



RELIGION IN PHILOSOPHY AND THEOLOGY

Edited by

INGOLF U. DALFERTH

Advisory Board

HERMANN DEUSER · JEAN LUC MARION
DEWI Z. PHILLIPS · ELEONORE STUMP





Vernunft, Kontingenz und Gott

Konstellationen eines offenen Problems

herausgegeben
von
Ingolf U. Dalferth und Philipp Stoellger

Mohr Siebeck Tübingen





Vorwort

Es ist kontingent, aber kein Zufall, daß dieser erste Band der neuen Reihe *Religion in Philosophy and Theology* dem Kontingenzproblem gewidmet ist. Wenn Religion in Philosophie und Theologie gegenwärtig eines nicht bestritten wird, dann das, daß sie es mit Kontingenz zu tun hat und sich im Umgang mit Kontingenzen bildet – Kontingenzen verschiedener Art, die Religion verschieden und verschiedene Religionen auf verschiedene Weisen prägen.

Zu verstehen, was das besagt, erfordert eine differenzierte Auseinandersetzung mit Religion und religiösen Phänomenen. Sie sind nicht notwendig, sondern kontingent. Sie stehen und fallen mit dem, ohne das sie nicht wären, und sie werden nicht bleiben, was sie sind, wenn jenes sich ändert. Weil das unablässig geschieht, und in der Gegenwart in sich beschleunigender Weise, sind Religion und Religionen geschichtliche Phänomene im Prozeß permanenter Veränderung. Ihre Kontingenz manifestiert sich als Geschichte ihrer Veränderungen.

Diese Kontingenzgeschichte hat stets zwei Seiten: Religionen ändern sich selbst, aber sie werden auch verändert und genötigt, sich zu verändern, weil anderes sich ändert. Beide Prozesse verlaufen nicht immer zeitgleich, und sie verfolgen selten dieselben Ziele, wenn sie überhaupt Ziele verfolgen: Was Religionen ändern wollen, ist häufig nicht das, was sie verändern müssen. Die daraus entstehenden Spannungen prägen die Geschichte jeder Religion. Ihre Kontingenz macht Veränderungen nicht nur möglich, sondern nötig, stellt Religionen eben damit aber vor die Aufgabe, das, was sie wollen, mit dem, was sie müssen, zu vermitteln, um angesichts des für sie Unvermeidlichen das hier und jetzt Mögliche und angesichts des von ihnen Erstrebten das hier und jetzt Nötige zu ermitteln. Das gelingt selten in überzeugender Weise, aber gelänge es überhaupt nicht, wäre eine Religion am Ende. Die Geschichte jeder Religion ist deshalb stets beides: Eine Geschichte mehr oder weniger erfolgreichen Widerstands gegen das Verlangen, etwas zu werden, was sie nicht kann, ohne zu verleugnen, was sie ist und will, aber auch eine Geschichte des Scheiterns und der verpaßten Gelegenheiten, das zu werden, was sie hätte sein können und sollen.

Um Religion und Religionen zu verstehen, kann man deshalb nicht dabei stehen bleiben, zur Kenntnis zu nehmen, was der Fall ist. Schon um das zu tun, muß das Faktische in den Horizont des Möglichen ge-

stellt und nach seinen Zusammenhängen mit anderem Wirklichen gefragt werden, ohne das eine Religion nicht wäre, was sie ist. Die religionswissenschaftliche Erkundung dieser Zusammenhänge führt (so hofft man) auf die Regeln, die das Faktische erklärbar machen. Im Licht eben dieser Zusammenhänge werden aber auch die philosophisch interessierenden Möglichkeitsspielräume deutlich, innerhalb derer das, was ist, auch anders hätte sein können. Und nur wenn man die kennt, kann man sich kritisch zu Religion und Religionen verhalten, um das zu fördern, was man aus theologischen oder anderen Gründen für förderungswürdig hält, und das abzubauen, was man für korrekturnotwendig erachtet. Jeder dieser Fragehorizonte markiert Problemlagen, die ein Versuch, Religion zu verstehen, nicht ignorieren kann, ohne die Komplexität und das Gewicht dieses zentralen Bereichs menschlichen Lebens zu verfehlen.

Neben der Religionswissenschaft bedarf es deshalb auch der Religionsphilosophie und Theologie. Denn nicht nur der Diskurs über Religion, sondern der Diskurs mit den Religionen ist eine öffentliche Aufgabe. Sich in Sachen Religion jeder öffentlichen Debatte über Vernunft oder Unvernunft religiöser Ansichten und Praktiken zu enthalten, spielt nur denen in die Hände, die auf diese Schwäche der Vernunft setzen, um von der Unvernunft zu profitieren. Gerade um der Freiheit der eigenen Entscheidung willen bedarf es der öffentlichen Erörterung dessen, was für oder gegen bestimmte religiöse Optionen spricht. Man muß wissen, wofür oder wogegen man sich mit welchen absehbaren Folgen entscheidet, vor allem weil man sich nicht nicht entscheiden kann. Zu dieser Aufklärung haben Philosophie und Theologie beizutragen, indem sie nicht nur feststellen, was ist und faktisch gilt, sondern das Faktische vor dem Hintergrund des Möglichen, Wünschbaren und Vertretbaren erkunden und konturieren, Argumente dafür und dagegen präsentieren und kritisch diskutieren, und so Urteile und Stellungnahmen in der Sache ermöglichen, die sich mit Gründen vertreten lassen.

Weder Theologie noch Philosophie besitzen dabei von vornherein die besseren Argumente oder tragfähigeren Einsichten. Sie lassen sich auch nicht ineinander überführen oder einander unterordnen, wie immer wieder versucht wird. Ihre Zugänge, Fragestellungen und Problemhorizonte sind zu verschieden, und sie stehen sich zu nahe, um das nicht zu wissen. Auch ihre Gemeinsamkeiten bleiben durch ihre Differenzen geprägt. Beide stehen »außerhalb der Wissenschaften«, wie Heidegger betonte, aber die Theologie »in einer ganz anderen Weise als die Philosophie«¹. Beide vertreten ihre Einsichten auf vernünftige Wei-

¹ M. HEIDEGGER, Brief an Bultmann vom 18.12.1928.

se, aber mit unterschiedlichen Pointen. Beide wissen, daß Vernunft nicht alles, aber ohne Vernunft nichts zu verstehen ist. Beide kennen Grenzen der Vernunft, auch wenn sie diese im Horizont ihrer verschiedenen Fragestellungen verschieden bestimmen. Und beide suchen mit argumentativen Mitteln Mißverständnisse zu minimieren und Einsichten zu maximieren, um auch in Sachen Religion Haltbares von Unhaltbarem zu unterscheiden. Aber weil beide Verschiedenes und oft gerade die Ansichten und Urteile des jeweils anderen für Mißverständnisse und Fehlrteile halten, ohne daß ihr Streit von einer neutralen Instanz entschieden werden könnte, ist jede Bemühung um ein besseres Verstehen und Beurteilen von Religion auf die kritische Fortbestimmung ihrer kontroversen Sichtweisen und Verstehensprozesse angewiesen. Und das erfordert, sie in ihren Differenzen kritisch zu kombinieren, um sie so wechselseitig zu pointieren und zu korrigieren.

Das zu fördern ist die Absicht dieser Reihe. Sie will ein Forum bieten, die Differenz der Zugänge zu erproben und die Möglichkeiten der Kombination zu erkunden, ohne theologische oder philosophische Zugänge zu privilegieren oder die einen den anderen vor- oder überzuordnen.

Wie mit einer solchen differenzbewußten Kombination theologischer und philosophischer Fragestellungen und Zugangsweisen gearbeitet werden kann, belegt dieser erste Band am Problemfeld *Vernunft, Kontingenz und Gott*. Keiner hat sich dazu folgenreicher geäußert als Leibniz. Seine Überlegungen bildeten den Ausgangs- und Bezugspunkt der hier dokumentierten Debatte, die in drei Forschungskolloquien am Institut für Hermeneutik und Religionsphilosophie in Zürich 1998 und 1999 geführt wurde. Unser Frageinteresse war dabei nicht doxographisch, sondern thematisch und galt dem Leibniz zentral beschäftigenden *Kontingenzproblem* im Horizont der Problemgeschichte und der gegenwärtigen Kontingenzdebatten. Diese werden in der Einleitung skizziert, um die Diskussionssituation zu verdeutlichen, in der die mit dem Stichwort ›Kontingenz‹ verbundenen Fragen im deutschsprachigen Bereich gegenwärtig philosophisch und theologisch verhandelt werden. Gerade von hier aus legte sich der Rückgang auf Leibniz aus verschiedenen Gründen nahe. Kreuzen sich bei ihm doch viele Problemlinien, die weit über ihn hinaus in die gegenwärtigen Debatten führen.

In den Texten dieses Bandes wird diesen Problemlinien in ihren nur zum Teil erhellten Vorgeschichten und noch unzureichend erkundeten Nachgeschichten auf verschiedenen Wegen nachgegangen, um die gegenwärtige Problemlage systematisch genauer zu konturieren. Denn wenn Begriffe Kurzformeln für Problemgeschichten sind, dann ist der Kontingenzbegriff Kurzformel eines ganzen Bündels von Problemge-

schichten. In diesen spielt gerade unter systematischen Gesichtspunkten die Leibniz wohl bewußte, heute aber häufig unterschätzte theologische Vergangenheit und Gegenwart des Problems nach wie vor eine erhebliche Rolle. Die dort gestellten und bedachten Probleme sind mit dem Fortgang der Moderne keineswegs erledigt, sondern brechen immer wieder auf, und sei es in literarischen Zusammenhängen. Nicht zuletzt auch darauf will dieser Band aufmerksam machen.

Zu danken ist der Universität Zürich und dem Stiftungsrat der Jubiläumsspende für die Universität Zürich für ihre großzügige Unterstützung des Projekts, dessen Resultate hier vorgelegt werden. Zu danken ist auch allen, die ihre Texte zur Verfügung gestellt haben. Auf den Beitrag von W. Schmidt-Biggemann zur Kontingenzthematik bei Giordano Bruno mußten wir leider verzichten. Zu danken ist Andreas Hunziker für die Mithilfe bei der Korrekturlektüre, und zu danken ist schließlich dem Verlag Mohr Siebeck, der mit diesem Band zugleich eine neue Reihe eröffnet.

Ingolf U. Dalferth
Philipp Stoellger

Zürich im Mai 2000

Inhalt

Vorwort	V
INGOLF U. DALFERTH/PHILIPP STOELLGER	
Einleitung: Religion als Kontingenzkultur und die Kontingenz Gottes	1
SIMO KNUUTTILA	
Kontingenz, Religionsphilosophie und die Semantik möglicher Welten	45
EEF DEKKER	
God and contingency in Scotus and Scotists	59
PHILIPP STOELLGER	
Die Vernunft der Kontingenz und die Kontingenz der Vernunft Leibniz' theologische Kontingenzwahrung und Kontingenzsteigerung	73
INGOLF U. DALFERTH	
Übel als Schatten der Kontingenz Vom Umgang der Vernunft mit Widervernünftigem und Übervernünftigem	117
JOHN CLAYTON	
The Enlightenment Project and the Debate about God in Early-Modern German Philosophy	171
MICHAEL MOXTER	
Subjektivität und Kontingenz Wandlungen im Rationalitätsverständnis zwischen Kant und Schleiermacher	193
JÖRG DIERKEN	
Kontingenz bei Spinoza, Hegel und Troeltsch Ein Umformungsfaktor im Verhältnis von Gott, Welt und Mensch	213

HERMANN DEUSER	
Die Kontingenz des Inkommensurablen Modalität und Kategorialität, Freiheit und Besorgnis	233
DIETRICH KORSCH	
Kontingenzverstehen und Gotteserkenntnis Konzepte einer hermeneutischen Dialektik bei Hegel und Barth	255
HELMUT HOLZHEY	
Wissenschaft und Gottesidee Cohen vor dem »Abgrund der intelligibeln Zufälligkeit«	273
HANS-CHRISTOPH ASKANI	
Kontingenz und Offenbarung Tatsächlichkeit, Name und Gott in Rosenzweigs »Stern der Erlösung«	291
HENDRIK JOHAN ADRIAANSE	
Zufall, Wahrscheinlichkeit und der »andere Zustand«	317
ALOIS RUST	
Vernünftigkeit und Kontingenz: notwendige Ergänzung oder unausweichlicher Konflikt? Überlegungen zu Leibniz, Vattimo und Goodman	337
JAN BAUKE-RUEGG	
Gott und Kontingenz bei Jacques Derrida Hasensprünge und Igeleien, oder: Das Spiel der <i>différance</i>	355
Hinweise zu den Autoren	383
Namensregister	387
Begriffsregister	395

Einleitung: Religion als Kontingenzkultur und die Kontingenz Gottes

von

INGOLF U. DALFERTH und PHILIPP STOELLGER

Jedes Ende ist kontingent, auch wenn es notwendig kommt. Um das zu verstehen, darf man sich nicht damit begnügen, begreifen zu wollen, warum es nicht anders kommen konnte, als es gekommen ist. Damit allein ist Kontingentes nicht zu verstehen. Weil man sich aus der Kontingenz immer nur in die Kontingenz verabschieden kann, kennt jedes kontingente Ende ein mögliches Danach und ein anderes als nur faktisches Zuvor. Es hätte auch anders gehen können, und es könnte anders weitergehen.

1. Konjunktur der Kontingenz – eine kulturelle Notwendigkeit?

Selbst wer zu wissen meint, warum ans Ende kommen mußte, was ans Ende gekommen ist, steht erst am Anfang der Probleme. Wem Zeit bleibt, das eigene Ende zu reflektieren, kann erwägen, wie es nach dem Ende weitergehen könnte und was hätte sein können, wenn es anders gegangen wäre. Das hat die Forschungsgruppe ›Poetik und Hermeneutik‹ nicht getan. Aber sie hat in ihrer letzten Tagung programmatisch versucht, nicht ihr Ende, aber dessen Kontingenz in epochalen Zusammenhängen zu reflektieren. Dabei griff sie auf Zeitgemäßes zurück. Als »kontingenzgeschichtliche Arbeitshypothese drängt[e] sich« ihr »die *These vom zunehmenden Kontingenzbewußtsein*« auf: »erst – in der Antike – war alles notwendig und (fast) nichts kontingent; dann – in der christlichen Welt – war Gott notwendig und alles, was nicht Gott ist (die geschaffene Welt), kontingent; schließlich – in der modernen Welt: nach der Schwächung Gottes und der Schwächung des transzendentalen Subjekts – ist nichts mehr notwendig und alles kontingent«¹.

Man kann nur vermuten, daß sich diese Arbeitshypothese nach Ansicht der Forschungsgruppe bewährt hat; ausdrücklich Bezug genommen wird auf sie nicht mehr. Doch plausibel ist sie allenfalls auf den er-

¹ G.V. GRAEVENITZ/O. MARQUARD, Vorwort, PuH XVII, 1998, XI-XVI, XII.

sten Blick. Der Dual von Notwendigkeit und Kontingenz ist zu einfach, um den Möglichkeiten und Wirklichkeiten der Kontingenz der Geschichte und der Geschichten der Kontingenz auf die Spur zu kommen. Daß alles notwendig ist, wie es wurde, wird gar nicht erst erwogen – aus guten Gründen, auch wenn sie nicht genannt werden. Daß »nichts mehr notwendig und alles kontingent« ist, wird dagegen ausdrücklich vertreten, obgleich dagegen nicht weniger gute Gründe sprechen. Am Ende der skizzierten Entwicklung sind die Kontingenzsteigerungsmöglichkeiten erschöpft – so erschöpft, daß nicht einmal mehr angegeben werden kann, was mit dem Hinweis, *alles sei kontingent*, eigentlich noch gesagt wird. Zumindest rhetorisch wird es der Modalitäten der Notwendigkeit und Möglichkeit wohl auch weiterhin bedürfen, um den Sinn von Kontingenz nicht zu verspielen; und soll das totale Kontingenzbewußtsein sich selbst noch verständlich sein, dürfte wenigstens die Erinnerung an die Geschichte, in der es noch Notwendiges gab, unverzichtbar sein.

Trotz der angeblichen Schwächeanfalle von Gott und Vernunft ist das Notwendige im übrigen hartnäckiger, als es die skizzierte Arbeitshypothese wahrhaben will. Denn ist es kontingent, daß »in der modernen Welt ... nichts mehr notwendig und alles kontingent« ist? Dann könnte es auch anders sein. Oder ist es notwendig? Dann wäre die Steigerung des Kontingenzbewußtseins der Weg, sich einer notwendigen Einsicht zu vergewissern. Was also geschieht, wenn das Kontingenzbewußtsein seiner eigenen Kontingenz gewahr wird? Ist es dann auf dem Weg über sich hinaus? Oder ist es auf dem Weg zur Einsicht, daß die Zunahme von Kontingenzbewußtsein kein Beleg für den Schwund, sondern allenfalls für die Verlagerung von Notwendigkeiten ist? Aus der Geschichte eines zunehmenden Kontingenzbewußtseins wäre dann nicht ohne weiteres auf eine Zunahme von Kontingenz in der Geschichte zu schließen, sondern eher auf ein einseitiges Anwachsen von Kontingenzsensibilität bei gleichzeitigem Sensibilitätsverlust für das Andere der Kontingenz – ob es nun philosophisch *Vernunft* oder theologisch *Gott* genannt wird. Diese Einseitigkeiten mögen ihre kontingenten Gründe haben, und die dürften auch damit zu tun haben, daß weder *Gott* noch *Vernunft* einfach das Andere der Kontingenz sind. Aber sind die Welt, das Leben, die Geschichte kontingent, dann sind sie es heute zwar anders, aber nicht mehr als sie es früher waren, und hat sich unsere Kontingenzsensibilität gesteigert, dann ist das nicht zwangsläufig als Anzeichen für einen befreienden Notwendigkeitsschwund zu verstehen, sondern könnte auch einen potentiell gefährlichen Verlust an Bewußtsein für Notwendigkeiten und Möglichkeiten als Rückseite aller Kontingenz signalisieren. Es bedarf jedenfalls guter Gründe, das griffige Konstrukt einer Geschichte, an deren Ende »nichts mehr notwendig

und alles kontingent« ist, für vernünftiger zu halten als den Versuch, den verschiedenartigen Konstellationen von Notwendigkeit, Möglichkeit und Kontingenz und damit auch dem komplexen Konnex von Vernunft, Kontingenz und Gott detailliert nachzugehen, um die Möglichkeiten zu eruieren, die im Gang der faktischen Geschichte unvernünftigerweise unausgedacht und unverwirklicht blieben.

