

Kontingenz bei Spinoza, Hegel und Troeltsch

Ein Umformungsfaktor im Verhältnis
von Gott, Welt und Mensch

von
JÖRG DIERKEN

1. Einleitung: Die zentrale Rolle der Kontingenz bei der Herausbildung neuzeitlicher Rationalität

Hans Blumenberg hat die These vertreten, daß sich die Genese der Neuzeit als »Umbesetzung vakant gewordener Positionen von Antworten« beschreiben lasse, »deren zugehörige Fragen nicht eliminiert werden konnten«.¹ Diese Umbesetzung sei entscheidend durch Schwierigkeiten der Kontingenzbewältigung im Verhältnis von Gott, Welt und Mensch bedingt. So werde die Position der providenztheologischen Antwort auf die Frage nach der Welterhaltung vakant, die mit dem christlichen Verständnis der Welt als kontingenter Schöpfung aus Nichts grundsätzlich gestellt sei. Indem der spätmittelalterliche Nominalismus mit seiner Betonung der absoluten *potentia Dei* den Gottesgedanken selbst in die Nähe von Willkür und Zufall gerückt habe, sei das mit dem christlichen Schöpfungsglauben einhergehende Erfordernis einer Kontingenzbewältigung ins Wanken gebracht: Kennzeichnet Gott selbst absolute Macht in reiner Selbstbezüglichkeit, so steigert dies die Kontingenzbedrohung der Welt in einen kritischen Bereich hinein, in dem ihre Verlässlichkeit nicht länger durch göttliche Erhaltung vergewisserbar ist. Damit werden die überkommenen Antworten auf das Kontingenzproblem hinfällig, und die Fragen nach einer ihm entgegennenden Welterhaltung brechen verstärkt auf. Sie werden für Blumenberg in der Neuzeit durch das von willkürlicher göttlicher Eingriffskausalität emanzipierte Paradigma einer *intransitiven Selbsterhaltung* des Menschen beantwortet.² Hierin werde der Mensch gleichsam zum

¹ H. BLUMENBERG, *Säkularisierung und Selbstbehauptung*, Frankfurt 1983, 77.

Gegen-Gott: Der »theologische Absolutismus« habe nach Blumenberg »seinen eigenen, ihm unentbehrlichen Atheismus und Anthropotheismus« zum Komplement.³ Eine kontingenzminimierende *gegengöttliche Selbstvergottung* des Menschen sei die Konsequenz; sie werde in der Reformationstheologie scharfsichtig diagnostiziert und als Urgestalt der Sünde bekämpft, im Renaissancehumanismus sowie in der frühneuzeitlichen Natur- und Bewußtseinsphilosophie zurückhaltend, aber subtil begründet.

Im Hintergrund von Blumenbergs Neuzeitdeutung stehen großräumige geschichtsphilosophische und religionstheoretische Konstellationen. Danach ist das Kontingenzthema einerseits mit dem jüdisch-christlichen Motiv des Geschaffenseins der Welt und des Menschen in ihr gegeben: Eine ewig daseiende Welt wäre nicht dem Zufall, ihrem Anders- oder Nichtsein ausgesetzt. Andererseits wird das Kontingenzproblem insbesondere dann virulent, wenn die tendenziell dualistische Gegenüberstellung von Schöpfer und Geschöpfwelt einhergeht mit einem Überhandnehmen von Kontingenz auch am Orte des Schöpfers in Gestalt seiner absoluten Willkürmacht. Für diese *doppelte Kontingenz* steht nach Blumenberg die spätnominalistische Theologie; sie gilt ihm als verkappte Wiederkehr der Gnosis, die über viele, eigentlich ihrer Abwehr gewidmete Transformationsprozesse ins Christentum eingewandert sei. Mit seiner doppelten Kontingenz provoziere nun das nominalistische theologische Schema seine eigene Destruktion und setze darin »eine neue Konzentration auf das Interesse des Menschen an sich selbst« frei.⁴

