

Alois Müller

Religion als Kontingenzbewältigungs- praxis?

Seit rund zwanzig Jahren ist die Definition der Religion als «Kontingenzbewältigungspraxis» geläufig. Sie entstammt bekanntlich der funktionalistischen Religionstheorie. Auch wer mit dieser Charakterisierung der Leistung der Religion nicht einverstanden ist, wird zumindest eingestehen müssen, daß der Zugang zum Religionsproblem vom Kontingenzbegriff her eine religionsphilosophische Herausforderung darstellt und fruchtbare Forschungsperspektiven eröffnet.

Wie ich im folgenden zeigen werde, erweist sich jedoch eine eindeutige Klärung des in allen Fachdisziplinen umstrittenen Begriffs der Religion¹ als schwierig. Dies hängt zum nicht geringen Teil mit der Tatsache zusammen, daß der Kontingenzbegriff selber mehrsinnig ist. Er läßt eine unterschiedliche theoretische Nutzung zu und gestattet oft geradezu gegensätzliche Stellungnahmen.

Ob Religion und Kontingenz eine begriffliche Affinität haben oder ob die beiden Begriffe sich vielmehr gegenseitig ausschließen, hängt aber nicht nur von der Auslegung des Kontingenzbegriffs ab, sondern auch von der Definition der Religion und ihrer jeweiligen historischen-gesellschaftlichen Verfassung.

I. Was heißt «Kontingenz»?

Aus der komplizierten und folgenreichen Geschichte des Kontingenzbegriffs und seines Gewichtes in der Geschichte der abendländischen Metaphysik² will ich hier nur drei Gesichtspunkte hervorheben. *Erstens*: Der Kontingenzbegriff hat seinen ursprünglichen Ort in der Logik und leistet hier die modaltheoretische Unterscheidung des Möglichen bzw. Zufälligen vom

Notwendigen. In der heute allgemein akzeptierten Fassung wird das Kontingente modaltheoretisch definiert als das, was weder notwendig noch unmöglich ist. Wird der Begriff der Kontingenz gewonnen durch Ausschließung von Notwendigkeit und von Unmöglichkeit, umfaßt das Kontingente alles, was auch anders möglich ist. In der phänomenologisch aufgeklärten Sprache der Systemtheorie formuliert N. Luhmann: Der Kontingenzbegriff «bezeichnet mit-hin Gegebenes (Erfahrenes, Erwartetes, Gedachtes, Phantasiertes) im Hinblick auf mögliches Anderssein; er bezeichnet Gegenstände im Horizont möglicher Abwandlungen. Er setzt die gegebene Welt voraus, bezeichnet also nicht das Mögliche überhaupt, sondern das, was von der Realität aus gesehen anders möglich ist. In diesem Sinne spricht man neuerdings auch von «possible worlds» der einen realen Lebenswelt. Die Realität dieser Welt ist also im Kontingenzbegriff als erste und als unauswechselbare Bedingung des Möglichseins vorausgesetzt.»³ Seit I. Kant wird im Deutschen Kontingenz häufig mit «Zufälligkeit» wiedergegeben. Eine entsprechende Definition von «zufällig» lautet: «Zufällig ist, was, obschon es *ist*, auch *nicht* sein könnte; und was, obschon es *so* ist, auch *anders* sein könnte.»⁴

Zweitens: In der Tradition der theologischen Metaphysik verband sich der modaltheoretische Sinn der Kontingenz der Nicht-Notwendigkeit und des «Auch-anders-möglich-Seins des Seienden» mit der Schöpfungslehre und der Frage nach der Beweisbarkeit Gottes. In der schöpfungstheologischen Auslegung nahm der Kontingenzbegriff zusätzlich zur modaltheoretischen die Bedeutung von «Abhängigkeit von . . . » an. Die weltlichen Dinge und alles Geschaffene wurden als abhängig von der supramodal verstandenen Allmacht Gottes angesehen. Der Gedanke der «contingentia mundi» führte zum kosmologischen Gottesbeweis. H. Blumenberg faßt die geschichtliche Entwicklung folgendermaßen zusammen: «Das Mittelalter fand im Begriff der Kontingenz erst die radikale Auslegung des Schöpfungsgedankens, jenem Begriff, der zu den wenigen genuinen Prägungen spezifisch christlicher Herkunft in der Geschichte der Metaphysik gehört, obwohl er aus der Latinisierung der aristotelischen Logik hervorgegangen war. Kontingenz bestimmt die Verfassung einer aus dem Nichts geschaffenen und zum Verge-

hen bestimmten, nur durch göttlichen Willen in ihrer Existenz gehaltenen Welt, die an der Idee eines unbedingten und notwendigen Seienden gemessen wird.»⁵

