

KURT WUCHTERL

Kontingenz oder das Andere der Vernunft

Zum Verhältnis von Philosophie,
Naturwissenschaft und Religion



Franz Steiner Verlag Stuttgart 2011

Umschlagabbildung:

Compostion, 1921 (w/c on paper) by Lyubov Sergeevna Popova (1889–1924)
Regional Art Museum, Nukuz/ The Bridgeman Art Library

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über < <http://dnb.d-nb.de> > abrufbar.

ISBN 978-3-515-09857-1

Jede Verwertung des Werkes außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist unzulässig und strafbar. Dies gilt insbesondere für Übersetzung, Nachdruck, Mikroverfilmung oder vergleichbare Verfahren sowie für die Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen.

© 2011 Franz Steiner Verlag, Stuttgart

Einbandgestaltung: deblik, Berlin

Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier.

Druck: AZ Druck und Datentechnik, Kempten

Printed in Germany

Inhalt

Einleitung	7
A. Grundlagen	
1. Unverfügbarkeit und Kontingenz	21
1.1 Zum Aufbau individueller Lebenswelten	21
1.2 Der logische Kontingenzbegriff und seine Differenzierungen.....	25
2. Die Religionsphilosophische Kontingenz	35
2.1 Definition.....	35
2.2 Erläuterungen	36
3. Formen des Umgangs mit der Kontingenz	40
3.1 Kontingenzerfahrung und Kontingenzbewältigung.....	40
3.2 Kontingenzerkennung und Kontingenzbegegnung.....	42
4. Abgrenzungen.....	45
4.1 Der theologisch motivierte Kontingenzbegriff	45
4.2 Der diachronische Kontingenzbegriff	50
4.3 Kontingenz in der Soziologie	56
4.4 Kontingenz und der hermeneutische Zufallsbegriff	67
B. Kontingenzbewältigungen	
5. Die Selbstorganisation der Natur	83
5.1 Kontingenzbewältigung in der wissenschaftlichen Praxis	83
5.2 Selbstorganisation als dogmatische Extrapolation	86
6. Der Mythos von einem modernen wissenschaftlichen Weltbild	92
6.1 Die Bedingungen der Möglichkeit von Wissenschaft und die »Theorie für Alles«.....	92
6.2 Die historischen Entstehungsbedingungen der modernen Wissenschaft	99
7. Die menschliche Selbstermächtigung und die Autonomie der Vernunft.....	103

7.1	Partielle Kontingenzbewältigungen in der Philosophie.....	104
7.2	Beiträge der Naturphilosophie	108
8.	Die Demaskierung der »großen Erzählungen« und die Möglichkeit von Religion.....	123
8.1	Die großen Erzählungen als Manifestationen der autonomen Vernunft	123
8.2	Zur Phänomenologie.....	127
8.3	Zur analytischen Philosophie	136
C. Kontingenztbegegnungen		
9.	Die Dimension des Religiösen.....	155
9.1	Das Allgemeinreligiöse und der ontische Vorbehalt	155
9.2	Definitionsversuche zur Religion und die Rolle der Gemeinschaft	162
10.	Das Sprechen vom Unsagbaren in der Philosophie	175
10.1	Das Unsagbare bei Martin Heidegger	177
10.2	Das Unsagbare bei Ludwig Wittgenstein	191
10.3	Das Unsagbare in der Postmoderne.....	206
11.	Adäquate Darstellungsformen im Spannungsfeld des Unsagbaren	227
11.1	Kontingenztbegegnung und absolute Metaphern.....	228
11.2	Anspruch und Grenzen der »negativen Theologie«.....	236
12.	Rückschau und Ausblick.....	267
12.1	Herausforderungen der Endlichkeit.....	267
12.2	Spuren des Anderen im Antlitz des Menschen	275
	Literatur.....	283
	Namenverzeichnis	296

Einleitung

In einer Zeit, die durch weit verbreitete Skepsis, Ratlosig- und Richtungslosigkeit auf der einen, durch blinden Aktivismus, rücksichtsloses Machtstreben und beschränkten Fundamentalismus auf der anderen Seite geprägt ist, stellt sich immer wieder die Frage, warum Wissenschaft, Vernunft und Religion ihre einstigen positiven Möglichkeiten als Ordnungsgaranten verloren haben, ja von diesen die gegenwärtigen leidvollen Zustände sogar teilweise mit verursacht wurden. In der vorliegenden Arbeit wird versucht, dieses grundsätzliche Problem von der Philosophie aus zu beleuchten und durch Grenzziehungen zwischen den erwähnten Instanzen sie, in der Erinnerung an ihre eigentlichen Bestimmungen, in ihre Schranken zu weisen, um damit gleichzeitig eine Öffnung zur Toleranz für das Andere der Vernunft zu erzielen.

Auch die Philosophie des 20. Jahrhunderts war infolge des Zusammenbruchs alter Ordnungen im geistigen wie im gesellschaftlichen Bereich von Anbeginn durch Spannungen geprägt, die in grenzenloser Skepsis und in radikalen Protesten ihren reflektierten Ausdruck fanden und sich auf politischer Ebene in den beiden blutigen Weltkriegen konkret entluden. Erfahrungen mit Ordnungsbrüchen und chaotischen Zuständen – wir werden sie zu den *Kontingenzerfahrungen* zählen – artikulierten sich innerhalb der Philosophie in kulturkritischen Strömungen, angefangen bei Friedrich Nietzsche und Oswald Spengler über dialogische und daseinsanalytische Entwürfe bis hin zur post-modernen Gegenwart mit ihrem Einspruch gegen die Vorherrschaft der eurozentrischen Vernunft. So entwickelte sich in der Konfrontation zu technischen und szientistischen Anmaßungen eine Kultur des Anderen, das heißt genauer, ein Kult der Negation, eine Verneinung des Identischen, ein An-Denken des Unsagbaren, von dem nichts mehr zu sagen bleibt, und ein Raunen von der »différance«, die auf »etwas« verweist, »das nicht mehr dem Sein, der Anwesenheit oder Gegenwärtigkeit des Gegenwärtigen, nicht einmal der Abwesenheit ... angehört(e)«. ¹ Die

1 Derrida (1989): *Wie nicht sprechen. Verneinungen*. S. 19.

einstigen Garanten der Ordnung, vor allem die autonome Vernunft und die Religion, sind ins Zwielflicht geraten; allein die strenge Wissenschaft konnte – Thomas Kuhn zum Trotz² – ihre Akkumulationen weiter fortführen und selbst das in ihr entdeckte Chaos wegen seiner Nähe zur Welt des Determinierten bändigen, mithin ungestört ihre Ordnungsfunktionen ausüben.