Blumenbergs – durchaus strittige⁵ – Deutung der Genese neuzeitlicher Rationalität hat ihren Schlüssel im Umgang mit Kontingenz. Darin mag sie als Hintergrundfolie für eine typologische Betrachtung von drei Stationen der neuzeitlichen Umbesetzungen im Verhältnis von

² Vgl. hierzu vom Vf. »Intransitive Selbsterhaltung«. Hans Blumenbergs Paradigma neuzeitlicher Rationalität als Horizont eines modernen Religionsverständnisses, in: M. BERGER/M. MURRMANN-KAHL (Hgg.), Transformationsprozesse des Protestantismus. Zur Selbstreflexion einer christlichen Konfession an der Jahrtausendwende, Gütersloh 1999, 19–40.

³ BLUMENBERG, Säkularisierung, s. Anm. 1, 210.

⁴ BLUMENBERG, Säkularisierung, s. Anm. 1, 209.

⁵ Vor allem W. Pannenberg hat kritische Einwände gegen Blumenbergs Deutung der spätnominalistischen Theologie, aber auch gegen Blumenbergs geistesgeschichtliches, von der Bedeutung realer historischer Ereignisse wie etwa der Konfessionskriege absehendes Neuzeit-Verständnis Widerspruch erhoben, vgl. nur Die christliche Legitimität der Neuzeit. Gedanken zu einem Buch von Hans Blumenberg, in: W. PANNENBERG, Gottesgedanke und menschliche Freiheit, Göttingen 1972, 114–128. Einen Überblick über die Einwände gegen Blumenberg bietet U. BARTH, Art. Säkularisierung, TRE Bd. XXIX, 603–634.

Gott, Welt und Mensch dienen. Dabei soll einerseits nach der begrifflichen Funktion von Kontingenz in deren metaphysisch-theologischen Konstellationen gefragt werden. Dies führt auf Stichworte wie *Selbsterhaltung*, *Fürsichsein* und *Freiheit*. Andererseits soll der spezifische Ort der Wahrnehmung von Kontingenz in den Blick treten. Er wird insbesondere durch die providenzfreie *Geschichte* als Lebensraum humaner Subjektivität in *individueller Veränderlichkeit* markiert. Die in diesen beiden Reihen aufkommenden Ambivalenzen bilden den Horizont für das Kontingenzthema in den Koordinaten moderner Vernunft.

Im folgenden sei zunächst ein Blick auf Spinoza geworfen, bei dem sich eine radikale Auskehr von Kontingenz aus dem Gottesgedanken findet (2). Sodann sei bei Hegel die metaphysische Bearbeitung von Kontingenz in ihrer Funktion für Geist und Geschichte betrachtet (3), um schließlich an Troeltsch ein historistisch sensibilisiertes Kontingenzbewußtsein und seine theo-logischen Eindämmungsversuche zu beobachten (4). Ein Fazit möge abschließend die Linien bündeln (5).

2. Spinozas Gottesgedanke als Ausschluß aller Willkür und die Wiederkehr der Kontingenz

Die Philosophie Spinozas verbannt alle Willkür aus Gott. Nur so läßt sich ihr Zentralmotiv realisieren, die Potenz Gottes als immanente Ursache *aller* Dinge und als Kraft in deren *jeweiliger* Selbsterhaltung zu begreifen. Für ersteres steht der Gedanke, daß alles, »was ist, [...] in Gott ist, und nichts [...] ohne Gott sein oder begriffen werden« kann.⁶ Letzteres besagt die Gedankenfigur des »conatus perseverandi« der Einzel Dinge, nach der das Bestreben eigener Seinsbeharrung eines jeden Dings die göttliche »Potenz, durch die Gott ist und handelt«, ausdrückt.⁷ Jedes Ding ist eingestellt in einen immanenten Kausalzusammenhang modifizierter Modifikationen Gottes, welche unter einem der beiden göttlichen Attribute Denken und Ausdehnung begriffen werden. Zugleich expliziert jedes Ding die in der göttlichen Natur gegründete »Natur des Daseins«, in der es als einzelnes wesentlich auf sich bezogen ist und darin die selbstursächlich-spontane, insofern göttliche Macht des Erhaltungstrebens realisiert.⁸ In solcher Verbindung mit den Dingen kann Gott nicht im Zeichen von Willkür und Zufall gedacht

⁶ B. DE SPINOZA, *Ethica* - Ethik, in: DERS., *Opera* - Werke, Bd. 2, hg. v. K. BLUMENSTOCK, Darmstadt 1989 (= E) I, prop. 15.

