

# GEWISSHEIT, PRAXIS, KONTINGENZ EINE PRAGMATISTISCHE PERSPEKTIVE

*Matthias Jung, Erfurt*

Brauchen wir Gewissheit im Denken und Handeln? In der Philosophie ist diese Frage nicht erst seit DESCARTES meistens mit einem entschiedenen *ja* beantwortet worden, und Glaubensgewissheit stellt für viele religiöse Menschen ein so hohes Gut dar, dass es nicht selten auch unter Inkaufnahme von Intoleranz und rigidem Dogmatismus verteidigt worden ist. Ob nun die Bedrohung unseres epistemischen Weltverhältnisses durch kognitive Skepsis oder die Verunsicherung lebensorientierender Praxis durch alternative Sinndeutungen im Vordergrund steht – in beiden Fällen erscheint eine Denk- oder Lebensform als unerträglich, die ohne eine solides Fundament von Gewissheiten auszukommen beansprucht. Nur durch die Sicherung gegen Irrtum, so die verbreitete Vorstellung, können Denken und Handeln jene Geradlinigkeit und Motivationskraft gewinnen, ohne die weder erfolgreiche Wissenschaft noch ein sinnvolles Leben möglich wären.

Was nun das Verhältnis von Gewissheit und wissenschaftlichem Fortschritt angeht, so hat das Ideal des *fundamentum inconcussum* weithin schon einer falsifikationistischen Einstellung Platz gemacht: Wir können uns demnach prinzipiell jederzeit und in allem Einzelnen irren, was freilich nicht heißt, dass – so lautet das seit DAVIDSON immer wieder gegen den epistemischen Skeptizismus variierte Argument – auch die Gesamtheit unserer Überzeugungen über die Welt falsch sein könnte. So wird ein prinzipieller Fallibilismus mit einem robusten Realismus kompatibel. Anders liegen die Dinge in weltanschaulichen und religiösen Angelegenheiten: hier halten viele Menschen weiterhin daran fest, es sei die unverzichtbare Orientierungsleistung entsprechender Überzeugungen, alle Zweifel und Deutungsalternativen fernzuhalten.

Dass für solche Unerschütterlichkeit ein hoher Preis zu zahlen ist, lässt sich an den zahllosen fundamentalistischen Bewegungen un-

serer Zeit unschwer erkennen. Wer sich erfolgreich dagegen immunisiert hat, dass die eigenen Denk- und Handlungsmöglichkeiten immer von einem Horizont alternativer Optionen umgeben sind, wird in Andersdenkenden bestenfalls Kandidaten für Belehrung, schlimmstenfalls verstockte Ketzer erblicken. Vor dem normativen Hintergrund jenes hohen Maßes an Toleranz, ohne dass die pluralistischen Gesellschaften der Moderne nicht gedeihen können, erscheint die Idee der Glaubensgewissheit in keinem günstigen Licht. Die Gründe, ein traditionelles Verständnis religiöser oder weltanschaulicher Gewissheit fallen zu lassen, sind also in der Tat vielfältig und überzeugend, wie ARNIM KREINER in seinem Beitrag für diesen Band gezeigt hat.

Dies zugestanden, bleibt freilich eine zentrale Frage offen: wie können Menschen stabile Wertorientierungen auch in kontingenzbewussten Zeiten gewinnen und dabei dogmatische Verhärtungen ebenso vermeiden wie einen Dezisionismus, der keinen anderen Grund kennt, an seinen Werten festzuhalten als die Tatsache, dass es eben nun einmal die eigenen Werte sind?<sup>1</sup> Der Fundamentalist beharrt abbildrealistisch und kontingenzvergessen auf der notwendigen Wahrheit seiner Weltansicht. Sein Gegenbild ist der liberale Ironiker RICHARD RORTY, der heroisch seine moralischen Überzeugungen ergreift und im vollen Bewusstsein ihrer radikalen Kontingenz bereit ist, notfalls für sie zu sterben.<sup>2</sup> Ich vermute nun, dass fundamentalistische Kontingenzverweigerung wie postmoderne Kontingenzerkennung gleichermaßen die Struktur menschlicher Erfahrung verfehlen –, dass diese aller erst sichtbar wird, wenn wir uns auf die vertrackte Art und Weise konzentrieren, in der sich im menschlichen Weltverhältnis ein Moment von Gewissheit mit unaufhebbarer, weil struktureller Kontingenz verbindet. Dieser Intuition möchte ich im folgenden genauer nachgehen, indem ich zunächst (1) den Hand-

---

<sup>1</sup> Diese Fragestellung verfolgt HANS JOAS beharrlich seit seiner Schrift *Die Entstehung der Werte* (=JOAS 1997). JOAS unterscheidet die drei Dimensionen der *Prozeduralisierung*, *Wertgeneralisierung* und *Empathie* als Richtungen, in denen Wertbindungen auf die Bedingungen gesteigerter Kontingenz reagieren müssen (vgl. ders. 2004: 47).