Drittens: Während Aristoteles die Kontingenz im Sinne der Zufälligkeit alles Seienden überhaupt noch nicht in Erwägung zog und selbst Hegel in seiner Geschichtsphilosophie noch sagen konnte, die philosophische Betrachtung habe «keine andere Absicht, als das Zufällige zu entfernen», lebt die entfaltete Moderne ganz im Bewußtsein einer weder metaphysisch noch schöpfungstheologisch aufgehobenen Kontingenz. Die spezifisch moderne «Erfahrung der Kontingenz des menschlichen Daseins im Ganzen der Welt» (K. Löwith) kündigte sich schon im siebzehnten Jahrhundert an, in dem das christlich-metaphysische Weltbild allmählich zu zerfallen begann. Der «Gott der neuzeitlichen Metaphysik» (W. Schulz) und die christlich-bürgerliche Synthese wurden dann durch die genealogisch vorgehende Religions- und Ideologiekritik des neunzehnten und zwanzigsten Jahrhunderts in tödlicher Weise getroffen. Die schon durch I. Kant eingeleitete Zersetzung des Vertrauens auf die Möglichkeit der Erkenntnis «ewiger Wahrheiten» förderte zusammen mit der Verwissenschaftlichung der Selbst- und Weltauffassung die Entdeckung der geschichtlichen Kontingenz.

Die Erfahrung der «contingence irréductible de l'histoire» (C. Lévi-Strauss), die sich im gegenwärtigen Denken als kulturalistischer Relativismus deutlich artikuliert, verschärft die Krise all jener Religionen, die auf unbefragbarer Geltung der Tradition und institutionell geschätzter Dogmen aufbauen. Das allgegenwärtige Kontingenzbewußtsein wird von vielen Menschen als Chance zur Emanzipation von überholten Deutungsmustern und unglaublichen Handlungsmodellen wahrgenommen. Der Zusammenbruch feststehender kultureller Taxonomien und die «révolutions du «croyable»» (M. de Certeau) erzeugen aber auch Angst und Unsicherheit. Diese «peur de la contingence» (M. Merleau-Ponty) ist ablesbar an den die Moderne begleitenden totalitären Ideologien und religiösen, antimodernistischen Orthodoxien, die gegen die Zumutung des kognitiven und affektiven Stresses eines hochentwickelten Kontingenzbewußtseins Halt versprechen und Sicherheit suggerieren.

Drei Modelle

Zur Gewinnung von mehr Übersicht über das tatsächliche und das denkbare Konstellationsgefüge von Religion und Kontingenz unterscheidet ich drei Modelle, denen ich exemplarisch je einen repräsentativen Vertreter aus der gegenwärtigen Diskussion zuordne. Sie heißen: 1. *Das religionskritisch-emanzipatorische Modell:* Am Beispiel des frühen Sartre möchte ich zeigen, daß die moderne Kontingenzerfahrung von der christlichen Religion und Metaphysik wegführt. 2. *Das funktionsanalytisch-religionsbegründende Modell:* Es weist zwei Varianten auf: Die Variante A legt das Schwergewicht auf die anthropologische Begründung der Unentbehrlichkeit der Religion aus der Optik einer pragmatischen Kulturphilosophie. Sie wird von H. Lübke vertreten. Die Variante B betrachtet das Religionsproblem aus der Perspektive einer weiterentwickelten Systemtheorie. Sie verneint die anthropologische Notwendigkeit der Religion, bejaht aber ihre gesellschaftliche Unentbehrlichkeit. Sie soll am Beispiel der Religionstheorie von N. Luhmann erläutert werden. 3. *Das utopisch-ästhetische Modell:* In diesem Modell werden wie im ersten Religion und Metaphysik im Zeichen der Kontingenz abgelehnt. Das Kontingenzbewußtsein wird hier aber nicht durch das Ethos der Authentizität erträglich gemacht, sondern paart sich mit Ironie im privaten und Solidarität im öffentlichen Bereich. Ich will dieses Modell an Hand des neuesten Buches des amerikanischen Philosophen R. Rorty vorführen, das den Titel trägt: «Kontingenz, Ironie und Solidarität»⁶.

