Kontingenz bewältigt; die Erfahrung der Zweckmäßigkeit eines bestimmten Mittels bewältigt schließlich eine unser Handeln betreffende *ontologische* Kontingenz. So erweist sich der vernunftbegabte Mensch als Wesen, das Kontingenzen erfährt und diese im Laufe seiner Entwicklung und seines Lebens als Erwachsener zu bewältigen trachtet. Aber diese Strategie führt nicht stets zum Ziel. Es gibt Widerstände, die sich immer wieder den menschlichen Bewältigungsbemühungen entgegenstellen, sodass man letztlich in diesen Fällen die Kontingenz als solche hinnimmt und damit eine **Kontingenzerkennung** vollzieht.

Mit dieser Beschreibung hat sich ein wesentlicher Perspektivenwechsel vollzogen: Aus der objektiven Beobachterperspektive haben wir uns in das Bewusstsein des handelnden Einzelmenschen mit seinen Gewohnheiten und existenziellen Nöten versetzt. Ein Kind erfährt einen Blitz als kontingentes Phänomen, während der daneben stehende Erwachsene dasselbe Phänomen längst bewältigt hat. Erst diese neue auf das Individuum bezogene Blickrichtung macht es möglich, den Kontingenzbegriff für die religiöse Problematik und für die Religionsphilosophie fruchtbar zu verwenden. Denn in diesem Bereich geht es – im Gegensatz zu Logik, Naturwissenschaft und Ontologie – um *existenzielle Phänomene*, die in jenen Objektivität anstrebenden Bereichen ausdrücklich unberücksichtigt bleiben. Unter dieser Voraussetzung lässt sich nun eine **religionsphilosophische Kontingenz** definieren.¹²

Eine *persönliche Überzeugung* ist genau dann *religionsphilosophisch kontingent*, wenn der zugehörige Aussagegehalt als ontologisch kontingent beurteilt und dieser von einem existenziellen Interesse begleitet wird, und wenn zudem dessen Nicht-Notwendigkeit durch menschliche Handlungen nicht beseitigt werden kann.¹³

2. Beschreibung des Umgangs mit Kontingenzerfahrungen

Der Aufbau der individuellen Lebenswelt wird heute entscheidend von der *Naturwissenschaft* geprägt. Diese ist es auch, aus der die Verächter der Religion meistens ihre kritischen Einwände gegen die Religion vorbringen. Oben wurde die Praxis der naturwissenschaftlichen Erkenntniserweiterung als Kontingenzbewältigung beschrieben. Naturgesetzlich kontingente Phänomene (wie der Blitz) werden in eine Ordnung eingefügt, die durch den Konsens einer Forschungsgemeinschaft legitimiert ist. Dabei treten aber häufig Kontingenzen auf, die sich immer wieder als erklärungsresistent erweisen.

In solchen Fällen ergeben sich zwei alternative Reaktionsmöglichkeiten: Entweder ist man davon überzeugt, dass prinzipiell alles Seiende den Naturgesetzen

¹² Siehe K. Wuchterl, *Kontingenz oder das Andere der Vernunft*, Stuttgart 2011, 35. Dort findet man in Abschnitt 2.2 ausführliche Erläuterungen zur Definition und in Kapitel 4. Abgrenzungen von dem Wortgebrauch in Theologie, Geschichte, Soziologie und Hermeneutik.

¹³ Wenn im Folgenden ohne nähere Bestimmung nur von „Kontingenz“ gesprochen wird, ist meistens die *religionsphilosophische* gemeint.

gehört und noch ungelöste Probleme weitgehend von den nachfolgenden Generationen bewältigt werden, oder aber man akzeptiert, dass zum Beispiel das Geistige prinzipiell nicht auf Materielles reduziert werden kann, also gewisse naturgesetzliche Kontingenzen *nicht* bewältigt werden können. Im ersten Fall ist man von der **Selbstorganisation der Natur** überzeugt. In einer solchen naturalistischen Weltsicht sind alle Kontingenzen prinzipiell zu bewältigen, und der Kontingenzbegriff erweist sich nur als epistemologischer Hilfsbegriff.

Wenden wir uns der zweiten grundsätzlichen Möglichkeit zu. In bestimmten Bereichen, wie zum Beispiel in dem des menschlichen Handelns, bezweifelt man zwar die Zuständigkeit naturwissenschaftlicher Argumente, verweist aber trotzdem auf eine Ordnung, deren ontologische Notwendigkeit durch die Vernunft garantiert wird. Wenn beispielsweise eine Person ein von ihr gesetztes Handlungsziel erreichen will, dann stehen innerhalb der Lebenswelt jener Person notwendig nur einige bestimmte Mittel zur Verfügung. Die Wahl eines „richtigen“ Mittels macht die Handlung vernünftig, auch wenn man sich nicht auf naturwissenschaftliche Gesetze berufen kann. Es gibt also genügend geistige und praktische Phänomene, die *naturwissenschaftlich zwar nicht* erklärbar sind, wohl aber als *vernünftig* betrachtet werden können. Bezüglich der Legitimation einer entsprechenden Kontingenzbewältigung kann man sich allerdings auf keine so weltumspannende Forschergemeinschaft beziehen wie im Falle der Naturwissenschaft. Einige berufen sich argumentativ auf bestimmte philosophische Schulen, andere leiten ontologische Notwendigkeiten aus einer individuellen latenten Philosophie ab, die in jedem einzelnen Menschen anders wirkt und die Art der Argumentation mitbestimmt.

Auch hier stoßen wir auf – dieses Mal *ontologische* – Kontingenzen, die sich immer wieder als erklärungsresistent erweisen. Wie im obigen Fall ergeben sich gleichermaßen zwei alternative Reaktionsmöglichkeiten: Entweder ist man sich sicher, dass das Weltganze und alles, was sinnvoll gedacht werden kann, ein geordnetes Ganzes darstellt, also alles der ontologischen Notwendigkeit unterworfen ist, oder aber man akzeptiert – zum Beispiel wegen des Phänomens des Leids in der Welt – eine Vernunftgrenze, weil gewisse ontologische Kontingenzen nicht bewältigt werden können. Im ersten Fall ist man von der **Autonomie der Vernunft** überzeugt. In einer solchen vernunftgeleiteten Weltsicht, in der *alles* vernünftig ist (wie beispielsweise bei Hegel), sind wiederum alle Kontingenzen prinzipiell zu bewältigen und für das Weltverständnis nicht konstitutiv.

Für uns ist der zweite Fall, in dem (ontologische) Kontingenzen anerkannt werden, von besonderem Interesse; denn es geht um die Alternative zur Bewältigung des durch Vernunft Beherrschbaren, also um das **Andere der Vernunft**. Wer hierzu Beispiele sucht, wird besonders im Bereich der existenziell belangvollen Erfahrungen fündig. An der Grenze der Vernunft erfahren wir zahlreiche Phänomene, die von Emotionen und Willensakten geleitet sind. Hier denkt man zwar häufig zunächst an Bedrohliches und Unheimliches, Geheimnisvolles und Unverfügbares; aber man sollte auch die vielen groß-

artigen und beglückenden Momente eines Lebens nicht vergessen. All dies sind Beispiele für *existenziell belangvolle* ontologische Kontingenzen, die wir oben als *religionsphilosophische* Kontingenzen bezeichnet haben. – Nach dieser Skizze der Möglichkeiten des Umgangs mit Kontingenzerfahrungen beginnen nun die eigentlichen religionsphilosophischen Überlegungen.