<sup>2</sup> RORTY 1992: 306.

lungscharakter von Erfahrung als Semantisierung des Qualitativen darstelle, sodann (2) drei Typen von Gewissheit, nämlich den *phänomenalen*, den *semantischen* und den *praktischen* unterscheide und schließlich (3) auch den religionsphilosophischen Kontingenzbegriff nach zwei Hinsichten (*material* und *strukturell*) differenziere.

### Erfahrung als Semantisierung des Qualitativen

Die „Suche nach Gewissheit“, so hat JOHN DEWEY in seinem bedeutenden Werk von 1929<sup>3</sup> gezeigt, stellt eines der zentralen Charakteristika der abendländischen Zivilisation – und vermutlich nicht nur dieser – dar. Nach DEWEY lässt sie sich am besten als eine Verlagerung der Suche nach Sicherheit im Handeln auf theoretisches Terrain verstehen. Handeln ist strukturell unaufhebbar riskant und im strengen Sinn kontingent, weil in einer widerständigen und überkomplexen Realität Koaktoren und Umwelteinflüsse seine Resultate in einer Weise mitbestimmen, die prinzipiell nur unvollständig antizipierbar ist. Diese strukturelle Kontingenz manifestiert sich in vormodernen Zeiten fehlender Kontrolle über natürliche Kausalfaktoren zwar in besonders drastischer Weise, sie wird durch den Siegeszug von Wissenschaft und Technik aber keineswegs obsolet, denn systemische Zwänge einer-, die Autonomie anderer Akteure andererseits setzen teleologischem Handeln eine prinzipiell unüberschreitbare Grenze. Vor diesem Hintergrund erscheint dann kognitive, vom realen Handlungsverlauf abgekoppelte Gewissheit als attraktiv: mögen auch die *Folgen* des Handelns prinzipiell ungewiss sein, so sollen doch wenigstens seine *Gründe*, seine kognitive Basis der Kontingenz unserer Lebenspraxis entzogen werden.

Es waren pragmatistische Autoren wie WILLIAM JAMES und JOHN DEWEY, die den prekären Charakter dieser Rückzugsstrategie in aller Deutlichkeit herausgearbeitet haben: selbst dann, so zeigt JAMES,<sup>4</sup> wenn wir nur epistemische Ziele vor Augen haben, müssen wir

---

<sup>3</sup> Vgl. DEWEY 1929, dt.: Die Suche nach Gewißheit, Frankfurt 1998.

<sup>4</sup> Vgl. JAMES 1956, chap. VII. Für eine Diskussion von JAMES' Argument auf dem aktuellen Stand der Erkenntnistheorie vgl. BARTELBORTH, 1996: 259f.

uns immer zwischen zwei Maximen entscheiden: „Maximiere Wissen“ oder „Minimiere Irrtum“. Die Suche nach Gewissheit legt die zweite Strategie nahe, dem epistemischen Fortschritt aber ist mit der ersten besser gedient. Ein zweiter Punkt ist jedoch noch wichtiger und macht geradezu die Essenz des Pragmatismus aus: unsere kognitiven Überzeugungen von der Welt sind unselbständige, wenngleich konstitutive Elemente unseres praktischen Verstricktseins in sie. Erfahrung hat Handlungscharakter und umgekehrt. Handlung und Erfahrung sind keine natürlichen Arten, die wir schon fertig individuiert in der Wirklichkeit vorfinden, sondern Entitäten-unter-einer-Beschreibung. Wollen wir die Aspekte der Rezeptivität und Passivität betonen, dann wählen wir zur Beschreibung einer bestimmten Situation ein erfahrungstheoretisches Vokabular, geht es uns eher um den dynamischen und aktiven Aspekt, sprechen wir in Handlungsbegriffen. Aber in allen Interaktionen mit unserer natürlichen wie kulturellen Umgebung ist beides enthalten, Aktivität und Passivität, Bestimmen und Bestimmtwerden, Bewegung und Ruhe.