2. Geschichtsphilosophischer Ausfall der Theologie

Die theologische Begriffsgeschichte der Kontingenz gilt G.v. Graevenitz und O. Marquard nur als Episode zwischen Aristoteles und Descartes, mit dem Ziel einer Befreiungsgeschichte in der Moderne, in der durch »die Enttheologisierung der Philosophie in der modernen Welt und den sogenannten ›Tod Gottes‹ ... der Kontingenzbegriff frei für verschiedenartigsten Gebrauch« wird.² Dieser Pluralismus wird freilich von vornherein durch die geschichtsphilosophische Entwicklungstheorie erheblich eingeschränkt. Unter den Differenzierungen des Kontingenzbegriffs tritt »die kreationstheologische Opposition zwischen Souveränität und Ohnmacht« nur als vorneuzeitliche Position auf, in der Neuzeit hingegen nur deren »*innerweltliche Reprise*«, in der beides dem Menschen zugesprochen wird.³ Das Thema *Gott*, oder vorsichtiger: das Gottesverhältnis der Geschöpfe und des Glaubens, *fällt schlicht aus*.⁴

Diese eminente Horizontverengung soll durch den vorliegenden Band zur Problemgeschichte des Verhältnisses von ›Vernunft, Kontingenz und Gott‹ korrigiert werden, sowohl im Blick auf die theologische als auch im Blick auf die nichttheologische Diskussionslage. Damit einher geht die teils implizite, teils explizite Bearbeitung der Frage, ob denn die programmatische Entwicklungstheorie von ›Poetik und Hermeneutik‹ plausibel ist. Wenn erst die ›Schwächung Gottes‹ und die ›Schwächung des transzendentalen Subjekts‹ zur neuzeitlichen Verschärfung des Kontingenzbewußtseins führten, bleibt dunkel, warum schon *diesseits* der ›Stärkung des transzendentalen Subjekts‹ das Kontingenzbewußtsein erheblich verschärft worden war und der Kontingenzbegriff überhaupt ›vorneuzeitlich‹ erfunden und theologisch bestimmt wurde.

Das problematische Konstrukt der Kontingenzgeschichte von ›Poetik und Hermeneutik‹ erscheint so gesehen als retrospektive neuzeitliche Verkürzung, in der die Entstehung und Entwicklung des Kontingenzbewußtseins gerade im christlichen Horizont vergessen (gemacht)

² Ebd., XI.

³ Ebd., XIV.

⁴ Vgl. allerdings ansatzweise die Beiträge von H. TIMM: Kontingenzpräsentation. Schöpfung und Erlösung in der goethezeitlichen Dichtertheologie, ebd., 319-341; Augustinismus oder die beschnittene Liebeskontingenz, ebd., 489-492.

wird. Ob man dasselbe nun feiert oder bedauert – in jedem Fall ist die Geschichte der Kontingenzen eine Funktion der Geschichte des Gottesverhältnisses und Gottesverständnisses. Wäre es wirklich so, daß »der Kontingenzenbegriff aktuell« wird, wo »die Zentralstellung des ›Subjekts‹ fällt und der Mensch nicht mehr nur als handelndes Wesen, sondern auch und vor allem als ›homo patiens‹ begriffen wird, dem etwas – als ›Faktizität‹ – zustößt und ›widerfährt‹, das er verarbeiten muß (›Kontingenzenbewältigung‹)«⁵, dann sollte man doch annehmen, daß solche Widerfahrnisse bereits diesseits der ›Zentralstellung des Subjekts‹ aktuell war und sich die entsprechenden Fragen schon vor der Wende zur Neuzeit und Moderne stellten. Das um so mehr, als in christlicher Tradition der ›homo patiens‹ ursprünglich kein bloßes ›Subjekt‹, sondern Christus und damit, wie die lutherische Tradition sich nicht zu sagen scheute, kein Geringerer als Gott selbst ist. Wird Gott aber passiv, indem er sich dem aussetzt, was ihm als ›Faktizität‹ widerfährt, dann ist Kontingenzen die Modalität, die sein Verhältnis zur geschaffenen Welt kennzeichnet: Die Welt ist nicht kontingent, weil sie auch nicht oder anders hätte sein können, sondern weil Gott ihr gegenüber passiv, empfindlich und empfänglich ist. Schon theologisch kann die Passivität deshalb als Grundverhältnis zur Kontingenzen gelten – in der irreduziblen Zwiefältigkeit von Lust und Unlust, Glück und Unglück, Freude und Leid.

3. Zufall versus Kontingenzen

Das bloß *Zufall* zu nennen, verfehlt die Pointe. Es handelt sich kosmologisch und anthropologisch um das *Zuspiel* oder den *Entzug* von Möglichkeiten, die sich Gott verdanken und deren *Zuspiel* oder *Entzug* auf Gott zurückgeht. Das macht sie nicht weniger kontingent, aber zum Gegenteil eines ›blinden Zufalls‹. Hier kreuzen sich semantisch Denktraditionen, die man gut tut zu unterscheiden. *Kontingenzen* ist im Christentum eine Funktion des Handelns Gottes, seiner Freiheit, Güte und Gerechtigkeit. *Zufall* hingegen ist das, was sich – wie im Horizont des antiken Atomismus – aus der nicht auf Regeln zu bringenden Kombination irreduzibler Elemente als die instabile Konstellation einer Welt oder eines Lebens ergibt. Zwar hat man in zugespitzter These »die völlige Äquivalenz zwischen dem System des absoluten Willens und dem System des absoluten Zufalls, zwischen Voluntarismus und Atomismus« behauptet, weil beide Positionen »den Weltursprung als ein der menschlichen Rationalität entzogenes Ereignis« betrachten.⁶ Aber weder ist die im Handeln oder Wirken Gottes begründete *Kontingenzen*

⁵ Ebd., XII.

⁶ H. BLUMENBERG, Die Legitimität der Neuzeit, Frankfurt a.M. 1988, 165f. Vgl. aber S.K. KNEBEL, *Necessitas moralis ad optimum*. Zum historischen Hintergrund der Wahl der besten aller möglichen Welten, *StLeib* 23, 1991, 3-24.

schlicht voluntaristisch zu fassen, wie gerade Leibniz gezeigt hat, noch wird das, was in der Perspektive humaner Handlungslogik als qualifizierter, also faktizitärer *Zufall* erlebt wird, dadurch *erklärbar*, daß es als durch Gott *qualifiziertes* Zuspiel von Daseinsmöglichkeiten verstanden wird. Die Rede von *Kontingenz* und die von *Zufall* gehören zu verschiedenen Sprachspielen, auch wenn diese in der Geschichte europäischen Denkens mannigfach verschränkt und kombiniert wurden. *Zufall* bleibt stets mehrdeutig, unbedeutsam oder blind, woraus sich die Zufallsphobie der Theologie wie Philosophie erklärt. Er ist deshalb auch stets unbestimmter als die *bestimmte* Unbestimmtheit der Kontingenz, deren Pointe in der Reduktion dieser Bestimmtheit gerade verloren oder vergessen wird. *Kontingenz* ist bedeutsam, qualifiziert »nur für jemanden. Daher sind Beschreibungen von Kontingenz aus der *Beobachter*perspektive dezidiert unqualifiziert wie aus Sicht der Versicherungen oder der Glücksspielunternehmer.

4. Kritik der Kontingenzkritik

Anders als die Beender von »Poetik und Hermeneutik« hatte ihr Mitbegründer Blumenberg (zu recht) behauptet: »*Kontingenz* [im Unterschied zum Zufall] ist einer der wenigen Begriffe spezifisch christlicher Herkunft in der Geschichte der Metaphysik«⁷. Der Begriff »bringt die

⁷ H. BLUMENBERG, *Kontingenz*, RGG³, 3, 1959, 1793f, 1793. Die These wird zwar von G.V. GRAEVENITZ und O. MARQUARD zitiert (s. Anm. 1, XIII), aber deren Brisanz nicht näher beachtet. Vgl. aber O. MARQUARD, *Apologie des Zufälligen*. Philosophische Überlegungen zum Menschen, in: DERS., *Apologie des Zufälligen*. Philosophische Studien, Stuttgart 1986, 117-139: »Der aus der christlichen Schöpfungstheologie kommende Endlichkeitsbegriff des Zufälligen (Kontingenten) ... meint zwar das, was auch nicht sein könnte, bzw. das, was auch anders sein könnte: das aber ist, wenn man es nicht aus der Schöpferperspektive von Gott her, sondern – menschlicher aus der Lebensweltperspektive – vom Menschen her sieht, gerade doppelter Art. Entweder nämlich ist das Zufällige »das, was auch anders sein könnte« und *durch uns änderbar ist* ...: ich möchte es das *Beliebigkeitszufällige* nennen, das Beliebigkeits. Oder das Zufällige ist »das, was auch anders sein könnte« und *gerade nicht durch uns änderbar ist* (Schicksalsschläge: also Krankheiten, geboren zu sein und dgl.); dieses Zufällige ... ist Schicksal: in hohem Grade negationsresistent und nicht oder kaum entrinnbar; ich möchte es das *Schicksalszufällige* nennen, das Schicksalhafte« (128). – Hier von »*Schicksal*« zu sprechen, ist in bezeichnender Weise mehrdeutig. Es kann pagan oder christlich gelesen werden – und in diesen Lesarten treten zwei grundverschiedene Ursprünge auseinander: das Handeln Gottes und das der Tyche, der Fortuna bzw. blinder Schicksalsmächte. Die paganen Ursprünge der Kontingenz sind eben nicht die der »Kontingenz«, sondern die des Zufälligen, auf die erst ex post in retrospektiver interpretatio christiana der theologisch bestimmte Kontingenzbegriff übertragen wird. Die »ordinatio« dieser Schicksalsmächte (wenn sie denn mehr als blind zufällig »agieren«) ist grundverschieden von derjenigen Gottes.

ontische Verfassung einer aus dem Nichts geschaffenen und zum Vergehen bestimmten, nur [!] durch den göttlichen Willen im Sein gehaltenen Welt zum Ausdruck«⁸. Und dieser These Blumenbergs stimmt sogar Pannenberg zu: »Die Kontingenz der Welt im ganzen und aller einzelnen Ereignisse, Dinge und Wesen gründet in der allmächtigen Freiheit des göttlichen Schaffens. Gerade durch diese Freiheit ihres Ursprungs gewinnt die Tatsache, daß überhaupt etwas ist und nicht nichts, die Qualität, Ausdruck göttlicher Liebe zu sein ... Gott *gönnt* den Geschöpfen das Dasein«⁹. Daher sei Kontingenz »nur ein philosophischer Ausdruck für das ..., was theologisch als schöpferisches Handeln Gottes gewürdigt werden muß«¹⁰. – Demzufolge ist Kontingenzreflexion eine klassische Domäne der Theologie und auch jenseits derselben implizit theologisch, nolens oder volens.¹¹

Blumenbergs »nur« ist allerdings eine problematische Wertung ex post, der die Bedeutsamkeit dieses Rekurses der Kontingenzreflexion auf Gott zerfallen zu sein scheint. Der göttliche Wille scheint »nur« noch als Willkür im Blick zu sein, und nicht mehr als notwendig selbstentsprechende ordinatio seiner potentia, die ihre Pointe darin hat, gerade nicht revozierbar zu sein. Durch die creatio ex nihilo und continuata werde die Welt »kontingent als eine Wirklichkeit, die indifferent zu ihrem Dasein ist und deshalb Grund und Recht ihrer Wirklichkeit nicht in sich selbst trägt«¹², so daß ihr beide nur gnädig zukommen. Doch wenn die Welt Schöpfung ist, kann der Schöpfer nicht als potentieller Zerstörer verstanden werden.¹³ Die Erhaltung ist daher auch nicht labil und jederzeit gefährdet, sondern so stabil und zuverlässig wie der Erhalter und sein sich selbst entsprechendes Wirken. Erst im

⁸ Ebd.

⁹ W. PANNENBERG, Systematische Theologie, Göttingen 1991, II, 34.

¹⁰ Ebd., 88; vgl. 42, 62f, 90. Vgl. auch W. PANNENBERG, Kontingenz und Naturgesetz, in: DERS./A.M.K. MÜLLER, Erwägungen zu einer Theologie der Natur, Gütersloh 1970, 33-80; DERS., Die Kontingenz der geschöpflichen Wirklichkeit, ThLZ 119, 1994, 1049-1058.

¹¹ Vgl. schon E. BRUNNER, Dogmatik II. Die Christliche Lehre von Schöpfung und Erlösung, Zürich/Stuttgart ²1974, 22; T.F. TORRANCE, Divine and Contingent Order, in: A.R. PEACOCKE (Hg.), The Sciences and Theology in the Twentieth Century, Notre Dame, Ind. 1981, 81-97.

¹² H. BLUMENBERG, Die kopernikanische Wende, Frankfurt a.M. 1965, 19.

¹³ H. BLUMENBERG, Wirklichkeiten in denen wir leben. Aufsätze und eine Rede, Stuttgart 1986, 87f, verweist dementsprechend auch auf Luthers Rückbindung des Allmachtsgedankens an den Schriftsinn: »Die *potentia absoluta* Gottes ... ist nun als von Gott selbst durch das Instrument der Offenbarung auf die *potentia ordinata* beschränkt zu denken; über diese gnädige Selbstbeschränkung Gottes hinauszufragen, nimmt das Odium des Ausschlagens des Gnadenaktes an. Nur indem man die Frage nach dem unendlichen Spielraum der Möglichkeit nicht stellt, entzieht man sich der drohenden Ungewißheit dessen, was er offen läßt«.

Prozeß der Neuzeit wurde die Kontingenz zur Zufälligkeit¹⁴, – der Voluntarismusvorwurf ist also wesentlich eine *wirkungsgeschichtliche* These.

Blumenbergs Kontingenzkritik kritisiert also näher besehen die Genese des Zufalls aus der Kontingenz, und das war eine zwar durch den Nominalismus ermöglichte, nicht aber in ihm verwirklichte Entwicklung. Dem entspricht auch die Blumenberg gegenüber zu recht kritische Widerlegung der pauschalen Kritik im Blick auf »den Nominalismus«¹⁵. Für das Daß der Welt vermag Ockham zwar wie Leibniz und zuvor schon Augustin¹⁶ »nur« auf das »Quia voluit« Gottes zu verweisen. Nur ist die Welt damit nicht »bloßer Zufall«, sondern *qualifizierte Kontingenz*: Sie ist weder absolut notwendig, noch bloß zufällig, sondern so wohlbegründet gewollt wie faktizitär und damit kontingent. Die Umstellung vom Wirklichkeits- auf den Möglichkeitsprimat bereits bei Duns Scotus gründete die mundane Kontingenz im (nicht willkürlich) freien Willen Gottes, so daß dieser und nicht mehr die Materie als »principium contingentis« galt.¹⁷ Erst wenn die *ordinatio* seines Willens vergessen würde, wäre die Welt abgründig zufällig. »Nur« gegen eine aristotelische Nezesität der Welt (von deren Dasein wie Sosein) entfaltet daher Ockhams Antinezessarismus seine Pointe: Die Welt ist in ihrem Daß und Wie gewollt und darin wohlbegründet kontingent – gerade ohne damit zufällig zu werden.

Demnach ist Blumenbergs Kritik des sog. theologischen Absolutismus des Zufalls keine Funktion des Nominalismus. War die Kontingenz noch nicht zum Zufall geworden, konnte deren glückliche Rückbindung an den Willen Gottes wahrgenommen werden, wie es selbst Blumenberg in seiner Habilitationsschrift noch vermochte: »Geschichtlich wirklich mächtige und tragende Gewißheit gebende Erfahrung kann nicht dort entstehen, wo die Wirklichkeit in Sphären differenter Valenz zerfällt; sie kann nur in der ungebrochenen Einheit ihres Horizontes, also aus einem homogenen Bewußtsein von Realität, hervorgehen ... Das göttliche »Wort« ist so der *eine* Grund alles dessen, was

¹⁴ BLUMENBERG, Kontingenz, s. Anm. 7, 1794.

¹⁵ W. HÜBENER, Das »gnostische Rezidiv« oder wie Hans Blumenberg der spätmittelalterlichen Theologie den Puls fühlt, in: J. TAUBES (Hg.), Religionstheorie und Politische Theologie. Band 2: Gnosis und Politik, München/Paderborn 1984, 37-53; DERS., Die Nominalismus-Legende. Über das Mißverhältnis zwischen Dichtung und Wahrheit in der Deutung der Wirkungsgeschichte des Ockhamismus, in: N. W. BOLZ/DERS., Spiegel und Gleichnis. FS J. Taubes, Würzburg 1983, 87-111; J. GOLDSTEIN, Nominalismus und Moderne. Zur Konstitution neuzeitlicher Subjektivität bei Blumenberg und Ockham, Freiburg 1998.

¹⁶ MPL 34, 175.

¹⁷ Vgl. W. PANNENBERG, Theologie und Philosophie, Göttingen 1996, 108.

›wirklich‹ ist – darin konstituiert sich die Einheit des christlichen Erfahrungshorizontes, seine *Homogenität*¹⁸. So »gründet alles Seiende im gnadenhaften Willen Gottes und ist daher in seiner Wurzel faktisch«¹⁹. Was Blumenberg später am Nominalismus kritisieren wird, findet er hier bereits bei Augustin, aber nicht als Grund zur Kritik, sondern als ›gnädige Antwort‹ auf die Seinsgrundfraglichkeit. – Erst im Blick auf die kritisch werdende Neuzeit bis in ihre Krisis hinein formulierte Blumenberg: »In einem solchen Wirklichkeitsbewußtsein ist für den in allem Sein waltenden göttlichen Willen kein Raum. Daß der christliche Gott gerade in der Durchbrechung der kosmischen Ordnung sich offenbart und diese darin als seinem Willen entsprungen und verfügbar bekundet, daß er ›Wunder‹ tut, daß schließlich gerade der Mensch in seinen entscheidenden Möglichkeiten von Sünde und Begnadung, von Fall und Bekehrung nur in seiner Verfügbarkeit für Gott angemessen verstanden werden kann, das alles muß nun, da es in seinem Gewißheitsrang so depotenziert ist, daß es gegen das ›Wissen‹ nicht mehr aufkommen kann, einer suspekten Irrealität verfallen. Alles Faktische genügt dem Erkenntniswillen nicht, ehe es nicht in Notwendigkeit aufgelöst ist«²⁰.

Blumenbergs lebenswelthermeneutische Geschichtsschreibung ist so gesehen wesentlich die Erinnerung eines Verlustes, dem beinahe fromm nachgedacht wird. Dieser hermeneutisch-theologische Horizont der Neuzeitstudien erschließt erst Blumenbergs eigene Betroffenheit und Verstrickung in diese Geschichte. Während in der ›Legitimität der Neuzeit‹ das polemische Verhältnis zur szientifisch-nominalistischen Scholastik dominiert, ist ›Faktizität‹ in seiner Habilitation noch die kontingente Faktizität, die Gottes gutem Schöpferwillen entspringt und von ihm gewährt wie gewahrt wird. Wenn Blumenberg später aus dem ihm anscheinend unhintergebar gewordenen Horizont neuzeit-

¹⁸ H. BLUMENBERG, Die ontologische Distanz. Eine Untersuchung über die Krisis der Phänomenologie Husserls, Kiel (Habil. unveröffentlicht) 1950, 64f, vgl. 68.

¹⁹ Ebd., 69.

²⁰ Ebd., 75. Die irreduzible, faktische, wesentliche, perspektivische Kontingenz ist nicht auf Gründe zu reduzieren, sondern lebt aus dem ›unzureichenden Grund‹ des faktisch gegenwärtigen Sinnhorizontes. »Denn die Gesamtheit der Tatsachen einer Epoche ist doch eine Zusammenkunft des Faktischen, die als solche unfragwürdig ist, weil sie in ihrem ›Wesen‹ als dem immer allein Fragwürdigen nicht zur Gegebenheit kommt, wenn nicht der selektive und sinngebende Horizont gewonnen wird« (ebd., 99). In »der Unherleitbarkeit des je gegenwärtigen Sinnganzen, in seiner Faktizität« zeigt sich dem Denken »als Stigma der gegenwärtigen Erfahrung, daß sie geschickhaft ist. Die ursprüngliche Gegenwärtigkeit der Geschichte ist *Geschick*« (ebd., 102), und dieses faktizitäre ›Geschick‹ entscheide über das, was ›wesentlich‹ sei.

licher Selbsterhaltung und Lebensweltverlustes eine ›Verwesentlichung des Zufälligen‹ erhofft²¹, kann man versucht sein, darin eine nachkritische Horizontintention auf die vergangene wesentliche Kontingenz des Glaubens zu sehen.