3. Religionsphilosophie als Phänomenologie der Kontingenzerfahrungen

Die Erfahrung der Grenze der Vernunft, die wir auch als *Kontingenzerkennung* bezeichnet haben, setzt die Annahme eines Jenseits der Grenze voraus. Falls dort *Etwas* ist und nicht das *Nichts*, ist dieses die Sphäre eines „Anderen der Vernunft“¹⁴. Zur Charakterisierung jener angenommenen Wirklichkeit verwenden wir den Terminus der **Religiosität**: Menschen, für welche die Kontingenzerfahrung zur *Begegnung* mit einem lebensbestimmenden Anderen wird, sind religiös, ebenso deren Gedanken und Verhaltensweisen innerhalb jenes Kontextes. Dabei ist zu beachten, dass dort alle von der Vernunft gesteuerten religiösen Reflexionen, Aussagen und Handlungsanweisungen unter einem **ontischen Vorbehalt** stehen, das heißt, sie werden im Bewusstsein vollzogen, dass es sich um ein Sprechen vom eigentlich Unsagbaren handelt und dieses deshalb nur *metaphorisch* umschrieben werden kann. Die jenes Andere der Vernunft betreffenden Metaphern nennen wir *absolute* Metaphern.

Da in der hier erläuterten Grenzsituation der heilsbedürftige Mensch durch jenes Andere der Vernunft Erhöhung erhofft, kann man die Kontingenzerkennung auch als **Kontingenzbegegnung** bezeichnen, wobei durch diesen Begriff die personale Dimension angedeutet werden soll und dann häufig vom „ganz Anderen“ gesprochen wird.

Diese terminologischen Festlegungen scheinen die *Kontingenzerkennung* in jedem Fall als Zugeständnis an ein *religiöses* Andere der Vernunft zu qualifizieren, was von *Skeptikern* und *Agnostikern*, die hinter der Grenze nur das Nichts anerkennen, als Provokation aufgefasst werden kann. Nun gibt es zweifellos *religiöse* Menschen, das heißt Personen, die auf Grund ihrer Kontingenzerfahrungen das Jenseits der Grenze als Ort eines spezifischen Geschehens verstehen. Entscheidend ist, dass deren Aussagen über das Jenseits dann ein weder durch Wissenschaft noch durch Vernunft legitimes *Wissen* betreffen; denn sie drücken *individuelle Hoffnungen* aus, zu denen sich die jeweiligen Personen nach vollzogener Kontingenzerkennung und auf Grund ihrer Lebenserfahrungen gedrängt fühlen. Die in den religiösen Glaubenssätzen formulierten Inhalte stehen dabei unter dem ontischen Vorbehalt, sind also stets metaphorisch gemeint und betreffen sogenannte *absolute* Metaphern.

¹⁴ Dies ist als Definition eines Terminus gedacht, sodass der Einwand, beispielsweise auch das Gefühl oder das Wollen sei etwas Anderes als die Vernunft, hinfällig wird.

Kehren wir zur Reaktion auf die *religiöse* Charakterisierung der Kontingenzerkennung zurück. Skeptiker bestehen darauf, infolge ihres Zweifels an der Selbstorganisation der Natur und an der selbstherrlichen Autonomie der Vernunft durchaus Kontingenz *anzuerkennen*, zugleich aber jegliche Festlegung über das Jenseits der Grenze zurückweisen zu können, also sich nicht von religiösen Hoffnungen verführen zu lassen. Es ist kein Zufall, dass dies oft als Verrat an der Vernunft oder als Selbstaufgabe empfunden wird. Emmanuel Lévinas nennt dieses Ringen um das Unsagbare den „Bruch des kohärenten Diskurses“ und distanziert sich von den Agnostikern, die hier noch auf einen Rest von Diskursivität beharren.¹⁵ Statt zu schweigen, meinen diese, sich mit Kontingenzen abfinden und ohne Ausblick auf das Andere der Vernunft sich trotzdem im Leben orientierend einrichten zu können.

Ein Meister dieses illusionären Unterfangens ist Hans Blumenberg, der ein universelles Panorama negativer Kontingenzerfahrungen und damit einer Phänomenologie der Begegnung mit dem Sinnlosen zu entwerfen versucht.¹⁶ Zur Verwirklichung seines Programms greift er immer wieder auf Metaphern zurück. Diese sind ein uraltes sprachliches Hilfsmittel mit zahlreichen Funktionen. Schon bei Aristoteles dienen Metaphern zur Übertragung eines Wortes nach den Regeln der Analogie und der Ähnlichkeit. Aber uns interessieren weder die daraus entstandenen Ähnlichkeits- noch sogenannte Interaktions- oder Substitutionstheorien, die sich auf Wechselwirkungen semantischer Gehalte beziehen; auch der Panmetaphorismus, wonach die gesamte Sprache metaphorisch ist oder zumindest ursprünglich war (wie bei J. J. Rousseau) ist nicht unser Thema. Unsere Aufmerksamkeit gilt vielmehr den Fällen, in denen in der Konfrontation mit unbenannten Phänomenen Neues erfunden wird, wie etwa im Erlebnis des Existenziellen.

Nachdem schon J. Derrida gegen die Abwertung der Metaphern in den modernen Wissenschaften (wie zum Beispiel bei W. V. O. Quine) angekämpft hat, wird die Metapher bei Blumenberg zu einem methodischen Erkenntnismittel, um unter Verwendung von speziellen sprachlichen Bildern deren semantische Abgeschlossenheit zu durchbrechen. Besonders wichtig sind dabei die *absoluten* Metaphern, die sich auf Bedeutungsgehalte beziehen, die in der Sprache weder der Philosophie noch der Wissenschaft dargestellt werden können, aber trotzdem für die philosophische und wissenschaftliche Kommunikation unverzichtbar sind. Blumenberg verwendet absolute Metaphern demnach dazu, um die Lücken in den Sprachspielen „Philosophie“ und „Wissenschaft“ zu schließen. Das setzt aber die dogmatischen Extrapolationen der Selbstorganisation der Natur und der Selbstbemächtigung der absoluten Vernunft voraus. Während sich Blumenberg dabei in eine nicht realisierbare Kontingenzerkennung verstrickt, übernehmen in unserem Konzept die absoluten Metaphern die Aufgabe, Kontingenzerfahrungen zu signalisieren.

¹⁵ Vgl. E. Lévinas, *Außer sich. Meditationen über Religion und Philosophie*, München/Wien 1991, 79.

¹⁶ Ausführlicher bei *Wuchterl*, *Kontingenz*, 222–236.