Vor dem Hintergrund dieser Ausgangsüberlegungen möchte ich ein pragmatistisch-hermeneutisches Verständnis von Erfahrung/Handlung vorschlagen, das versucht, der angedeuteten Doppelsinnigkeit gerecht zu werden. Für die Frage nach dem Verhältnis von Gewissheit und Kontingenz ist dies entscheidend, weil nur so sichtbar werden kann, warum die verabsolutierte „Suche nach Gewissheit“ weder in wissenschaftlichen noch in religiösen Fragen weiterhelfen kann und dennoch Gewissheit in einem noch näher zu bestimmenden Sinn als ein handlungsleitender Aspekt im Ganzen der Erfahrung gedacht werden muss.

In meiner Sicht stellt jede Handlungs-/Erfahrungssequenz ein Integral aus den drei Aspekten des *qualitativen* (1), des *performativen* (2) und des *semantischen* (3) dar.<sup>5</sup> Wer immer handelt oder eine Erfahrung macht, stellt eine Beziehung zwischen seinem persönlichen Erleben (1) und einer semantischen Deutung dieses Erlebens in dem normativen Rahmen einer Kultur (3) her, und zwar indem er/sie

---

<sup>5</sup> Das hier nur kurz skizzierte Modell von Handlung/Erfahrung habe ich in verschiedenen Kontexten ausführlicher entwickelt, vgl. jüngst etwa JUNG 2004: 31-53 und JUNG 2005: 239-256.

sich artikuliert (2), also durch die – in der Regel sprachliche – Explikation der Bedeutung dessen, was in den bedeutsamen Intensitäten des Erlebens impliziert ist. Damit werden Austauschbeziehungen zwischen dem gelebten und dem interpretierten Leben gestiftet, die ihrerseits dafür sorgen, dass qualitatives Erleben und kultureller Sinn sich wechselseitig durchdringen können. *Wie* sie zueinander finden, wird aber weder vom Erleben noch von den kulturellen Wertdeutungen determiniert. Intensiv bedeutsame und emotional codierte Situationen präjudizieren Spielräume der Semantisierbarkeit, denen wiederum kulturelle Spielräume normativer Festlegungen entsprechen; zur handlungsleitenden Überzeugung werden kulturelle Sinnmuster immer erst dann, wenn sie von einem qualitativ erlebenden Selbst als die gültige Deutung eben dieses Erlebens anerkannt werden, wenn sie also dazu dienen, seine Bedeutung zu artikulieren. Fällt eines dieser konstitutiven Strukturmomente aus, dann kollabiert die Struktur als Ganze, deren Einheit eben nur durch den persönlichen Vollzug der Artikulation vermittelt wird.

Dies kann am Beispiel des Religiösen verdeutlicht werden. Wer sich an ein tradiertes Set religiöser Einstellungen und Praktiken alleine aus Sicherheitsbedürfnis, Konvention oder wegen anderer externer Gründe hält, ohne darin den gültigen Ausdruck dessen zu suchen, was ihm/ihr das persönliche Erleben und Handeln als fundamental bedeutsam vorstellig macht, kann keine religiösen Erfahrungen machen, verhält sich in einer mechanischen Weise, statt bewusst zu handeln. Dasselbe gilt aber auch umgekehrt von dem postmodernen Sucher nach religiös aufgeladenen Erlebnissen, dem Vexierbild des Gewohnheitsgläubigen, dessen privatistische Religion ROBERT BELLAH nach dem Vornamen einer Interviewpartnerin als „Sheiliasm“ charakterisiert hat<sup>6</sup>. An die Stelle der traditionalistischen Gewissheit ohne persönliche Artikulation tritt dann ein normativ konsequenzloser Eklektizismus am Leitfaden angenehmer Gefühle. Auch hier kommt keine Erfahrung im emphatischen Sinn zustande, weil das Erleben nicht artikuliert, will sagen: durch semantische Explikation in seinem kognitiven Gehalt und seinen normativ-intersubjektiven Geltungsansprüchen bestimmt wird. In beiden Fällen wird

---

<sup>6</sup> BELLAH 1996.

also, wenngleich mit umgekehrten Vorzeichen, die Suche nach Gewissheit verabsolutiert. Der Traditionalist hält sich an die gediegen-altehrwürdige Form eines sakrosankten Systems von Überzeugungen und Praktiken, das nicht mehr vor dem Hintergrund seiner Expressivität für persönliche Lebenserfahrung gedeutet und erneuert wird. Die umgekehrte Einstellung könnte man als *Erlebnisfundamentalismus* bezeichnen, weil hier die Struktur menschlicher Erfahrung, qualitatives Erleben vermittels seiner semantischen Explikation mit intersubjektiven Geltungsansprüchen zu vermitteln, zu einem selbstgenügsamen Verharren bei angenehmen Qualia kollabiert wird.