Da alle Individuen in diesem Spannungsfeld von Ordnung und Defizitärem, Zufälligem, Unsicherem usw. leben, kreisen auch philosophische Reflexionen häufig um die Ordnung stiftenden Zentralinstanzen Vernunft, Wissenschaft und Religion. Weil solche Überlegungen in irgendeiner Form zweifellos Vernünftigkeit reklamieren, steht hier die Philosophie selbst auf dem Prüfstand; und in der Tat hat sich Philosophie noch nie so oft und intensiv die Frage nach der eigenen Existenz gestellt wie im letzten Jahrhundert. Vieles, was hier zur Diskussion steht, wurde früher in der Religionsphilosophie untersucht, die sich ursprünglich ganz als Religionskritik verstand. Wir versuchen in den folgenden Überlegungen, die Aufgaben der Religionsphilosophie mit Hilfe des Zentralbegriffs der *Kontingenz* neu zu interpretieren, indem wir jenes Spannungsverhältnis von Ordnung und Defizit auf Kontingenzerfahrungen zurückführen und die Möglichkeiten des Umgangs mit diesen beschreiben. Zunächst steht die heute viel diskutierte Frage nach dem *Verhältnis von Religion und Naturwissenschaft* im Vordergrund. Obwohl moderne Theologen wiederholt versicherten, dass dieses Verhältnis zumindest innertheologisch im Sinne einer gegenseitigen Respektierung im Wesentlichen geklärt sei³ und trotz der

2 Nicht umsonst ist in der Physik vom »deterministischen« Chaos die Rede. Kuhn (1967) setzt der Vorstellung von einer stetigen Akkumulation des Wissens in den Wissenschaften ein Revolutionsmodell entgegen.

3 So etwa »das letzte Wort« der philosophischen Theologie bei Weischedel (1972): »Gott, das Wovonher, ist Geheimnis, und der Mensch hat es abschiedlich als Geheimnis zu wahren«, II. S. 256. Ferner Barth (2005), Schlussteil; Benk (2008) S. 114 ff.; Forschungsbericht von Peters (2004); Splett (1985): *Über die Möglichkeit, Gott heute zu denken*, I. 136–155. – Ältere Stimmen: Peirce (1934): *Die Ehe von Religion und Wissenschaft*. Bd. 6; das Zweite Vatikanische Konzil: *Pastoralkonstitution »Gaudium et spes«*; J. Hübner (1982): *Die Welt als Gottes Schöpfung ehren. Zum Verhältnis von*

Stimmen zahlreicher aufgeschlossener Naturwissenschaftler, in denen wegen der Interpretationsbedürftigkeit der modernen Physik die Offenheit für reflektierte religiöse Aussagen artikuliert wurde⁴, haben sich in den letzten Jahrzehnten im Allgemeinbewusstsein unversöhnliche Fronten aufgebaut.

Die Gründe, weshalb solche Stimmen kaum beachtet werden, sind vielfältig. Dies liegt zum Einen daran, dass in der religiösen Praxis trotz theologischer Klarstellungen weiterhin alte missverständliche Denkformen und Anschauungsmuster verbreitet sind; und zum Anderen extrapolieren viele Naturforscher ihre Ergebnisse weltanschaulich und ignorieren dabei auch ihnen wohl bekannte Grenzen. Nicht zuletzt missachten auch Philosophen die zwar seltenen, aber durchaus erfolgreichen Bemühungen, religionsphilosophische Probleme mit den Mitteln der Vernunft anzugehen und sich wenigstens dem argumentativ Erfassbaren in religiösen Fragen zuzuwenden. Sie verschärfen durch maßlose Kritiken das Diskussionsklima in einer ohnehin schon spannungsreichen und intoleranten Zeit.⁵

In den folgenden religionsphilosophischen Ausführungen wird versucht, durch Aufweis der Grenzen der Vernunft den religiösen Glauben auch in einer von Wissenschaften und säkularem Denken bestimmten Zeit als mögliche und verantwortungsvolle Verhaltensweise in die menschliche Erfahrungswelt einzuordnen. Dabei sollen einige fundamentale begriffliche und argumentative Klärungen die These von der Verträglichkeit von religiöser und säkularer Vernunft bekräftigen. Schon die Verwendung des Ausdrucks »religiöse Vernunft«, der argumentative Möglichkeiten auch im Religiösen voraussetzt, verweist auf

Theologie und Naturwissenschaft heute; Mutschler (1994): *Karl Rahner und die Naturwissenschaft*. Umfangreiche Literatur vor allem zur Gegenseite in Vaas/Blume (2009).

4 Häufig werden hier Planck, Einstein und Heisenberg zitiert, obwohl diese ihre versöhnlichen Gedanken über ein harmonisches Verhältnis von Religion und Naturwissenschaft nur sehr allgemein und ohne genauere Festlegungen angedeutet haben. Siehe den diesbezüglichen Überblick in Wuchterl (2002) 15.14, 15.24 und 16.12c. (Im Folgenden mit HB abgekürzt).

5 Dawkins (2007; 2008), Dennett (2006), Hoerster (2005), Harris (2004), Onfray (2006) und viele andere. Zur Analyse und Zurückweisung der Radikalisierungen bei Dawkins siehe Evers (2010): *Gotteswahn? Religionsbeschimpfung im Kleid der Wissenschaft*.

die Brisanz dieses Unternehmens, das sich nicht als neutrale Begriffsanalyse versteht, sondern die Härte der Konfrontation ernst nimmt und – trotz prominenter Gegenstimmen – Vernünftigkeit auch im religiösen Verhalten nachzuweisen versucht. Nun besteht kein Zweifel, dass sich die Grundeinstellungen zu religiösen Fragen selten rationalen Entscheidungen in theoretischen Diskursen verdanken, sondern vieles schon aus sozialisationsbedingten moralischen und gesellschaftlichen Erfahrungen im Laufe der jeweiligen Biographie vorentschieden ist. Aber gerade deshalb ist es notwendig, immer wieder die jeweilige Überzeugung durch vernunftgeleitete Rechtfertigung zu verantworten und damit zugleich die Grundlagen für ein tolerantes Zusammenleben der Menschen zu schaffen. Das alles heißt noch nicht, eine *Begründung* des religiösen Glaubens oder seine *Widerlegung* liefern zu wollen; denn ein im strengen Sinn begründeter Glaube ist kein Glaube, und eine vermeintliche Widerlegung kommt selbst einem Glauben sehr nahe.