Zwar geht Blumenberg von eindringlichen Kontingenzerfahrungen aus, aber indem er den Ausdruck „Absolutismus der Wirklichkeit“ zur Grundmetapher einer sinnlosen Gegenwart erklärt, *die es zu gestalten gelte*, und dabei die legitimen Mittel zur Daseinsbewältigung aus Wissenschaft und Technik bezieht,¹⁷ sind die genannten Extrapolationen vollzogen, die dem Sinn einer *Anerkennung* von Kontingenz widersprechen.

Den gleichen Vorwurf kann man allen Kontingenz anerkennenden Skeptikern und Agnostikern machen, die zwar explizit von Urteilsenthaltung in Bezug auf das Jenseits sprechen, in ihren Argumentationen aber durch den verborgenen Rückgriff auf die Sonderstellung der Natur und der Autonomie der Vernunft von einem leeren Jenseits geleitet werden. Die betonte Zurückhaltung bei konkreten Entscheidungen kann theoretisch leicht beschworen, aber in der Lebenspraxis kaum durchgehalten werden; denn wir leben ständig unter Handlungszwängen. Wer sich einer Prinzipienlosigkeit des Handelns ausliefert, endet in Erstarrung und Selbstaufgabe. In existenziellen Situationen reagieren wir nicht beliebig, sondern nach meist unbewussten Präferenzen, die uns im Falle einer radikalen skeptischen Negierung den biologischen Reflexen ausliefern und damit für jegliche Kontingenz blind machen.

Ein häufiger Einwand gegen konkrete religiöse Bekenntnisse richtet sich auch auf die Beliebigkeit der zu Grunde liegenden Hoffnungsakte. Man muss sich aber darüber im Klaren sein, dass die obigen Ausführungen religionsphilosophische Reflexionen beinhalten und nicht etwa individuelle Rechtfertigungsstrategien beschreiben. Im Leben geht es nicht um systematische Argumentationen, sondern um notwendige existenzielle Augenblicksentscheidungen, in denen auch Möglichkeiten, die nur erhofft sind, einen entscheidenden Ausschlag geben können. Unsere Hoffnungen sind nicht nur von biologischen Reflexen bestimmt, sondern auch Spiegelungen kultureller und religiöser Erfahrungen. Diese Verflechtung wird in den Analysen zum Zusammenhang von Glaube und Vernunft beschrieben. Sie spricht in unserer Konzeption deutlich gegen die Fundierung der auf Hoffnung gegründeten Akte des Glaubens in den durch Evidenz legitimierten Akten der Vernunft. Zwar spielt die Vernunft im Umgang mit Metaphern eine wichtige Rolle, doch deren Interpretation ist weitgehend durch Vorbilder bestimmt, die wegen ihres Bezugs auf religiöse Gemeinschaften die Beliebigkeit der erhofften Inhalte stark einschränkt und dem Glaubenden eine Art von Evidenz vermittelt.

Wir werden in eine Welt hinein geboren und machen Kontingenzerfahrungen. Durch die Intensivierung des existenziellen Interesses und der personalen Beziehungen können dabei Gemeinschaftsformen entstehen, deren Glieder im Sinne der Kontingenzbegegnung auf ein *ähnliches* „ganz Anderes“¹⁸ hoffen. Durch die

¹⁷ Dies ist ein Kerngedanke in: *H. Blumenberg*, *Legitimation der Neuzeit*, Frankfurt am Main 1966, der mit den Überlegungen in seinem späteren Werk *„Die Genesis der kopernikanischen Welt“*, Frankfurt am Main 1981, unvereinbar ist, wo er die kopernikanische Welt als Metapher betrachtet.

¹⁸ Wir sprachen bisher vom „Anderen der Vernunft“. Auf diesen Bereich beziehen sich unsere

Verfolgung eines gleichen Zieles werden sie zu Anhängern einer **Religion**, in der diese nicht nur durch ähnliche metaphorisch formulierte Hoffnungen, sondern auch durch praktische Riten, den zu Handlungen transformierten absoluten Metaphern, sowie durch bewährte ethische Normen gesellschaftlich integriert werden. Aber nicht alle religiösen Menschen sind Angehörige einer Religion, manche kapseln sich als religiöse Eremiten ab, andere wiederum versuchen, wenigstens im gemeinsamen Umgang auf Grund ähnlicher moralischer Gepflogenheiten individuell humane Ziele zu verfolgen. Doch die wirkungsmächtigsten Konkretisierungen des Religiösen sind die Religionen, jene historisch gewachsenen Gemeinschaften, deren Mitglieder sich von einem „ganz Anderen“ beschenkt fühlen, dessen Offenbarung sich im Denken als metaphorisches Gefüge¹⁹, im Gefühl als existenzielles Betroffensein²⁰ und im Verhalten als humanes Offensein zu Seinesgleichen manifestiert²¹. Erst in der Gemeinschaft ähnlich motivierter Menschen können die einzelnen existenziellen Überzeugungen öffentlich wirksam werden und die Privatsphäre durchbrechen.

Mit dieser Einordnung der Religionen in das „Andere der Vernunft“ scheint unser Konzept in Widerspruch zur These von der Vereinbarkeit von Religion und Vernunft zu geraten, die beispielsweise im Katholizismus bezüglich „Gott“ oder dem „Ganz Anderen“ sogar als Dogma erscheint.²² Offensichtlich lassen sich darauf bezogene Einwände nur dann klären, wenn Einigkeit über die Verwendung des Vernunftbegriffs besteht. Unser Wortgebrauch orientiert sich am Ordnungsbegriff, der Bereiche betrifft, in denen verschiedene Arten von Notwendigkeit vorgegeben sind. Wenn Aussagen und logische Folgerungen entsprechend dieser Notwendigkeiten formuliert werden, dann *argumentieren* wir vernünftig; wenn ferner eine Handlung in einem bestimmten Bereich zu weiteren Handlungen führt, die sich an den dort geltenden Notwendigkeiten orientieren, dann *handeln* wir vernünftig. Dies schließt nicht aus, dass in den

religiösen Hoffnungen und Ängste, aber auch Gefühle der Ehrfurcht und des Dankes. Doch solche Intentionen haben meistens nur im Bereich des Personalen einen Sinn. Deshalb ist es nicht verwunderlich, dass in jenem Bereich des Anderen der Vernunft auch etwas *Personhaftes* erhofft wird, natürlich unter dem ontischen Vorbehalt. Rudolf Otto hat die näheren Bestimmungen dieses von ihm als „Numinoses“ bezeichnete Andere der Vernunft großartig beschrieben und unter Hinweis auf das *Aliud valde* bei Augustinus auch vom „Ganz Anderen“ gesprochen. Siehe R. Otto, *Das Heilige*, Breslau 1917. Neuauflage München 1988, Abschnitt 4d.

¹⁹ Das Metaphernsystem bezeichnet man üblicherweise als Offenbarung.