Die artikulierende Vermittlung zwischen der Erste-Person-Singular-Perspektive individuellen Erlebens und Handelns einer- und den normativen Sinnfiguren der *comprehensive worldviews* andererseits erweist sich damit als der systematische Ansatzpunkt des Gewissheitsproblems. Erlebnis- wie Traditionsfundamentalisten unterlaufen die Struktur der Erfahrung durch Artikulationsverzicht. Vor diesem Hintergrund werde ich nun versuchen, das Spannungsverhältnis von Gewissheit und Kontingenz als begriffliches Merkmal eben dieser Struktur aufzuweisen.

Drei Typen von Gewissheit: phänomenal, semantisch und praktisch

Damit gewinne ich gleichzeitig die Möglichkeit, zwei in Spannung stehende Intuitionen im Blick auf unsere gewöhnliche Erfahrung miteinander zu verbinden: die fallibilistische Überzeugung, dass kognitive wie praktische Entscheidungen auch in religiösen Fragen immer von einem Horizont realer, wenngleich abgewählter Alternativen gerahmt sind – von *living options* im Sinne von WILLIAM JAMES<sup>7</sup> –, und dem unabweisbar gewissen Anspruch dessen, was uns als persönliche Erfahrung ergriffen hat, unser Denken und Handeln zu bestimmen. Mit letzterem kommt nämlich eine Dimension von Gewissheit ins Spiel, die so real wie flüchtig erscheint: real, weil sie den Prozess der Artikulation von Erfahrung lenkt, flüchtig, weil dieser Prozess eine riskante und persönlich zu verantwortende Transformation des Qualitativen ins Semantische darstellt, deren Kontingenz

---

<sup>7</sup> Vgl. JAMES 1956: 2f.

von der Gewissheit des Erlebens prinzipiell nicht aufgehoben werden kann. „Wir wissen“, so schreibt HANS JOAS mit Blick auf Erfahrungen der Selbsttranszendenz, „nach einer solchen Erfahrung nur, dass wir etwas erfahren haben; unsere Gewissheit erstreckt sich nicht auch auf die genaue Deutung dieser Erfahrung, als erwüchse diese einfach aus der Erfahrung oder als sei sie von unseren religiösen und kulturellen Deutungsvorräten immer schon komplett vorinterpretiert. Die Erfahrung drängt uns vielmehr dazu, aus der Tradition bestimmte Teile herauszugreifen und sie neu mit Sinn zu erfüllen oder neuartige Verknüpfungen von Traditionen herzustellen oder gar unseren eigenen schöpferischen Artikulationsversuch zu wagen, der sich als religiöse Neuerung durchsetzen mag.“<sup>8</sup> Das qualitative Erleben als das persönliche Zentrum jeder emphatischen Erfahrung präsentiert dem Selbst ein phänomenal gewisses *dass*, eine intensiv andrängende implizite Bedeutungshaftigkeit, die nach Artikulation ruft. Diese Artikulation setzt den Reichtum kultureller Traditionen voraus, kann, wie JOAS zeigt, zu ihm jedoch eine Bandbreite verschiedener Stellungen einnehmen, die von emphatischer Zustimmung *in toto* über „synkretistische“ Mischformen bis hin zum Versuch einer völlig eigenständigen Neuartikulation reichen. Entscheidend ist, dass die phänomenale Gewissheit des *dass* eben nicht in eine semantische Gewissheit des *was* konvertiert werden kann. Erleben, mag es auch den Stempel höchstmöglicher Evidenz, Präsenz und Intensität tragen, interpretiert sich nicht selbst und erhebt keinen Geltungsanspruch außer eben dem einen, es zu artikulieren und dann allerdings auch den Geltungsansprüchen gerecht zu werden, die seine Semantisierung aller erst sichtbar gemacht hat.

Mit einer gelungenen Formulierung von JOHN DEWEY lässt sich sagen: was im performativen Aspekt von Erfahrung expliziert wird – das Qualitativ-Intensive –, ist zwar implizit, aber nicht impliziert.<sup>9</sup> Sein impliziter Charakter besteht gerade darin, dass es nicht schon in Form individuierter Bedeutungen im Geist impliziert ist, um dann nur noch vom sprachlichen Ausdruck in die intersubjektive

---

<sup>8</sup> JOAS 2004: 43.