5. Neuzeit als Kontingenzkultur

Blumenbergs phänomenologische Beschreibung der Genese der Neuzeit aus der spätmittelalterlichen Kontingenzsteigerung ist bei näherem Hinsehen eine systematische These zur Genese und Funktion der Selbsterhaltung aus ihr vorgängigen, das humane Dasein gefährdenden Absolutismen. Zentral für diese These ist die Interpretationsfigur von *Ordnung und Ordnungsschwund*.

Blumenberg erörterte die Geschichte von Ordnung und Ordnungsschwund an den Modalitäten von Wirklichkeit und Möglichkeit²²: In der Antike war *Wirklichkeit* die ›Realität momentaner Evidenz‹, die sich selbst präsentiert und unwidersprechlich da ist. Im Mittelalter galt sie als durch Gott garantierte Realität. In der Neuzeit wurde sie als ›Realisierung eines in sich einstimmigen Kontextes‹ bezogen auf eine Welt begriffen, ohne daß andere ausgeschlossen werden können. In der Moderne schließlich werde ›Realität als das dem Subjekt nicht Gefüige‹ verstanden, als das Unverfügbare, das Wissenschaft und Technisierung provoziert. Die Heterogenität und Pluralität ›des‹ modernen Wirklichkeitsbegriffes erscheint auf dem Hintergrund der Interpretationsfigur von Ordnung und Ordnungsschwund als *Pluralisierung* der Ordnungen mit einer sich steigernden Dynamik zur Ausdifferenzierung und Regionalisierung.

Die Neuzeit gilt Blumenberg daher als »Kontingenzkultur«, weil »nicht sein muß, was ist«²³, und die Ordnung und Gestaltung dieser Kontingenz zur kulturellen Aufgabe wird. Moralphilosophisch wird diese Freisetzung der Ordnungen erwartungsgemäß begrüßt, wie Henrich zeigt: »das vertiefte sittliche Bewußtsein handelt in der Einsicht, daß die zufälligen Verhältnisse, in die es eingetreten ist, gleichwohl die wesentlichen Möglichkeiten seines Lebens sowohl aufkommen lassen wie auch an sich binden. Diese sittliche Einsicht impliziert eine ontologische Nobilitierung des Zufälligen gegenüber dem Konstanten und Notwendigen«²⁴.

²¹ BLUMENBERG, *Wirklichkeiten in denen wir leben*, s. Anm. 13, 94.

²² H. BLUMENBERG, *Wirklichkeitsbegriff und Möglichkeit des Romans*, PuH I, 1964, 9-27.

²³ H. BLUMENBERG, *Die Sorge geht über den Fluß*, Frankfurt a.M. 1987, 57. Vgl. dementsprechend M. MAKROPOULOS, *Modernität als Kontingenzkultur. Konturen eines Konzepts*, PuH XVII, 1998, 55-79.

²⁴ D. HENRICH, *Ethik zum nuklearen Frieden*, Frankfurt a.M. 1990, 175.

6. Ordnungsschwund und Kontingenzzwangsforcierung

Die Interpretationsfigur von Ordnung und Ordnungsschwund hat (anders als die der Kontingenzeskalation und der durch sie provozierten Selbstbehauptung und -erhaltung) in der phänomenologischen Diskussion Aufnahme gefunden und wurde besonders von B. Waldenfels weitergeführt.²⁵ War klassisch die Ordnung vorgegeben, allumfassend, wesentlich und sinnvoll, wurde sie in der Moderne wandelbar und kontingent.²⁶ Eine Bedrohung von Ordnung entsteht, wo Andersheit nicht mehr nur eine empirische Variante ist, sondern das Ordnungsgefüge antastet. *Anderssein*, also faktizitäre Kontingenz und nicht nur Andersseinkönnen, relativiert eine Ordnung und forciert damit die Kontingenz.²⁷ Ordnung wird zur »Ordnung im Potentialis«²⁸. Faktizitäre Ordnungen sind daher als Realisierung bestimmter Möglichkeiten basal kontingent, ohne damit nur zufällig zu sein. Eine faktizitäre Ordnung liegt *zwischen* Essentialismus und Relativismus, zwischen Notwendigkeit und Zufall – und deren eigentümliche Modalität ist demnach passend als *faktizitär kontingent* zu benennen.

Makropoulos²⁹ führt Blumenbergs These zum Ordnungsschwund soziologisch weiter – leider ohne sie religionssoziologisch auszuführen: »[J]ede Gesellschaft ... hat ihren spezifischen Möglichkeitshorizont. Ihm gewinnt sie die Kriterien ihres Selbstverständnisses ab, er markiert ihr Feld möglicher Erfahrung, in ihm eröffnet sich ihr Bereich rationaler Handlungen, vor ihm schließlich legitimieren sich die institutionalisierten Formen ihrer Selbstkonstitution«³⁰. Der Fortschrittsgedanke setzt »allererst die Fiktionalisierung des Möglichkeitshorizontes« voraus, was die »Freisetzung aus den Bindungen an bisherige Erfahrungen« voraussetzt, also das Auseinandertreten von Erfahrungsraum und Erwartungshorizont.³¹ Für die Neuzeit gilt dann nicht nur die »zunehm-

²⁵ B. WALDENFELS, *Ordnung im Zwielficht*, Frankfurt a.M. 1987.

²⁶ B. WALDENFELS, *Das Geregelt und das Ungebärdige*, in: DERS., *In den Netzen der Lebenswelt*, Frankfurt a.M. 1985, 79–93, 82.

²⁷ G. CHR. LICHTENBERG, *Über Physiognomik; wider die Physiognomen*, in: DERS., *Schriften und Briefe*, Bd. III: Aufsätze. Entwürfe, Gedichte. Erklärungen der Hogarthschen Kupferstiche, München 1972, 265: »So wird nicht verstandene Ordnung endlich Unordnung, Wirkung nicht zu erkennender Ursachen Zufall, und wo zu viel zu sehen ist, sehen wir nichts. Das Gegenwärtige, sagt ein großer Weltweiser [Leibniz], von dem Vergangenen geschwängert, gebiert das Künftige. Sehr schön. Aber was für eiteles, elendes Stückwerk ist nicht gleich unsere Wetterweisheit? Und nun gar unsere prophetische Kunst!«.

²⁸ B. WALDENFELS, *Der Stachel des Fremden*, Frankfurt a.M. 1990, 15–27.

²⁹ M. MAKROPOULOS, *Modernität und Kontingenz*, München 1997.

³⁰ Ebd., 17.

³¹ Ebd., 19. Vgl. R. KOSELLECK, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt a.M. 1995, 349–375.

mende Kontingenz menschlichen Handelns, sondern vor allem die Kontingenz des Handlungsbereichs selbst«, also nicht nur »der Realien«, sondern auch der »der Realität, in der diese Realien stehen«³².

Eben diese Kontingenzzwangsprovozierte gerade gegenüber der kaiserzeitlichen Sozialordnung Roms (neben den hellenistischen Religionen *auch*) das Christentum. Und Vergleichbares gilt für den Protestantismus gegenüber der katholischen Sozialordnung. Würde die Kontingenz ursprünglich in Gott als der einen universalen Realität loziert – wurden alle anderen Ordnungen labilisiert und umbesetzbar, bis dahin, daß sich die Realität jedes Einzelnen nur am Willen des Schöpfers bemißt. Stärker kann die Ordnung nicht der Kontingenz ausgesetzt werden – zumal in protestantischer Perspektive, wenn jedes Individuum gemäß Gen 1,26f als Gottes Geschöpf innerweltlich einen göttlichen Herrschaftsauftrag hat. Dementsprechend wurde das Paradies vom Menschen geordnet, der die Namen verlieh, sich seine eigene Sozial- und Lebensordnung schuf bis zum Fall, der ersten unglücklichen Kontingenz, und seitdem die Welt, in der er lebt, zu kultivieren hat.

7. Ursprüngliche Lebenswelt als das Andere der Kontingenz

Hypothetische Voraussetzung zum Verstehen des Ordnungsschwunds ist bei Blumenberg eine (imaginäre oder faktizitäre) *Ordnung*, wie er sie in Form einer ursprünglichen Lebenswelt vorstellig macht.³³ »Es war einmal, als noch nichts kontingent war ...« So beginnen Geschichten aus der Lebenswelt, aus einer Vergangenheit, die nie erfüllte Gegenwart war, wie die Geschichten aus dem Paradies. Diese ursprüngliche Lebenswelt wäre ein Raum gewesen ohne kontingente Positionen und eine Zeit ohne Indifferenz gegenüber den Lebensweltbewohnern. In der Vorvergangenheit dieser Lebenswelt war nichts kontingent, denn es herrschte die Fraglosigkeit völliger Normalstimmigkeit, eine Ordnung, die nichts zu wünschen übrig ließ, ohne als Unfreiheit erfahren zu werden. *Diese* Lebenswelt wäre eine Leibnizwelt gewesen, eine Welt, in der im Grunde nichts fraglich ist, sondern alles wohlbegründet. »Alles,

³² MAKROPOULOS, Modernität und Kontingenz, s. Anm. 29, 22.

³³ BLUMENBERG, Wirklichkeiten in denen wir leben, s. Anm. 13, 47: »Dieser Begriff der Lebenswelt ist geradezu gebildet als ein Inbegriff aller Gegencharaktere zu einer Kontingenzwelt, aber auch zu einer Welt, deren innere Notwendigkeit erst in der Behauptung gegen das Bewußtsein der Faktizität der Welt möglich geworden ist, also gegen eine technische Welt«. *Zwischen* der spätmittelalterlich *kontingenten* und der neuzeitlich *zufällig* gewordenen Welt also ist der Ort einer Lebensweltimagination, die für die Rekonstruktion der Neuzeitgenese systematischen Rang erhält. Doch solange das Wirkliche unter der Alternative »notwendig« oder »möglich« beurteilt wird (ebd.), fehlt eine Kategorie, eine *Modalität der Wirklichkeit* – eben die, die hier *Kontingenz* in Abgrenzung zur Zufälligkeit genannt wird.

was in der Lebenswelt wirklich ist, spielt in das Leben hinein, wird genutzt und verbraucht, gesucht und geflohen, aber es bleibt in seiner *Kontingenz* verdeckt, d.h. nicht als auch-anders-sein-könnend empfunden³⁴. Demgegenüber ist *Kontingenzreflexion* »Entselbstverständlichung«, die dem Normalstimmigen seine Normalität nimmt, nicht um ihm seine Kontingenz auszutreiben, sondern um diese zu thematisieren und phänomenologisch zu forcieren.³⁵ Damit wird dem Faktischen sein Schein der Notwendigkeit genommen und retrospektiv wie prospektiv ein Horizont anderer Möglichkeiten eröffnet. Diese irrealen oder realen Möglichkeiten erschließen die Kontingenz des Faktischen.

Der *Ausgang aus der ursprünglichen Lebenswelt* liegt der *Kontingenzreflexion* allerdings bereits in passiver Synthesis im Rücken, denn die (imaginäre) ursprüngliche Normalstimmigkeit ist instabil. Sie zerfällt bereits durch die passive Synthesis im Verhältnis zu Raum und Zeit. »Mit der Anstößigkeit der Raum-Zeit-Kontingenz zu leben, bedeutet nicht nur den Verzicht auf die Maßstäblichkeit der Gegenwart und ihrer nächsten Zukunft, es bedeutet zugleich das unverlöschliche Bewußtsein ihrer Unerträglichkeit³⁶. Im Eingang in die Geschichte wird die ursprüngliche kontingenzlose Lebenswelt verlassen, nicht freiwillig, sondern als unvermeidliches Geschehen. »Verlassen der Lebenswelt heißt, in die Kontingenz der Welt einzutreten und ihre Unselbstverständlichkeit als Antrieb zu ihrer theoretischen Aufarbeitung weniger auferlegt als verhängt zu bekommen³⁷.

Hier liegt die *Initialfigur* der Genese der Selbstbehauptung und -erhaltung als kulturgenetischem Widerstand gegen die faktizitäre Kontingenz angesichts des Schwunds ursprünglicher Ordnung. Die dem entsprechende *Vernunft* ist »lediglich« pragmatisch verfaßt: »Vernunft bedeutet eben, mit etwas – im Grenzfall: mit der Welt – fertig werden zu können³⁸. Sie wird, implizit mit und gegen Leibniz, im »Begriff ... einer zureichenden Vernunft« gefaßt³⁹, die sich der Anstrengung wie dem »Anspruch auf Erinnerung« stellt, um »vor der Raum-Zeit-Kontingenz nicht zu kapitulieren⁴⁰. Nur so kann sie das leisten, was »die nachmittelalterliche Selbstbehauptung zu leisten« erfordert⁴¹, »um mit einer nicht mehr lebensweltlichen Wirklichkeit dennoch leben zu

³⁴ BLUMENBERG, ebd., 23.

³⁵ Ebd., 47f.

³⁶ Ebd., 171f.

³⁷ H. BLUMENBERG, *Lebenszeit und Weltzeit*, Frankfurt a.M. 1986, 350f. Vgl. DERS., *Wirklichkeiten in denen wir leben*, s. Anm. 13, 47.

³⁸ H. BLUMENBERG, *Arbeit am Mythos*, Frankfurt a.M. 1979, 72.

³⁹ BLUMENBERG, *Die Legitimität der Neuzeit*, s. Anm. 6, 109.

⁴⁰ BLUMENBERG, *Wirklichkeiten in denen wir leben*, s. Anm. 13, 171.

⁴¹ BLUMENBERG, *Die Legitimität der Neuzeit*, s. Anm. 6, 109.

⁴² BLUMENBERG, *Lebenszeit und Weltzeit*, s. Anm. 37, 351.

können⁴². Alle ›Urstiftung‹ ist dementsprechend »Gegengift gegen Kontingenz: Was ist, kann nicht gleichgültig sein, weil es gewesen sein wird⁴³, und das gilt für Taten⁴⁴ wie für Gedachtes: »Es gibt so etwas wie ein Beharrungsprinzip des Gedachten: Was gedacht ist, kann nicht ins Ungedachte zurückfallen«⁴⁵.

8. Metapher statt Mythos

Der imaginäre initiale *Ordnungsschwund* ist demnach eine phänomenologische Grundfigur der Interpretation des Zerfalls der mittelalterlichen Ordnung mit der Folge von Kontingenz und Faktizität. Das von Blumenberg inkriminierte Problem des sog. ›theologischen Absolutismus‹, der Gott zum Willkürgott übersteigert habe, realisiert sich der Systematik der These entsprechend in der Geschichte der Neuzeit, in der Eskalation der Selbststeigerung und der Verselbständigung der Technisierung ebenso wie im ›Absolutismus der Wirklichkeit‹, der gegenüber unsere kulturellen Lebenswelten wie die Erde unter unseren Füßen als unselbstverständliche glückliche Oasen erscheinen.⁴⁶

Nach dem Verlust der phänomenologisch vorausgesetzten universalen Fraglosigkeit mangelt es neuzeitlich nicht an Versuchen der Wiedergewinnung derartiger Fraglosigkeit, wie sie von Nietzsches ›ewiger Wiederkehr‹ remythisiert entworfen wurde. Doch neue Mythen führen in den aporetischen Streit zwischen »totale[r] Wirklichkeitsstiftung durch radikale Reontologisierung oder Positivierung der Kontingenz und totale[r] Möglichkeitsoffenheit durch radikale Deontologisierung«⁴⁷. Eine kritische und kritikfähige Figur der Darstellung von regionaler Normalstimmigkeit ist dagegen die *Metapher* als Sprachform einer ihrer Kontingenz bewußten Orientierung. »Die absoluten Metaphern der Lebenswelt stellen als unhintergehbare ›Daseinsmetaphern‹ das notwendige Deutungs- und Orientierungspotential bereit, mit dessen Hilfe die Kontingenz des menschlichen Daseins in einen vor- und umgreifenden Sinnzusammenhang eingefügt und so als selbstverständliche Gegebenheit hingenommen werden kann«⁴⁸. Daher ist die Metaphern-

⁴³ Ebd., 96.

⁴⁴ Vgl. H. JONAS, Unsterblichkeit und heutige Existenz, in: DERS., Zwischen Nichts und Ewigkeit. Drei Aufsätze zur Lehre vom Menschen, Göttingen 1987, 44-62. Vgl. dazu TH. SCHIEDER, Weltabenteuer Gottes. Die Gottesfrage bei Hans Jonas, Paderborn u.a. 1998, bes. 67-101.

⁴⁵ H. BLUMENBERG, Die ›Urstiftung‹. Über den Unwillen, Autor von Vergänglichem zu sein, NZZ 13.10.1984, Nr. 239, 69 (12.10.1984, Fernausg. 237, 33f).

⁴⁶ Vgl. H. BLUMENBERG, Die Genesis der kopernikanischen Welt, Frankfurt a.M. 1975, 792ff.

⁴⁷ MAKROPOULOS, Modernität und Kontingenz, s. Anm. 29, 154.

⁴⁸ B. DEBATIN, Die Rationalität der Metapher. Eine sprachphilosophische und kommunikationstheoretische Untersuchung, Berlin/New York 1995, 215. Vgl.

und Modelltheorie eine *konstruktive Hermeneutik der Kontingenzen*: als Reflexion auf die plural und kontingent gewordenen Ordnungs- und Orientierungsentwürfe inmitten der widerfahrenden Kontingenzen.

Entsprechende hermeneutische Funktion entfaltet auch die Wissenschaftsgeschichtsschreibung. Folgen dem Ordnungsschwund die Lasten der wissenschaftlichen und technischen Neuordnung der ›Wirklichkeiten, in denen wir leben‹, so reflektiert die Hermeneutik die ›emergente‹ Genese der pluralen kulturellen Lebenswelten. Die *Naturwissenschaft* etwa fungiert als Exploration der Verlässlichkeit der präkulturellen Welt und als szientifische Vergewisserung der Welt, auf der wir leben, indem ihre strengen Regelmäßigkeiten entdeckt werden. Die kontingent gewordene Welt wird diesseits ihres Daß (das irritierend kontingent bleibt und in grotesker Weise ›astronomisch‹ nach Parallelen suchen läßt) wenigstens in ihrem *Wie* als notwendig beschrieben. Und das Zugleich von neuzeitlicher Öffnung des Möglichkeitshorizontes und (›ererbten‹) Ordnungserwartungen provoziert eine Herstellung von Ordnung mittels Technisierung⁴⁹, die dem Orientierungsverlust einer kontingent gewordenen Welt mit der Herstellung pragmatischer Verlässlichkeiten zu begegnen sucht. M. Makropoulos spricht hier von »Kontingenzenbezugung durch gezielte Kontingenznutzung. Und das ist nicht nur terminologisch etwas sehr anderes als das, was die ... wissenschaftliche Rede von ›Kontingenzenbewältigung‹ suggeriert«⁵⁰.