²⁰ Die Gefühlsqualität kann sehr unterschiedlich sein. Zwar stehen optimistische Hoffnungen im Vordergrund, doch kann durch Religion auch Bedrohliches befürchtet werden. Rudolf Otto entdeckt Momente des *tremendum* und der *majestas* (in: *Ders.*, *Das Heilige*), Friedrich Schleiermacher eine *absolute* oder *schlechtbinnige Abhängigkeit* (in: *Ders.*, *Der christliche Glaube II*), und bei Søren Kierkegaard spielt die Angst eine entscheidende Rolle (in: *Ders.*, *Der Begriff Angst*). Aber indem Kierkegaard die Verzweiflung als *Krankheit zum Tode* und damit zur Sünde erklärt, gelingt ihm schließlich doch eine dialektische Aufwertung der Angst.

²¹ Dass gerade in diesem Punkt zahlreiche Fehlformen des religiösen Verhaltens zu beklagen sind, liegt daran, dass die verführerischen Extrapolationen im Gewand eines religiösen Egoismus die Öffnung zur universellen Humanität versperren.

²² Siehe 1. Vatikanisches Konzil, *Dei Filius* 2 (DH 3004): „Die [...] heilige Mutter Kirche hält fest und lehrt, dass Gott, der Ursprung und das Ziel aller Dinge, mit dem natürlichen Licht der menschlichen Vernunft aus den geschaffenen Dingen gewiss erkannt werden kann.“

jeweiligen individuellen Ausgangssituationen auch Gefühle und Wünsche als sogenannte Evidenzen eine Rolle spielen können; denn der Vernunftbegriff bezieht sich nur auf die Richtigkeit von Folgerungen und nicht auf intersubjektiv anerkannte Ausgangspositionen.

Von großer Bedeutung sind für uns solche Ausgangspunkte, die sich auf Fälle der existenziellen Betroffenheit beziehen. Auch hier kann in obigem Sinne vernünftig argumentiert und gehandelt werden. Doch kann man dabei eine überraschende Tatsache feststellen, nämlich dass sich die Menschen mit ihren Phänomenbeschreibungen, die sich stets auf das Endliche beschränken müssen, durchweg nicht zufrieden geben und selbstbewusst einen Überstieg zum Unendlichen wagen. Man wird hier an Schleiermachers Diktum vom „Sinn und Geschmack fürs Unendliche“²³ oder auch an die anthropologische Charakterisierung des Menschen als „sich selbst transzendierendes Wesen“ bei Scheler²⁴ erinnern.

Dieses Transzendieren kann sich auf verschiedene Weise vollziehen. Rufen wir uns dazu die ersten Schritte unserer Phänomenologie der Kontingenzerfahrung in Erinnerung. Am Anfang steht der individuelle Umgang mit Kontingenzen als Bewusstwerdung von Ordnungsbrüchen innerhalb des kindhaften Urvertrauens. Mit der Reifung werden solche Erfahrungen dann fortwährend in den Kosmos einer vorgegebenen naturhaften und sozialen Umgebung eingefügt. Die Reflexion der kosmischen Strukturen erfolgt einerseits durch die *theoretische* Vernunft, die sich heute am deutlichsten in den Erkenntnissen einer weltweit anerkannten naturwissenschaftlichen Forschungsgemeinschaft konkretisiert; andererseits garantieren die Kontingenzbewältigungen der *praktischen* Vernunft innerhalb kleinerer Gruppierungen die Handlungsfähigkeit in den Ordnungsstrukturen. Wegen des offenen Charakters des universalen kommunikativen Ordnungsgefüges kommt auch die individuelle Konkretisierung der Kontingenzbewältigungen niemals zu einem Ende. Auf dieses unbefriedigende Faktum reagiert der Mensch – wie oben erwähnt – mit einem Überstieg ins Unendliche. Wie dies im Einzelnen geschieht, haben wir ausführlich dargelegt:

- Der moderne, von der Naturwissenschaft und der Technik geprägte Mensch ist überzeugt, dass alles Seiende durch Naturgesetze bestimmt ist, wobei alle starken Emergenzen aus der *Selbstorganisation der Natur* prinzipiell erklärbar sind. Genau diese Extrapolation zeigt sich als eine Form des Überstiegs ins Unendliche, wie wir diesem bei der nicht-reduzierbaren Kontingenzerkennung begegnet sind.
- Zahlreiche gegenüber Naturwissenschaft und Technik skeptische Menschen verlassen sich stattdessen auf die *Autonomie der Vernunft*, die in der Extrapolation auf das Ganze eine zweite Form jenes Überstiegs darstellt.

²³ F. Schleiermacher, Über die Religion. 2. Rede, Berlin 1799.

²⁴ Zur Idee des Menschen, in: Gesammelte Werke, herausgegeben von M. Scheler/M. S. Frings; Band 3: Vom Umsturz der Werte, herausgegeben von M. Scheler, Bern, 4. Auflage 1955, 186.

- Schließlich gibt es Menschen, die trotz einer radikalen Skepsis den Überstieg in das metaphorisch umkreiste *religiöse* Andere der Vernunft wagen. Die Entscheidung für eines dieser drei religionsphilosophischen Paradigmen unserer Phänomenologie der Kontingenzerfahrung erfolgt in jedem einzelnen Menschen gemäß seiner naturhaften und geistigen Biographie. Sie ist bedingt durch die jeweiligen Erfahrungen und durch die Besonderheit eines jeden Individuums.²⁵ Natürlich kann man diesen Akt auch als eine Art von Projektion der prägenden Vorstellungen der einzelnen Personen bezeichnen, aber sicher nicht im Sinne Feuerbachs; denn dessen Projektion endet wegen seines Atheismus wieder beim Menschen und hat nichts zu tun mit einer Hinwendung zur großartigen, allumfassenden Naturordnung (wie bei Spinoza oder Einstein), oder zu einem Reich des Geistes (wie bei Hegel), ganz zu schweigen von einer erhofften Begegnung des „ganz Anderen“ (wie bei Pascal oder Kierkegaard).

Der Mensch als Kontingenz erfahrendes Wesen versucht, sich in permanent vollzogenen Bewältigungsakten in der Welt zu orientieren.²⁶ Die Unabschließbarkeit dieses Prozesses verweist auf seine Endlichkeit, die er nur schwer erträgt und deshalb im Transzendieren zur Selbstorganisation der Natur und zur Autonomie der Vernunft beziehungsweise zu einem endlosen Ringen um die letzten Gewissheiten werden lässt. Die „Phänomenologie der Kontingenzerfahrung“ erweist sich so als „Phänomenologie der Endlichkeitserfahrung des Menschen“, in welcher durch die in den Grenzerfahrungen aufscheinende Möglichkeit der Kontingenzbegegnung die Unzugänglichkeit des Absoluten ihren Schrecken verliert.

Diese Grundzüge einer auf Kontingenz bezogenen Religionsphilosophie enthalten nur ein Minimalprogramm, lassen viele Fragen offen und sind daher an zahlreichen Stellen erweiterungsbedürftig. Es seien daher wenigstens zwei Fragenkomplexe – einer aus der christlichen Theologie und einer aus der Gegenwartsphilosophie – andiskutiert, um die Reichweite unseres Ansatzes zu verdeutlichen.