<sup>9</sup> Vgl. DEWEY 2003: 98.

Sphäre der Verständigung transportiert werden zu müssen. Das implizit Gewisse impliziert keine semantische Gewissheit; seinen Gehalt zu bestimmen, bedarf es einer persönlichen Anstrengung der Artikulation, die modal als Transformation eines Möglichkeitshorizonts lebendiger Optionen (JAMES) in die Wirklichkeit einer ergriffenen Option verstanden werden kann.<sup>10</sup> Diese Transformation ist unaufhebbar kontingent, weil phänomenale Gewissheit wohl Möglichkeitsspielräume individuiert, nicht aber bestimmte semantische Gehalte.

Damit zeichnet sich eine erfahrungstheoretische Lösung des Gewissheitsproblems ab: auf der semantisch-intersubjektiven Ebene expliziter Geltungsansprüche haben wir keine Gewissheit. Hier zeigt sich Kontingenzbewusstsein in der Fähigkeit, die eigenen Überzeugungen und Praktiken als lebendige Optionen zu sehen, die stets von einem Horizont ernsthafter Alternativen gerahmt sind. Auf der Ebene der qualitativen Bestimmtheit hingegen können wir uns dessen gewiss sein, dass wir etwas Bedeutsames erfahren haben, das freilich zur Klärung seines phänomenalen Gehalts wie seiner normativen und kognitiven Konsequenzen auf Artikulation und ihre kontingenten Spielräume angewiesen ist. Soweit diese Explikation vollzogen wird, dringt sie rückwirkend in die symbolische Prägnanz (CASSIRER) des Handelns und qualitativen Erlebens ein, wo sie dann wiederum dem pragmatischen Passungskriterium untersteht, zukünftiger Erfahrung gerecht werden zu können. Damit können sich Wertüberzeugungen über wiederholt durchlaufene Rückkopplungsschleifen zwischen semantisch-normativer Interpretation und dadurch prägnanzbildend geformtem Erleben stabilisieren: es entsteht eine handlungsorientierende *praktische* Gewissheit. Diese ist zwar immer fallibilistisch imprägniert, weil sie um die alternativen Möglichkeitshorizonte weiß, kann sich aber dafür dem Dilemma erfolgreich entziehen, zwischen einer illusionären (Sinn ohne Erfahrung) und einer handlungspraktisch folgenlosen Gewissheit (Erleben ohne Artikulation) wählen zu müssen. Es ist eben diese kontingenzbewusste praktische Gewissheit, die eine pragmatistische Philosophie der Religion als Alternative zu

---

<sup>10</sup> Zur modallogischen Struktur dieses Prozesses vgl. SCHRÖDTER 1987: 154ff.

all den Versuchen empfiehlt, aus der humanen Form von Erfahrung auszusteigen, ob durch Regression ins Erleben oder durch Verzicht auf eine persönliche Perspektive.

Auch die gegenwärtig viel erörterte Frage nach dem Zusammenhang von Religion und Kontingenzerfahrung stellt sich vor dem Hintergrund dieser Überlegungen auf eine neue Weise. So läßt die skizzierte dreifache Auffächerung des Gewissheitsbegriffs in phänomenale, semantische und praktische Aspekte Einseitigkeiten der Diskussion sichtbar werden, auf die aufmerksam gemacht werden soll:

### Zwei Typen von Kontingenz: *material* und *strukturell*

In der neueren Religionssoziologie und -philosophie gibt es eine prominente Tendenz, den Kontingenzbegriff ins Zentrum ihrer Analysen zu rücken. Was ist aber unter ‚Kontingenz‘ im Zusammenhang des Erfahrungsbegriffs genauer zu verstehen? Bereits seit seiner terminologischen Fixierung in den Disputationen des 12. und 13. Jahrhunderts, die sich an den modalen Analysen im 9. Kapitel von ARISTOTELES' *De Interpretatione* abarbeiteten, spielt der Begriff der Kontingenz in Theologie und Religionsphilosophie eine wichtige Rolle. Und spätestens seit NIKLAS LUHMANN'S Schrift *Funktion der Religion* (Frankfurt 1977) und HERMANN LÜBBES *Religion nach der Aufklärung* (Graz 1986) ist es darüber hinaus üblich geworden, Religionen auch funktional als Formen der Bewältigung von bzw. des Umgangs mit Kontingenz zu charakterisieren. Sofern solche funktionalistischen Deutungen, wie bei LÜBBE, in religionsapologetischer Absicht vorgetragen werden, sehen sie sich zahlreichen Einwänden ausgesetzt<sup>11</sup> und sind überdies mit dem Selbstverständnis gläubiger Menschen kaum in Einklang zu bringen. Gleichwohl ist der Zusammenhang zwischen Religion und Kontingenzerfahrung intuitiv höchst einleuchtend. Ich möchte daher auf diesen Punkt abschließend eingehen, indem ich zunächst kurz die Positionen LÜBBES und WUCHTERLS darstelle, diese dabei als Theorien *materialer* Kontingenz charakterisiere und sie schließlich um einen Aspekt ergänze, der ihnen völlig fehlt, mir jedoch für ein angemessenes Verständnis