1. Das religionskritisch-emanzipatorische Modell

Der Begriff der Kontingenz spielt in J.P. Sartres erstem großen Hauptwerk eine entscheidende Rolle und kommt auch im späteren Werk als Leitmotiv dauernd vor. Schon in der Einleitung zu seinem «Versuch einer phänomenologischen Ontologie» — so lautet der Untertitel von «Das Sein und das Nichts»⁷ — verteidigt Sartre die Selbständigkeit des Seins und verwirft die Theologumena der «Creatio ex nihilo» und der «Creatio continua». Die Unableitbarkeit, Ungeschaffenheit und Überflüssigkeit des An-sich-Seins macht gerade seine Kontingenz aus: «Ungeschaffen, ohne Seinsgrund, ohne irgendeine Bezie-

hung zu einem anderen Sein, ist das An-sich-Sein überzählig in alle Ewigkeit» (SN 35; EN 33f). Wie J. Hengelbrock zu Recht hervorhebt, wird durch die Übernahme und Umdeutung des metaphysisch-schöpfungstheologischen Kontingenzbegriffs die «antireligiöse Intention der Sartreschen Ontologie»⁸ deutlich. Sie wird aus folgender Gegenüberstellung Hengelbrocks klar ersichtlich: «So wie der gläubige Mensch sich in Gottes Hand aufgehoben weiß, wie er von ihm seinen Lebenssinn erfährt und eine Aufgabe, so findet sich im Gegensatz dazu der Sartresche Mensch als «verlassen» vor, als in seinem Dasein nirgends aufgehoben, als zufällig vorhanden und überflüssig wie der Stein auf dem Weg, nicht wissend, was er eigentlich soll und wozu es gut ist, daß es ihn gibt.»⁹ In den tagebuchartigen Aufzeichnungen des Romans «Der Ekel», der nach dem berühmten Wort von S. de Beauvoir eine «Meditation über die Kontingenz» darstellt, läßt Sartre seinen «Helden» Antoine Roquentin anläßlich seiner Entdeckung der beziehungslosen Existenz der Wurzel des Kastanienbaumes notieren: «Das Wesentliche ist die Kontingenz. Ich will sagen, daß die Existenz ihrer Definition nach nicht die Notwendigkeit ist. Existieren, das ist *dasein*, ganz einfach; die Existierenden erscheinen, lassen sich *antreffen*, aber man kann sie nicht *ableiten*. Es gibt Leute, glaube ich, die das begriffen haben. Nur haben sie versucht, diese Kontingenz zu überwinden, indem sie ein notwendiges und sich selbst begründendes Sein erfanden. Doch kein notwendiges Sein kann die Existenz erklären: Die Kontingenz ist kein Trug, kein Schein, den man vertreiben kann; sie ist das Absolute, folglich die vollkommene Grundlosigkeit.»¹⁰

Wir können hier Sartres Analyse des «Sich-Gründens» und des zum Scheitern verurteilten Wunsches des Menschen, Gott zu sein (vgl. SN/EN 2. Teil), nicht gebührend erörtern. In Verkürzung der zentral auch mit der Freiheitsidee verknüpften religionsphilosophischen Problematik des frühen Sartre ließe sich die These wagen: Philosophische «Erklärungen» und religiöse Sinngebungen, die angeblich wohlgeordnete Welt der Repräsentation und der Zeremonien, verhindern die von Sartre geforderte schonungslose und illusionsfreie Konfrontation mit der Rätselhaftigkeit der «Dichte des Seins», dem rechtfertigungslosen, vergänglichen Überfluß der eigenen Existenz. Die Erkenntnis und Aner-