4. Religionsphilosophie und christliche Theologie

Nachdem wir die Religion als ein von der Gemeinschaft konstituiertes Phänomen erkannt haben, bedarf dieses einer institutionellen Absicherung durch Experten, welche die inhaltlichen Gemeinsamkeiten vor dem Abtriften in eine selbstzerstörerische Beliebigkeit bewahren. Neben einer praxisorientierten Priesterschaft etablierte sich deshalb eine Theologie. Wegen des großen Ein-

²⁵ Ein gutes Beispiel zu dieser Bedingtheit liefert der Begriff der bedingten Freiheit, wie er beispielsweise in der Auseinandersetzung mit der Willensfreiheit bei Michael Pauen entwickelt wird: *M. Pauen*, Illusion Freiheit?, Frankfurt am Main 2004.

²⁶ Niklas Luhmann beschreibt diesen Vorgang als Systemkonstruktion, in welcher der Mensch einen Teil seiner Umwelt überschaubar macht und Komplexität reduziert: *N. Luhmann*, Sinn als Grundbegriff der Soziologie, Frankfurt am Main 1971, 25.

flusses des Christentums auf unseren westlichen Kulturkreis beschränken wir unsere folgenden Überlegungen auf die *christliche* Theologie.

In der christlichen Tradition steht für die Metapher des „ganz Anderen“ das Wort „Gott“. Unsere bisherigen Ausführungen zum metaphorischen Charakter inhaltlicher Aussagen im gesamten Bereich des „Anderen der Vernunft“ könnten nun den Eindruck hinterlassen, dass damit einer christlichen Theologie generell das Existenzrecht streitig gemacht wird. Dem ist aber nicht so, wenn man einerseits auf die zentrale Rolle der Inkarnation verweist und andererseits die These von der Vereinbarkeit von Religion und Vernunft nicht auf die theologische Basis, sondern auf die zugehörigen Ableitungen bezieht.

Zweifellos ist die Inkarnation ein entscheidender christlicher Glaubensinhalt. Danach ist Gott Mensch geworden, was immer das in modernen Interpretationen nach der Aufklärung heißen mag.²⁷ Etwas zu einfach wäre allerdings der Hinweis, dass mit der Menschwerdung Gottes die entscheidenden Glaubensinhalte als metaphernfreie Sachverhalte formuliert werden können, sofern die Inkarnation *personal* interpretiert wird und die Inhalte sich auf Worte Jesu beziehen. Dann läge ein Offenbarungsgeschehen an einem geschichtlichen Ort in der bestimmten Person Jesus von Nazareth vor, die voll und ganz Mensch wäre und in einer den Menschen verständlichen Sprache das Wesentliche ausgesagt hätte. Daraus könnte man wegen der damit gegebenen Eindeutigkeit der Offenbarungsinhalte eine Sonderstellung der christlichen Religion folgern, in der alle anderen institutionalisierten Formen von Kontingenzbegegnungen relativiert wären. Aber das ist natürlich ein Kurzschluss. Ganz abgesehen davon, dass moderne Menschen in einer globalisierten Welt ihre Hoffnung kaum auf die Worte eines jüdischen Wanderpredigers vor zweitausend Jahren setzen werden, kann von einer metaphernfreien Botschaft gar keine Rede sein. Hier stellt sich vielmehr die *erste Aufgabe* einer Theologie, nämlich zu klären, welche Worte Metaphern sind und worauf sie sich beziehen. Schon in einem so einfachen, aber durchaus zentralen Offenbarungsinhalt wie „Gott ist unser Vater“ wird der Vaterbegriff metaphorisch verwendet, und es besteht ein breiter Konsens darüber, dass dieses Beispiel analog als Hinweis auf einen *Schöpfergott* zu interpretieren ist. In den häufig komplizierteren Fällen sind dagegen theologische Experten gefragt.

Eine *zweite Aufgabe* der Theologie betrifft die Folgerungen aus den jeweiligen Interpretationen. Auch diese sollten rationalen Ansprüchen genügen, die dann sogar den Anspruch auf wissenschaftliche Aussagen erheben könnten. Theologen könnten hier den Vorwurf anführen, durch die Festlegung des Kontingenzbegriffs eine Engfassung des Vernunftbegriffs in Kauf zu nehmen, weil sich der auf die Kontingenzerkennung folgende Schritt in den religiösen Glauben der Vernunft entzieht. Aber diesen Schritt gibt es gar nicht; denn die *Anerkennung* der ontologischen Kontingenz *beinhaltet* die Negation der Autonomie der Ver-

²⁷ Man denke etwa an Interpretationen, in denen das Göttliche nicht in der Person des Jesus von Nazareth, also in einem einzelnen Menschen erschienen ist, sondern in der Gattung „Mensch“.

nunft, also die wie auch immer begründete Berufung auf Vernunft zu Legitimationszwecken. Mit dieser Anerkennung bleiben nur zwei Möglichkeiten offen: einerseits *im Falle der* (uns interessierenden) *existenziellen Erfahrungen* die in der Hoffnung gegebene Ausgestaltung positiver Metaphern (Kontingenzenbegegnung) oder die in Verzweiflung mündende Ausgestaltung negativer Metaphern (religiöser [!] Nihilismus), und andererseits *im Falle des Abstreitens des Religiösen* (das heißt zugleich die Rücknahme der K-Anerkennung!) etwa durch Skeptiker und Agnostiker das Eingeständnis der Autonomie der Vernunft für die naturwissenschaftlich oder philosophisch legitimierte betrachteten Bereiche. Das bedeutet zugleich, dass es der Religiöse basal mit Metaphern zu tun hat, deren weitere Entfaltung rationale Folgerungen möglich macht, aus denen die Theologie besteht, ohne die Basis jenseits des ontischen Vorbehalts reflektieren und als vernünftig oder unvernünftig beurteilen zu können.

Was denn soll es heißen, die Basis *vernünftig* zu reflektieren, wenn genau diese der Vernunft entzogen ist? Jenseits der Grenze stehen alle Interpretationen der betreffenden Metaphern unter dem ontischen Vorbehalt. Das heißt nichts anderes, als dass beispielsweise die Metapher „Schöpfung“ nicht als philosophischer Terminus aufgefasst werden kann, der ohne Rückgriff auf religiöse Voraussetzungen eindeutig beschrieben werden kann, wie es bei einer Konfrontation etwa mit pantheistischen Vorstellungen der Fall wäre.