Im Vordergrund steht daher die philosophische Reflexion der Voraussetzungen, welche die eingeforderte Verträglichkeit der beiden Bereiche ermöglichen. Zur Realisierung der genannten Zielsetzung wird – wie schon angedeutet – der Begriff der Kontingenz herangezogen, der in der Religionsphilosophie bisher weitgehend vernachlässigt und auch sonst nur selten präzisiert wurde. Auch in der allgemeinen philosophischen Diskussion spielte dieser Begriff bislang nur eine wenig beachtete Rolle, in der Religionsphilosophie⁶ und Theologie gewinnt er hingegen allmählich an Bedeutung. Außerhalb von Fachkreisen ist er fast unbekannt. So werden die unter diesem Begriff subsumierten Probleme in aktuellen Disputen nur am Rande und meistens im Zusammenhang mit Zufall, Ordnung und Chaos diskutiert. Wir haben diesbezüglich oben schon einige Andeutungen gemacht. Doch ist damit viel mehr gemeint; es geht nämlich um Grunderfahrungen, mit denen jeder Mensch konfrontiert wird, ob jung oder alt, ob aufgeklärt oder religiös, ob hochgebildet oder unbelesen, ob heute oder vor Jahrhunderten.

6 Siehe z. B. Lübke (1986), Luhmann (1977) oder Pollak (2000).

Gemeint sind Ordnungsbrüche, die jeder Einzelmensch als Unverfügbarkeiten erlebt, die einerseits häufig persönliche Leiden und Krisen, gesellschaftliche Zwänge, Katastrophen und Kriege, Ungerechtigkeiten und Folgen der allgegenwärtigen Gewalt betreffen, die andererseits aber sich auch auf unverdientes Glück, zeitlich beschränkte Gesundheit, Liebe und erhebende Momente eines erfüllten Daseins beziehen können. All diese Phänomene werfen die Frage auf, warum wir dazu bestimmt zu sein scheinen, in solch einer undurchschaubaren Welt zu leben, und warum sich in ihr so viele Bedrohungen, aber nur Spuren von einer letzten Erfüllung und von einem friedfertigen Zusammenleben der Menschen finden. Wie in der Theodizee-Diskussion bedrängt uns auch hier die Frage, warum die Welt nicht *anders*, vor allem nicht *besser* ist.

Diese vorzüglich in solchen ratlosen Reflexionen mitgedachte *Möglichkeit eines Auch-Anders-Sein-Könnens* wird in der Kontingenz begrifflich erfasst. Mit Hilfe dieses Begriffs erhält einerseits die Idee der Vernunftgrenzen einen genaueren Sinn und andererseits lässt sich das religiöse Sprechen von einem »ganz Anderen« präzisieren. Ersteres sensibilisiert wegen der naturgesetzlichen Nichtabgeschlossenheit der Welt für Offenheit im Hinblick auf religiöse Phänomene und Letzteres zeigt die Bedeutung der »negativen Theologie« als Korrektiv praktischer Religiosität – beides seit jeher zentrale Themen der Religionsphilosophie: deshalb unser Versuch, die religionsphilosophischen Fragen ganz vom Kontingenzbegriff her zu interpretieren und mit dessen Hilfe die Grenzfragen im Verhältnis von Religion und Naturwissenschaft philosophisch zu klären. Die Kontingenz erscheint dabei als Signum des Anderen der Vernunft.

Die Untersuchung setzt mit der Bereitstellung der Grundlagen ein (A.). Ausgehend vom individuellen Aufbau einer bewussten Lebensform stößt man unabwendbar auf die Endlichkeitserfahrung, die sich mit Hilfe der Kontingenz erläutern lässt (1.1). Dem schließt sich die Präzisierung zunächst eines allgemeinen *logischen*, dann eines speziellen *religionsphilosophischen* Kontingenzbegriffs an. Ersterer wird als *Möglichkeit und Nicht-Notwendigkeit* interpretiert und lässt den Fall

der Nichtexistenz außer Acht. Jeder Kontingenzbegriff erhält dabei eine andere Bedeutung, wenn sich der Notwendigkeitsbegriff ändert. Für uns reichen die drei Fälle der analytischen, naturgesetzlichen und ontologischen Notwendigkeit aus (1.2). Der religionsphilosophische Kontingenzbegriff setzt einen Perspektivenwechsel voraus. Da es uns um existenziell belangvolle Fälle geht, wählen wir den epistemischen Aspekt und betrachten persönliche Überzeugungen, die sich auf ontologische und absolute Kontingenzen beziehen. Während der allgemeine Begriff von einer aristotelischen Möglichkeitsdefinition ausgeht und mögliche, aber nicht notwendige *Sachverhalte* bezeichnet, orientiert sich der spezielle Kontingenzbegriff durch Einbeziehung existenzieller Erfahrungen an religiösen Ansprüchen und bezieht sich auf individuelle *Meinungen* (2.). Mit dem so differenzierten Terminus können nun die uns eigentlich interessierenden Formen des Umgangs mit Kontingenzerfahrungen analysiert werden, nämlich die *Kontingenzbewältigungen*, *Kontingenzerkennungen* und *Kontingenzbegegnungen*. Kontingenzen können beispielsweise durch Einordnung von Sachverhalten in das naturgesetzliche Ordnungsschema *bewältigt* werden. Dies kann trotz größter Anstrengung misslingen. Gefühle in Grenzsituationen, die religiösen Menschen zu Glaubensakten Anlass geben, können bei Agnostikern und Atheisten zum Eingeständnis der Ohnmacht führen, also Kontingenz *anerkennen*, ohne ähnliche Schlüsse zuzulassen. Schließlich kann das Jenseits der Grenze, das vom Agnostiker letztlich als Nichts identifiziert wird, auch als Ort der *Begegnung* mit einem »Anderen« interpretiert werden. Dabei steht der Ausdruck »Jenseits der Grenze« als Chiffre für alles, das sich der menschlichen Einsicht und Verfügbarkeit entzieht. Wir nennen diese Möglichkeit *Kontingenzbegegnung*, obwohl sich »Begegnung« auf das »ganz Andere« bezieht, das aufgrund religionsphilosophischer Kontingenzen denkbar wird (3.). Im Anschluss daran wird unser spezieller Gebrauch des Kontingenzbegriffs ausführlich von einer Reihe anderer verbreiteter Verwendungsweisen abgegrenzt. Während in der Theologie oft schon in der begrifflichen Festlegung Wesenseigenschaften Gottes einbezogen werden, eliminieren geschichtliche und soziologische

Aspekte alle existenziellen Anliegen und bleiben gegenüber religionsphilosophischen Kontingenzen stumm. Überlegungen zum vieldeutigen Zufallsbegriff schließen die Grundlagenbetrachtungen des ersten Abschnitts ab (4.).