kennung der «*gratuité*» und Zufälligkeit verlangt den Abschied von einem metaphysisch-moralischen Gott, dem «*Ens causa sui*, das die Religionen Gott nennen» (SN 770; EN 678), dem Gott-Ideal, das die Gewissen der Menschen mit einer Dauerschuld belastet. «Die Intuition unserer Kontingenz» ist nicht einem Schuldgefühl assimilierbar, wie Sartre gegen Heidegger einwendet, der «seinen Humanismus mit dem religiösen Sinn der Transzendenz zu versöhnen» suche (SN 133; EN 118). Daß nach Sartres Philosophie auch die zwischenmenschliche Liebe ein untauglicher Versuch ist, die Kontingenz in einem Sinnentwurf aufzuheben (vgl. SN/EN 3. Teil), ist ein weiterer Beleg für Sartres Entfernung von der christlichen Lebensdeutung. Gegenüber der auch bei Theologen beliebten Einordnung Sartres in die Literatur des Absurdismus soll hier abschließend mit E. Kaufmann hervorgehoben werden, daß es auch schon dem frühen Sartre zentral um menschliche Befreiung und um die Grundlegung einer neuen Praxis geht¹¹.

2. Das funktionsanalytisch-religionsbegründende Modell

In diesem Modell steht die anthropologische, kulturelle und gesellschaftliche Funktion der Religion zur Diskussion. Wenden wir uns zuerst der *Variante A* zu, wie sie von H. Lübke vertreten wird. In seinem religionstheoretischen Hauptwerk «Religion nach der Aufklärung»¹² verfolgt der Zürcher Philosoph Lübke die Absicht, verständlich zu machen, warum trotz erfolgreicher Aufklärung und vollendeter Säkularisierung kein Ende der Religion zu erwarten ist. Er nimmt damit eine Gegenposition ein zum Theorem vom «Ende der Religion», wie es gegenwärtig etwa von M. Gauchet («*Le désenchantement du monde*», 1985) oder von G. Dux («Die Logik der Weltbilder», 1982) entwickelt wird¹³.

Lübke ist sich bewußt, daß die These von der Persistenz der Religion nicht aus dem faktischen Überleben religiöser Orientierungen und Organisationen abgeleitet werden kann. Der Grund für die Dauerhaftigkeit religiöser Kultur muß in einem Religionsbegriff gesucht werden, der so fundamental angesetzt ist, daß er sowohl der Universalität als auch der Pluralität religiöser Phänomene gerecht wird. Er sollte zudem den Einwänden der radikal-genetischen Religionskritik gewachsen sein, darf also nicht selber re-

duktionistisch sein. Lübbe glaubt nun, in der Definition der Religion als «Kontingenzbewältigungspraxis», die er seit fünfzehn Jahren propagiert, einen Religionsbegriff gefunden zu haben, der diese Bedingungen erfüllt. In dieser funktional zu verstehenden Formel kommen beide Sinngehalte des Kontingenzbegriffs vor. Der Sinngehalt der «Abhängigkeit von...» stützt in erster Linie Lübbes Behauptung der anthropologisch-ontologischen Nötigkeit der Religion. In der erwähnten Definition bezeichnet Kontingenz« zunächst keine spezifisch moderne Erfahrung, sondern die universelle Erfahrung des Menschen als ein abhängiges, nicht-autarkes Wesen, das sein Dasein nicht sich selbst verdankt. Kontingenz bedeutet in diesem Zusammenhang auch «Unverfügbarkeit». Lübbe behauptet nun, der Mensch könne sein Leben nur richtig führen, wenn er sich in ein lebensdienliches Verhältnis setzt zu den kontingenten, unverfügbaren Bedingungen seiner Existenz. Der Mensch müsse die Daseinsvoraussetzungen, die er durch ein aktives Eingreifen in die Wirklichkeit weder herstellen noch ändern könne, ohne beständige Revolte akzeptieren.