Ebenso wichtig ist schließlich die *dritte Aufgabe* der Theologie, nämlich die historischen Umstände des Offenbarungsgeschehens zu klären und damit die Glaubwürdigkeit ihrer Inhalte zu bestärken. Man kann also allgemein sagen, dass der Theologie trotz der metaphorischen Ausgangsbasis ihre Existenzberechtigung nicht verloren geht. Aber genau dieser Ausgangspunkt verweist auch auf die Grenzen der Vereinbarkeit von Religion und Vernunft. Am Anfang steht die Klärung, welche Ausdrücke trotz des Inkarnationsgedankens Metaphern sind und welche analogen Begriffe diese näher bestimmen. Das gläubige Individuum wird aber nur solche Vorschläge akzeptieren, die sich in die individuelle Vielfalt seiner basalen Überzeugungen widerspruchsfrei einordnen lassen. Selbst wenn man sich wie in unserem einfachen Beispiel auf einen bestimmten geläufigen Begriff einigen kann, werden unter Umständen dann doch die Konsequenzen daraus recht verschieden ausfallen. Es bleibt also dabei: Die Diskursivität der Theologie sowie die These von der Vereinbarkeit von Religion und Vernunft sind nicht universell, sondern durch die metaphorische Basis eingeschränkt. Die Theologie ist nicht überflüssig geworden. Aber sie bezieht sich im Gegensatz zur Religionsphilosophie stets auf eine geschichtliche und damit empirische Ausgangsbasis, nämlich auf spezifische Schriften und Traditionen, an denen sich ebenfalls ihre diskursive Kompetenz bewähren kann.

Ein wichtiges aktuelles Beispiel theologischer Argumentation betrifft in einer Zeit nicht endender religiöser Gewalttaten die Begründung eines gewaltfreien humanen Christentums. Ausgangspunkt der Überlegungen ist hier die in einer historischen Person verkündete Offenbarung des „ganz Anderen“ nicht nur als Schöpfergott, sondern zugleich auch als Gott der Liebe. Indem

der Schöpfer *aller* Dinge und Wesen sich selbst in einer bestimmten Gattung offenbart hat, wurde den einzelnen Menschen eine besondere Würde verliehen, die ein humanes gegenseitiges Umgehen miteinander zur Selbstverständlichkeit macht. Daraus folgt auch ein tolerantes Verhalten gegenüber anderen Religionen. Jede sich in der Geschichte herausgebildete Religion hat Rückwirkungen auf die Tradition, die ihre Entstehung ermöglichte. Deshalb ist es auch kein Zufall, dass sich sowohl die Wissenschaften als auch eine aufklärerische Vernunft in toleranten und humanen Gesellschaften günstig entwickeln können. Solche von der Theologie aufgedeckten gegenseitigen Einflüsse verdeutlichen, dass es sich in den Kontingenzbegegnungen nicht um beliebige Manifestationen ungezügelter Hoffnungsakte handelt, sondern dass nur solche Elemente prägend auf die jeweiligen Lebensformen einwirken, die von ähnlichem Geist durchdrungen sind.

Solange es Menschen gibt, die in ihren existenziellen Erfahrungen weder den Naturwissenschaften noch der Vernunft letzte Antworten zutrauen, kann man diesen nicht verwehren, ihre eigenen Hoffnungen mit bereits bestehenden Offenbarungsangeboten zu konfrontieren. Nicht nur der Theologe, sondern auch der kritische Gläubige, der sich seiner Prämissen bewusst ist und bei der Explikation seiner metaphorischen Aussagen die Notwendigkeit des ontischen Vorbehalts nicht aus den Augen verliert, kann auf diesen Voraussetzungen einen *rationalen* Diskurs aufbauen, der sich nur wenig von der Struktur in praktischen, insbesondere ethischen Gesprächen unterscheiden wird, in dem auch nicht alles eindeutig ist, was behauptet wird.

5. Religionsphilosophie und Gegenwartsphilosophie

Zum Abschluss werfen wir noch einen kurzen religionsphilosophischen Blick auf die Gegenwartsphilosophie unseres Kulturbereichs, die in den letzten Jahrzehnten meist als „Postmoderne“ charakterisiert wurde und zur Zeit von einer Reihe von Philosophen wegen ihres übertriebenen Beliebigkeitskultes attackiert wird.²⁸ Die Postmoderne-Kritik firmiert – medial bestens unterstützt – als von Markus Gabriel und Maurizio Ferraris selbst so genannter²⁹ *Neuer Realismus*. Der herausfordernde Anspruch desselben, den Zeitgeist wieder auf realistischere Bahnen zu lenken und den Neuen Realismus als den auf den Begriff gebrachten Zeitgeist zu betrachten,³⁰ rechtfertigt die folgende Thematisierung gerade dieser Bemühungen. Schließlich ist das Realismus-Problem nicht irgendein Thema, sondern es durchzieht die gesamte Philosophiegeschichte und hat ganze Epochen (zum Beispiel die Scholastik) geprägt. Das ist kein

²⁸ Maurizio Ferraris, neben Markus Gabriel der Hauptinitiator der neuen Bewegung, spricht von einer gewissen „Müdigkeit gegenüber dem Postmodernismus“. Siehe *M. Ferraris, Was ist der neue Realismus?*, in: *M. Gabriel* (Hg.), *Der neue Realismus*, Frankfurt am Main 2015, 52.

²⁹ Die genannten Initiatoren haben ihn wohl datiert und lokalisiert „aus der Taufe gehoben“, um die mediale Aufmerksamkeit zu garantieren.

³⁰ Diesen Eindruck vermittelt beispielsweise Gabriel in seiner Einleitung zu der genannten Aufsatzsammlung.

Wunder, denn sein Thema ist die Realität oder die Wirklichkeit, die sich immer wieder verändert hat und deshalb neu interpretiert worden ist.

In unserem vorliegenden religionsphilosophischen Konzept taucht der Wirklichkeitsbegriff jedoch *nicht* auf.³¹ Das kann man als Hinweis deuten, dass wegen der enormen Ambivalenz des Realitätsbegriffs jeweils zusätzliche Bestimmungen notwendig sind, wenn man „Wirklichkeit“ als eindeutigen Terminus verstehen will. Man denke nur an Platon, dessen Ideenlehre einst eher dem Realismus als dem Idealismus zugeordnet wurde. Im Universalienstreit der Frühscholastik ist der Platonismus dagegen die Gegenposition des Nominalismus, dem man heute umgekehrt gerade einen realistischen Standpunkt zuspricht. Bei Kant wiederum ist Realität eine Kategorie der Qualität und nicht der Modalität, zu der von ihm neben der Notwendigkeit und der Möglichkeit noch das Dasein (oder das Wirklichsein in der Welt der Erscheinungen) gerechnet wird. Heute findet man ein Dutzend Realismusvarianten: der wissenschaftliche und der Common Sense-Realismus, der interne Realismus im Gegensatz zu externem Realismus einerseits und metaphysischem Realismus andererseits, der konstruktive Realismus, der ontologische, semantische und erkenntnistheoretische Realismus; der Neue Realismus (Gabriel) erscheint bei Umberto Eco als negativer Realismus, bei Ferraris dagegen als positiver Realismus, nicht zu vergessen der minimale Realismus (Diego Marconi) oder gar der unschuldige Realismus (Susan Haack) ...³² – um nur einige zu erwähnen.