Die Definition der Kontingenz verdeutlicht deren Abhängigkeit von der Festlegung der Bedeutung von *Notwendigkeit*. Für die weiteren Überlegungen sind vor allem die *naturgesetzliche* und die *ontologische* Notwendigkeit von Interesse; denn diese beiden Fälle bestimmen die Differenzierungen in den Formen des Umgangs mit der Kontingenz. Im Abschnitt B werden *Kontingenzbewältigungen* untersucht, die nicht nur die ursprünglich vermuteten Kontingenzen selbst zum Verschwinden bringen, sondern dabei auch den uns so wichtigen personalen Bezug beseitigen. Die Bewältigung naturgesetzlicher Kontingenzen erfolgt in der wissenschaftlichen Praxis (5.1) und endet häufig durch eine dogmatische Extrapolation in der Festlegung auf die Idee der Selbstorganisation der Natur (5.2). Deren Rechtfertigung baut auf dem Mythos von einem modernen wissenschaftlichen Weltbild auf (6.), der sich zum Beispiel in einer »Theorie für Alles« artikuliert. Die Untersuchung zeigt jedoch, dass sich solche naturgesetzlichen Notwendigkeiten als ontologisch kontingent deuten lassen. Mit Hilfe der verschiedenartigsten Ausformungen der Vernunft erfolgt – analog zur wissenschaftlichen Praxis – auch durch *philosophische Reflexionen* eine partielle Kontingenzbewältigung (7.1), die hier durch die Voraussetzung einer *Selbstermächtigung* des Menschen oder der *Autonomie* der theoretischen wie auch der praktischen Vernunft zu einem dogmatischen Abschluss und damit zur Leugnung von Vernunftgrenzen führt (7.2).

Vor dem Hintergrund der Demaskierung der »großen Erzählungen« (8.) mit den Schwerpunkten Phänomenologie und Analytische Philosophie zeigt sich das Festhalten an der autonomen Vernunft als illegitime Extrapolation philosophischer Denkweisen auf die Gesamtheit des Sag- und Denkbaren – hier wieder in Analogie zur Selbstorganisation der Gesamtnatur. Die Einsicht in den dogmatischen Charakter der Selbstorganisation und der Vernunftautonomie führt daher zwingend

zur Kontingenzerkennung, der Vorstufe der Kontingenzbegegnung, die im letzten Abschnitt (C) thematisiert wird und den *Kernpunkt unserer Überlegungen* betrifft. Soll sich die bloße Anerkennung von Kontingenz im Bannkreis von Skeptikern und Agnostikern nicht im permanenten Schweigen auflösen, muss sie entweder durch reflexive, also vernünftige Begründungen in die Vernunftautonomie zurückfallen oder frei werden für die *Begegnung* eines Anderen der Vernunft. Als Bezeichnung dieser neuen, in der Kontingenzbegegnung angenommenen »Wirklichkeit« ist der Terminus des Religiösen gebräuchlich. Die Annahme, das Jenseits der Vernunftgrenze nicht definitiv als Nichts betrachten zu müssen, steht jedoch unter dem »ontischen Vorbehalt«, das heißt, die Aussagen sind stets vom Bewusstsein begleitet, dass hier eigentlich von einem Unsagbaren und daher nur metaphorisch und in Chiffren gesprochen wird. Das Prädikat »ontisch« drückt aus, dass vom Anderen eine Wirkung ausgeht, die nicht von einer ontologisch beschreibbaren Ordnung ableitbar ist und nicht durch das Prinzip des zureichenden Grundes gestützt werden kann (9.1).

Das durch die Grenzen der Vernunft ermöglichte Feld der Kontingenzbegegnungen bestimmt zwar die Dimension des Allgemein-Religiösen und damit speziell auch der Religionen, klärt aber noch nicht den Religionsbegriff selbst. Dieser wird meistens aus den gemeinsamen Hauptmerkmalen der historisch gewachsenen und institutionell auffälligen Weltreligionen abgeleitet und damit funktionalistisch und evolutionstheoretisch relativierbar. In der folgenden Kontingenzanalyse versuchen wir dagegen, die Religion als Ort möglicher Wahrheit zu erkennen, der existenziell personale Sicherheit und potenziell universelle Toleranz zulässt – natürlich stets unter dem ontischen Vorbehalt. Dieser Vorbehalt schließt die Einbeziehung historischer Gegebenheiten nicht aus. Religionen sind genauer historische Kristallisationspunkte innerhalb mehr oder weniger bewährter, bereits vorhandener Sinngefüge größerer Gemeinschaften. Sie entstehen nicht aus dem Nichts, sondern ihre Begründer bewirken radikale Umdeutungen und innovative Erweiterungen von Vorstellungen, Denkweisen, Normen und Handlungsweisen innerhalb vorstrukturierter Gemeinschaften (9.2).

Da wir uns unter Zuhilfenahme des Kontingenzbegriffs um die Grenzziehungen zwischen Religion und Vernunft in der Gegenwart bemühen, diese aber in so vielfältigen Formen auftreten, müssen wir nach den bisherigen prinzipiellen Ausführungen *paradigmatisch* vorgehen. Wir beschränken uns deshalb auf das Sprechen vom Unsagbaren *in der Philosophie* bei Martin Heidegger, Ludwig Wittgenstein und in der Postmoderne (10.). Diese Auswahl ergibt sich aus der Tatsache, dass nicht nur die Gegenwartsphilosophie von der Postmoderne im weitesten Sinne geprägt ist, sondern dass deren wichtigsten Vertreter wiederum von Heidegger und Wittgenstein entscheidend beeinflusst sind. In Bezug auf Heidegger wird die These vertreten, dass unser Weg der Destruktion der Idee der Selbstorganisation der Natur und der Idee der Selbstermächtigung des Menschen hin zur Kontingenzanerkennung und -begegnung durchaus Heideggers Intentionen nahe kommt. Seine Philosophie nach der Kehre verläuft auf den Bahnen einer in der Kontingenzbegegnung »begründeten« Denkweise, die andeutungsweise schon in *Sein und Zeit* als Destruktion der Metaphysik zu erkennen ist, aber in beiden Fällen in entscheidenden Punkten wieder zurückgenommen und deshalb als esoterisches Denken missverstanden wird.

Obwohl Wittgenstein einer ganz anderen, nämlich der analytischen Denktradition angehört und daher von ihm – zumindest bei oberflächlicher Betrachtung – nicht gerade Beiträge zur Religion und zu den Grenzen der Vernunft erwartet werden könnten, wird man sowohl bezüglich der Früh- wie auch der Spätphilosophie eines Besseren belehrt und schnell fündig. Trotz der Endpassagen des *Traktats*, die Grenzerfahrungen andeuten und zur Selbstaufhebung eines zu engen immanenten Ansatzes führen, muss man seine Tagebücher, seine persönlichen Äußerungen und den »Vortrag über Ethik« heranziehen, um über eine nicht praktikierbare Religion des Schweigens hinauszukommen. Doch Wittgensteins eigentliche Bedeutung wird erst in der spätphilosophischen Entwicklung des Sprachspiel-Gedankens deutlich, der die Möglichkeit »religiöser Sprachspiele« plausibel macht und zur Rehabilitierung des Religiösen in der analytischen Philosophie führt.