⁷ E III, prop. 7.

⁸ Vgl. W. BARTUSCHAT, Baruch de Spinoza, in: *Grundriss der Geschichte der Philosophie, Die Philosophie des 17. Jhdts.*, Bd. 2, hg. v. J.-P. SCHOBINGER, Basel 1993, 893-986, hier 941.

sein. Spinoza überwindet denn auch konsequent das nominalistische Schema von einer weltjenseitigen *potentia absoluta*.⁹ Das Absolute wird freilich auch bei Spinoza dezidiert als *Macht* begriffen, aber so, daß sie immer schon im Vollzug der *Selbstverursachung* steht und keine willkürliche Selektion überbordender Möglichkeiten darstellt. Diese Macht ist mit der Natur in ihrer Gesamtproduktivität und dem Beharrungsstreben der einzelnen Dinge kongruent. Darin wurzelt der sogenannte Pantheismus Spinozas.

Die Philosophie Spinozas destruiert mit der Vorstellung der Willkür Gottes auch die einer Kontingenz von Weltzuständen. Kontingenz anzunehmen komme einem »Mangel unserer Erkenntnis« gleich; dieser sei die Ursache dafür, daß irgend etwas zufällig genannt wird.¹⁰ Kontingenz basiere auf einem Erkenntnisdefekt, der auf inadäquate Vorstellungen zurückführbar sei. Dieser rühre letztlich von einer fehlerhaften Erkenntnis Gottes her, da wie die Ordnung des Ganzen, so auch die »einzelnen Dinge ... nicht ohne Gott begriffen werden können« – haben sie doch Gott zur immanenten Ursache. Welthafte Kontingenz zu statuieren, hätte mithin nach Spinoza fälschlicherweise den Einschluß von Kontingenz in Gott zur Folge. »Wenn also die Dinge von anderer Natur sein oder auf andere Weise zum Wirken hätten bestimmt werden können, so daß die Ordnung der Natur eine andere wäre, so hätte demnach auch die Natur Gottes eine andere sein können, als sie jetzt ist.«¹¹ Wollte man eine solche Möglichkeit des Andersseins in Gott annehmen, so hätte man eine willkürliche Willensfreiheit Gottes vorausgesetzt, die wegen ihrer Irrationalität von Spinoza als »Asyl der Unwissenheit« bezeichnet wird.¹² Denn die Vorstellung einer manifest werdenden Willkür des Willens basiert auf der Unterstellung einer Differenz von Willen und Wesen Gottes, kraft deren das wirkmächtige Wesen einem fremden Zwang ausgesetzt wäre. Dies hätte eine Destruktion von Gottes Natur und seiner als *Selbstidentität* gedachten Freiheit zur Folge. Denn für Spinoza heißt nur »dasjenige Ding frei, das aus der bloßen Notwendigkeit seiner Natur da ist und allein von sich zum Handeln bestimmt wird; notwendig oder vielmehr gezwungen dasjenige, was von einem anderen bestimmt wird, auf gewisse Weise dazusein und zu wirken.«¹³ Wollte man die göttliche Freiheit als Willkür deuten,

⁹ Dieses Schema wirkt auf dem Boden des neuzeitlichen Rationalismus noch in der cartesianischen Figur des »genius malignus« nach. Die Neuzeitlichkeit von Spinozas Ontotheologie liegt nicht zuletzt darin beschlossen, daß sie einen konsequenten Rationalismus in cartesianischen Grundbegriffen verfolgt, ohne sich irgend noch einer jenseitigen Willkürgottheit auszusetzen.