In dieser bedingungslosen Zustimmung zum Leben, in der freien und autonomen Anerkennung der «handlungssintranszendenten Kontingenz» liegt nach Lübbe die Grundfunktion der Religion. In der Verweigerung dieser Kontingenz liegt das Kennzeichen von Irreligion und Anti-Religion, die sich z.B. in totalitären politischen Hochideologien äußern. Unter funktionalem Gesichtspunkt erfüllt somit Religion — und alles, was diese Funktion erfüllt, ist Religion! — «eine Lebensfunktion von anthropologischer Universalität» und bezeichnet eine «Lebenspraxis, durch die wir uns in ein vernünftiges Verhältnis zur unverfügbaren Kontingenz unseres Lebens und seiner unverfügbaren Bedingungen setzen» (S. 16). Lübbe ist überzeugt, daß gerade in einer Zeit der Expansion unserer Handlungsmacht die «Kultur des richtigen Umgangs mit dem Unverfügbaren» (S. 279) der besonderen Pflege und Einübung bedarf, weil unter der Vorherrschaft des Produktionsparadigmas der zur Hybris verführende Schein entsteht, wir könnten der Totalität der Bedingungen unseres Handelns fortschreitend Herr werden. Eine humane Gesellschaft und ein liberaler Staat sollten deshalb ein Interesse an der Erhaltung aller kulturellen Einrichtungen haben, die in symboli-

scher und ritueller Form Kontingenz zu vergegenwärtigen vermögen. Die Wahrheit dieser Einrichtungen wie aller Religion zeige sich in ihrer Lebensdienlichkeit, wobei Lübbe nicht bestreitet, daß Religionen und Kulte destruktive Seiten haben können.

In Lübbes Religionsdefinition ist aber auch der modaltheoretische Sinn von Kontingenz gegenwärtig. Schon der funktionale Ansatz und die Frage nach funktionalen Äquivalenzen ist selber Ausdruck der historischen Kontingenz und sozialen Bedingtheit religiöser Konkretionen. Lübbe meint nun, unter den Bedingungen einer nachaufgeklärten Kultur in einer säkularisierten Gesellschaft sei die Erfahrung historischer Kontingenz der Religion nicht mehr äußerlich: «Die historische Außenperspektive ist, modernitätsspezifisch, längst in unsere religiösen und konfessionellen Kulturen selbst eingewandert, und eine Naivität des Glaubens, die ein von historistischer Brechung freies Verhältnis zu seinen bekenntnisförmig ausformulierten Gehalten einschliesse, ist allenfalls als kulturinsuläres Relikt, nicht aber als rekonstruierte denkbar» (S. 123). Deshalb sei Hermeneutik unumgänglich. Historische Vernunft gebiete zudem, das als historisch zufällig Erkannte nicht zu verwechseln mit dem Beliebigem. Nun bedeutet aber reflexive Distanz zur eigenen Überlieferung immer auch die Aufgabe einer kritischen Traditionsfortsetzung. Was wäre aber vom Christentum erhaltenswürdig, wenn «gelingendes Leben zum Kriterium der Wahrheit religiöser Orientierung» (S. 253) erhoben wird? Welche Transformationen müßte das Christentum durchmachen, wenn es tatsächlich die angesonnene «Rolle einer kulturellen Schutzmacht der Aufklärung» (S. 73) übernehmen soll? Welche Aufklärung soll hier mit welchen Mitteln geschützt werden? Ich lasse diese Fragen offen und skizziere in der hier gebotenen Kürze die *Variante B*.

Der Bielefelder Soziologe N. Luhmann verknüpfte schon in seiner ersten religionstheoretischen Abhandlung aus dem Jahre 1972 das Thema der Evolution der religiösen Dogmatik mit dem Kontingenzproblem. Wie die Klassiker der nicht-marxistischen Soziologie — E. Durkheim, M. Weber, T. Parsons — übt auch er keine entlarvende Religionskritik. Er verfährt aber auch nicht apologetisch wie H. Lübbe. Seine Fragestellung lautet vielmehr: Wie ist Religion in einer hochkomplexen, ausdifferenzierten Gesell-

schaft, die eine Repräsentation des Ganzen nicht mehr zulässt, überhaupt noch möglich, und welcher religiöse Code vermag in einer individualistischen Reflexionskultur überhaupt noch Bedeutungsträger zu sein? Luhmann vernachlässigt in seiner Theoriebildung das schöpfungstheologische Derivat von Kontingenz und konzentriert sich ganz auf die Ausschöpfung des modaltheoretischen Sinns. Mit seinem systemtheoretischen Begriffsapparat gelingt es ihm, Begriffen, die auch in der Theologie der letzten Jahrzehnte heftig umstritten waren, einen präzisen Sinn zu geben. So versteht er z.B. «Säkularisierung» als «die gesellschaftsstrukturelle Relevanz der Privatisierung religiösen Entscheidens»¹⁴. Die Unterscheidung von Immanenz und Transzendenz wird als Zentralcode der Religion begriffen, der mit Hilfe des Schemas Heil/Verdammnis zur moralischen Codierung der Religion führt¹⁵.