Auf Grund dieser Vielfalt wurde von uns versucht, den Grundbegriff der Kontingenz allein mit den Modalkategorien der Notwendigkeit und Möglichkeit zu entwickeln. Mit der Nicht-Einbeziehung der Wirklichkeit vermeiden wir eine Festlegung auf eine der vielen konkurrierenden Bedeutungen von Realität. Wenn man dagegen zum Beispiel auf den Vorschlag von Ingolf U. Dalferth³³ eingehen würde, Kontingenz als nicht-notwendige *Wirklichkeit* statt als nicht-notwendige *Möglichkeit* zu interpretieren, wäre Kontingenz auf einen Spezialfall eingeschränkt und damit nicht als Grundbegriff verwendbar. Wie kompliziert hier Klärungen ausfallen, erkennt man beispielsweise in den Fällen, in denen indirekte Beweise innerhalb eines „Antirealismus“ geführt werden; denn versteht man diesen als Negation eines bestimmten Realismus, dann muss der gesamte Grundbereich, über den negiert wird, bekannt sein, das heißt, es dürfen nicht nur zwei oder drei Reduktionen *ad absurdum* durchgeführt werden, sondern es müssen *alle* Fälle auf Widersprüche führen, was dann aber meistens unterlassen wird.³⁴

³¹ Dieser wurde zwar im Zusammenhang mit der Abgrenzung des aristotelischen Zufallsbegriffs vom Kontingenzbegriff in (1.) *erwähnt*, nicht aber im systematischen Aufbau der Theorie *verwendet*.

³² Einzelheiten zu den Realismusvarianten zum Beispiel bei: *Eco*, 33–51, 44; *Ferraris*, 52–75, 64; *Haack*, 76–109, 76; *Marconi*, 110–132, 110, in: *Gabriel* (Hg.), *Der neue Realismus*.

³³ Dies geschieht in einem Schreiben an den Autor vom 28. Januar 2014.

³⁴ Siehe beispielsweise den indirekten Beweis des Neuen *ontologischen* Realismus von Gabriel in seinem Aufsatz „Existenz, realistisch gedacht“, in: *Ders.*, *Der neue Realismus*, 190–192.

In zahlreichen Beiträgen zur Charakterisierung des Neuen Realismus fällt auf,³⁵ dass bei der beschriebenen Realität im Theoretischen auch *Pluralität* und im Praktischen auch *Relativität* anerkannt werden muss, weshalb es schwerfällt, die Ausführungen als Beiträge zur *Kritik an der Postmoderne* zu verstehen, die wir oben als ein erstes Ziel des Neuen Realismus angeführt haben. Bei Susan Haack beispielsweise liest man: „Die eine reale Welt des Unschuldigen Realismus ist [...] ein pluralistisches Universum.“³⁶ Und ein Vertreter der praktischen Philosophie, Paul Boghossian, dem es um objektive *moralische* Tatsachen geht, zeigt zwar die Inkonsistenz eines „reinen Relativismus frei von jeglicher Festlegung auf Absolutes“, gibt sich aber offensichtlich mit der Annahme von wenigen Ausnahmen im Meer der Fälle von Relativitäten zufrieden.³⁷ Wegen des nicht erfüllten Versprechens einer Postmodernismuskritik müssen wir daher noch ein zweites wichtiges Ziel des Neuen Realismus nennen, um seinen Ansprüchen gerecht zu werden.

Thomas Nagel hat stets und vor allem in seinen letzten Veröffentlichungen³⁸ vehement dafür plädiert, das Geistige als dem Materiellen zumindest gleichwertiges Grundelement des Wirklichkeitsbereichs zu betrachten. Gabriel schließt sich diesem *erweiterten Wirklichkeitssinn* an und bezeichnet diesen Standpunkt unter ausdrücklicher Berufung auf Nagel als „Realismus der Vernunft“.³⁹ Nach dem Scheitern zahlreicher Versuche einer naturalistischen Reduktion des Mentalen auf das Materielle⁴⁰ und nach der Zurückweisung der Bewusstseinsunabhängigkeit als Wesensmerkmal des Realen bei Gabriel⁴¹ ist der Realismus der Vernunft in der gegenwärtigen Diskussion fast zur Selbstverständlichkeit geworden⁴². Das heißt: Obwohl diese Erweiterung des Wirklichkeitsgedankens eigentlich auf einen *Dualismus* hinausführt, setzt man jeweils stillschweigend die *eine* Wirklichkeit voraus. Wie dieser monistische Begriff zu verstehen ist, wird nicht erläutert. Wir wollen daher im Folgenden einen Lösungsvorschlag zur Verwendung des Wortes „Wirklichkeit“ im Rahmen unseres Konzeptes skizzieren.

Obwohl der Wirklichkeitsbegriff nicht zu den Grundbegriffen der von uns betrachteten Religionsphilosophie zählt, können wir diesen doch als epistemischen Hilfsbegriff einführen und verwenden. Wir verstehen unter **Wirk-**

³⁵ Hier sei nochmals auf Gabriels Aufsatzsammlung hingewiesen.

³⁶ Die Welt des Unschuldigen Realismus: Das Eine und das Viele, Das Reale und das Imaginäre, Das Natürliche und das Soziale, in: Ebd. 76–109, 89.

³⁷ Der Relativismus des Normativen, in: Ebd. 362–395, 395.

³⁸ Siehe vor allem: *Th. Nagel*, Geist und Kosmos, Berlin 2013.

³⁹ Einleitung zu *Gabriel* (Hg.), Der neue Realismus, 8–16, hier 9.

⁴⁰ Bahnbrechend hierfür war Donald Davidson mit der Entwicklung seines Anomalismus des Mentalen; siehe die Anthologie: *Ders.*, Essays on Actions and Events, Oxford 1980.

⁴¹ In: *Gabriel* (Hg.), 10.

⁴² Dabei werden in den einzelnen Analysen die strittigen Unklarheiten bei Nagel – wie etwa die Einführung teleologischer Elemente in die Evolutionstheorie, um die Erscheinung des Mentalen innerhalb des Evolutionsprozesses plausibel zu machen, – nicht explizit diskutiert. Eine klärende Auseinandersetzung hierzu findet man in *H.-D. Mutschler*, Alles Materie – oder was? Das Verhältnis von Naturwissenschaft und Religion, Würzburg 2016, 37 f., ferner 50 u. a.

lichkeit die *epistemische Qualifikation des Möglichen als Notwendiges beziehungsweise als Nicht-Notwendiges*. Dass bestimmte *mögliche* Sachverhalte und Ereignisse $A_1, A_2, A_3, \dots A_n$ *notwendig* und andere $B_1, B_2, B_3, \dots B_m$ dagegen *nicht-notwendig* sind, bedingt die Ordnung der zugehörigen Bereiche, und diese erscheint dem Individuum, das Kontingenzerfahrungen macht, als die durch diese Qualifikation gegebene Wirklichkeit.