¹⁰ E I, prop. 33, sch. 1.

¹¹ E I, prop. 33, dem.

¹² E I, app.

so würde dies widersinnigerweise die innere Identität Gottes zerstören. Freiheit kann danach nur mit dieser Identität kongruieren.

Im ontotheologischen Kontingenzausschluß verbinden sich der selbstidentische Produktionsvollzug des Absoluten mit dessen kausaler Immanenz im Gesamtzusammenhang der Welt Dinge und einem durch es verbürgten aktivischen Beharrungsstreben des auf sich bezogenen Singulären. So geschieht alles, »was geschieht, [...] bloß durch die Gesetze der unendlichen Natur Gottes und folgt aus der Notwendigkeit seines Wesens«. ¹⁴ Zugleich resultiert die Kraft, »wodurch jedes Ding im Dasein beharrt« »aus der ewigen Notwendigkeit Gottes«. ¹⁵ In beidem ist die *potentia Dei* beansprucht, der Inbegriff eines von aller Fremdzerstörbarkeit freien Vollzugs *innerer Selbstverursachung*. Sie gleicht der Freiheit eigener und universaler *Spontaneität*. Diese Potenz wird ontotheologisch durch den Ungedanken einer *causa sui* charakterisiert. Er steht für vollkommene, von allen Irritationen durch Kontingenz freie *Selbstmächtigkeit* – der zentrale Charakter von Spinozas Substanz-Gott.

Allerdings ist es Spinoza nicht darum zu tun, aus der Substanz den Kausalzusammenhang der Dinge oder das Beharrungsstreben irgendwie abzuleiten. Eine wie auch immer geartete kosmogonische Emanationslogik findet sich nicht. Vielmehr steht die Ontotheologie, gegenläufig zur Darstellungsordnung der »Ethik«, immer schon im Interesse einer *ethischen Funktion*. Sie ist darin zu sehen, daß der Mensch mit Hilfe der Ontotheologie seine Lebensführung durch Einsicht in den ihn bedingenden Zusammenhang rationalisiert – der einzig mögliche Weg zu seinem Glück. In seinem vernunft- und tugendgemäßen Selbsterhaltungsstreben soll er sich von der Knechtschaft der Affekte durch Einsicht befreien. Diese Einsicht geht auf den Zusammenhang der Dinge, und in die hierin präsente göttliche Notwendigkeit vermag sich die um sich wissende menschliche Produktivität einzustellen. Die durch eigene Betätigung der Vernunft erreichbare Freiheit eines Lebens gemäß dem Gesetz der eigenen Natur läßt den Menschen seine Eigenaktivität mental erfassen. Affekterkenntnis bahnt schließlich gar den Weg zu einer intellektuellen Gottesliebe, in der der Mensch die Ursache seiner Freiheit liebt. Sie gipfelt in einer Selbstliebe Gottes durch die intellektuelle Gottesliebe hindurch. Dennoch ähnelt sie zugleich einem *amor fati*, da sie auf lustbegleitete Weise nur die Einsicht des Einzelnen in die Ewigkeit des göttlichen Kausalzusammenhangs beinhaltet.

So einsichtig auf dem Boden von Spinozas Denken die Funktion der Ontotheologie für die rationalistische Ethik der Erkenntnis ist, so sehr

¹³ E I, def. 7.

¹⁴ E I, prop. 15; 18; 15, sch.