Zentrale Gedanken sowohl seines als auch unseres Konzepts – wie vor allem die Relativierung der Naturgesetze, die Unmöglichkeit eines philosophischen Metasprachspiels, die metaphorische Rolle verhaltensregulierender Bilder, die Zurückweisung eines Religiöses betreffenden Begründungsgebots oder die persönliche Hochschätzung des Individuums unabhängig von allen sprachkritischen Einschränkungen des diesbezügliche Sprachgebrauchs – machen Wittgenstein zu einem Kronzeugen für Kontingenzbegegnungen in der modernen Welt und für die prinzipielle Möglichkeit, das Unsagbare unter Vorbehalt zu bezeugen.

Einige Vertreter der Postmoderne berufen sich zwar auf Wittgenstein, doch die meisten⁷ kommen über eine widersprüchliche Kontingenz*anerkennung* nicht hinaus. Gedanken zum »Widerstreit« bei Jean-François Lyotard, zur »différance« bei Jacques Derrida oder zur »Verwindung« bei Gianni Vattimo sind in zahlreichen Fällen nur einigermaßen verständlich, wenn man ein »ganz Anderes« im Sinne einer Kontingenzbegegnung mitdenkt. Die Rücknahmen bei den Genannten sind nicht immer eindeutig und argumentativ häufig nicht nachvollziehbar. Dies fällt allerdings nicht ins Gewicht, wenn Philosophie nicht mehr als vermittelbar erscheint, »sondern in der Art einer nur »oberflächlichen« Synthese, die Merkmale der Erbauung und somit eher »rhetorische« als »logische« Züge vermittelt.«⁸

In Abschnitt 11. suchen wir eine Antwort auf die zentrale Frage nach den Möglichkeiten, das Unsagbare sprachlich zu umkreisen. Dabei steht die *Metapher* im Mittelpunkt, deren Reichweite etwas über die Realisierung von Kontingenzbegegnungen aussagt. Anknüpfend an Hans Blumenbergs *absolute* Metaphern, die in seiner Metaphorologie bei »logischen Verlegenheiten« und »begriffend-begrifflich nicht

⁷ Es gibt auch Ausnahmen wie Caracciolo (1993); dieser bekennt sich zu Kontingenzbegegnungen und verwendet dabei die Chiffre des »Il Nulla«. Auch Derridas Ausführungen zur negativen Theologie (1989) enthalten Andeutungen in diese Richtung.

⁸ Vattimo (1993) S. 220.

erfüllbaren Lücken und Leerstellen«⁹ in Aktion treten, dienen diese bei uns allerdings nicht als unhinterfragbare immanente Komplemente zu Ordnungsbrüchen jedweder Art, sondern als Hinweis auf die Akzeptanz von Kontingenzenbegegnungen. So hat der Gebrauch der absoluten Metaphern in unserem Verständnis nur dann einen Sinn, wenn sie gerade als Hinweis auf das Misslingen jener Extrapolationen verstanden werden, die durch die Selbstorganisation der Natur oder der Selbstermächtigung der Vernunft absolute Metaphern eigentlich überflüssig machen (11.1).

Die Funktion der absoluten Metaphern bewährt sich auch in der theologischen Rede vom verborgenen Gott (11.2), für welche die »negative Theologie« zuständig ist. In diesem riesigen Problemkomplex konzentrieren wir uns darauf, einige Argumente derselben in unser Konzept einzubauen, wobei die Termini des »ontischen Vorbehalts« und der »Negation« genauere Konturen erhalten. Dabei steht die Möglichkeit einer Rest-Affirmation im Mittelpunkt, die wir auf indirektem Weg zu widerlegen suchen. Um im Beweisgang konkrete Nachweise zu führen, bedarf es bestimmter Prozesse, deren Formalisierung deutlich macht, dass ihre Vollendung von *endlichen* Wesen nicht erreicht werden kann; denn in den jeweiligen Grundannahmen sind meistens nicht konkretisierbare Forderungen enthalten. Das bedeutet, dass stets versteckt logische, ontologische oder vor allem theologische Zusatzannahmen benötigt werden, um Affirmationen zu erhalten. Dabei sind wir uns bewusst, dass mit der Ablehnung der Rest-Affirmation eine Kernthese auch radikaler Formen negativer Theologie bestätigt wird. Aber während diese in ihrer Radikalität der Versuchung erliegen, bestimmte immanente Ziele – beispielsweise der Befreiungstheologie – zu legitimieren, zeigen wir die Unmöglichkeit, über Negationen zu solchen Legitimationen zu gelangen.

Unsere Verteidigung der Prinzipien einer radikalen negativen Theologie läuft auf keine Sonderrolle derselben hinaus. Auch etablierte Theologien, die auf verschiedene Weise die traditionellen Vorstellun-

9 Blumenberg (1960) S. 177.

gen in verschiedenen Zeiten neu interpretieren, haben ihre Existenzberechtigung, wenn sie sich des ontischen Vorbehalts bewusst sind und diesen je nach Dialogpartner mehr oder weniger intensiv in das Bewusstsein heben.

Zum Abschluss erfolgen Rückschau und Ausblick (12). Auf unserem Weg zur Öffnung für das Andere der Vernunft erweisen sich die Verabsolutierungen der Wissenschaften und der Vernunft als bleibende Herausforderungen und Bekenntnisse selbstverantwortlicher endlicher Wesen; der letzte Schritt zur Erfahrung eines Begegnenden bleibt Wagnis und fortdauernde Aufgabe. Auch die Unbestimmtheit der im ontischen Vorbehalt ausgesprochenen Rücknahmen zollt der Endlichkeit ihren Tribut. Aber die zahlreichen entdeckten Wege aus dieser Finsternis geben der Hoffnung eine Chance. Vor allem die Einsicht, dass vom »ganz Anderen« zugleich im Modus der Verantwortung für den *menschlichen* Anderen im Sinne des »Antlitzes« bei Emmanuel Lévinas gesprochen werden kann, eröffnet konkrete Möglichkeiten für eine tolerantere und humanere Welt.