Jeder Akt der Kontingenzbewältigung verändert im Lebensvollzug einer Person mit der Art der Verteilung der beiden Bestimmungen „notwendig“ und „nicht-notwendig“ im Bereich des Möglichen die individuell erfahrene Wirklichkeit. Im Prozess der Extrapolation zur Selbstorganisation der Natur beziehungsweise zur Autonomie der Vernunft wird für das jeweilige Individuum die *potenzielle* Unendlichkeit der qualifizierten Sachverhalte und Ereignisse zur *aktualen* Unendlichkeit. Obwohl es sich um ein Ausgreifen auf die unfassbare Unendlichkeit unter dem Deckmantel der Vernunft handelt, ist es für das Bewusstsein des Einzelnen die Wirklichkeit. Ähnliches lässt sich über die Extrapolation zur Autonomie der Vernunft sagen. Bei Hegel endet der Dialektik-Prozess im Satz „Das Wahre ist das Ganze“; das repressionsfreie Hin und Her der *potenziellen* Argumente bedeutet zugleich eine Annäherung an die Lösung der aufgeworfenen Frage; aber erst die Berücksichtigung *aller* relevanten Gedanken, die sich durch ihre Festlegung neu erzeugen, kann das Wahre in seiner absoluten Konkretion *aktual* erfassen. Dem Denkenden, der von der Allmacht der Vernunft überzeugt ist, erscheint demnach in der Bewältigung aller ontologischen Kontingenzen wieder seine Wirklichkeit: Alles Vernünftige ist ihm wirklich und alles Wirkliche ist ihm vernünftig!

Wie aber lässt sich Wirklichkeit im Bereich des Religiösen verstehen? Dass dieses Thema in den Diskussionen des Neuen Realismus nicht einmal erwähnt wird, bestätigt die eingangs geäußerte Randstellung religionsphilosophischer Publikationen. Thematisiert wird von den Neuen Realisten neben den wissenschaftlichen Realismen mit ihren Bezugnahmen auf die raum-zeitliche Gesetzmäßigkeit der Natur eben jener Realismus der Vernunft, der alles Mentale betrifft, was von den Naturgesetzen *nicht* erklärt werden kann. Da man von nur *einem* Wirklichkeitssinn ausgeht, konzentrieren sich die weitergehenden Überlegungen ausschließlich auf die *Verschränkung* von Materiellem im Sinne des von Naturgesetzen Erklärbaren und dem Mentalen im Sinne der realen Vernunft. Da aber Letztere als gleichwertiger Wirklichkeitsbereich gesetzt wird, also dabei die Extrapolation zur Autonomie der Vernunft stillschweigend vollzogen ist, schließt man damit diejenigen Möglichkeiten aus, die weder unter die Naturgesetze noch unter das von der Vernunft Erfassbare fallen. So bleibt in der Verschränkungs-idee kein Platz für eine Kontingenzerkennung, also für Religiöses in unserem Sinne.⁴³

⁴³ Mutschler betrachtet (ebd. 56 f.) die in seinen Augen immer vorhandene Verschränkung von *Geist* und *Materie* als eigentliche Realität, die für ihn – im Gegensatz zu unserem Ergebnis – immer für die Religion offen bleibt. Dies hängt damit zusammen, dass er dem Geistbegriff die entscheidenden Fähigkeiten zum Transzendieren ins Religiöse zuschreibt; denn der Geist umfasst bei

Fasst man Wirklichkeit als epistemische Qualifikation des Gegebenen durch die Grundmodalitäten auf, dann erschließt sich auch denen eine Wirklichkeit, die sich in der Kontingenzerkennung den skizzierten, der Hybris verdächtigen Bemächtigungen entziehen. Schließlich erhoffen sie in ihren von existenziellen Nöten bestimmten Vertrauensakten Entscheidendes von der Kontingenzerbegegnung. Die von religiösen Menschen erlebte Wirklichkeit dürfte dabei mindestens von der gleichen Qualität und Intensität sein wie die im Transzendieren zur aktualen Unendlichkeit erlebte Wirklichkeit bei den nichtreligiösen Personen. Allerdings unterscheidet sich die auf Hoffnungen bauende Wirklichkeit in einer wesentlichen Hinsicht trotzdem von den beiden Religiöses ausschließenden Möglichkeiten, Wirkliches zu erfahren; denn die Akte des Hoffens werden wegen des ontischen Vorbehalts wiederholt von Akten des Zweifels abgelöst, und dies bedingt einen intensiveren Reflexionsprozess als in den beiden anderen Fällen. Der religiöse Mensch ist daher als *homo viator* (Scheler) immer unterwegs, seine Wirklichkeit steht auf keinem unerschütterlichen wissenschaftlichen oder philosophisch vernünftigen Fundament, sondern er erlebt im Bewusstsein seiner Geschöpflichkeit jenes Wirkliche nur im Zwiespalt von Ohnmacht und Hoffnung. Die Kontingenz wirkt fort im Stachel des Vergänglichen und als Zeichen einer noch nicht vollendeten Wirklichkeit.



Der vorliegende Versuch, die Reichweite unseres neuen religionsphilosophischen Ansatzes für Theologie und Philosophie zu verdeutlichen und dabei einige verbreitete Positionen kritisch zu beurteilen, soll keineswegs den Eindruck erwecken, dass unser auf Kontingenz bezogener Entwurf die Religionsphilosophie insgesamt ersetzen will. Er versteht sich vielmehr als Beitrag zum allgemeinen philosophischen Diskurs und bemüht sich, das Verhältnis zwischen Naturwissenschaft, Philosophie und Religion neu zu beleuchten. Alles läuft darauf hinaus, deutlich zu machen, dass Konstruktionen von Wirklichkeiten – seien es naturwissenschaftliche, philosophische oder religiöse – in Fundamentalismen enden, wenn sie gegenüber Kontingenzen blind bleiben, indem sie in bewusster Diskursverweigerung oder in kurzschlüssiger lebenspraktischer Indifferenz eine Scheinwirklichkeit aufbauen, deren Ordnung brüchig ist und die jeweilige Lebenswelt früher oder später zerstört.

ihm nicht nur jene reale Vernunft, sondern alle nicht durch die Naturwissenschaften erklärbaren konstitutiven Elemente der menschlichen Lebensform, insbesondere auch die Gefühle. Diese eignen sich besonders gut, um Zugänge zum Religiösen plausibel zu machen, wie beispielsweise im bereits erwähnten Hinweis Schleiermachers auf den „Geschmack fürs Unendliche“ oder wie in unserer Betonung des Existenziellen.

Summary

While Hermann Lübbe tried to use the concept of contingency to help explain religion's resistance to the Enlightenment, the Phenomenology of Contingency we are developing here also uses similar concepts of religious resistance with regard to religion's second great challenge, i.e., the progress of the natural sciences. At the heart of this new conception of a philosophy of religion we find that both scientific reason and philosophical reason actually do reflect on their own limits. That recognition of contingencies is a constant indication of an "other beyond reason" that one can begin to understand only by means of metaphors. From the systematic development of this concept come two fruitful examples: first, the justification of rational discourse in theology despite its dependence on metaphors, and second, a definition of reality as contribution to the current discussions of realism in German philosophy today.