¹⁵ E II, prop. 45, sch.

waltet zwischen beidem auch eine unvermittelte *Differenz*: Die Erkenntnistheorie ist zwar in ihren operationalen Grundbegriffen in der Ontotheologie gehalten, nicht aber in ihrem Einsatz aus dieser abgeleitet. Die die Ethik der Affekte konstituierende Erkenntnistheorie fußt darauf, daß der *faktisch daseiende* Mensch denkt und einen Körper empfindet.¹⁶ So ist nach Spinoza das erste, »was das wirkliche Sein des menschlichen Geistes ausmacht, die Vorstellung eines in der Wirklichkeit daseienden einzelnen Dinges«.¹⁷ Um diese faktizitäre Gegebenheit gedanklich einzuholen und zu durchdringen, wird die Ontotheologie funktional in den Dienst genommen.¹⁸ Sie erlaubt es, die grundsätzliche Parallelität von Geist und Körper über die Attributenlehre zu denken, ferner eine Reflexivität des Geistes über den Aufbau von Vorstellungen seiner Vorstellungen von körperlichen Einzeldingen zu konstituieren und weiterhin den eigenen Denkvollzug in seiner selbstmächtigen Spontaneität mit dem Gesamtzusammenhang der Dinge in ihrer jeweiligen Beharrungspotenz zu verbinden. Doch der Denkvollzug eines daseienden Menschen selbst ist ebenso wenig aus der Ontotheologie deduziert wie die Gegebenheit eines Dinges.¹⁹ Wohl gehört es zum Wesen eines Menschen, in der durch die Ontotheologie bestimmten Struktur das Ansich des mit der Gesamtproduktivität kongruenten Gottes zu denken – wie zu dem die Natur Gottes ausdrückenden Wesen eines Dinges das hinzugehört, wodurch es gesetzt ist. Doch dies gilt nur, »wenn es gegeben« ist – wie es »nach der Ordnung der Natur« ebensowohl geschehen kann, »daß dieser oder jener Mensch da ist, als daß er nicht da ist«.²⁰ Hier kehrt die aus Spinozas Gott ausgeschlossene Kontingenz wieder – trotz des vermeintlichen Pantheismus.

Dieser sogenannte Pantheismus findet überdies eine Brechung darin, daß Spinoza präzise die *Differenz* zwischen der göttlichen Substanz und den endlichen Dingen, die in ihrer Endlichkeit durch anderes von gleicher Art begrenzt sind, anzugeben weiß. Diese Differenz wird über den Ausschluß einer Pluralität von Substanzen begründet. Da Substanzen nur durch Attribute in ihrem Wesen erkannt werden können, würde eine Mehrzahl von Attributen, sofern sie nicht das Wesen einer einzigen Substanz erkennen lassen, eine Mehrzahl von unterschiedlich beschaffenen Substanzen anzunehmen nötigen. Weil zum Wesen der Substanz nun die Notwendigkeit ihres Daseins gehört, würde diese Mehrzahl von Substanzen auf eine Pluralität von notwendigem Dasein hinauslaufen. Dies hätte aufgrund der Erkennbarkeit des Wesens durch das

¹⁶ Vgl. E II, Ax. 1 u. 2. Vgl. BARTUSCHAT, Spinoza, s. Anm. 8, 928.

¹⁷ E II, 11 dem.

¹⁸ Vgl. BARTUSCHAT, Spinoza, s. Anm. 8, 927.

¹⁹ E II, def. 2; prop. 10, sch.

²⁰ E II, def. 2, prop. 10, sch; Ax. 1.

Attribut die widersinnige Konsequenz einer Annahme unterschiedlicher Substanzen desselben Attributs, insofern sie in ihrem attributiv erkannten Wesen das Dasein einschließen.²¹ Die Substanz ist mithin in der Wesensnotwendigkeit ihres Daseins singulär. Diese *Singularität* der Substanz ermöglicht es aber gerade, von ihr eine *Pluralität* der durch sie produzierten, aber nicht durch wesensnotwendiges Dasein charakterisierten Dinge abzusetzen. Im Unterschied zur Substanz schließt das »Wesen der von Gott hervorgebrachten Dinge [...] nicht ihr Dasein in sich«:²² Sie wären sonst Substanzen. Deshalb impliziert der Singularitätsnachweis der Substanz zugleich eine metaphysische Grundlegung der Vielheit von endlich-singulären Dingen. Anderenfalls wäre auch ihre Kontingenz nicht denkbar.