9. Kontingenzen und Vernunft

Wie Nietzsche sah, tritt die wissenschaftliche und technische Kontingenzenlust der Kontingenzenfurcht angesichts des Ordnungsschwunds entgegen: »Nun stellt die ganze Geschichte der Cultur eine Abnahme jener Furcht vor dem Zufall, vor dem Ungewissen, vor dem Plötzlichen dar. Cultur, das heißt eben *berechnen* lernen, causal denken lernen, prävenieren lernen, an Nothwendigkeit glauben lernen ... Ja, es ist ein Zustand von Sicherheitsgefühl, von Glaube an Gesetz und Berechenbar-

MAKROPOULOS, Modernität und Kontingenzen, s. Anm. 29, 7ff. – Diese Entdeckung der Metapher als *der* Grundfigur der Kontingenzen Darstellung rekonstruiert (beobachtend) auch N. Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft*, Frankfurt a.M. 2000, bes. 147–186. Sofern ›Gott‹ die zentrale ›Kontingenzenformel‹ ist und in der Paradoxierung (und Entparadoxierung) die Funktion religiöser Kommunikation besteht (168ff), wird Paradoxierung paradigmatisch in der *Metapher* kommuniziert, wie er u.a. mit Verweis auf Cusanus meint (162; zur Metapher 152, 159). Die Struktur der Metapher als semantisch kalkulierte Absurdität (oder Trivialität) ist logisch gesehen die Paradoxie, die als solche erkannt und gesetzt wird. Brisant wird diese Einsicht für die Theologie, wenn die Leitdifferenz von Begriff/Metapher *nicht* mehr vom Begriff asymmetrisch reguliert werden kann (vgl. ebd. 185).

⁴⁹ Vgl. MAKROPOULOS, *Modernität und Kontingenzen*, s. Anm. 29, 31f.

⁵⁰ Ebd., 32, vgl. 39.

keit möglich, wo er als *Überdruß* ins Bewußtsein tritt, – wo *Lust am Zufall, am Ungewissen* und *am Plötzlichen* als Kitzel hervorspringt ... Der Mensch braucht jetzt *nicht mehr* eine ›Rechtfertigung des Übels‹, er perhorresziert gerade das ›Rechtfertigen‹: er genießt das Übel pur, cru, er findet das *sinnlose Übel* als das interessanteste. Hat er früher einen Gott nöthig gehabt, so entzückt ihn jetzt eine Welt-Unordnung ohne Gott, eine Welt des Zufalls, in der das Furchtbare, das Zweideutige, das Verführerische zum Wesen gehört⁵¹.

Das spannungsreiche Verhältnis von *Kontingenz und Vernunft* provozierte in der Neuzeit die Erkundung der Kontingenz mit den Mitteln der Wissenschaft und Technisierung, die Entdeckung der *Vernunft der Kontingenz* also und die ›Bewältigung‹ derjenigen Kontingenz, die in Ereignis- oder Handlungssinn überführbar ist. Irritierend aber blieb und bleibt dabei die trotz aller Kalkulation, Statistik und Versicherung unbeherrschbare individuelle Kontingenz dessen, was einem wider Willen zufällt. Dieses Ereignis der Kontingenz birgt die Doppeldeutigkeit jedes Ereignisses, für Beobachter nach Regeln geordnet aufzutreten, für die Betroffenen aber bei aller Regel das Außerordentliche zu sein und es bei aller Bemühung um Verstehen und Erklären auch zu bleiben. Diese Kontingenz *für* jemanden bleibt unterhalb der Schwelle der Kalkulierbarkeit und ist situativ und regional unterscheidbar *qualifiziert*. Erst und gerade sie aber läßt die Kontingenz jenseits der metaphysischen und diesseits der logischen und mathematischen Diskussion der Modalitäten relevant und bedrängend werden. Für ›die‹ Vernunft ist Kontingenz eine reizvolle Herausforderung, aber erst für jemanden, der von ihr betroffen ist, wird sie unausweichlich und qualifiziert, sei es als Glück oder Unglück. Diese jemeinige, mir widerfahrende Kontingenz zeigt die Problemlage an, um die es im folgenden gehen soll.

Im Prozeß der Neuzeitgenese ist die Kontingenz allerdings nicht nur als *Thema* der Vernunft präsent, wie in der Wahrscheinlichkeitstheorie, sondern auch in der *Verfassung der Vernunft* selber, wie in den Entdeckungen und Erfindungen. Mit Lichtenberg zu sagen: »Alle Erfindungen gehören dem Zufall zu, die eine näher die andre weiter vom Ende, sonst könnten sich vernünftige Leute hinsetzen und Erfindungen machen so wie man Briefe schreibt. Der Witz hascht näher oder ferner vom Ende eine Ähnlichkeit, und der Verstand prüft sie und findet sie

⁵¹ KGAVIII, 2, 132f.

⁵² G. CHR. LICHTENBERG, *Schriften und Briefe*, Bd. I: *Sudelbücher I*, München 1968, 633; vgl. ebd., Bd. II: *Sudelbücher II. Materialhefte, Tagebücher*, München 1971, 244. Vgl. FR. SCHILLER, *Xenien und Motivtafeln*, in: DERS., *Sämtliche Werke*, Bd. I: *Gedichte/Dramen I*, München ⁸1987, 307: »Treffliche Künste dankt man der Not und dankt man dem Zufall,/Nur zur Wissenschaft hat keines von beiden geführt«.

richtig, *das ist Erfindung*. So war Sir Isaac Newton⁵². Daß glückliche Einfälle wie unglückliche Irrtümer Manifestationen der Kontingenzt der Vernunft sind, zeigt deren intrinsische Verflechtung – und ermöglichte eine Phänomenologie der Vernunft in ihrer von Kontingenzen erfüllten Geschichte, wie sie Blumenbergs Phänomenologie geschichtlicher Lebenswelten entwirft.⁵³

10. Religion als Kontingenztkultur

Angesichts von Ordnungsschwund und der Arbeit an der Neuordnung und Ordnungsp pluralisierung, von Kontingenztbewußtsein und dessen (sie gleichwohl stets forcierende) »Bewältigung« durch Wissenschaft und Technisierung wurde es unausweichlich, die Religion auf diese Problemlage zu beziehen, wie Lübbes so umstrittene wie klassisch gewordene Bestimmung der Religion als »Kontingenztbewältigung« es versuchte.⁵⁴ Darin traf er sich mehr oder weniger explizit mit verwandten Versuchen von Wüchterl, Luckmann⁵⁵, Berger⁵⁶, Luhmann und Marquard. Und selbst J. Habermas ist von diesem Versuch beeindruckt, sofern selbst seine Vernunft der Kontingenzt ausgesetzt ist: »Die kommunikative Vernunft ist gewiß eine schwankende Schale – aber sie ertrinkt nicht im Meer der Kontingenzen, auch wenn das Erzittern auf hoher See der einzige Modus ist, in dem sie Kontingenzen »bewältigt«⁵⁷.

Die soziologisch-anthropologischen Kontingenzttheorien entfalten die ihr entsprechenden funktionalen Religionstheorien allerdings wesentlich als der Kontingenzt gegenüber *negative* Religionstheorien, die die Religion vor allem als »Bewältigung« *gefährdender* Kontingenzt kon-

⁵³ Vgl. PH. STOELLGER, Metapher und Lebenswelt. Hans Blumenbergs Metaphorologie als Lebenswelthermeneutik und ihr religionsphänomenologischer Horizont, Tübingen 2000. Vgl. auch R. ESTERBAUER, Kontingenzt und Religion. Eine Phänomenologie des Zufalls und des Glücks, Wien 1989, 140ff; W. BEIERWALTES, Regio Beatitudinis. Zu Augustins Begriff des glücklichen Lebens, Heidelberg 1981; J. PIEPER, Glück und Kontemplation, München 1957; O.H. PESCH, Glück, Glückseligkeit II (Mittelalter), HWPh 3, 1974, 691–696.

⁵⁴ Schon H. LÜBBE, Vollendung der Säkularisierung – Ende der Religion? (1974), in: DERS., Fortschritt als Orientierungsproblem. Aufklärung in der Gegenwart, Freiburg 1975, 169–181, 177. Aber die »absolute Kontingenzt« kann dabei »nicht nur am Beispiel des Todes, sondern ebenso auch am Beispiel des Lebens, auch des guten Lebens exemplifiziert werden« (ebd., 179). Vgl. DERS., Religion nach der Aufklärung, Graz u.a. 1986, 152f, 157.

⁵⁵ TH. LUCKMANN, Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft. Institution, Person und Weltanschauung, Freiburg/Breisgau 1963, 36f, 46.

⁵⁶ P. BERGER, Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Elemente einer soziologischen Theorie, Frankfurt a.M. 1973, 26f, 35, 43f, 168.

⁵⁷ J. HABERMAS, Die Einheit der Vernunft in der Vielheit ihrer Stimmen, Merkur 467, 1988, 1–14, 13.

zipieren. Der implikative Wirklichkeitsbegriff ist tendenziell tragisch, der Kontingenzbegriff vornehmlich der des Unglücks und die Religion daher eine Stabilisierung gegen die Gefährdung, etwa als sozialer Ordnungs- und Integrationsfaktor.⁵⁸ Eine kritische, individualisierende und nicht nur stabilisierende, sondern wesentlich labilisierende Religion wie der Protestantismus erscheint dagegen entweder als nicht leistungsfähige Religion – oder aber die These funktionaler Reduktion greift zu kurz. Die beste Religion wäre diesen Theorien zufolge der spinozistische Nezesitarismus und der Frömmste ein Fatalist. Zumindest unterstellen diese Religionstheorien eine ›konventionelle‹ Religion, wie sie etwa der Katholizismus darstellt, während eine ursprünglich ›unkonventionelle‹ Religion signifikant von diesen Konventionen *abweicht*. Und ein Gott, der selber von der Spur der Kontingenz gezeichnet ist, dem Kontingenz passiv als ›Leid und Freud‹ widerfährt, wäre ihnen zufolge ein schlechter Gott.

Besonders deutlich wird das die Religionstheorie leitende pejorative Vorverständnis von Kontingenz bei Wuchterl, dessen Religionsphilosophie einer der elaboriertesten Versuche ist, die Religion im Verhältnis zur Kontingenz zu bestimmen.⁵⁹ Die Religionsphilosophie als integraler Bestandteil einer operativen Phänomenologie⁶⁰ »will Kontingenzbewältigung nicht *verstehen*, sondern sie *weist sie auf*, und zwar als kontingente Phänomene, die jenseits unserer Verfügungsgewalt stehen«⁶¹. »Kontingenzerfahrungen sind zusammen mit dem Heilsverlangen der Ursprung aller Kontingenzbewältigungen in Wissenschaft, Metaphysik und Religion«⁶², in der Gestalt der »Annahme, Setzung oder Entdeckung eines Sinnes«⁶³. Bezeichnend ist allerdings, *welche* Kontingenzen Wuchterl benennt: diejenigen, die »sich prinzipiell nicht in menschlichen Handlungssinn transformieren« lassen und »zunächst *ohne Sinn*« seien⁶⁴, und zwar näherhin die unvermeidlichen Gefährdungen humanen Daseins, das nackte Daß des eigenen Daseins und die Konfrontation mit dem Tod. Wuchterl nennt in der Regel durchgängig *negativ*

⁵⁸ Dagegen schon O. PÖGgeler, Kontingenz und Rationalität in der phänomenologischen Wissenschaftstheorie, in: E.W. ORTH (Hg.), Vernunft und Kontingenz. Rationalität und Ethos in der Phänomenologie, Freiburg 1986, 10-34, 21.

⁵⁹ Vgl. K. WUCHTERL, Philosophie und Religion. Zur Aktualität der Religionsphilosophie, Bern/Stuttgart 1982, 127.

⁶⁰ Ebd., 168f.

⁶¹ K. WUCHTERL, Didaktische Konsequenzen aus der Rehabilitierung der Religionsphilosophie, Zeitschrift für Didaktik der Philosophie 6, 1984, 201-207, 203, vgl. DERS., Philosophie und Religion, s. Anm. 59, 129-133.

⁶² WUCHTERL, Philosophie und Religion, s. Anm. 59, 48.

⁶³ Ebd., 36.

⁶⁴ Ebd., 30.

qualifizierte Kontingenzerfahrungen, identifiziert also tendenziell Kontingenz und Unglück.⁶⁵

Dementgegen ist zu betonen, daß nicht erst in der Neuzeit *Religion Kontingenzkultur* ist, der Neuzeit als Kontingenzkultur entsprechend, denn sonst würde Religion von vornherein gegenneuzeitlich konzipiert. Statt Kontingenz zu bewältigen, bloß anzuerkennen oder zu reduzieren, vermag die Religion, zumal der Protestantismus, die konkreten Daseins- und Soseinskontingenzen des Lebens im Glauben zu kultivieren in seinen symbolischen Formen.

Es gehört gerade zur Pointe religiöser Kontingenzerfahrung, daß auf jeden Fall *glückliche* Kontingenz als Gabe, Geschenk, Gnade u.ä. erfahren wird, und zwar ›eindeutig‹. Zwar ist für einen Unbetroffenen nicht *sichtbar, als was* die Kontingenz erfahren und interpretiert wird; der Sinn der Kontingenz ist unbeobachtbar. Es kann daher nicht zu einem phänomenologischen Nachweis des unterstellten dynamischen Objekts kommen (das wäre die vorkritische Logik eines kosmologischen Arguments⁶⁶), sondern nur (aber das immerhin) zum Aufweis der faktizitären Interpretiertheit des Zufallsgeschehens etwa ›als Gabe Gottes‹. Einen ›Zufall an sich‹, der erst sekundär gedeutet würde, gibt es nicht. Das wäre eine Abstraktion von den stets konkreten, bestimmt erlebten und verstandenen Zufällen. Dementsprechend ist es auch für einen Betroffenen nicht das ›nackte Daß‹ des Zufalls, das die Interpretation ergibt, sondern sein Zusammenhang mit vorgängiger Interpretation. Denn erst das erlaubt, Zufälle in Kontrast und Anknüpfung an vorgängige Interpretation in weitergehenden Interpretationen zu ›verarbeiten‹.

11. Kultivierung von Kontingenz

Der mit der variierenden Gegenthese von der Religion als Kontingenzkultur gesetzte Unterschied von ›Reduktion‹ und ›Kultur‹ der Kontingenz zielt auf den vortheoretischen lebenspraktischen Umgang mit der Kontingenz wie auf dessen theoretische Darstellung. Die Reduktion intendiert eine ›Aufhebung‹ bzw. ›Eliminierung‹ derselben, indem sie auf einen notwendigen (oder supramodalen) Ursprung zurückgeführt wird. Die ursprungslogische Reduktion hat ihr Pendant in einer handlungslogischen, wenn die Kontingenz auf einen absoluten Handelnden zurückgeführt wird wie auf den personalen Gott. Und beiden entspricht eine strukturlogische, die die Struktur dieser Reduktion theoretisch faßt und als Definiens der Religion behauptet.

⁶⁵ ESTERBAUER, Kontingenz und Religion, s. Anm. 53, 50f. Vgl. auch MAKROPOULOS' Beobachtung, die negative Kontingenz dominiere bis heute den Kontingenzdiskurs (Modernität und Kontingenz, s. Anm. 29, 29).

⁶⁶ Vgl. ESTERBAUER, Kontingenz und Religion, s. Anm. 53, 137.

Demgegenüber ist eine *Kultur* dieser Kontingenz nicht ›reduktiv‹, sondern eine vortheoretische wie theoretische *Wahrung* der Kontingenz im Umgang mit ihr.⁶⁷ So ist schon die vermeintliche ›Reduktion‹ auf den handelnden Gott eine Neuulozierung der Kontingenz in derjenigen der Handlung Gottes, also keine üblicherweise so zu nennende ›Reduktion‹ auf ein schlechthin nicht-kontingentes Absolutes, aus dem die Kontingenz rekonstituiert werden könnte. Demnach ist Lübbes basale Bestimmung der ›Anerkennung‹ der ›absoluten Kontingenz‹ etwas deutlich anderes als die theoretische Reduktionsthese. Vortheoretisch wird die Kontingenz *als irreduzible* anerkannt. Bemerkenswert ist, wie dieses basale Kontingenzverhältnis der Anerkennung *theologisch* verfaßt ist. So spricht Lübke davon, es komme »vor allem darauf an, im Begriff der Anerkennung das Moment ihrer Selbstbestimmtheit festzuhalten: Zum Begriff der Anerkennung gehört es, freie Anerkennung zu sein«⁶⁸. Damit gerät er in die Struktur der Dynamik des Verhältnisses von Gnade und Freiheit, wobei bemerkenswerterweise an die Stelle der Gnade (unterkodierte) die Kontingenz des Daseins tritt, also eine (schöpfungstheologische) Unterbestimmung.⁶⁹ »Freie Anerkennung läßt, was sie anerkennt, gelten und sein, und diese Charakteristik paßt auch dann, wenn, was wir so gelten und sein lassen, nicht im mindesten von unserer Anerkennung abhängig ist, vielmehr umgekehrt einzig wir von ihm«⁷⁰. Die genetische Struktur der Einsicht in die ›schlechthinige Abhängigkeit‹ provoziert also auch noch die Einsicht in die Abkünftigkeit dieser Einsicht. »Die Freiheit ist in bezug auf ihre eigenen Bedingungen keineswegs souverän, so daß sie, im Akt freier Anerkennung schlechthiniger Abhängigkeit, sich ihrerseits als von Unverfügbarem abhängig erklärt«⁷¹. »Die Anerkennung unserer Daseinskongingenz hat eine anti-pelagianische Struktur, das heißt, sie ist nicht ein Mixtum aus einiger Selbstbestimmung und einigen komplementär wirksamen Gnadenbeihilfen, sondern sie ist als uneingeschränkte Selbstbestimmung

⁶⁷ Daß die religiöse wie theologische Interpretation der Kontingenz nicht reduktiv, sondern kultivierend und darin Kontingenz wahren verfährt, vertritt pointiert auch K. WUCHTERL, Kontingenz und das Paradigma des pragmatischen Humanismus, in: H. STACHOWIAK (Hg.), Pragmatik. Handbuch Pragmatischen Denkens, Hamburg 1989/Darmstadt 1997, III, 216–236. Als seine philosophische Version der Kontingenzbewältigung fungiert der ›pragmatische Humanismus‹ (231–235) mit dem Ziel, »daß der christliche Glaube auch in der modernen Lebenswelt als sinnvolle Form einer Kontingenzbewältigung verstanden werden kann« (234).

⁶⁸ LÜBBE, Religion nach der Aufklärung, s. Anm. 54, 167, vgl. auch 166–170, 175.

⁶⁹ Diese Unterbestimmung hat allerdings den kommunikativen Aspekt, doppelt kodiert lesbar zu sein: theologisch und nichttheologisch.

⁷⁰ LÜBBE, ebd., 175.

⁷¹ Ebd.

zugleich uneingeschränkt von Voraussetzungen abhängig, die nicht selbstbestimmungskonstituiert sind«⁷².

Die Struktur der ›Anerkennung‹ ist – wie Lübbes Interpretation zeigt – demnach nur ein Aspekt der Reflexion auf den ›Anfang‹ dessen, was ›als Religion‹ theoretisch verstanden werden soll. Denn es ist gerade die *Interpretation* und der *lebensweltliche Umgang* mit der Kontingenz, der durch die Anerkennung angezeigt wird und die Bestimmtheit und Pointe einer Religion ausmacht. Zu ihrer Struktur gehört die von der Anerkennung ausgehende und über sie hinausgehende *symbolische Formung als Kultivierung der Kontingenz*. Jede Bestimmung, die diesseits dieser semiotischen Gestaltung bleibt, verfehlt die je eigene kulturelle Pointe einer Religion.

