

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 Zwielficht 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.