Der aller Kontingenz und Willkür enthobene Gott Spinozas ist offensichtlich funktional bezogen auf die Sphäre des Endlichen und Kontingenten – wird sie doch in ihrer eigentümlichen Verfaßtheit durch Gott geradezu konstituiert. Liest man die »Ethik« entgegen ihrer Darstellungsordnung, so zeigt sich, daß die Bedeutung der Ontotheologie in ihrer erkenntnistheoretischen und ethischen Funktion für den letztlich kontingent daseienden menschlichen Geist liegt.²³ Um seinen Ort in der Produktivität des Gesamtzusammenhangs zu wissen, ferner trotz solcher Kontingenz im Vollzug selbstmächtiger und spontaner Erhaltung zu stehen und schließlich sich über die vernünftige Affektsteuerung zum amor Dei intellectualis zu erheben: Das sind Leistungen der Ontotheologie, die sie nur erbringen kann, sofern ihr Gott in seiner alles beschließenden Notwendigkeit eben *nicht* alles ist. Gerade auch Spinozas willkürfreier, nur in der Notwendigkeit seiner Natur agierender Gott ist bezogen auf ein aus ihm unableitbares Gegenmoment. Ohne es wäre die Ontotheologie um ihre Funktion gebracht.

Welchen Schwierigkeiten eine einsinnige, rein an der immanenten Notwendigkeit des Absoluten ausgerichtete Substanzmetaphysik ausgesetzt ist, sei nun bei Hegel betrachtet.

3. Die Aufspaltung der absoluten Substanz und die Freisetzung des geschichtlichen Geistes bei Hegel

Für Hegel kann nur philosophieren, wer »zuerst Spinozist« gewesen ist.²⁴ Denn Spinoza verbinde eine konsequente Durchdringung der

²¹ Vgl. hierzu K. CRAMER, Gedanken über Spinozas Lehre von der All-Einheit, in: D. HENRICH (Hg.), All-Einheit, Stuttgart 1985, 151–179.

²² E I, prop. 24.

²³ Diese These vertritt nachdrücklich W. BARTUSCHAT, Metaphysik als Ethik, ZphF 28, 1974, 132–145.

Philosophie Descartes', mit der die Bildung der neuen Zeit anhebe, mit einer Überführung der ›morgenländisch-eleatischen‹ Urgestalt von Philosophie ins Abendland.²⁵ Diese Gestalt sei insofern der Aufgang aller Philosophie, als hierin das Denken sich über seine Gebundenheit an das stofflich-Besondere und Vereinzelte erhebe, womit die Befreiung des Geistes beginne. Philosophie beruht mithin für Hegel auf einer Erhebung des Denkens über das bloß Endliche in seinem kontingenten Gegebensein. Ebendies geschehe auf denkbar konsequente Weise in der Philosophie Spinozas, insofern ihr Schlüsselbegriff, die Substanz, durch strikte Unendlichkeit und Notwendigkeit ausgezeichnet ist. Denken und Ausdehnung integrierend, verbanne sie die Ansicht einer Selbständigkeit des Endlichen, welches in seiner Zufälligkeit als ›zu fallen‹ bestimmt sei. Mit der spinozistischen Substanz werde zudem die gedankenlose Beliebigkeit des theologischen Dogmatismus ausgekehrt, für den Gott das im Letzten unerkennbare allmächtige und höchste Wesen sei, obwohl zugleich das kontingente Dasein des Endlichen als wahrhaft in ihm gegründet gelten solle.²⁶ Der seit dem Pantheismusstreit zwischen Jacobi und Mendelssohn allgegenwärtige Atheismus-Vorwurf gegenüber dem Spinozismus wird von Hegel denn auch scharf zurückgewiesen: Spinozas Philosophie sei vielmehr *Akosmismus*, weil sie eine Eigenständigkeit der Welt leugne.