12. *Erzählung als Kontingenzkultivierung*

Die vorgeschlagene Unterscheidung von Religion als Kontingenzkultur statt Kontingenzzreduktion ist ansatzweise auch Lübbe geläufig; bemerkenswerterweise allerdings spricht er von der ›Kultur‹ *nicht* in bezug auf die Religion, sondern in bezug auf die Geschichtsschreibung. Er schlägt vor, »Geschichtserfassung generell als Kontingenzerfahrung auf[zu]fassen und unsere historische Kultur als eine Kultur dieser Erfahrung«⁷³. Die Geschichtswissenschaft als integrale Figur der ›historischen Kultur‹ sei daher »Kontingenzerfahrungskultur«⁷⁴. Was Lübbe damit ›seiner‹ Perspektive vorbehält, findet sich allerdings bereits vortheoretisch in der symbolischen Form derjenigen Geschichte, die in den Erzählungen einer Religion präsent ist.⁷⁵ So verweist selbst Pannenberg auf »die für den biblischen Schöpfungsglauben kennzeichnenden Momente der Kontingenz und Geschichtlichkeit der ... Weltwirklichkeit«⁷⁶. »Eine kontingente Ereignisfolge wird konstituiert durch die zeitliche Abfolge je individueller Ereignisse. Die Form der Abfolge hat mithin selbst einmaligen, historischen Charakter. Sie ist einer narrativen Beschreibung zugänglich, aber sie läßt sich nicht in der Gesamtheit

⁷² Ebd., 176.

⁷³ H. LÜBBE, *Geschichtsbegriff und Geschichtsinteresse. Analytik und Pragmatik der Historie*, Basel/Stuttgart 1977, 276.

⁷⁴ Ebd., 278, 279, 281, 282, 285. Demgegenüber sei etwa der ›historische Materialismus‹ eine *Reduktion* der Kontingenz erfahrener Geschichte (ebd., 287).

⁷⁵ Vgl. MARQUARD, *Apologie des Zufälligen*, s. Anm. 7, 129: »Handlungen werden dadurch zu Geschichten, daß ihnen etwas dazwischenkommt, passiert, widerfährt. Eine Geschichte ist eine Wahl, in die etwas Zufälliges – etwas Schicksalszufälliges – einbricht: darum kann man Geschichten nicht planen, sondern muß sie erzählen. Unser Leben besteht aus diesen Handlungs-Widerfahrnis-Gemischen, die die Geschichten sind: ebendarum überwiegt in ihm das Schicksalszufällige«.

⁷⁶ PANNENBERG, *Systematische Theologie*, s. Anm. 9, II, 42.

ihres charakteristischen Verlaufs als Anwendungsfall eines einzigen Gesetzes beschreiben⁷⁷.

Wenn die *Erzählung* eine genuine Form der Kontingenz währenden Kontingenzkultur ist, wie sie für die Religion kennzeichnend ist⁷⁸, wird auch fraglich, ob man die Bedeutsamkeit der konkreten Kontingenz, wie sie der Vernunft selber in der passiven Synthesis der Erfindung widerfährt, in handlungssinntransingent und -intransingent unterscheiden muß, um ihrer religiösen Valenz gewahrzuwerden, wie Lübbe meint. Denn die Handlungssinntransingenz ist perspektivisch: Die Handlung des einen ist mehr oder minder vermittelt dem anderen ein Widerfahrnis, bei dem es völlig gleichgültig sein kann, ob sie ›ursprünglich‹ Handlung ist oder nicht. Daher ist nicht erst diejenige Kontingenz, die auf keine Handlung zurückgeführt werden kann, potentiell bedeutsam. Die Naturkatastrophe wie die unmoralische oder gar böse Handlung kann uns ebenso kontingent treffen wie der Lotteriegewinn oder die glückliche Begegnung, die der andere gesucht hat. Aus religiöser Perspektive wird das Kontingente an der Handlung oder dem Ereignis zur Interpretationsaufgabe, gleich ob der vermeinte Sinn oder die irritierende Sinnlosigkeit als Handlung oder Ereignis auftritt.

Dann wird auch fraglich, ob religiös valent nur diejenige Kontingenz ist, von der wir *schlechthin* abhängig sind und die deswegen schlechthin handlungssinnintransingent sei.⁷⁹ Diese ›absolutistische‹ Kontingenz, die uns gegenüber indifferent ist (und der gegenüber die Selbsterhaltung ihre antiabsolutistische Pointe entfaltet), ist nur der extreme Grenzwert der ›ordinierten‹ Kontingenz, die nicht absolut, sondern situativ loziert und damit durchaus ›relativ‹ ist. Schon diese geordnete Kontingenz reicht als Widerlegung der Präntention absoluter Freiheit und sie reicht auch, um die Spur der Kontingenz wie der ihr entsprechenden Passivität zu entdecken.

Wollte man, wie Lübbe zu meinen scheint, die Religion auf die ›Bewältigung‹ derjenigen Kontingenz beschränken, die absolut ist, wie Geburt und Tod⁸⁰, würde sie auf die bedeutsamen Grenzwerte restrin-

⁷⁷ W. PANNENBERG, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt a.M. 1973 (=1987), 65f.

⁷⁸ Daher rührt die wesentlich Kontingenz währende Gestalt der Erzählung zur Darstellung von *Identität*. Vgl. H. STAUDINGER, *Singularität und Kontingenz*, Stuttgart 1985, 14: »Die vielen Zufälligkeiten, die den Lauf unseres Lebens ausmachen, erscheinen, rückblickend aneinandergereiht, als das, was sie sind, unwiederholbare Einmaligkeiten, die als Ergebnis unsere Biographie ausmachen«. Ähnlich auch MARQUARD, *Apologie des Zufälligen*, s. Anm. 7, 131: »Wir Menschen sind stets mehr unsere Zufälle als unsere Wahl«.

⁷⁹ Vgl. LÜBBE, *Religion nach der Aufklärung*, s. Anm. 54, 140, 159, 166f, 172, 174f, 177f. Diese ›absolute‹ Kontingenz kann er (in problematischer Indifferenz) auch ›Zufälligkeit‹ nennen (ebd., 166).

giert, die bis in Taufe und Beerdigung die Kasualpraxis dominieren. Nicht daß diese absoluten Kontingenzen geringzuschätzen wären, nur sind sie ›lediglich‹ die Verdichtungen des Kontingenzverhältnisses, das unser gesamtes Leben durchzieht. Erst die Omnipräsenz der vielfältigen Kontingenz im Leben, läßt dieses als ganzes religiös valent sein. Nicht nur die *Daseinskontingenz*, sondern auch die *Soseinskontingenz* ist zumindest *auch* handlungssinnintransigent; obwohl sich gerade hier zeigt, daß auch diejenigen Soseinskontingenzen, die in Handlungssinn transformierbar sind, mitnichten der Interpretation in religiöser Perspektive entzogen sind.

13. Kontingenz als Verstehenskrise und Interpretationsaufgabe

Lübbes Intransingenztthese ist demnach nicht handlungslogisch engzuführen, sondern kann hermeneutisch und interpretationistisch reformuliert werden: *Kontingenz ist eine Krise des Verstehens und der Interpretation*, sie ist intransigent gegenüber vorgängigem Verstehen und seinen Interpretationen. Kontingenz ist eine ›Lücke‹ der Interpretiertheit und ein Riß der Interpretation. Sie unterbricht oder zerreißt sogar die präprädikative Synthesis von Sinnlichkeit und Sinn, denn sie geht nicht auf in vorgängigen Reihen. Daher bildet sie entweder eine signifikante Abweichung von der vorgängigen Reihe, oder aber sogar den Anfang einer neuen Reihe, wie sich in den Deutungen Jesu als Prophet oder als Christus zeigt. Entscheidend hierfür ist, ob man das Kontingenzgeschehen einreihet oder von ihm ausgehend eine neue Reihe bildet. Das nächstliegende sind die Versuche es im Licht des Vorgängigen zu interpretieren und damit ›auf die Reihe zu bringen‹. Erst wenn diese Versuche immer wieder scheitern, zeigt sich das nicht im Vorgängigen Aufgehende des Kontingenten. Es fügt sich nicht in die bekannte Ordnung, sondern initiiert eine neue, womit retrospektiv ein Ordnungswand und prospektiv eine Neuordnung einhergeht.⁸¹

Kontingenz bleibt in der Regel nicht uninterpretiert (sofern sie nicht als bedeutungslos schlicht vergessen oder übergangen wird), sondern wird verarbeitet auf dem Hintergrund vorgängiger Deutung, Interpre-

⁸⁰ Ebd., 156f u.ö.

⁸¹ Das Kontingenzgeschehen ist semiotisch dynamisch: Es provoziert Interpretation schon in der elementaren Wahrnehmung. Als semiotische Dynamis ist es plural kodierbar, wobei diese Interpretation nicht allein freie Wahl ist, nicht völlig disponibel, sondern in gleicher, wenn auch u.U. asymmetrischer Weise eine Funktion vorgängiger Interpretiertheit. So *kann* das Kontingenzgeschehen religiös interpretiert werden (ESTERBAUER, Kontingenz und Religion, s. Anm. 53, 137), muß aber nicht. Das Kontingenzgeschehen ist ein Schnittpunkt der Interpretationen: Es bildet den Ausgangs- und Zielpunkt pluraler Interpretation. Vgl. I.U. DALFERTH, *Theology and Philosophy*, Oxford/New York, 204–223.

tation und Erfahrung. Sofern Kontingenz nicht in Handlungssinn transformierbar, oder radikaler noch, nicht in vorgängigen oder nachgängigen Sinn integrierbar ist, provoziert sie eine Krisis des Verstehens und der Interpretation – eine Krisis, die gerade übersprungen wäre, wenn die Kontingenz auf Gottes Handeln reduziert würde.

Solange die Alternative von Essentialismus und Relativismus valent war, konnte dem *ens necessarium* das Einzelne, Zufällige, die vergängliche Materie und das Zeitliche entgegengesetzt werden. Es wurde auf Gott als Schöpfer ursprungslogisch, auf seine Erhaltung handlungslogisch und auf die Vollendung teleologisch reduziert. Diese dreifache Kontingenzreduktion operierte allerdings mit einem dominanten Notwendigkeitsbegriff, der, wie Jüngel zu recht monierte, »Gottes nicht würdig« ist.⁸² Die theologische Rekonstellation und Neubestimmung der Modalitäten nahm ihren Anfang »im Anfang vom Ende«, in der kontingenten Geschichte von Kreuz und Auferstehung. Die Modalität dieses Ereignisses war nicht mehr mit der metaphysischen Notwendigkeit zu begreifen und sprengte daher die traditionellen Modalbestimmungen.

Allerdings ergab sich stets eine Spannung von Interpretation und Interpretandum, sofern die Interpretation zu einer Bedeutsamkeitssteigerung tendiert, in der die kontingenten Ereignisse um ihrer Bedeutsamkeit willen als schlechthin notwendig bestimmt wurden. »Nur ... als rückgreifende Eingliederung des kontingent Neuen in das Gewesene, nicht aber umgekehrt als vorgeifende Lenkung und Wirkung kann der primäre Zusammenhang der Geschichte gedacht werden, ohne daß ihre Kontingenz verlorengelht. In diese Richtung weist auch die Tatsache, daß die Kontinuität des Geschehens immer erst vom Ende her überschaubar wird.«⁸³ Diese retrospektive Konstruktion von Kontinuitäten – der die eschatologische oder teleologische prospektive Konstruktion entspricht – ist so unvermeidlich wie prekär, denn sie läuft Gefahr, die »Urstiftung« eines Anfangs auf die Kontinuierung einer Vorgeschichte zu reduzieren: sei es auf die Geschichte Israels, die Heilsgeschichte der Schöpfung oder die ökonomische Geschichte der immanenten Trinität.

Sofern der eine Einzigartige interpretiert werden mußte, wurde er zwangsläufig *durch anderes* interpretiert und damit in Zusammenhänge gestellt, die zwar ihre Bedeutung vom Interpretierten beziehen sollten (wie in den ego-eimi-Worten), aber gleichwohl ihre Bedeutungsge-

⁸² E. JÜNGEL, *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Tübingen ⁵1986, 31.

⁸³ W. PANNENBERG, *Heilsgeschehen und Geschichte* (1959), in: DERS., *Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze*, Göttingen ²1971, 22–78, 74f.

schichten mitsetzten und daher den Interpretierten in bekannte Zusammenhänge stellten und auch stellen mußten, sollte die Synthesis erhellend sein.⁸⁴ Dieses Interpretationsproblem ist *unvermeidbar* und kehrt auch hermeneutisch wieder, etwa in der Mehrdeutigkeit eines traditions- oder religionsgeschichtlichen (oder religionsgeschichtlichen) Vergleichs, der Identitäts- oder Differenz-orientiert verfahren kann. *Vermeidbar* ist allerdings ein Verfahren der Kontingenzzreduktion durch Interpretation, die das, was sich nicht fügt, in eine Metaordnung, in eine Großgeschichte einreicht, wie es mit einer Universalgeschichte, einer Theorie des Absoluten oder einer zeitlosen Ordnung möglich ist. Das Kontingente wird auf diesen Wegen der Interpretation entweder zum Moment der Metaordnung oder (bestenfalls) zum notwendigen Anderen: Es wird funktional, strukturell, geschichtlich, bestimmungstheoretisch oder ontologisch integriert. *Was sich nicht fügt, wird eingereiht, oder vergessen.* Der Anfang einer neuen Reihe hingegen kann nur durch seine ihm folgende Reihe interpretiert werden, oder aber differenz-, individualitäts- und kontingenzzwährend durch Anderes, das nicht eine Reihe bildet. In diesen ›andersartigen‹ Interpretationsformen wird die kontingenzzreduktive Metabasis in eine Metaordnung vermieden, die bei noch so großer Abweichung und Kontingenz eine immer noch größere Kontinuität und Notwendigkeit unterstellte.

14. Sprachformen der Kontingenz

Aufgrund dieses Interpretationsproblems gerät schon der ›Begriff‹ der Kontingenz angesichts der Interpretationsaufgabe der christlichen Theologie in die Krise. Leibniz' entsprechend könnte nur ein Individualbegriff die Pointe der kontingenten Individualgeschichte Christi wahren.⁸⁵ Dieser Funktion der Individualbegriffe kommen die basalen Sprachformen des Glaubens am nächsten: die Metapher, die Erzählung⁸⁶ und das Gleichnis. Deren situative Rückbindung, prägnant ab-

⁸⁴ Vgl. I.U. DALFERTH, Religiöse Rede von Gott, München 1981, 458-466 u.ö.

⁸⁵ Vgl. R. KOSELLECK, Der Zufall als Motivationsrest in der Geschichtsschreibung. Bemerkungen zu Archenholtz' Geschichte des Siebenjährigen Krieges, PuH III, 1968, 131-141, 139ff.

⁸⁶ Vgl. die Bearbeitung des Zufalls in der Literatur. Musils ›Möglichkeitssinn‹ beispielsweise ist in bestimmter Hinsicht der ›Sinn für Kontingenz‹. Zum einen wird er gegen den Wirklichkeitssinn gestellt und fungiert als Horzionterweiterung (und -alternative) zum Wirklichkeitsprimat. Zum anderen sind die Möglichkeiten der Raum, in dem das kontingenterweise nicht Seiende oder Seiende auf kontingenterweise nicht oder noch nicht Seiendes hin bedacht wird, bzw. Soseiendes auf sein Auch-anders-sein-können. Die Horzionterweiterung der Wirklichkeit auf die Möglichkeiten hin, entdeckt die Kontingenz von Sein, Nichtsein und Anderssein-können. Es bedarf dabei wesentlich der Spannung von Ordnung und Abweichung,

weichende Verdichtung und ihre kommunikative Kontingenz (die in besonderer Weise auf ein Einstimmen in die Kommunikation und glückende Verständigung angewiesen bleibt) stellen die thematische Kontingenz mit dar und lassen sich ereignen, was sich nur in passiver Synthesis ereignen kann, soll der Pointe nicht ihre Kontingenz genommen werden. Beispiele dieser sich passiv ereignenden Kontingenz des mir Widerfahrenden wären die Anrede⁸⁷, die Ansprache oder die mir begegnende Gabe.⁸⁸ Die Sprachgeschichte der Interpretation des Ereignisses Christi ist daher in besonderer Weise eine Geschichte der Kontingenzkultivierung – die diesseits metaphysischer, begriffsorientierter und reflexionslogischer Stabilisierungen der basalen labilen Kontingenz bleiben und daher bis heute der Philosophie wie der Theologie Probleme aufgeben.

Auf verwandte Weise ist die Geschichte der nicht-sprachlichen Semiose eine Dimension der Kontingenzkultur des Christentums, wie sie sich in der *Kunst* darstellt⁸⁹ – zugleich ein Beispiel für die neuzeitliche Thematisierung und Darstellung von keineswegs beliebiger Kontingenz. Blumenbergs Programmformel der ›Verwesentlichung der Kontingenz‹ als einer sie weder nur forcierenden noch nur reduzierenden phänomenologischen Thematisierung ist daher bezeichnenderweise ein Zitat Paul Klees.⁹⁰ An dessen bildnerischer Darstellung der Natur wäre zu zeigen, wie die Kultivierung natürlicher Kontingenz in der symbolischen Form der Kunst verfährt⁹¹ – ohne Kontingenz zu reduzieren oder nur anzuerkennen.

Der entscheidende Mehrwert der christlichen Interpretation der Kontingenz ist daher die perspektivische Qualifizierung der Modalität – die für eine funktionalistische Beobachterhaltung unerschwinglich ist. Der ganze Sinn und Geschmack für die Kontingenz würde jenseits dieser Perspektive verloren. Sozialtechnisch formuliert: der entscheidende Sinn der Kontingenz ist *unbeobachtbar*.

sonst werden beide irrelevant. Vgl. u.a. C. KRAUSS, Der Begriff des hasard bei Paul Valéry. Theorie und dichterische Praxis, Heidelberg (Diss. phil.) 1969. Vgl. auch den Beitrag von H.J. ADRIAANSE, unten 317–335.

⁸⁷ Vgl. DALFERTH, Religiöse Rede von Gott, s. Anm. 84, 398–428.

⁸⁸ Vgl. ESTERBAUER, Kontingenz und Religion, s. Anm. 53, 122ff, 128ff.

⁸⁹ Vgl. CHR. JANECKE, Kunst und Zufall. Analyse und Bedeutung, Nürnberg 1995, 10. Vgl. auch R. ARNHEIM, Der Zufall und die Notwendigkeit der Kunst, Journal of Aesthetics and Art Criticism, 16, 1957, 18–31 (= DERS., Kunst und Psychologie, Köln 1977, 124–145); H.W. JANSON, The ›Image made by Chance‹ in Renaissance Thought, in: M. MEISS (Hg.), Essays in honour of Erwin Panofsky, New York 1961, Bd. 1, 254–266.

⁹⁰ BLUMENBERG, Wirklichkeiten in denen wir leben, s. Anm. 13, 94 (mit W. HAFTMANN, Paul Klee. Wege bildnerischen Denkens, München 1950, 71).

⁹¹ Vgl. K. ORCHARD/J. ZIMMERMANN (Hg.), Die Erfindung der Natur: Max Ernst, Paul Klee, Wols und das surreale Universum, Freiburg 1994, bes. 9ff, 114ff.