9. Die Dimension des Religiösen

9.1 Das Allgemein-Religiöse und der ontische Vorbehalt

Kontingenzerfahrungen werden im Allgemeinen im Falle eines persönlichen Betroffenseins vom Wunsch begleitet, deren Stachel zu beseitigen oder – falls diese einen erfreulichen Charakter haben – sich ihrer möglichst lange zu erfreuen, mit anderen Worten, sie selbst oder die Umstände ihrer Verhinderung zu bewältigen. Wer im Beruf oder in einer Beziehung scheitert, wer aus dem Trott des Alltags an das Krankenbett eines Freundes gerufen wird, wer die Diagnose einer eigenen schweren Erkrankung vernimmt, weiß, wovon hier die Rede ist. Aber es geht dabei nicht nur um die Bewältigung von Schicksalsschlägen, deren Häufigkeit und Brutalität einen Schopenhauer zum Pessimisten par excellence, einen Marquis de Sade zum modernen Urbild des Bösen oder einen Camus zum Propheten der Absurdität machten. Wir erleben auch positive Seiten, sei es in der geglückten Karriere, in der erfüllten Liebe, in der unverhofften Heilung, sei es im gelungenen Experiment oder im Genuss eines symphonischen Werkes. In all diesen Situationen verspüren wir die Großartigkeit oder bisweilen auch die Gunst des Unverfügbaren. Nach dem ersten Erschrecken oder glückvollen Erstaunen setzt die Suche nach Möglichkeiten der Vermeidung des Übels oder nach der Verlängerung der Gunst der Stunde ein. Es beginnt das Aufspüren der Ursachen und Gründe, um im einen Fall die Wiederholung zu vermeiden, im anderen Fall eben diese herbeizuführen. Wer sich hier zu sehr auf naturwissenschaftliche Erklärungen verlässt, stößt sehr schnell an Grenzen; wer die Vielfalt der vernünftigen Möglichkeiten im weiten Felde der ontologischen Kontingenzen bemüht, wird vom Gewicht der Relativierungen erdrückt und erfährt erst auf dem Umweg der philosophischen Reflexion – oder auf dem kürzeren Weg der praktischen Billigung – die Grenzen artikulierter Rede. Versuche, ontologische Kontingenzen bewältigend zu beseitigen, verweisen noch deutlicher auf Schranken, weil hier alle Legitimi-

onsinstanzen bruchstückhaft bleiben. Sie führen schließlich nach der Distanzierung vom dogmatischen Charakter der Selbstorganisation und der Vernunftautonomie zur Notwendigkeit der *Kontingenzerkennung*.

Die bloße Anerkennung im Bannkreis der Skeptiker und Agnostiker hat ihre Tücken. Das schlichte Hinnehmen des Zugefallenen scheint naheliegend zu sein, wenn eigene Eingriffsmöglichkeiten fehlen. Der Hinweis auf diesen stoischen Akt ist für die Normalität und für Glücksfälle leicht ausgesprochen, hinterlässt aber einen spürbaren Stachel im Falle bedrängender Nöte. Jede Reflexion der Begründung der Möglichkeit, sich mit Kontingenzen im Leben zufrieden zu geben und sich ohne Ausblick auf das Andere der Vernunft orientierend einzurichten, bedarf jedoch wieder der persönlichen Überzeugung, das Richtige zu tun, auch wenn sich diese in einer pragmatischen oder rhetorischen Verhüllung präsentiert, also ihre bloße Berufung auf Vernunft zu verbergen sucht. Das bedeutet, die Bemühungen enden entweder in der Dogmatik der verborgenen autonomen Vernunft und nehmen damit die Anerkennung zurück, oder aber, sie beharren auf einem radikalen skeptisch-agnostischen *Schweigen*. Die Radikalität des Schweigens bedeutet aber nicht nur den Verzicht auf Artikulation, sondern auch die Auslieferung an eine Prinzipienlosigkeit des Handelns, das heißt, sie endet letztlich in der Erstarrung und damit in der Selbstaufgabe. Wir leben unter Handlungszwang im ständigen Vollzug von mehr oder weniger zielgerichteten Handlungsabläufen. Das prinzipielle Fehlen einer Handlungsordnung bedeutet im Allgemeinen Wahnsinn. Daher bleibt scheinbar als einzige Alternative zu dieser Selbstpreisgabe und zur Dogmatik der disparaten autonomen Vernunft nur noch die *Kontingenzbegegnung*, das heißt die Überzeugung, dass jenseits der Vernunft ein »Anderes« wirklich ist.

Doch für Skeptiker ist diese Folgerung voreilig. Nach ihrer Überzeugung kann man religionsphilosophische Kontingenzen anerkennen und trotzdem den Schritt zur Kontingenzbegegnung ablehnen, ohne sich dem Vorwurf aussetzen zu müssen, auf die Absolutheit der Vernunft zu bauen; denn es reiche aus, sich auf *Wahrscheinlichkeiten* zu berufen.

Das Wahrscheinlichkeitsargument ist uralte und weit verbreitet. In der traditionellen Form bezieht es sich auf die Existenz Gottes. Es geht um die Frage, ob die Wahrscheinlichkeit für die Wahrheit der Aussage »Gott existiert« größer ist als die Wahrscheinlichkeit der Nichtexistenz Gottes. Nun ist die Wahrscheinlichkeitslehre eine mathematisch formulierte Theorie, bei deren Anwendung man sich auf möglichst eindeutige Aussagen bezieht. Das heißt, die Problematik beginnt in unserem Beispiel bereits bei der Frage, ob hier der Proponent und der Opponent von der gleichen Bedeutung des Wortes »Gott« ausgehen. In der berühmten Swinburne-Mackie-Kontroverse¹ am Ende des vorigen Jahrhunderts war diese Bedingung einigermaßen erfüllt. Richard Swinburne expliziert den Satz »Gott existiert« wie folgt: »Es existiert eine Person, körperlos (d. h. ein Geist), ewig, vollkommen frei, allmächtig, allwissend, vollkommen gut und Schöpfer aller Dinge« und bemerkt dazu: »Ich gebrauche das Wort ›Gott‹ als Name für die so beschriebene Person.«² John Mackie bezieht sich in seiner Kritik auf genau diese Definition. Die damit eingenommene theologisch unreflektierte Position in Bezug auf den Gottesbegriff gibt sicher die Sicht vieler religiöser Menschen wider und wird vor allem auch von den meisten Religionskritikern, die das Wahrscheinlichkeitsargument ins Feld führen, den gläubigen Christen unterstellt.³ So kommt Swinburne nach einem riesigen technischen Aufwand zum Ergebnis, dass die Wahrscheinlichkeit der Existenz Gottes angesichts der Existenz des Universums nicht Null ist und nicht zu nahe bei Null liegt; Mackies nicht weniger aufwendigen Überlegungen kommen zum gegenteiligen Ergebnis, nämlich dass die besagte Wahrscheinlichkeit doch sehr nahe bei Null liegt. Ganz entscheidend wirken sich in der Wahrscheinlichkeitstheorie bekanntlich die jeweiligen *Bewertungen* der Ereignisse aus.