---

<sup>11</sup> Vgl. dazu JUNG 1992: 1126-1131.

religiöser Erfahrung in der pluralistischen Moderne unentbehrlich erscheint: die *strukturelle* Kontingenzenz.

Bei HERMANN LÜBBE wird der Kontingenzenzbegriff aus einer handlungstheoretischen Perspektive eingeführt: jedes teleologische Handeln findet seine Grenze in nichtantizipierbaren Ereignissen und Handlungsfolgen. Teilaspekte dieser Kontingenzenz, die jeder Praxis immanent ist, können entweder durch Prävention abgefedert oder durch situative Klugheit in Handlungssinn umgewidmet werden. Gleichwohl bleibt ein harter Problemkern bestehen: „Daseinskontingenzenz, sowie sie religiös thematisiert wird, ist in Handlungssinn prinzipiell nicht transformierbare Kontingenzenz.“<sup>12</sup> LÜBBE bestimmt den für Religion entscheidenden Kontingenzenztyp also *inhaltlich*, nämlich als absolute Kontingenzenz, wie sie sich zwischen Geburt und Tod in der Erfahrung prinzipieller Unverfügbarkeit zur Geltung bringt. Vor dem Hintergrund dieses anthropologisch invarianten und deshalb aufklärungsresistenten Erfahrungstyps wird dann Religion als „Kontingenzenzbewältigungspraxis“<sup>13</sup> profiliert. Schärfer als LÜBBE hat KURT WUCHTERL<sup>14</sup> den „kontingenzenzvergessenen“ Obertönen dieses Begriffs nachgespürt und phänomenologisch auf der Differenz von – funktionalistischer – Kontingenzenzbewältigung und religiöser Kontingenzenzbegegnung bestanden.<sup>15</sup> Doch in beiden Fällen bleibt der Kontingenzenzbegriff zentral für die Kennzeichnung eines spezifisch religionsaffinen Gehalts menschlicher Erfahrung.

Diese eingebürgerte Bestimmung von Kontingenzenz erscheint mir aus der Perspektive des hier entwickelten Begriffs von Erfahrung und Gewissheit in zwei Hinsichten höchst unbefriedigend. *Erstens* sind Religionen nicht nur Reaktionen auf eine ihnen vorgängige anthropologische Kontingenzenzerfahrung. Denn zwischen Erfahrungsgehalt und religiöser Deutung in Ritus, Gebet und Erzählung bestehen Transformationsbeziehungen in *beide* Richtungen. So können etwa Lebenskrisen gesteigerter Kontingenzenzerfahrung zur Übernahme, Fes-

---

<sup>12</sup> LÜBBE 1986: 160.

<sup>13</sup> Ebd.

<sup>14</sup> Vgl. WUCHTERL 1982; WUCHTERL 1989.

<sup>15</sup> Vgl. WUCHTERL 1993: 86.

tigung und/oder Revision religiöser Überzeugungen und Praktiken führen; umgekehrt gilt aber auch, dass die semantischen Gehalte religiöser Lebensformen das qualitative Erleben in Richtung einer intensivierte Kontingenzwahrnehmung prägen können. Die vor allem in der Barockzeit allgegenwärtigen „vanitas“ und „memento-mori“-Motive in der christlichen Kunst und Predigt bieten dafür nur besonders schlagende Beispiele. Die Vorstellung, man könne religionsunabhängig ein anthropologisches Grunderleben aufweisen, dessen semantisch-praktische Bearbeitung dann zum funktionalen Merkmal des Religiösen erklärt wird, ist also methodisch unzureichend und muss durch die Idee einer historisch zu rekonstruierenden, jeweils spezifischen reziproken Verklammerung zwischen den qualitativen und den semantischen Aspekten von Erfahrung ersetzt werden.