15. Doppelte Kontingenzenz

War die kosmische und humane wie die soziale Ordnung in der Antike selbstverständlich gegeben und ursprungslogisch mythisch fundiert, wurde ihre Faktizität und Fundierung spätestens neuzeitlich fraglich – und bedurfte deswegen der Gründungsmythen wie der Vertragsschlüsse zur Ratifizierung der Faktizität von Ordnung. Die Handlungslogik trat an die Stelle der Ursprungslogik und provozierte die Aufgabe einer Rekonstruktion der Ordnung als Handlung. Parsons suchte gegenüber Hobbes Gesellschaftsvertragsmythos zu zeigen, daß die plurale Kontingenzenz sozialer Verhältnisse »immer schon bewältigt« sei durch stabile Regeln der Interaktion. Die pragmatische Stabilität und die normativen Bindungen ermöglichten den Verzicht auf ursprungslogische Spekulationen zur »Bewältigung« der Kontingenzenzen einer Gesellschaft. Allerdings ist diese soziale Integration lediglich faktizitär und deswegen stets labil. Als basaler Integrationsfaktor dient daher Luhmann zufolge nicht das subjektive Handeln, sondern die Zeitlichkeit der Kommunikation, die mit nur einer Alternative auskomme: fortsetzen oder nicht. Für die Präferenz dieser simplifizierten Alternative spreche ihre Entkopplung von Moral und daß *jede* Kommunikation strukturbildend sei.

In jeder Kommunikation tritt die von Parsons so genannte *doppelte Kontingenzenz* auf: *handlungslogisch* formuliert auf beiden Seiten der Kommunikation, oder differenzierter gesagt, in jeder *Selektion* von Information, Mitteilung und Verstehen; *ereignislogisch* formuliert im Prozeß der Kommunikation von Ego und Alter. Luhmanns Neufassung des Theorems der doppelten Kontingenzenz ist an der kommunikativen Interaktion gewonnen und wird von ihm *übertragen* auf den prozessualen Ereigniszusammenhang der Kommunikation eines Systems.⁹² Die potentielle Labilität der doppelten Kontingenzenz wird (systemisch und systemtheoretisch, und nicht »nur« religiös) *bewältigt*, indem die Aktionsalternative auf »Fortsetzen oder nicht« reduziert wird. Aus dieser Grundfigur »emergiere« die soziale Ordnung – die als stets fungierend bzw. erfolgreich gedacht allerdings einer *dynamisierten Harmoniethese* gleichkäme.⁹³

Für diese kritische Vermutung spricht die *Geschlossenheit* von Luhmanns kommunikativer Trias von Information, Mitteilung und Verstehen: »Die Unwahrscheinlichkeit einer kommunikativen Operation kann man an den Anforderungen verdeutlichen, die erfüllt sein müs-

⁹² Zur intersystemischen Kommunikation wäre die Interpenetration bzw. die strukturelle Kopplung zu erörtern. Vgl. A. SCHEMANN, Strukturelle Kopplung. Zur Festlegung und normativen Bindung offener Möglichkeiten sozialen Handelns, in: W. KRAWIETZ/M. WELKER (Hg.), Kritik der Theorie sozialer Systeme. Auseinandersetzungen mit Luhmanns Hauptwerk, Frankfurt a.M. 1992, 215-229.

⁹³ Vgl. auch H. HESSE, Ordnung und Kontingenzenz. Handlungstheorie versus Systemfunktionalismus, Freiburg/München 1999, 260.

sen, damit sie zustandekommt. Kommunikation ist ... eine Synthese aus drei Selektionen. Sie besteht aus Information, Mitteilung und Verstehen. Jede dieser Komponenten ist in sich selbst ein kontingentes Vorkommnis⁹⁴. Selektion wird somit modaltheoretisch der Kontingenz gleichgesetzt. Und wie ›einst‹ Personen handelten, so selektieren jetzt Systeme und sind damit in ihrer Kommunikation stets kontingent verfaßt – zumindest für den Beobachter, der die Selektionen ›von außen‹ thematisiert.⁹⁵ So offen und kontingenztolerant Luhmanns Interpretationskonstrukt ist, so ungefährlich und stets schon bewältigt ist darin die Kontingenz. Denn so unwahrscheinlich Kommunikation ist, steht jede faktizitäre Kommunikation jenseits dieser Unwahrscheinlichkeit. Was der Fall ist, ist Kommunikation und nicht mehr Kontingenz.⁹⁶ Ganz im Sinne von Leibniz kann Luhmann daher die Zufälligkeit als Beliebigkeit kategorisch ausschließen – und damit die gefährliche Seite der Kontingenz von vornherein leugnen.⁹⁷

Für den Beobachter dieser kommunikativen Selbstbeobachtung eines Systems oder gar ›der Systeme‹ ist das ›Andersseinkönnen‹ der Kommunikation eine grundsätzlich irrelevante, immer schon auf theoretische Distanz gebrachte Kontingenz. Der Beobachter ist Zuschauer, gegebenenfalls auch von Schiffbrüchen, und dabei in stets gesicherter Position – wenn es diese denn gäbe. Das ›Andersseinkönnen‹ ist für ihn nur noch eine marginale Differenz des Rauschens. Anders gesagt: *Die Daseinskontingenz der monadischen Kommunikationsereignisse ist faktizitär stets überwunden und deren Soseinskontingenz irrelevant.* Und diese doppelte Entschärfung des Kontingenzthemas ist bei Luhmann kein Zufall. Wenn die handlungslogische Perspektive und mit ihr die personale

⁹⁴ N. LUHMANN, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt a.M. 1997, 190. Zur *Unwahrscheinlichkeit* vgl. N. SCHRÖER, *Intersubjektivität, Perspektivität und Zeichenkonstitution. Kommunikation als pragmatische Abstimmung perspektivegebundener Deutungsmuster*, in: R. HITZLER/J. REICHERTZ/N. SCHRÖER (Hg.), *Hermeneutische Wissenssoziologie. Standpunkte zur Theorie der Interpretation*, Konstanz 1999, 187–212, 187ff.

⁹⁵ Vgl. LUHMANN, *Gesellschaft der Gesellschaft*, s. Anm. 94, 55, vgl. 137.

⁹⁶ HESSE, *Ordnung und Kontingenz*, s. Anm. 93, 264, notiert, dabei werde das »entscheidende Moment der Unbestimmtheit der doppelten Kontingenz« überspielt, das »in einer Asymmetrie der symmetrischen Wechselbeziehung der beiden interagierenden Akteure« steckt: »jeder der beiden ist sich seiner eigenen Absichten und Wahlmöglichkeiten bewußt, was er auch dem anderen unterstellt, ohne jedoch wissen zu können, ob diese Unterstellung angemessen ist, geschweige denn, daß sein Gegenüber sich an denselben Präferenzen orientiert und mögliche Verabredungen in gleicher Weise deuten und beherzigen wird ... Luhmanns Klassifizierung der doppelten Kontingenz als eines »selbstreferentiellen Zirkels« verleugnet diese Asymmetrie«.

⁹⁷ LUHMANN, *Stellungnahme*, in: W. KRAWIETZ/M. WELKER (Hg.), *Kritik der Theorie sozialer Systeme*, s. Anm. 92, 371–386, 382.

Für-Relation strikt eliminiert werden soll, wird die Kontingenz um ihre lebensweltliche wie religiöse Pointe gebracht. Die Selektion als prozedurale Operation ist ›für niemanden‹. Glück und Unglück wie ›Freud und Leid‹ sind dann irrelevante Phänomene – zumindest für die Systemtheorie.

H. Hesse spricht hier (leider nur pejorativ) von dem »paradoxen Versuch ... , soziale Kontingenzen endlich ernst zu nehmen, die indessen spurlos verschwinden, sobald der handlungstheoretische Bezugsrahmen konsequent verlassen wird«⁹⁸. Nicht beachtet wird von ihr dabei, daß die systemischen Kontingenzen systemtheoretisch *wiederkehren* im theoretischen Beobachtungsprozeß, der erstens selber selektiert (und damit kontingent kommuniziert) und dem zweitens die systemischen Notwendigkeiten als kontingent gelten. Die Kontingenz verschwindet demnach nicht ›spurlos‹, sondern ihre Spuren werden ›nicht gelesen‹ – sie bleiben entweder bedeutungslos oder werden in die Sinnproduktion der systemischen und der theoretischen Kommunikation problemlos integriert. Kritisch gegen Hegel und vielleicht auch gegen Luhmann meint Marquard daher, in der Philosophie habe man über dem Beliebigkeitszufälligen das Schicksalszufällige »vergessen, um schnell mit dem Zufälligen fertig zu werden und es leicht ›entfernen‹ zu können. Das liegt nahe, wenn man beim Zufall – statt phänomenologisch auf der lebensweltlichen Binnensicht auch des Zufälligen zu bestehen – nur die absolute oder die Außensicht pflegt«⁹⁹.

16. Systemtheorie als Kontingenzreduktion höherer Ordnung

Wie jedes starke Ordnungssystem – auch dasjenige von Leibniz – ist Luhmanns Konstruktion autopoietischer Systeme extrem kontingenztolerant, weil Kontingenz in dieser Perspektive faktizitär stets bewältigt und prinzipiell problemlos bewältigbar ist. Kontingenz reizt ein System, es irritiert und stört möglicherweise. In dieser Funktion aber dient sie nur der Forcierung der Ordnung bzw. der Kommunikation. Der liberalistische und atomistisch freiheitliche Tenor seiner Beobachter*ein*stellung wie der feste Glaube an die Regelungsmechanismen der Systeme, basal von deren Kommunikationsprozessen, reduziert und integriert die Kontingenz zugunsten der Systemfunktionalität. Die ›notwendige Kontingenz‹ ist daher ein Paradox der Beobachtung (zweiter und dritter Ordnung) – mit der entsprechenden Ambiguität, ob diese Paradoxie nicht wieder die Funktion einer basalen Thesis ist, der Konstruktion einer Kontingenzbewältigungsmaschine, der die Kontingenz nur willkommener Treibstoff ist zu deren beschleunigter Bewältigung.

⁹⁸ HESSE, Ordnung und Kontingenz, s. Anm. 93, 276.

⁹⁹ MARQUARD, Apologie des Zufälligen, s. Anm. 7, 130.

Ohne Irritation keine Kommunikation – nur daß damit die Kontingenz *als notwendige* um ihre Widerständigkeit, Disfunktionalität, Irreduzibilität und nachhaltige Irritationswirkung gebracht wird.

Die Stabilität, nicht der Ordnung, sondern des Ordnungsmechanismus bzw. des Emergenzprozesses erlaubt sehr weit gehende Offenheit gegenüber Unbestimmtheit, Abweichung und Kontingenz. So gesehen ist die Theorie wie ihre Konstrukte, die Systeme, in deskriptiv erhellender wie latent präskriptiv wünschenswerter Weise ›kontingenzfreundlich‹. Fast könnte man meinen, daß die Systemtheorie als ›Kontingenzzreduktion höherer Ordnung‹ auftritt und in latenter Weise damit die Religion aufzuheben unternähme – wenn die Theorie nicht im distanziierten Jenseits der lebensweltlich und religiös valenten Fragen und Probleme verbliebe.

Die *Beobachterkontingenz* kann Luhmann denn auch ›getrost‹ *forcieren* – darin steht er in phänomenologischer Tradition der Entselbstverständlichung als Kontingenzsteigerung. Der Beobachtung ist kontingent, was dem System notwendig ist: »Jede Beobachtung benutzt ... die operativ verwendete Unterscheidung als blinden Fleck, denn anders wäre sie nicht in der Lage, etwas herauszugreifen, um es zu bezeichnen ... Das heißt für die Ebene der Beobachtung zweiter Ordnung, daß *notwendige* Latenz *kontingent* wird, nämlich wählbar wird und immer auch anders möglich ist – je nachdem, welche Unterscheidung der Beobachtung zugrundegelegt wird. Was Selbstbeschreibungen des Gesellschaftssystems angeht ... führt der Übergang von der ersten zur zweiten Ebene dazu, die Realität als kontingent, als auch anders möglich zu beschreiben.«¹⁰⁰

›Auch anders möglich‹ steht hier für ›kontingent‹ und damit wird die scholastische und leibnizische Ausdifferenzierung der Modalitäten ›kontingent‹ und ›möglich‹ systemtheoretisch entdifferenziert. Das ist auch nicht weiter erstaunlich, da Luhmann (wie Aristoteles) vom Wirklichkeitsprimat ausgeht. Im alleinigen Bezug auf die faktizitäre Wirklichkeit ist keine *synchrone* Kontingenz (Scotus) denkbar, und die diachrone Kontingenz reduziert sich auf andere *künftige* Möglichkeiten. Zudem bindet Luhmann die Kontingenz nicht an einen *Willen* zurück, der scholastisch als Wille Gottes den handlungslogischen Grund der Daseins- und Soseinskontingenz der Welt bildete. Die ausdifferenzierte Kontingenz wird demnach systemtheoretisch bereits *prinzipiell* so reduziert, daß sie die theologischen Differenzen von Zufall und Kontingenz wie von Möglichkeit und Kontingenz unterschreitet. Damit wird Kontingenz zu einem *beobachteten Ereignis*, von dem der Beobachter unbetroffen bleibt (bzw. bleiben will).

¹⁰⁰ LUHMANN, Gesellschaft der Gesellschaft, s. Anm. 94, 1121f, vgl. 1137.

17. Fortführung der Theologie mit anderen Mitteln

Die konkrete, widerfahrende Kontingenz kehrt in der Systemtheorie allerdings latent wieder in der Selektion ihrer Leitdifferenzen. Denn »die Suche nach Notwendigem produziert, wenn sie als Suche beobachtet werden kann (und das garantiert die Schrift), immer neue Kontingenzen. Die Religion vollzieht, soweit sie sich durch Theologie betreiben läßt, diesen gefährlichen Gang mit. Die Wirklichkeit, die als das Nichtnegierbare schlechthin gegolten hatte, gerät in den Verdacht, bloße Schöpfung, bloßer ›Schein‹, bloßes Bewußtseinskorrelat, oder heute: bloße ›Konstruktion‹ zu sein. Mit der Ausdifferenzierung besonderer Funktionssysteme entstehen, auf sie bezogen, Kontingenzformeln, die eine systemspezifische Unbestreitbarkeit behaupten können«¹⁰¹.

Bemerkenswerterweise parallelisiert Luhmann die systemtheoretische Beobachtung mit derjenigen der Theologie: »Religion hat es unmittelbar mit Eigentümlichkeiten des Beobachtens zu tun. Alles Beobachten muß unterscheiden, um etwas bezeichnen zu können, und sondert dabei einen ›unmarked space‹ ab, in den der Letzthorizont der Welt sich zurückzieht. Die damit alles Erfassbare begleitende Transzendenz verschiebt sich bei jedem Versuch, die Grenze mit neuen Unterscheidungen und Bezeichnungen zu überschreiten. Sie ist immer präsent als Gegenseite zu allem Bestimmten, ohne je erreichbar zu sein. Und eben diese Unerreichbarkeit ›bindet‹ den Beobachter, der sich selbst ebenfalls der Beobachtung entzieht, an das, was er bezeichnen kann. Die Rückbindung des Unbezeichnenbaren an das Bezeichnenbare – das ist, in welcher kulturellen Ausformung immer, im weitesten Sinne ›religio‹«¹⁰². »Kein Zufall also, daß die These der Kontingenz der Welt zuerst in der Theologie formuliert worden ist, nämlich als Resultat der Bemühungen, Gott als Schöpfergott, also als Beobachter zu beobachten. Dabei bot jedoch der Gedanke an Gott als den Erstbeobachter, der sich selbst nicht unterscheiden muß, um beobachten zu können, besondere Garantien, die aufgegeben werden müssen, wenn man die Position des Erstbeobachters mit normalen empirischen Systemen besetzt denkt«¹⁰³.

In diesem Sinne *ist die Systemtheorie dezidiert ›religio‹* und darauf angelegt, »die Funktionsstelle der inkompetent gewordenen Theologie sukzessive zu übernehmen«¹⁰⁴. Fraglich ist freilich, *in welcher Position* sich

¹⁰¹ Ebd., 469f.

¹⁰² Ebd., 232.

¹⁰³ Ebd., 1122. Vgl. DERS., *Die Religion der Gesellschaft*, s. Anm. 48, 147–186, bes. 157ff, 162ff, 184.

¹⁰⁴ M. WELKER, *Die neue ›Aufhebung der Religion‹ in Luhmanns Systemtheorie*, in: DERS. (Hg.), *Theologie und funktionale Systemtheorie. Luhmanns Religionssoziologie in theologischer Diskussion*, Frankfurt a.M. 1985, 93–119, 103. –

der systemtheoretische Beobachter loziert. Wenn Gott der erste Beobachter der Welt war, dem deren Notwendigkeiten kontingent sind (und nicht wie bei Leibniz, deren Kontingenzen ihm notwendig seien), liegt es systemtheoretisch nahe, ebendiese Position zu übernehmen. Nur, damit entsteht eine Beobachterkonkurrenz von Theologie und Systemtheorie: Luhmann spricht vom »Teufel als Beobachter Gottes«, und seine »Konkurrenten« seien »die Theologen«¹⁰⁵. Die nachmythischen Gestalten der Beobachter des ersten Beobachters sind demnach die Theologen, mit denen der Systemtheoretiker als nachmetaphysischer Beobachter konkurriert. Wenn er sich nicht in deren Position verorten will, bleibt ihm nur eine klassische Alternative: die Position des »ersten Beobachters«: »deutlich wird, daß wir [in der Beschreibung dritter Ordnung] uns in einer supramodalen Sphäre befinden, die einst ausschließlich für Gott reserviert war«¹⁰⁶. Der Beobachter nicht nur zweiter, sondern dritter bzw. »höchster« Ordnung versteht sich als »supra ordinem necessari et contingentis« – wider bessere Einsicht, sind doch seine Selektionen für andere Beobachter nichts als kontingent.

18. Systemtheoretische Kontingenzbeobachtung

Zusammenfassend formuliert gilt für die systemtheoretische Kontingenzbeobachtung demnach:

a) Kontingenz wird aus dieser Beobachterposition gesehen stets nur *konstruiert* durch die systemischen (und die systemtheoretischen) *Selektionen*, die stets auch anders sein könnten. Sie *widerfährt* also nie, sondern wird verkürzt auf die Möglichkeit der Diversität von Selektionen.

b) Kontingenz wird so nie als Kontingenz *für jemanden* thematisch, sondern nur als kommunikatives Ereignis, dem sich der Beobachter in

LUHMANN, Die Religion der Gesellschaft, s. Anm. 48, 186, deutet allerdings zurückhaltenden Widerstand an gegen eine Beendigung oder Aufhebung der Religion: Andeutend formuliert er gegen das proklamierte »Ende« von Geschichte, Mensch, Metaphysik, Kunst, Buch und auch Gott, »vielleicht haben wir nur zu lernen, welchen Unterschied es macht, wenn man etwas so bezeichnet«.

¹⁰⁵ N. LUHMANN, Wie lassen sich latente Strukturen beobachten?, in: P. WATZ-LAWICK/P. KRIEG (Hg.), Das Auge des Betrachters. Beiträge zum Konstruktivismus, FS Heinz von Foerster, München u.a. 1991, 61–74, 65. – Signifikant freundlicher äußert sich LUHMANN, Stellungnahme, s. Anm. 97, in der Auseinandersetzung mit den Beiträgen des Bandes KRAWIETZ/WELKER (Hg.), Kritik der Theorie sozialer Systeme, s. Anm. 92, bes. 382. Wie »freundlich« die Parallelisierung von Theologen und Teufel gemeint sein könnte, zeigt sich erst postum (Die Religion der Gesellschaft, s. Anm. 48, 163–169). Dort wagt Luhmann, den Teufel als »Paradox der Liebe« zu beschreiben, der »aus Liebe« verstoßen wurde, weil Gott ihn von allen Engeln »am meisten liebt« (164). Dieser metaphysischen Vermutung entspricht der Ausfall der »Beobachtung« der Christologie in diesem Zusammenhang.