¹ Ausgangspunkt waren die beiden Werke Swinburne (1987) *Die Existenz Gottes* und Mackie (1985) *Das Wunder des Theismus*. Eine umfangreiche Skizze der Kontroverse findet man in Wuchterl (1997) Exkurs in 4.51.

² A.a.O. S. 16/17.

³ Eine Zurückweisung des theologisch völlig undifferenzierten Gottesbegriffs findet man in Alston (1994) S. 21 ff.

Da beide Kontrahenten diesbezüglich sehr vage argumentieren und natürlich keine Zahlenwerte angeben können, bleibt alles offen. Das jeweilige Ergebnis solcher diffusen Bewertungen drückt nichts anderes aus als die Summe der positiven (Swinburne) beziehungsweise negativen (Mackie) Einzeleinschätzungen religiöser Phänomene im Laufe des Lebens.⁴

Kehren wir zur Reaktion des Skeptikers auf Kontingenzerfahrungen zurück. Die Ablehnung der Möglichkeit, Kontingenzbegegnungen zuzulassen, ist kein Ergebnis einer Wahrscheinlichkeitsabwägung, sondern Folge bisheriger, oft fremdgeleiteter und daher unbewusster Einschätzungen religiöser Phänomene. Die Legitimation erfolgt durch den Bezug auf die Gesamtheit der Lebenserfahrungen, die zugleich die für dieses Individuum charakteristischen vernünftigen Entscheidungen bedingt, also letztlich durch die Autonomie der Person selbst. Es liegt keine neue Einsicht vor, und die Kontingenzerkennung verliert durch die hinreichenden Gründe der Ablehnung religiöser Optionen ihr Objekt. Der Einwand des Skeptikers ist wirkungslos; es bleibt bei der einzigen Alternative zu Selbstpreisgabe und autonomer Vernunft, nämlich bei der *Kontingenzbegegnung*, das heißt bei der Überzeugung, dass jenseits der Vernunft ein »Anderes« wirklich ist.

Als Bezeichnung jener Wirklichkeit ist der Terminus des *Religiösen* üblich. In diesem Bereich stehen jedoch alle Reflexionen, Aussagen und Handlungsanweisungen stets unter einem *ontischen Vorbehalt*, in dem das Bewusstsein des Sprechens vom Unsagbaren in Erinnerung gebracht wird. Das Prädikat »ontisch« drückt aus, dass vom Anderen zwar eine Wirkung ausgeht, diese aber weder ontologisch beschreibbar noch durch das Prinzip des zureichenden Grundes gestützt ist. Damit wird jede religionsphilosophische *Kontingenzbewältigung* ausgeschlossen. Eine solche liefe letztlich auf einen fundamentalistischen Standpunkt hinaus, in dem die Grenzen der Vernunft gelegnet

⁴ Ein bekanntes Beispiel zur Einbeziehung wahrscheinlichkeitstheoretischer Überlegungen in theologische Kontexte ist »Pascals Wette« (*Pensées* Nr. 233), wo die Abhängigkeit der Gewichtung von der existenziellen Situation des ganzen Menschen recht deutlich wird.

werden und die andersartige Existenzweise des Begegneten nicht nur ontologisiert, sondern auch banalisiert wird. Eine religionsphilosophische Kontingenzbewältigung durch die Anerkennung des Absurden und Paradoxen, wie sie aus der obigen Selbstpreisgabe abgeleitet werden könnte, läuft wiederum der Intuition der Bewältigung zuwider und verweist eher auf Möglichkeiten, den ontischen Vorbehalt metaphorisch zu umschreiben.

Das jenseits der Vernunft sich öffnende Feld der Kontingenzbegegnungen bestimmt die Dimension des *Religiösen*. Natürlich wird hier sofort die Frage auftauchen, ob dieser religionsphilosophisch eingeführte Begriff des Religiösen sich einigermaßen mit dem üblichen Sprachgebrauch deckt, der das Religiöse aus dem Begriff der *Religion* herleitet und in der Theologie thematisiert wird. Paradoxerweise sind sich über den *Gebrauch* des Religionsbegriffs zahlenmäßig die meisten lebenden Menschen einig, obwohl über den expliziten *Begriffsinhalt* kaum größere Meinungsverschiedenheiten denkbar sind. Immerhin zählt man Judentum, Christentum, Islam und Hinduismus zu den vier Weltreligionen und viele werden mit gewissen Einschränkungen auch den heutigen Buddhismus hinzurechnen. Genau dieser Umstand verleitet viele Religionskritiker dazu, aus diesen historisch gewachsenen und institutionell auffälligen Formen von Religion die gemeinsamen Hauptmerkmale abzulesen und daraus das Wesen der Religion abzuleiten. In der abrahamitischen Tradition konzentriert sich der Glaube auf einen personalen Gott als Schöpfer und Erhalter des Universums, in dem sich der Mensch moralisch bewähren muss, sowie auf die Gewissheit vom Weiterleben der Menschen über die diesseitige Existenz hinaus.⁵ Schon die propositionale Charakterisierung des Glaubens, aber auch der oft zur Routine erstarrte Ritus etablierter Religionen bergen Gefahren der Unterbewertung der praktischen Lebenserfahrung der Individuen mit ihren existenziellen Bezügen, weil nicht die Überzeugung

⁵ So beschränkt sich beispielsweise Hoerster in seiner religionsphilosophischen Textsammlung (1979) auf eben diese drei theistischen Buchreligionen und legt sich auf die erwähnten »relevanten Merkmale« zur Charakterisierung von Religion fest (S. 12), um diese dann einer scharfen Religionskritik zu unterziehen.

von der Wahrheit der genannten Aussagen oder die äußerliche Einhaltung von Geboten ausreichen, sondern allein die positive Prägestkraft der Überzeugungen für die Lebensgestaltung zählt. Entscheidend sind vor allem die grenzüberschreitenden *Akte des Vertrauens und Hoffens*, die allein verantwortliches Handeln ermöglichen. Vertrauen ist nicht nur als frühkindliches Urvertrauen (Erik Erikson) von größter Bedeutung, sondern prägt – wenn auch in unterschiedlichen Ausformungen – die gesamte weitere Persönlichkeitsentwicklung. Konkret wird seine Wirkung in der existenziellen Betroffenheit, die uns trotz aller harten objektiven Tatsachen ein Leben lang begleitet. Dazusein ist für den Menschen von ureigenstem Interesse. Bei Augustinus wird dieses Interesse sogar als Liebe zum Sein verstanden, wenn es heißt: »Wir sind, und wir wissen dass wir sind, und wir lieben das Sein und Wissen.«⁶