Dass Kontingenzerfahrungen hermeneutisch unterbestimmt bleiben, wenn man die Rückkoppelungen zwischen ihrer inhaltlichen Bestimmtheit und der disponierenden Kraft entgegenkommender Lebensformen vernachlässigt, ist nur eine Seite meines Unbehagens. Die *andere* erscheint mir im Blick auf die Frage nach religiöser Erfahrung in der Moderne ungleich wichtiger: kontingent sind nämlich nicht nur die Inhalte solcher Erfahrung, kontingent ist auch der Prozess der Transformation zwischen Erleben und Ausdruck selbst, also ihre *Struktur*. Und es ist dieser zweite Aspekt, nicht die anthropologisch invariante „absolute Kontingenz“ im Sinne LÜBBES, der die spezifisch moderne Emphase auf Erfahrung gerade auch in religiösen Zusammenhängen entscheidend geprägt und die Suche nach (semantischer) Gewissheit zunehmend diskreditiert hat.

Dem hier zugrunde gelegten Modell lebensweltlicher Erfahrung ist eine strukturelle Kontingenz insofern eingeschrieben, als das Verhältnis zwischen ihren qualitativen und semantischen Aspekten eben nicht im Sinn einer abbildrealistischen Isomorphie, sondern als prägnanzbildende, den Gehalt allererst explizierende Artikulation verstanden wird. Der qualitative Fokus einer Erfahrungssituation mag, wie erläutert, noch so evident sein, er präjudiziert wohl Spielräume der Bedeutungsfestlegung, determiniert aber keineswegs eine einzige Möglichkeit des Ausdrucks. Die Artikulation von Erfahrung ist also strukturell kontingent, weil die Transformationen zwischen persönlichem Erleben und intersubjektiv-regelgeleitetem Sinn ihrer-

seits weder unter eine Regel noch unter ein adäquationstheoretisches Wahrheitskriterium gestellt werden können. Dies scheint mir auch psychologisch die ausgeprägten Gefühle der Verantwortung und Selbstbindung zu erklären, die mit der Artikulation von Erste-Person-Erfahrung häufig einhergehen: hier handelt ein Selbst nicht allein als kompetentes Mitglied einer Sprachgemeinschaft, auch nicht, wie im Fall moralischer Autonomie im Sinne KANTS, indem es „die Menschheit in seiner Person“ instantiiert, sondern emphatisch als Individuum, das sich artikuliert, indem es sich zugleich mit praktischer Gewissheit auf etwas festlegt, das den Bereich subjektiver Expressivität übersteigt.

Kontingenz als nicht allein inhaltliches, sondern auch strukturelles Merkmal von Erfahrung kann nun entweder bloß extern zugeschrieben oder auch intern erfahren werden. So wird beispielsweise eine erfahrungstheoretisch problembewusste Religionswissenschaft, eine externe Perspektive einnehmend, darauf bestehen, dass auch dort, wo das Selbstverständnis einer Religion kontingenzfreie Offenbarungen und damit semantische Gewissheit annimmt, *de facto* kontingente semantische Stilisierungen aus einem Möglichkeitshorizont heraus vorliegen. Externe Kontingenzzuschreibungen können sogar religionsintern eine wichtige Rolle spielen, etwa im Christentum in Form der Opposition der historischen Bibelkritik gegen fundamentalistische Konzeptionen der Verbalinspiration. Die modernitätsspezifische Rolle struktureller Kontingenz zeigt sich aber erst dann, wenn die historische Erfahrung des religiösen Pluralismus in den Blick gerät. Mit dem Abbau sozialer Sanktionen für Religionszugehörigkeit ist in den pluralistischen Gesellschaften der Moderne zur alltäglichen Erfahrungsmöglichkeit geworden, was zu früherer Zeit und andernorts einer schmalen und privilegierten Bildungsschicht vorbehalten blieb und bleibt: die Vielfalt religiöser Erfahrung. Sie zeigt sich nicht nur sozial in Form der öffentlichen Koexistenz vielfältiger, teilweise einander ausschließender Religionen und Weltanschauungen, sondern schärfer noch in der individuellen Möglichkeit, synkretistisch die Riten und Überzeugungen verschiedener Religionen fast beliebig, jedenfalls ungezügelt von den Kohärenzforderungen systematischer Theologien, zu kombinieren.