Im Unterschied zur Variante A bestreitet Luhmann entschieden die anthropologische Unentbehrlichkeit der Religion, die ja auch von vielen Theologen behauptet wird. Er schreibt: «Man kann geboren werden, leben und sterben, ohne an Religion teilzunehmen. . . Die Möglichkeit religionsfreier Lebensführung ist als empirisches Faktum nicht zu bestreiten, und das Religionssystem findet sich mit dieser Tatsache konfrontiert. Alle anthropologischen Begründungen der Funktion von Religion brechen an diesem Tatbestand zusammen; weder Sinnbedürfnisse noch Trostbedürfnisse halten die Religion am Leben.»¹⁶ Der wissenschaftliche Nachweis der Unentbehrlichkeit der Religion könne nur im Blick auf das Kommunikationssystem der Gesellschaft geleistet werden: «Religion löst nicht spezifische Probleme des Individuums, sondern erfüllt eine gesellschaftliche Funktion.»¹⁷

Diesen Unterschied zur Variante A gilt es im Auge zu behalten, wenn Luhmanns Kurzfassung der Funktion der Religion, nämlich die Transformation unbestimmbarer in bestimmbare Komplexität, verständlich sein soll. In einer für die Theologie herausfordernden Weise sagt nun Luhmann, der Gottesbegriff müsse analog zu den Kontingenzformeln anderer Funktionssysteme — etwa der Knappheit in der Wirtschaft — begriffen werden als ein spezifisches Mittel der Überführung unbestimmter in bestimmbare Kontingenz. Der Kontingenzgedanke müsse aber konsequent auf den Gottesbegriff angewen-

det werden und könne nicht mehr im Schema der Perfektion blockiert werden. Wie wollen Theologen auf folgende Sätze Luhmanns, der seine Theorie an einer Fülle von Beispielen aus der Religionsgeschichte und speziell auch der christlichen Theologie immer wieder neu erprobt, reagieren:

«Eine christliche Theologie müsste auf den Zusatzmythos der Auferstehung verzichten und sagen können, weshalb diese Umkehrung der Frage- und Negationsrichtung auf Golgatha (gemeint ist das «Warum» Christi am Kreuz! A.M.) das letzte Wort bleibt — auch für ihren Gott. Nur wenn sie auch dann noch in Jesus ihren Gott zu erkennen vermag — ohne happy end, ohne Auferstehung, ohne ewiges Leben, ohne Belohnung für seine vorbildliche Durchhaltefähigkeit —, nur dann hätte sie sich dem Problem der Religion gestellt.»¹⁸ Luhmann berührt hier einen Punkt, in dem er sich mit Lücke einig weiß: Beide sind überzeugt vom Scheitern aller Versuche einer «Theodizee»¹⁹, und beide folgern daraus die strikte Unterscheidung von Religion und Moral, von Religion und Politik. Mit der säuberlichen Unterscheidung der verschiedenen Lebensvollzüge und der Festschreibung von Orientierungsschemata sind allerdings nach Luhmann die Probleme, auf die es für Religion in der modernen Gesellschaft ankommt, in der die traditionelle religiöse Semantik kaum mehr Anschlußstellen findet, noch kaum benannt.

Die Frage nach der Funktion und dem Code der Religion wird verschärft durch eine Steigerung des Kontingenzbewußtseins, die zur «Unausweichlichkeit eines rekursiven Beobachtens von Beobachtungen»²⁰ führt. Die Annahme von Beobachtungsverhältnissen zweiter Ordnung schließt den Gedanken eines privilegierten Standortes für die Beobachtung der Welt in der Welt aus. In einer solchen Lage wird alles kontrovers: Die Kontingenzmodelle werden der Kritik ausgesetzt, die Latenz der Chiffrierung sozialer Kontingenz wird aufgedeckt, die Anhaltspunkte für das eindeutig Richtige gehen verloren, und auch die Glaubenskommunikation wird beobachtbar.