Hoffnung entsteht stets aus solchen positiven Motivationen. Zwar können missbräuchliche Interpretationen des großen Unbekannten die Menschen in Angst und Schrecken versetzen, wie zahllose Beispiele aus der Religionsgeschichte bezeugen. Letztlich sind keine Institutionen gegen Missbrauch immun, auch die religiösen nicht. Aber Szenarien eines rächenden und eifersüchtigen Gottes – hervorragende Mittel zur Stabilisierung herrschaftlicher Machtansprüche – entstehen im Bannkreis fundamentalistischen Denkens, das den ontischen Vorbehalt nicht kennt. Deshalb sind *Philosophien der Hoffnung* von solch großer Bedeutung, weil in ihnen die Positivität des Hoffens reflexiv umkreist wird und so eine Annäherung an das Zentrum des menschlichen Lebens erfolgt. In der *Phänomenologie der Hoffnung* Gabriel Marcells ist zu lesen: »Das ›ich hoffe‹ ist im eigentlichen Sinne des Wortes auf ein Heil gerichtet. Es geht für mich in Wahrheit darum, dass ich aus der Dunkelheit herauskomme, die mich tatsächlich verschlungen hat, möge es nun die Dunkelheit der Krankheit, der Trennung, des Exils oder der Knechtschaft sein.«⁷ Marcells von existenzphilosophischen Prämissen geprägtes Denken erkennt an vielen Stellen den engen Zusammenhang von Hoffnung und Gemeinschaft, ja von Hoffnung

⁶ Augustinus (1887) II; 11.

⁷ Marcel (1957) S. 31

und Liebe,⁸ dem wir in unseren weiteren Überlegungen ebenfalls wiederholt begegnen werden.

Erst solche Zusammenhänge verdeutlichen die positiven Möglichkeiten der in der Kontingenztbegegnung wirksamen Hoffnungsakte. Letztere bleiben weiterhin durch den ontischen Vorbehalt eingeschränkt, umfassen aber die Verpflichtungen zur Menschlichkeit und Toleranz. Genau in diesen Akten erhält eine Existenz religiöse Qualität, ob nun in einer großen Gemeinschaft oder im kleinen Kreis. Das Verhalten nach Geboten in etablierten Religionen ist demnach nicht a priori religiös, sondern nur, wenn es die Qualität der Kontingenztbegegnung unter ontischem Vorbehalt aufweist, der nicht nur darauf hinweist, dass hier von einem »ganz Anderen« allein metaphorisch gesprochen wird, sondern dass die Metaphorik zugleich Elemente des direkten Sprechens von Toleranz und Menschlichkeit enthält.

Mit diesen Hinweisen wird zugleich deutlich, was Religion *nicht* ist. Völlig verfehlt ist ihre Charaktersierung als Korrelat individueller Gefühlszustände und sonst nichts, wie sie in der gegenwärtigen naturalistischen Religionskritik häufig verbreitet wird. Dort erscheint Religion fast immer als ein Konglomerat von Gefühlen, die bestimmte Erfahrungen am Rande der Normalität betreffen. Dazu gehören die gefühlsmäßige Auflösung der Ich-Welt-Grenze und der Raum-Zeit-Ordnung, das Gefühl der extremen Verbundenheit mit dem Universum und mit der ganzen Menschheit; die recht seltenen, aber immer wieder ähnlichen Nahtoderfahrungen sowie übersteigerte Abhängigkeits- und Schuldgefühle, in denen sich der Mensch als sündhaftes Wesen versteht und dabei seine Mündigkeit untergräbt. Bei allen diesen Gefühlen können Forscher in gewissen Hirnarealen gleichzeitig messbare Aktivitäten beobachten. Diese faktische Korrespondenz von Gefühl und neuronalem Prozess wird dann in dem Sinne interpretiert, dass die materiellen Vorgänge im Gehirn die eigentliche Wirklichkeit repräsentierten und die korrespondierenden inneren spirituellen Zustände als Epiphänomene aufgefasst werden müssten. Das heißt nä-

⁸ A.a.O. S. 65 bzw. 66.

her, dass die im Inneren erfolgende kognitive Weiterverarbeitung der Gefühlselemente wissenschaftlich irrelevant ist, weil sie nur *scheinbare* Realitäten vorspiegelt. Größere Komplexe solcher illusionären Interpretationsprodukte bezeichnet man schließlich als *Religion*, die zugehörigen Gefühle als *religiös*. Damit wird aus der Perspektive der Hirnforschung die Religion »wissenschaftlich« durchschaut. Da zudem die entsprechenden Hirnprozesse auch *experimentell erzeugt* werden können und evolutionstheoretische Annahmen die Entstehung solcher abnorm erscheinenden Gefühle erklären, schließt man daraus, dass die Religion letztlich vom Gehirn erzeugt wird und jeder Bezug zu einer naturalistisch nicht nachweisbaren Wirklichkeit ausgeschlossen ist.⁹

Nach der ausführlichen Auseinandersetzung mit reduktionistischen naturalistischen Thesen in den vorausgegangenen Überlegungen, in denen der uns wichtige Bezug zum Kontingenzen reflektierenden Individuum verteidigt wird, können wir im Folgenden diese Interpretation der Religion als Produkt des Gehirns außer Acht lassen. Es bleibt aber weiterhin die Frage, wie sich Religion vom Allgemein-Religiösen der Kontingenzbegegnung abgrenzt und inhaltlich charakterisiert werden kann.

9.2 Definitionsversuche zur Religion und die Rolle der Gemeinschaft

In der Religionsphilosophie und Religionswissenschaft gibt es solche Definitionsversuche zuhauf.¹⁰ Bis in das 20. Jahrhundert hinein bildete in den philosophischen Universalentwürfen die Religion als

⁹ Zahlreiche Beispiele findet man hierzu in populärwissenschaftlichen Zeitschriften. Hier sind besonders die Artikel in *bild der wissensschaft* 7/2005, 2/2007 und 1/2010 zu erwähnen. Siehe dazu auch in Vaas (2009) die Seiten 13/14, 23/24, 62, 112/113 und den letzten Abschnitt zur Neurotheologie.

¹⁰ Ausführliche Diskussion in Wagner (1986). Einen kurzen neueren Überblick der wichtigsten Versuche, den Religionsbegriff zu erfassen, findet man in Pollack (2000) S. 55–101. Wir zählen Religionsphänomenologie und Religionssoziologie zur *Religionswissenschaft*, da beide im Gegensatz zur Religionsphilosophie eine objektivierende und das Individuelle relativierende Grundeinstellung voraussetzen.