Der pluralistische Hintergrund, vor dem sich religiöses Leben in der Moderne entfaltet, begünstigt einerseits das Auftreten erlebniszentrierter Wellnessreligionen wie auch fundamentalistischer Fluchtformen vor persönlicher Erfahrung, ermöglicht aber andererseits auch eine Intensivierung und Reflexivierung von Kontingenzerfahrungen, die spezifisch religiöser Vertiefung zugänglich sind. In der pluralistischen Moderne, so meine abschließende These, kommt demnach ein religiös relevanter neuer Typus der Kontingenzerfahrung auf: nicht nur wesentliche Gehalte, sondern auch die Struktur der Erfahrung selbst – genauer: die Bedeutungsfestlegung des qualitativen Erlebens – können im Zeichen allgegenwärtiger Alternativen als kontingent erfahren werden. Jede Wirklichkeit erscheint als verwirklichte Möglichkeit und bleibt so eingebettet in einen Horizont anderer Möglichkeiten. Gegen die Geltungsansprüche von Erfahrung könnte diese Form von Kontingenzsteigerung freilich nur aus der imaginären Perspektive semantischer Gewissheit, also von einem fiktiven Gottesstandpunkt aus ins Feld geführt werden. Es muss daher damit gerechnet werden, dass auch und gerade Prozesse der Säkularisierung und Pluralisierung genuin religiöse Erfahrungen ermöglichen können.

## BIBLIOGRAPHIE

- |                  |   |
|------------------|---|
| BARTELBORTH 1996 | THOMAS BARTELBORTH, <i>Begründungsstrategien</i> . Ein Weg durch die analytische Erkenntnistheorie. Berlin 1996.  |
| BELLAH 1996      | ROBERT BELLAH u.a., <i>Habits of the Heart</i> . Individualism and Commitment in American Life. Berkeley/Los Angeles 1996.  |
| DEWEY 1929       | JOHN DEWEY, <i>The Quest for Certainty</i> . A Study on the Relation of Knowledge and Action (1929), dt.: <i>Die Suche nach Gewißheit</i> . Frankfurt am Main 1998. |
| DEWEY 2003       | Ders., Qualitatives Denken. In: ders., <i>Philosophie und Zivilisation</i> . Frankfurt am Main 2003.  |

- JAMES 1956 WILLIAM JAMES, *The Will to Believe*. In: *The Will to Believe and other Essays in Popular Philosophy*. Human Immortality (both books bound into one), New York 1956.
- JOAS 1997 HANS JOAS, *Die Entstehung der Werte*. Frankfurt a.M. 1997.
- JOAS 2004 Ders., *Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz*. Freiburg, Basel, Wien 2004.
- JUNG 1992 MATTHIAS JUNG, Zur Konjunktur von Kontingenzen. Tendenzen gegenwärtiger Religionsphilosophie. In: *Merkur* 12 (1992), pp. 1126-1131.
- JUNG 2004 Ders., Qualitative Erfahrung in Alltag, Kunst und Religion. In: *Ästhetische Erfahrung im Zeichen der Entgrenzung der Künste*. Epistemische, ästhetische und religiöse Formen von Erfahrung im Vergleich. [Sonderheft d. Jg. 2004 der Zeitschrift für Ästhetik und Allgemeine Kunstwissenschaft]. Hamburg 2004, pp. 31-53.
- JUNG 2005 Ders., Qualitatives Erleben und artikulierter Sinn. Eine pragmatische Hermeneutik religiöser Erfahrung. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 53 (2005), pp. 239-256.
- LÜBBE 1986 HERMANN LÜBBE, *Religion nach der Aufklärung*. Graz, Wien 1986.
- RORTY 1992 RICHARD RORTY, *Kontingenz, Ironie und Solidarität*. Frankfurt am Main 1992.
- SCHRÖDTER 1987 HERMANN SCHRÖDTER, *Erfahrung und Transzendenz*. Ein Versuch zu Anfang und Methode von Religionsphilosophie [Studien zur Religionsphilosophie und Religionswissenschaft 3]. Altenberge 1987.
- WUCHTERL 1982 KURT WUCHTERL, *Philosophie und Religion*. Zur Aktualität der Religionsphilosophie. Bern 1982.
- WUCHTERL 1989 Ders., *Analyse und Kritik der religiösen Vernunft*. Grundzüge einer paradigmbezogenen Religionsphilosophie. Stuttgart 1989.
- WUCHTERL 1993 Ders., Religionsphilosophie im Spannungsfeld von Wissenschaft und Innerlichkeit. In: *Theologie und Philosophie* 68 (1993), pp. 82-88.