3. Das utopisch-ästhetische Modell

Viele Leser werden vermutlich vor den relativistischen Konsequenzen der funktionalistischen Systemtheorie zurückschrecken. Schwinden

nicht die letzten normativen Gewißheiten dahin? — Ich will nun noch auf einen Denker hinweisen, der den Relativismus nicht fürchtet und zu einem spielerisch-ironischen Umgang mit der Kontingenz rt. Für R. Rorty²¹ von der Universität Virginia bedeutet die «Erkenntnis der Kontingenz» (*«recognition of contingency»*) die Einsicht die Bedingtheit aller Sprachspiele und den Verzicht auf ein abschließendes Vokabular, die Anerkennung der Zufälligkeit des «Selbsts» und die Bereitschaft, das Beziehungsnetz, das wir sind, immer neu zu weben, und schließlich das Zugeständnis, daß es auch für die Richtigkeit politischer und moralischer Überzeugungen keine Letztbegrndungen gibt. Metaphysik, Religion und Theologie sind nach Rorty überholte Versuche, Kontinuitäten festzuhalten und hoffnungslos zum Scheitern verurteilte Anstrengungen, Kontingenzen zu berspielen oder einzudämmen. In Rortys Utopie einer vollständig entgttertten, liberalen Gesellschaft würden die Metaphysiker und Priester ersetzt werden durch die «starken Dichter», die keine Angst haben vor der Kontingenz, das christliche Ideal der Selbstvervollkommnung würde einer permanenten Selbst-Erschaffung und Neu-Beschreibung weichen, eine «poetisierte Kultur» würde die religiöse Kultur ablösen. Der ironistische Intellektuelle würde keine Universalittsansprche stellen, der liberal-ironische Bürger verstnde es, seinen experimentierenden Sinn für den privaten Umgang mit Kontingenz mit einem Gefühl der solidarischen Verpflichtung anderen gegenüber zu verbinden.

Schlubmerkung

Nach dieser Übersicht könnte die philosophisch-theologische Auseinandersetzung mit den Modellen erst richtig beginnen. Es bleibt nur noch Raum für eine Schluberlegung: Die Einführung des Kontingenzbegriffs in die religionstheoretische Diskussion ermöglicht interdisziplinäre Diskurse und eröffnet die Chance, das Religionsproblem an den gegenwärtigen Bewußtseinsstand anzuschließen. Die Sensibilisierung für Kontingenz beendet die machtfrmige, autoritär-bürokratische religiöse Kommunikation. Die angstbefreite Wahrnehmung der Kontingenz schließt Dogmatismus und Fundamentalismus aus. Sie stärkt den Sinn für Variabilität und Poesie. Sie zielt auf eine Ethik der Anerkennung der Differenz und Alterität.

Der Kontingenzgedanke nach metaphysischem Muster kann aber auch die Logik der Abhängigkeit auf religiösem, politischem und sozialem Gebiet erneut zur Geltung bringen. Er könnte eine Ethik der Unterwerfung und Schicksalsergebenheit legitimieren. In einer gefahrenreichen Zivilisation könnte sich ein «beherzter Fatalismus ohne Revolte» (F. Nietzsche) als «Religion» anbieten. Im Wirkungsfeld der Bibel und des Rabbinismus gerieten dann Schicksalstheologie und remythisierter Schpfungsglauben in Konflikt mit dem Prophetismus und der Exodus-Tradition. Die Frage einer gesellschaftsstrukturell kompatiblen Reformulierung des religiösen Grundcodes kann nicht den Religionen und Kirchen allein überlassen werden. Sie ist eine allgemeine kulturelle Aufgabe.

¹ Vgl. F. Wagner, Was ist Religion? Studien zu ihrem Begriff und Thema in Geschichte und Gegenwart (Gütersloh 1986).