¹⁰⁶ LUHMANN, Gesellschaft der Gesellschaft, s. Anm. 94, 1121

der Beobachtung entzieht – und damit die klassische Position des ›Zuschauers‹ einnimmt.

c) Kontingenz wird damit in aristotelischer Tradition unterbestimmt (als ›auch anders möglich‹). Ihre Sedimentierung, ex post nicht mehr anders möglich und gleichwohl kontingent zu sein (wie es in der Selbstbeobachtung von Systemen zutage tritt), wird nicht thematisch.

d) Das *Widerfahren* von Kontingenz, wie im Verstehen oder Mißverstehen seitens des Alter oder seitens lebensbedrohender oder -förderlicher Ereignisse, also die Dimension der *Passivität* gegenüber der Kontingenz (was einem ›zufällt‹ bzw. ›widerfährt‹), taucht in dieser ›radikal konstruktivistischen‹ Perspektive nicht auf.

e) Die konstruktivistische Kontingenzbewältigung ist nur möglich mit der (konstruierten) Bewältigungsmaschine der Autopoiesis eines (vermeintlich) geschlossenen Systems.

f) Die Stabilität des Systems erscheint als prästabilisierte Harmonie oder vorsichtiger: als stets stabilierbares Funktionieren der Kommunikation eines Systems. Und dem Beobachter (zweiter wie dritter Ordnung) wird in von ihm selbst so genannter supramodaler Position diese Stabilisierung durchsichtig. Diese ›modal fallacy‹ erkennt nicht (wie in vulgärer Lesart angeblich Leibniz) alle Kontingenz als notwendig, sondern alle Notwendigkeit als kontingent, so daß die Kontingenz so universal wie trivial erscheint. Daß alles auch anders sein könnte, ist so plausibel wie trivial. Daß aber nachträglich (und damit für Beteiligte) alles anders sein könnte, ist so falsch, wie für einen Beobachter fälschlicherweise plausibel.

›Das *Problem*‹ der Kontingenz ist damit nicht gelöst, noch nicht einmal bearbeitet, sondern (mehr oder minder) erfolgreich eliminiert aus der Perspektive der Theorie. Nur daß diese Beobachterposition spätestens dann ›zu Fall‹ kommt, wenn sie selber beobachtet wird und sich die Kontingenz ihrer eigenen Grundunterscheidung zeigt. Die Selektion eines stets stabilierbaren geschlossenen Systems gegenüber seiner Umwelt ist eine Konstruktion, die die Probleme reduziert, ohne sie gelöst zu haben. Im Blick auf das ›malum‹ etwa operiert Luhmann so gesehen noch erheblich reduktionistischer, als man es Leibniz je unterstellen konnte. Durch die Reduktion *vor* der Bearbeitung wird das Problem der Bearbeitung schlicht *entzogen* – und das zeigt die Hilflosigkeit der Systemtheorie gegenüber den Kontingenzen, die uns Probleme bereiten. Wer hier kein Problem hat, irrt sich, denn er macht vergessen, was die Kommunikation über das Kontingensthema provoziert.

19. Basales Kontingenzgefüge

Mit Blick auf die Funktion der Kontingenztheorie für die Religions-
theorie und umgekehrt hat auch Welker Luhmanns Theorem der dop-

pelten Kontingenz kritisiert. Es sei einlinig an der Transformation von Intransparenz in Transparenz orientiert¹⁰⁷ (ein Vorwurf, der bereits gegen einen verkürzt gelesenen Leibniz erhoben wurde). Das für die doppelte Kontingenz leitende Modell von Ego und Alter sei am extremen Sonderfall der Ich-Du-Kommunikation orientiert und ermögliche nicht, die für die »Emergenz sozialer Systeme realistische *Gemengelage von Transparenzgewinn und Transparenzverlust* ... theoretisch zu erfassen«¹⁰⁸. Ob diese »antialogistische« Kritik Luhmanns weit abstrakteres Modell trifft, kann fraglich bleiben, denn der Einwand geht mit dem hilfreichen Vorschlag einher, »multiple doppelte Kontingenz« als Grundfigur anzusetzen, die gerade *nicht* (wie Luhmann kritisch gegenüber Welker meint) eine »bloße Multiplikation«¹⁰⁹ darstellen kann, wenn sie weiterführen soll. Das (anders gesagt) *basale plurale Kontingenzgefüge* besetzt eine zweistellige Grunddifferenz durch eine drei- oder mehrstellige um, die also nicht mehr dual, sondern mindestens triadisch konzipiert ist. Die semiotischen Folgen wären leicht anhand von Peirce absehbar.

Welker verfolgt diese Komplexitätssteigerung des Modells, um das »Minimalniveau«¹¹⁰ der Rekonstruktion der Religion zu steigern und damit zu vermeiden, sie (wie Luhmann) auf die Konstruktion von paradoxer Einheit basaler Duale zu restringieren. Denn auf diese Weise sei die kulturgenetische Funktion der Religion nicht angemessen zu verstehen. Die »Irgendwie-Transformation« von Intransparenz in Transparenz sei von »Zufälle geradezu ansaugender Grundverfassung«¹¹¹ und suggeriere die stetige Steigerung von Transparenz. Illusorischer Weise, denn mit dieser Transformation als Transparenzsteigerung gehe stets auch der koprärente Transparenzverlust einher.¹¹² – Kontingenztheoretisch formuliert: Kontingenzreduktion ist Kontingenzsteigerung, und deswegen wäre jede einlinige Bestimmung als Reduktion so reduktionistisch wie selbstmißverständlich.

¹⁰⁷ M. WELKER, Einfache oder multiple doppelte Kontingenz? Minimalbedingungen der Beschreibung von Religion und emergenten Strukturen sozialer Systeme, in: KRAWIETZ/WELKER (Hg.), Kritik der Theorie sozialer Systeme, s. Anm. 92, 355–370, 355. Vgl. entsprechend B. OBERDORFER, Einschränkung von Beliebigkeit? Systemische Selbstreproduktion und gesellschaftlicher Strukturaufbau, ebd., 302–326.

¹⁰⁸ WELKER, ebd., 356.

¹⁰⁹ LUHMANN, Stellungnahme, s. Anm. 97, 379.

¹¹⁰ WELKER, Einfache oder multiple doppelte Kontingenz?, s. Anm. 107, 356.

¹¹¹ WELKER, ebd., 362 (mit N. LUHMANN, Soziale Systeme, Frankfurt a.M. 1984, 151 u.ö).

¹¹² Vgl. WELKER, ebd., 356, 362.

20. Transzendentalsemiotische Kontingenzen

In Ihrer Auseinandersetzung mit der systemtheoretischen doppelten Kontingenzen fassen Härle und Herms diese dialogistisch und subjektivitätstheoretisch als »Kontingenz A (Existenz einer Person in der sie definierenden sinnhaften Umweltbeziehung)« und als »Kontingenz B (Kontingenz der Existenz ihres Partners)«¹¹³. Die erste hat »*seinskonstitutive*« die zweite »*wissenskonstitutive*« Funktion¹¹⁴, beide sind vorgegeben und damit signifikante Formen der »schlechthinnigen Abhängigkeit« als Grundfigur der Passivität.

Die doppelte Kontingenzen verstehen Härle und Herms ontologisch generalisiert als »*doppelte Transzendenzabhängigkeit*«. Kontingenz A, also die Tatsache, »daß »es« in Selbstbezogenheit sich sinnhaft auf Umwelt beziehendes Seiendes »gibt«¹¹⁵, sei *allem* weltlichen Seienden gegenüber vorgegeben und habe einen transzendenten Grund. In demselben strukturellen Sinn sei auch die Kontingenz B kontingent. Die *doppelte* Kontingenzen könne man deshalb »auch als eine doppelte Weise der »Beziehung« des transzendenten Grundes der Welt zur Welt auslegen: In Kontingenz B »setzt« der transzendent Grund die Bedingung der Möglichkeit dafür, daß der in Kontingenz A »gesetzte« welthafte Sachverhalt – eine Person – seine eigene Wirklichkeitsverfassung erkennt und in dieser indirekt den transzendenten Grund seiner Existenz; oder: In Kontingenz A »setzt« der transzendent Grund die Bedingung der Möglichkeit dafür, daß diejenige indirekte Selbststoffbarung des transzendenten Grundes einen *Inhalt* hat, deren *Existenzbedingung* dieser Grund selber in Kontingenz B setzt ... *Die doppelte Kontingenzen von Intersubjektivität ist die inhaltliche und formale Bedingung der Möglichkeit für die Selbststoffbarung des Existenzgrundes als Sinngrund*«¹¹⁶.

Diese transzendentaltheoretische Version der systemtheoretischen doppelten Kontingenzen wäre unterinterpretiert, würde man phänomenologisch einwenden, daß hier nicht das Ereignis konkreter Kontingenzen thematisch wird. Zwar bleibt die Vollzugsdimension »zufälliger« Kontingenzen hier unthematisch, aber doppelte Kontingenzen als *die* basale Bestimmung der Bedingung der Möglichkeit des Gottesverhältnisses bestimmt die omnipräsente (stets mitgesetzte) Grundrelation des Daseins (und damit implizit auch des Soseins) als von doppelter Kontingenzen durchzogen. Für Gott und Mensch ist beiderseits die ontologische und epistemische Kontingenzen unhintergebar.

¹¹³ W. HÄRLE/E. HERMS, Rechtfertigung. Das Wirklichkeitsverständnis des christlichen Glaubens, Göttingen 1980, 107.

¹¹⁴ Ebd., 108.

¹¹⁵ Ebd.

¹¹⁶ Ebd., 108f.

Über die transzendente Struktur doppelter Kontingenz gehen Härle und Herms hinaus zur *dreifachen Kontingenz*: Denn »*Tripersonalität*« sei die notwendige Bedingung sozialer Interaktion und damit der Vermittlung von Subjektivität und Intersubjektivität, und die Kontingenz der Tripersonalität nennen sie »Kontingenz C«¹¹⁷ – eine notwendige dritte Kontingenz(relation) also, die man (in Erinnerung an Peirce) auch als *dreistellige Kontingenzrelation* weiterführen könnte, so daß in aller Semiose die Kontingenz als basale Modalität gilt.

Die theologische Relevanz dieser semiotisch basalen Kontingenz zeigt sich an der Kommunikation des Rechtfertigungsglaubens. Das Wort Gottes als »indirekte Selbstoffenbarung« habe als Möglichkeitsbedingung die »Tripersonalität: Sprache (Kontingenz C), die als ihren Grund und Inhalt eine bestimmte intersubjektive Beziehung (Kontingenz B) hat; diejenige intersubjektive Beziehung nämlich, in der eine Person durch eine dazu qualifizierte Person ihrer Umwelt sich selbst als Geschöpf Gottes (Kontingenz A) erfährt«¹¹⁸. Mit diesen drei Kontingenzrelationen von ›Schöpfer zu Geschöpf‹ (bzw. in dessen Selbstverhältnis), von ›Geschöpf zu Geschöpf‹ und in der Semiose (der Geschöpfe *wie auch* des Schöpfers) wird die Kontingenz in Erstheit, Zweitheit und Drittheit differenziert, und alle drei Grundformen der Kontingenz sind Bedingung der Kommunikation des Glaubens bzw. – aus anderer Perspektive – des Kommunikationsgeschehens des Wortes Gottes.

Konsequenterweise ist diese transzendente Kontingenz in den faktischen Vollzügen präsent, denn: »So kontingent wie die Existenz dieser *Möglichkeitsbedingungen* der indirekten Selbstoffenbarung Gottes ist auch deren *Wirklichwerden* selber ... Die *Möglichkeitsbedingungen* der Selbstoffenbarung Gottes existieren als die Strukturmomente übersprachlicher Kommunikation; die *Wirklichkeit* der Selbstoffenbarung Gottes besteht dann in einer kontingenten Qualifikation dieser Kommunikation, in der diese sich in ihrer eigenen kontingenten Verfassung durchsichtig wird (in Kontingenz C wird die Kontingenz B verstanden, die ihrerseits Kontingenz A aufdeckt)«¹¹⁹.

21. Theologische Überinterpretation

Diese transzendentalsemiotische Ausdifferenzierung und Verschärfung des Kontingenzbewußtseins wird aber bei Härle und Herms in seinen Konsequenzen kaum näher entfaltet. Doch sie wirft Fragen in verschiedener Hinsicht auf.

¹¹⁷ Ebd., 110.

¹¹⁸ Ebd., 119.

¹¹⁹ Ebd.

So nötigt die Analyse der transzendentalen Kontingenzstruktur zur Klärung des Verhältnisses Gottes zu dieser Kontingenz sowie seiner Kontingenz zu der transzendentalen Struktur. Die personale, intersubjektive und soziale Dimension der Kontingenz, semiotisch gefaßt als Erstheit, Zweitheit und Drittheit der dreistelligen Kontingenz, ist ihrerseits zu Gott ins Verhältnis zu setzen. Wie aber ist dieses Verhältnis zu bestimmen? Wird es als *notwendiges* Verhältnis gefaßt, das nicht nicht sein kann, wenn Tripersonalität wirklich ist, wird der explikative Verweis auf die stets mitgesetzte »schlechthinnige Abhängigkeit« zu einer Version des kosmologischen Arguments und von derselben Kritik betroffen wie dieses. Wird sie dagegen ihrerseits als *kontingentes* Verhältnis begriffen, dann hieße das, die dreistellige Kontingenzstruktur in einer ihr gegenüber inkommensurablen *vierten Kontingenz* zu fundieren, die eigenständig zu explizieren und in ihrer Fundierungsfunktion für die dreistellige Kontingenzstruktur einsichtig zu machen wäre. Härle und Herms vermeiden (oder versäumen) das, indem sie dieses Verhältnis in konsequenter Reduktion auf die dadurch begründete personale, intersubjektive und soziale Kommunikation ganz »mundan« zu explizieren suchen. Das gelingt ihnen aber nur durch eine theologische Überinterpretation dieser mundan beschriebenen Struktur, indem sie die dort jeweils mitgesetzte Kontingenz theologisch als indirekte Präsenz des freien Schöpfer-, Erlöser- und Vollenderwillens zur Geltung bringen. Doch damit verdunkeln sie an entscheidender Stelle den Horizontwechsel und die Perspektivendifferenz, die um der Präzision theologischer Aussagen und der Wahrung der eigenständigen Andersheit mundaner Vernunft willen ausdrücklich gemacht werden sollten: Es gibt keinen direkten Weg von der mundanen Interpretation transzendental-semiotischer Kontingenz zu ihrer theologischen, sondern diese setzt stets einen Horizontwechsel voraus, der sich argumentativ verdeutlichen, unter Absehung von seinem lebenspraktischen Vollzug aber nicht transzendental-semiotisch plausibel machen läßt.

Faktisch explizieren Härle und Herms die sekundären Strukturgestalten dessen, was in der metaphysischen Tradition als ursprüngliche Kontingenzrelation zwischen Gott und Welt entfaltet wurde. Versteht man ihre Analysen im Anschluß an Schleiermacher als schöpfungstheologische Beschreibungen, denen der Horizontwechsel im Rücken liegt, und bezieht in diesem Sinn ihre Ausdifferenzierung der Kontingenzstruktur zurück auf Gott, wird deutlich, daß Gottes Wirklichkeit wie Wirken (bzw. Handeln) »seit der Schöpfung« (und dementsprechend auch innertrinitarisch) durch diese Kontingenzstruktur geprägt ist. Ist die dreistellige Kontingenz aber auch für Gottes Wirken vorauszusetzen, dann stellt sich die Frage, ob diese Vorgegebenheit als strukturelle Form der »schlechthinnigen Abhängigkeit« nicht auch für Gott

selbst gilt. Schon so zu fragen verdeutlicht, daß die Abhängigkeit nicht ›schlechthinig‹ sein muß, um die reine Spontaneität in Zweifel zu ziehen. Sowenig sich ein actus purus subjektivitätstheoretisch explizieren läßt, sowenig kann das am Ort Gottes gelingen. Die ordinatio der potentia Gottes ist in ihrer theologischen Bestimmtheit zwar nicht kontingent, in ihre Faktizität aber notwendigerweise kontingent. Gottes Selbstbestimmung führt zu einer Asymmetrie von potentia absoluta und ordinata, in der seine ordinatio glücklicherweise dominiert. In diesem Bestimmungsprozeß des Lebens Gottes wird sein gelebtes Leben, seine Geschichte mit der Schöpfung also, zur irrevocablen Faktizität, die der dreifachen Kontingenz ausgesetzt ist und bleibt – und sie um eine vierte Relation erweitert. Denn sofern Gott sich zu der gesamten geschöpflichen Struktur der Kontingenz seinerseits noch einmal verhält, ist diese transzendente Struktur nicht derart notwendig, daß sie nicht anders *werden* könnte. Gerade das macht sie in ihrer *bestimmten* Kontingenz für die Identität Gottes wie für die der Geschöpfe relevant. Und gerade deshalb könnte es eine Pointe der Eschatologie sein, daß zwar die Kontingenzstruktur gewahrt bleibt, ihre alles entscheidende Bestimmung und Qualifizierung sich aber nicht in dem erschöpft, was jeweils faktisch ist, sondern auf eine Fortbestimmung des Faktischen hin angelegt und für Weiterqualifizierung offen ist, in der gewahrt wird, was bewahrenswert und erinnerungswürdig ist, und beendet und überwunden wird, was Vergessen verdient. – Kurz, eine bloß schöpfungstheologische Analyse der transzendentalen Kontingenzstruktur bleibt noch diesseits der religiös valenten Phänomene und der ihnen entsprechenden theologischen Interpretationsaufgaben. Erst die (nicht nur logische und nicht bloß empirische, sondern) faktizitäre Kontingenz vollzogener Kommunikation und gelebten Lebens provoziert die lebensweltlichen Fragen, mit denen sich die Theologie auseinandersetzt – auch in der Arbeit am Gottesgedanken.

22. Kontingenz und Gott

Das Verhältnis von *Kontingenz und Gott* schien solange unproblematisch, als man zwei Perspektiven sauber schied, statt sie zu kombinieren. Kontingenz galt als epistemischer wie ontologischer Mangel, von dem Gott schlechthin frei war. Gott als absolut notwendiges Wesen (über-)schaut in uno et eodem actu, was uns unzusammenhängend und kontingent erscheint. Erst die Frage nach der ethischen Kontingenz, nach der Freiheit der Zweitursachen also, und die damit auftretenden futura contingencia führten in den Streit um die ›scientia media‹¹²⁰. ›Weiß‹

¹²⁰ Vgl. TH. P. FLINT, Divine Providence. The Molinist Account, Ithaca/London 1998; W. HASKER/D. BASIGER/E. DEKKER (Hg.), Middle Knowledge. Theory

Gott um die als freie doch gerade unableitbare Spontaneität menschlichen Handelns? Er weiß um die Möglichkeitsspielräume, aber nicht um deren faktizitäre Realisierung.

Dann aber widerfährt auch ihm, was er nicht vorherbestimmt und nur prinzipiell, aber nicht konkret vorherweiß. Entscheidet man hier anders und geht davon aus, daß Gott auch um die Realisierungen der Freiheit vorherweiß, ändert das – so Leibniz – nichts an der Kontingenz derselben. Die Gründe und Folgen von ethischer Kontingenz zu wissen, ändern nichts an deren konkreter Kontingenz. In beiden Fällen ist die Kontingenz deshalb etwas *auch Gott Widerfahrendes*. Auch für ihn gibt es Kontingenz und damit die unvermeidliche Aufgabe der Anerkennung derselben – nur daß er es nicht dabei beläßt, sondern glückliche Kontingenz forciert wie unglückliche zu überwinden verheißt – und so Kontingenz auf seine Weise kultiviert.