So sehr Hegel bei Spinoza ein konsequentes Philosophieren in den Grundbegriffen neuzeitlicher Vernunft erkennt, so sehr erhebt er zugleich den Einwand, daß es mit der Ausblendung der Selbständigkeit des Welthaft-andernen der Substanz keinen Ort für Individualität, Ichheit und Selbstbewußtsein kenne. Spinoza nur vom Gefälle der Substanzontologie her deutend, ist es Hegel in seiner Würdigung zugleich um dessen Kritik zu tun, damit eben jenes Anderssein in angemessener Selbstheit gedacht werden kann. Dies impliziert schon die berühmte Programmformel aus der ›Phänomenologie des Geistes‹, wonach es darauf ankomme, »das Wahre nicht als Substanz, sondern eben so sehr als Subject aufzufassen und auszudrücken«.²⁷ Vor allem aber beinhaltet die Auslegung des Absoluten in Hegels ›Wissenschaft der Logik‹ eine subtile Kritik eines Substanzdenkens, in dessen Folge die Asymmetrie von einem substantial-selbstidentischen Gott und dem davon aufgesogenen oder dependenten Anderssein in ein Verhältnis *wechselseitiger*

²⁴ G.W.F. HEGEL, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III, in: DERS., Theorie Werkausgabe (= ThWA), hg. v. E. MOLDENHAUER/K.M. MICHEL, Frankfurt a.M. 1979–81, Bd. 20, 165.

²⁵ Vgl. ebd., 120; 158; 162 u.ö.

²⁶ Vgl. ebd., 195.

²⁷ G.W.F. HEGEL, Phänomenologie des Geistes, Gesammelte Werke 9, Hamburg 1980, 18.

Gleichrangigkeit überführt wird. Es ist grundlegend für Hegels wirklichkeitsgesättigte Philosophie des Geistes. Und hierbei spielt die Modalkategorie des Zufälligen eine entscheidende Rolle.

Das Absolute ist Thema des letzten Abschnitts der Wesenslogik, der insgesamt mit »Wirklichkeit« betitelt ist. Der Gedanke des Absoluten umfaßt, gut spinozaisch, den Selbstvollzug der Wirklichkeit in der Totalität ihrer Gehalte. Sie verbleiben jedoch im Absoluten in einer vollständigen Einheit, die von leerer Identität ununterscheidbar ist. So sehr nun das Absolute um seiner Absolutheit willen seine eigene produktive Selbstausslegung *sein* muß, soll es nicht von einer reduktiven Reflexion des Nichtabsoluten abhängig sein, so wenig gelingt das geforderte »Zeigen dessen, was es [sc. das Absolute] ist«, jedoch unmittelbar aus ihm heraus.²⁸ Denn der Charakter des Absoluten wird nur dadurch manifest, daß in ihm die Fülle des Endlich-Relativen aufgehoben wird: Sie wird degradiert zum *Schein*, ist mithin nichts in ihr selber, aber gerade darin *seiend* als Schein. In diesem Setzen des Nichtabsoluten als Schein ist das Absolute so reflektiert, daß in dem Scheincharakter eben das *Nichtsein* des *Nichtabsoluten* – und damit das *Sein* des *Absoluten* – offenbar wird. Allerdings erhebt sich das Problem, daß für die Identifikation der Reflexion des Absoluten im Schein eine *prozedural gegenläufige, apophantische Reflexion* des Scheins *als Schein* beansprucht wird. Diese Doppelsinnigkeit der Reflexion²⁹ expliziert Hegel anhand von Attribut und Modus des Absoluten: Während die attributive Auslegung des Absoluten in seinem Schein geschieht, worin das Endliche nicht als ein an und für sich Seiendes gilt, steht der Modus für ein »Außersichsein des Absoluten, für einen Verlust seiner in die Veränderlichkeit und Zufälligkeit«. ³⁰ Hierin wird der Schein als Schein gesetzt, d.h. das Absolute erweist seine Absolutheit gerade darin, daß *gegen* es das Nichtabsolute in seiner Zufälligkeit als solcher profiliert wird. Damit wird dieses jedoch als gesetztes Gegenteil des Absoluten in seiner eigenen »Nichtigkeit« selber zum Gegen-Moment des Absoluten. Deshalb ist das Kontingente in seinem zwar vom Absoluten qualifizierten, aber in ihm selbst identifizierten Gegencharakter für die Selbstausslegung des Absoluten vonnöten. Haftet hieran die Absolutheit des Absoluten, so wird das Gegenmoment in seiner Funktion selbst gleichsam zu einem *anderen Absoluten*. Soll hingegen diese zwiefach-gegenläufige Reflexion des Scheins dem Absoluten selbst zu eigen sein – dies beansprucht Hegel jedenfalls gegen das reflexionsüberhobene spinozaische Absolute –, dann bricht im vormaligen Absolut-Absoluten unweigerlich selbst *Entzweiung* auf.³¹ Im Scheitelpunkt der vermeintlichen Selbstaussle-