² Vgl. Stichwort «Kontingenz»: Hist. Wrterb. d. Phil., hg. v. J. Ritter, Bd. 4, Sp. 1027-1038. (Basel/Stuttgart 1976). Für weitere Belege zum Thema Kontingenz vgl. meinen Aufsatz: Überlegungen zum Verhältnis von Religion und Kontingenz: Entwicklung von Religiosität, hg. von A. A. Bucher und H. Reich (Freiburg i. Ue. 1989) 35-50.

³ N. Luhmann, Soziale Systeme (Frankfurt a.M. 1984) 152.

⁴ M. Sommer, Identität im Übergang: Kant (Frankfurt a.M. o. J.) 67.

⁵ H. Blumenberg, Selbsterhaltung und Beharrung: Subjektivität und Selbsterhaltung, hg. von H. Ebeling (Frankfurt a.M. 1976) 165f.

⁶ (Frankfurt a.M. 1989); Engl.: Contingency, Irony, and Solidarity (Cambridge 1989).

⁷ (Hamburg 1962); Franz.: L'être et le nant. Essai d'ontologie phénoménologique (Paris 1943). Im Text abgek. SN für die deutsche, EN für die franz. Edition, coll. Tel.

⁸ J. Hengelbrock, Jean-Paul Sartre (Freiburg/München 1989) 62.

⁹ Ebd.

¹⁰ J. P. Sartre, der Ekel (Reinbek 1982) 149; franz.: La nause (Paris 1938, zit. nach coll. folio) 184f.

¹¹ E. Kaufmann, Macht und Arbeit. J. P. Sartre und die europäische Neuzeit (Würzburg 1988) 239ff.

¹² (Graz/Wien/Köln 1986). Die ff. Zitate im Text stammen aus diesem Buch. Eine kritische Auseinandersetzung mit Lübbes Religionstheorie und politischer Philosophie findet sich in meinem Aufsatz: Religion, Kultur und Ethik

unter Säkularisierungsbedingungen: Diskurs und Dezision, hg. von G. Kohler und H. Kleger (Wien 1990) 285-313.

¹³ Zur theologischen Reaktion auf dieses Theorem vgl. P. Valadier, *L'église en procès. Catholicisme et société moderne* (Paris 1987).

¹⁴ N. Luhmann, *Funktion der Religion* (Frankfurt a.M. 1977) 232.

¹⁵ N. Luhmann, *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, Bd. 3 (Frankfurt a.M. 1989) 259ff.

¹⁶ A aO. 349.

¹⁷ Ebd.

¹⁸ *Funktion der Religion*, 199.

¹⁹ H. Lübke, nach der Aufklärung, 195ff; ders.: *Theodizee und Lebenssinn: Archivio di Filosofia LVI* (Roma 1988) 407-426 (= Themaband: *Teodicea oggi?*). Nach Lübke ist das Theodizee-Problem «religiös irrelevant», nicht jedoch das Problem des Sinns des Leidens, das die Abwesenheit fraglosen Handlungssinnes offenkundig macht und damit die Notwendigkeit von Religion im Sinne von bedingungsloser Kontingenzannahme erweist. Zu den heutigen Versuchen ei-

ner «Dekonstruktion» der Theodizee vgl. den angegebenen Kongreßband.

²⁰ N. Luhmann, *Die Unterscheidung Gottes: Soziologische Aufklärung 4. Beiträge zur funktionalen Differenzierung der Gesellschaft* (Opladen 1987) 251.

²¹ Vgl. Anm. 6.

ALOIS MÜLLER

1945 in Kuswil/Luzern geboren. Er studierte Theologie an der Theologischen Fakultät Luzern, an der Universität Freiburg i.Br. und am Institut Catholique Lyon, wo er mit dem Lizentiat abschloß. Er absolvierte ein weiteres Studium in Philosophie und Germanistik an der Universität Zürich, wo er auch als wissenschaftlicher Assistent arbeitete. Er unterrichtet Philosophie und Sozialethik an Gymnasien und an der «Evangelischen Studiengemeinschaft beider Hochschulen» in Zürich. Er veröffentlichte u. a. (zusammen mit H. Kleger): *Religion des Bürgers. Zivilreligion in Amerika und Europa* (München 1986). Anschrift: Bodenacherstr. 45, CH-8121 Benglen/Zürich.