Als *ens necessarium* mußte Gott die Kontingenz wesentlich fremd sein, als *omnitude realitatis* hingegen schon nicht mehr. Denn zu dieser *realitas* gehört unvermeidlich die faktizitäre Kontingenz, die sich in der Geschichte seines Volkes oder deren Verdichtung am Kreuz ereignet. Wollte man angesichts der weltlichen Nichtnotwendigkeit Gottes von diesem Wirklichkeitsprimat loskommen, war nicht mehr die *necessitas* oder die *realitas basal* für den Gottesbegriff, sondern die *potentia*. Das schien auf einen reinen Willkürgott hinauszulaufen. Doch soteriologisch verstanden war Gott als *omnitude potentiae*, der uns aus freier Liebe Möglichkeiten zuspiziert, die nicht unserer Wirklichkeit entstammen, gerade deshalb ›mehr als nur möglich‹ und ›mehr als nur notwendig‹, weil in seine Grundbestimmung die Kontingenz eingezogen wurde. So versuchten die Reformatoren, im Ausgang vom Kreuz Gottes *omnitude potentiae* als seine vorbehaltlose Selbsthingabe an die Kontingenz der verkehrten Welt zu denken, durch die diese aus der Kontingenz ihrer selbstverschuldeten Gottesblindheit ohne ihr eigenes Zutun in die Kontingenz wahrnehmbarer Gottesgegenwart und ihrer neues Leben wirkenden Wirklichkeit versetzt und so ihrer verlorenen Ehre als Schöpfung ›umsonst‹ wieder teilhaftig wird. Der theologische Versuch, das im Blick auf Gott selbst zu durchdenken, führte zu einem weitreichenden Umbau des Gottesgedankens im Licht einer kreuzestheologisch pointierten Kontingenz.

23. Kreuzestheologische Kontingenz

Exemplarisch dafür ist Jüngels Kritik am *ens necessarium*, die in entscheidender Hinsicht mit der Kontingenz operiert. So ist die schon neutestamentliche Entdeckung von Gottes weltlicher Nichtnotwen-

and Application, Bern/Frankfurt 1999; E. DEKKER, *Middle Knowledge*, Kampen 1999.

digkeit die Entdeckung der Weltlichkeit der Welt als legitimer Spielraum der Kontingenz, der den Geschöpfen von Gott frei eingeräumt wird und in dem er selbst nicht als Notwendiges auftritt. Diese mundane Kontingenz wurzelt in Gott als der *radix contingentiae* (als *omnitude potentiae*), ist aber eben deshalb ebensowenig beliebig wie dieser selbst. »Von der Beliebigkeit zu unterscheiden wäre jedoch diejenige Zufälligkeit, die jenseits der Alternative von »so und nicht anders« und »so oder auch anders« liegt«¹²¹. Der blinde Zufall ist vom bestimmten zu unterscheiden, und der bloße Zufall von der bedeutsamen Kontingenz, die »nicht ins Beliebige gerät«¹²².

Der Gedanke der weltlichen Nichtnotwendigkeit und nicht beliebigen Kontingenz Gottes interpretiert hier die spezifische Unableitbarkeit des Kontingenten: »Das Kontingente kann nicht deduziert, nicht in einem anderen begründet werden«¹²³. Nichtbeliebige Kontingenz ist so die Modalität der qualifizierten Freiheit, sowohl Gottes wie der Welt. Diese Kontingenz ist der entscheidende modale Operator, der die Pointe von Jüngels paradoxer Modalbestimmung Gottes bildet: »Auch der Zufall hat sein Wesen, auch das Kontingente ist wesentlich ... Es kann ... *mehr als notwendig sein*«¹²⁴. Gegen die metaphysische Tradition wird hier – der reformatorischen Aufwertung der inferioren Kategorie der Relation entsprechend – die ebenso inferiore der Kontingenz neu beurteilt und auf Gott übertragen, *von dem her* sie ihre prägnante Bestimmtheit erhält. Gegen Hegels absolute Notwendigkeit, die ihrerseits die Kontingenz als das Andere der Notwendigkeit im Begriff der notwendigen Kontingenz rehabilitiert¹²⁵, intendiert Jüngel eine Verbindung von Verbindung und Nichtverbindung der Modalitäten von Notwendigkeit und Kontingenz, die *nicht* von der absoluten Notwendigkeit und ihrer Ordnung beherrscht wird.

Ob aber seine *faktizitäre* (ursprünglich christologisch angelegte) *andere* Verbindung Hegel wirklich überschreitet, bleibt fraglich. Denn er übernimmt von diesem ausdrücklich das Regulativ eines »den Begriff des Notwendigen überbietende[n] Seins«, mit seinen Bestimmungen der »Grundlosigkeit«, Nichtbeliebigkeit, »Ereignishaftigkeit« und »Freiheit«, die »dieses als ein ... sich von sich aus offenbarendes Sein zu begreifen nötigt«¹²⁶. Damit bewegt er sich noch ganz innerhalb der hegelischen Problemlage und bleibt nicht von ungefähr an der Grundfigur der dominanten dialektischen Notwendigkeit orientiert.¹²⁷ Aber in

¹²¹ E. JÜNGEL, Gott als Geheimnis der Welt, s. Anm. 82, 29.

¹²² Ebd.

¹²³ Ebd.

¹²⁴ Ebd., 30.

¹²⁵ Vgl. dazu den Beitrag von J. DIERKEN, unten 213–232.

¹²⁶ JÜNGEL, Gott als Geheimnis der Welt, s. Anm. 82, 35.

¹²⁷ Ebd.

Auseinandersetzung mit Leibniz' principium rationis sufficientis rekurriert Jünger auf diejenige faktizitäre Kontingenzt, die das tiefengrammatische movens seiner paradoxen Formel zu bilden scheint: diejenige gründlich kontingente »Erfahrung mit der Erfahrung«, die »angesichts des Nichts« als grundloses und durch nichts herbeiführbares Ereignis der Freiheit das Wunder der »Offenbarung Gottes« ist¹²⁸. Bleibt die Bestimmtheitsgenerierung auch am Notwendigkeitsbegriff orientiert, so geht die interpretative Dynamik doch ganz von der kontingenten Erfahrung überwundener Seinsgrundfraglichkeit aus – und damit letztlich vom Kreuz, dessen Modalität die Erfahrung des Heils bestimmt.

Was Jünger »mehr als notwendig« nennt, könnte dann aber auch »mehr als zufällig« heißen, und entsprechend müßte sich die Wesentlichkeit der Kontingenzt theologisch auch entfalten lassen, ohne sich am Notwendigkeitsbegriff zu orientieren. »Die Liebe sprengt die Relation der Notwendigkeit« nicht nur, »indem sie sie überbietet«¹²⁹, sondern nicht weniger, indem sie sie unterläuft. Andernfalls bliebe die Orientierung an der Notwendigkeit basal und Jüngers Neubestimmung der Modalitäten eine ontotheologische Steigerungsfigur.

Die entscheidende Pointe seiner Neukonstellation der Modalitäten ist aber gerade der antiontotheologische Ausgang von der wesentlichen Kontingenzt des Kreuzes. »Erst das Wort vom Kreuz stellt der Theologie ihre eigentlichen Probleme«¹³⁰, heißt auch, daß von ihm her die Modalitäten neu zu bestimmen sind. Die Notwendigkeit des Kreuzes ist die Notwendigkeit des Heils für uns und der daran orientierten Notwendigkeit der Menschwerdung für Gott, doch alle diese Notwendigkeiten sind Näherbestimmungen des kontingenten Ereignisses des Kreuzes. Bei aller noch so großer (Heils)Notwendigkeit des Kreuzes bleibt dieses immer noch gründlicher kontingent, und für die ihm entsprechende »Erfahrung mit der Erfahrung« gilt nichts anderes. Der Rekurs auf Kontingenzt steigert und überbietet dann aber nicht mehr eine basale Notwendigkeit, sondern bindet diese als Interpretation an die basale Kontingenzt zurück.

Mit dieser *Hermeneutik des Todes Jesu als Hermeneutik der Kontingenzt* wird es möglich, eine problematische Tendenz der Interpretationsgeschichte des Kreuzes zu korrigieren, die seine Bedeutsamkeit als immer größere Notwendigkeit auslegte und dabei seine grundlose Freiheit seitens Gottes wie seine freie Ereignishaftigkeit für uns genau dadurch überformte und verdeckte, daß sie das Kreuz trinitätstheologisch zu fundieren suchte. Diese Rückführung der Heilsgeschichte auf die Grammatik der internen Trinität verfehlt ihre Pointe, wenn sie als Kon-

¹²⁸ Ebd., 40f.

¹²⁹ Ebd., 49.

¹³⁰ Ebd.

tingenzreduktion (miß)verstanden wird und nicht als eine die Kontingenz des Kreuzes wahrende und steigernde Interpretation Gottes im Licht des Kreuzes. Wo immer auf dem Weg trinitätstheologischer Reflexion die Kontingenz des Kreuzes in absoluter Wesentlichkeit vergeht und nur noch eine Notwendigkeit als höchste Bedeutsamkeit bleibt, wird, indem man sich dogmatisch zuviel zumutet, zu wenig erreicht und in der Modalisierung der göttlichen Ursprungsgeschichte die Modalität der interpretierten Passionsgeschichte vergessen gemacht: Man sucht den vernunftanstoßigen Anschein bloßer Zufälligkeit zu vermeiden, indem man die göttliche Notwendigkeit des Kreuzes trinitätstheologisch zu erweisen sucht, und verspielt dabei seine eigentliche Pointe: seine freie, nichtbeliebige, wesentliche Kontingenz.

Hier mehr zu wollen, heißt sich der Gefahr auszusetzen, alles zu verspielen. Daß man mit dieser dogmatischen Notwendigkeitsemphase die Dogmenkritik als Erinnerung an die kontingente Faktizität der Geschichte provozierte, ist kaum verwunderlich. Aber der berechtigte Protest gegen einen Irrweg ist nicht als solcher schon seine Korrektur. Sich auf die Erinnerung an die kontingente Faktizität der Geschichte zu beschränken, genügt nicht, wenn die Kontingenz des Kreuzes nicht doch als Zufall ausgegeben und in den Beliebigkeiten geschichtlicher Deutungen untergehen soll. Es ist die hermeneutische Pointe der Theologie Jüngels, daß das theologisch nicht genügt. Zur vergegenwärtigenden Erinnerung des Kreuzes ist nicht nur auf die Kontingenz der Geschichte zu rekurrieren. Die basale Kontingenz des Kreuzes ist vielmehr in der Perspektive des Glaubens bis in die Bestimmung des Gottesverständnisses hinein zu verfolgen – nicht um sie zu übersteigen oder zu unterlaufen, sondern um in der Entfaltung des Gottes-, Welt- und Selbstverständnisses klarzustellen, daß nicht nur Kontingenteres als diese Kontingenz nicht gedacht werden kann, sondern nichts zu denken ist, was nicht von ihr seine *letztgültige kontingente* Bestimmtheit erhalte.

24. Kontingenz Gottes

Der theologische Versuch, von der Kontingenz des Kreuzes zu einer Neukonstellation der Modalitäten fortzuschreiten, hat Konsequenzen, die bei Jüngel nicht mehr entfaltet werden. Bis auf die impossibilitas, die zur theologischen Bestimmung der Sünde oder der Religionskritik diene (sofern ihr der Gottesgedanke inkonsistent und damit unmöglich galt), werden alle drei möglichen Modalitäten in Gott kombiniert – nur in welchem Verhältnis?

Eine mögliche - und traditionsnahe - Korrelation wäre, den Vater als absolut notwendig zu bestimmen, den Sohn als faktizitär und kontingent und den Geist als Inbegriff des Möglichen. Das bliebe unzurei-

chend, wenn es nicht in die perichoretische Wechselbestimmung dieser drei Modalitäten fortgeführt würde. So ist der Vater absolut notwendig, realisiert diese Notwendigkeit aber erst in der kontingenten Zeugung des Sohnes (die damit eine notwendige Kontingenz ist, wie schon die Schöpfung) und öffnet diesen Fortbestimmungsprozeß in der Möglichkeit und Hauchung des Geistes, der eine notwendige Möglichkeit ist, die kontingente Wirklichkeit eröffnet. Entsprechend könnte man die Modalität des Sohnes und des Geistes weiterentfalten, wenn nicht auf diese Weise die ursprungslogische Notwendigkeit dominant bliebe.

Eine andere und theologisch sachgemäßere Möglichkeit der Korrelierung scheint deshalb, von der basalen Kontingenz von Kreuz und Auferweckung auszugehen und von ihr her ›ökonomisch‹ die Modalitäten des Vaters, des Sohnes und des Geistes sowie die Modalitätenrelation der Trinität zu entwickeln. Notwendigkeit, Möglichkeit und Wirklichkeit wären dann keine primären Bestimmungen von Vater, Sohn und Geist, sondern sekundäre Näherbestimmungen der basalen Kontingenz des Kreuzes, die im Blick auf jede ›Person‹ je nach Problemlage und Fragestellung in jeder Kombination auftreten können, ohne daß der Sinnhorizont der basalen Kontingenz des Kreuzes damit je überschritten würde: Sie sind Metamodalitäten basaler Kreuzeskotingenz, und nur wenn sie so gedacht werden, wird vermieden, sie zu deren Reduktion, Aufhebung oder ›Bewältigung‹ werden zu lassen.

Damit stellt sich freilich unabweisbar die Frage: *Ist Gott kontingent?* Nach dem Gesagten ist das nicht schlechthin abzuweisen, und zwar in einem wesentlich anderen als dem prozeßphilosophischen Sinn neoklassischer Metaphysik. Diese denkt Gott durchgängig als prozessuale Gott-Welt-Einheit und spricht ihm in dieser Konstellation gleichzeitig, wenn auch in verschiedener Hinsicht, Notwendigkeit und Kontingenz zu. Gott, so argumentiert Hartshorne, »cannot exist contingently, for contingency of existence is an imperfection«¹³¹. Es muß daher entweder notwendig oder unmöglich sein, daß Gott existiert. Nun ist es aber möglich, daß Gott existiert, weil der Gedanke eines Wesens, über das hinaus Vollkommeneres als es selbst nicht gedacht werden kann, nicht selbstwidersprüchlich ist. Ist es aber möglich, daß Gott existiert, dann ist es nicht nur falsch, daß es unmöglich ist, daß er existiert, sondern unmöglich, daß er nicht existiert, und damit notwendig, daß er existiert. Allerdings kann Gott auch nicht einfach notwendig existieren, denn das Notwendige »is abstract and inactual, the mere common factor of possibility«¹³². Muß Gott aber existieren und kann er weder bloß kontingent noch bloß notwendig existieren, dann muß er zugleich,

¹³¹ CH. HARTSHORNE, *The Logic of Perfection and Other Essays in Neoclassical Metaphysics* (1962), La Salle 31973, 114.

¹³² Ebd.

wenn auch in verschiedener Hinsicht, notwendig *und* kontingent existieren: Es ist kontingent, *wie* Gott jeweils existiert, aber es ist notwendig, *daß* er in irgendeiner kontingenten Weise existiert.¹³³

Genau das kann theologisch nicht genügen: Nicht daß Gott in irgendeiner kontingenten Weise existiert, ist die interessante Pointe des Gedankens der Kontingenz Gottes, sondern daß er in der (alles andere als beliebigen) Kontingenz Gott ist, die sich im Kreuz basal und unhintergebar manifestiert. Ist Gott der aus Freiheit Liebende, von dem der christliche Glaube im Wort vom Kreuz spricht, dann ist er derjenige, der seinen Geschöpfen über alles Erforderliche, Erwartbare, Notwendige, Gewünschte und Gesuchte hinaus in einer Weise nahe kommt und Gutes tut, die größer ist als sie zu erfassen vermögen. Gott ist dann aber nicht nur nicht zu denken, ohne seine ganz und gar disfunktionale Differenz zu allem menschlichen Wünschen, Wollen, Brauchen und Erklären zu beachten¹³⁴, sondern er wird überhaupt nur gedacht, wenn er in seiner nicht auf Regeln zu bringenden *kontingenten Selbstvergegenwärtigung für und bei jedem Einzelnen* gedacht wird, die diesen gänzlich »gratis« und in diesem Sinn ganz »passiv« widerfährt, für diese und ihr Leben aber gerade so nicht beliebig, sondern wesentlich und folgenreich ist – bis hin zur Letztgültigkeit ihrer dadurch erfolgten kontingenten Bestimmung im Eschaton. Nicht Notwendiges, sondern nur Kontingentes individualisiert. Aber nichts Kontingentes individualisiert radikaler als die Kontingenz des Kreuzes. Indem Gott sich jedem einzelnen Wesen vergegenwärtigt, wird er für es so passiv, empfänglich und empfindlich, daß er sich dessen Kontingenz zu eigen macht und dieses damit umgekehrt durch seine göttliche Präsenz als unverwechselbares Selbst individualisiert und ihm als prinzipiell Anderem als Gott in freiem Gegenüber zu Gott zu existieren ermöglicht. Die Andersheit des Anderen wird von Gott nicht nur respektiert, sondern konstituiert und gefördert, indem er seine Kontingenz kontingent forciert. Ist Gottes Verhältnis zu Welt und Mensch aber die Geschichte seiner kontingenten Individuationen von Anderen als selbständige Gegenüber Gottes und zugleich die Geschichte der Einschreibung der individuellen Kontingenz dieser Anderen in sein eigenes Leben, dann ist auch sein göttliches Selbstverhältnis geschichtlich strukturiert und sein eigenes Leben von den Spuren der Kontingenz in unüberschaubarer Vielfalt gezeichnet. Nichts, was geschieht, ist gleichgültig, weil es Spuren der Kontingenz in Gottes Leben hinterläßt und damit in seine göttliche Identität eingeht. Und deshalb gründet christliche Eschatologie die

¹³³ Ebd., 115.

¹³⁴ Vgl. I.U. DALFERTH, Gott. Philosophisch-theologische Denkversuche, Tübingen 1992, 2f.

Hoffnung auf eine göttliche Zukunft nach dem kontingenten Ende jeden individuellen Lebens darauf, daß Gott in der Prägung durch die Kontingenz des Kreuzes auch in der Vollendung diese Spuren der Kontingenz in seinem Leben nicht tilgt, durch die er sich in der Geschichte mit seinen Geschöpfen prägen ließ.

Damit eröffnet sich eine Perspektive theologischer Kontingenzinterpretation, die die bedeutsame Kontingenz nicht allein ›mundan‹ auslegt und damit in Handlungssinn transformiert. Das geschieht auch dort, wo unsere Kontingenz theistisch als Handeln Gottes und seine Kontingenz als unser Erkenntnismangel verstanden wird. Demgegenüber ist zu betonen, daß *Kontingenz* im erläuterten Sinn *kontingent ist und bleibt, auch für Gott*, weil keine Vollendung Gott oder der Welt diese Kontingenz austreiben kann. Daß Gottes Heilshandeln glückt, daß ein Leben gelingt, daß Altes überholt und Neues eröffnet wird, ist nicht auf eine hintergründige Prästabilierung oder auf eine handlungslogische Allmacht reduzierbar, sondern bleibt für Gott wie uns in qualifizierter Weise kontingent. Die Gnade der Schöpfung, die des Christusgeschehens und die der finalen Vollendung, ist keine allmächtige *Handlung* und kein Prozeß der Notwendigkeit, sondern ein glückliches *Ereignis*, für Gott wie für uns.