²⁸ G.W.F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik* (= WdL), Bd. II (ThWA 6), 187.

²⁹ Sie läßt sich gut am optischen Phänomen der Reflexion veranschaulichen.

³⁰ WdL II, 193.

gung des in absoluter Identität gehaltenen, das Zufällige und Nichtabsolute zum Schein degradierenden Absoluten zeigt sich mithin, daß es selbst *Entzweiung ist* – ein Umstand, der unterstreicht, daß das *Andere* des Absoluten *selbst absolut* ist.

Eben dies wird von Hegels Interpretation des Zufalls im Rahmen der Modalkategorien bestätigt.³² Danach reflektiert sich die Wirklichkeit in der Möglichkeit formal so, daß wirklich nur sein kann, was auch möglich ist. Mit dieser Reflexion auf seine Möglichkeit wird dem Wirklichen jedoch auch das, was es als solches *nicht* ist, gegenwärtig: Es könnte auch anders sein. Und dafür, was es ist, sofern es ist, läßt sich außer ihm kein tragender Grund angeben: Es ist in dem, was es ist, selbst kontingent. Möglichkeit und Wirklichkeit vereinen sich so in der Zufälligkeit. Das Zufällige ist einerseits unmittelbar das, was es ist, und es ist andererseits das, das auch anders sein könnte. In diesem Doppelcharakter nun ist das Zufällige notwendig. Denn einmal gründet es wie das Notwendige in ihm selbst, und zum anderen vereint es in seiner Reflexionsbestimmtheit als Zufälliges das Wirkliche und Mögliche – darin dem Notwendigen, seinem Gegenteil, gleichend.

Die vielfach mißverstandene These von der Notwendigkeit des Zufälligen wird von Hegel noch über die Stufen einer formellen und einer realen Modalrelation hin zur absoluten Notwendigkeit³³ weiter zugespitzt. Diese absolute Notwendigkeit ist selbst in einem doppelten Sinne zufällig: Ist ihre eigene Bestimmtheit reflexiv vermittelt durch die Negation der Zufälligkeit als ihrem Gegenteil, dann hat sie diese zugleich »an sich«; und insofern sie als absolute Notwendigkeit »nicht mehr anders sein kann«, ist sie selbst Zufälligkeit.³⁴ Diese doppelsinnige Zufälligkeit der absoluten Notwendigkeit spricht sich darin aus, daß die Selbstgegründetheit des Absolut-Notwendigen, seine Aseitität gleichsam, ununterscheidbar von absoluter Kontingenz wird: Das absolut-Notwendige »ist nur, weil es ist« – also ohne jede äußere Bedingung oder jeden äußeren Grund –, und es ist in der Unmittelbarkeit des inneren »weil« zugleich in sich reflektiert, insofern das »weil« die Reflexionsbeziehung des Grundes beinhaltet. Im absolut-Notwendigen werden Unmittelbarkeit und Reflexion, das »ist« und das »weil« mithin gleich-gültig und ununterscheidbar: eben darum gleicht es dem Zufäl-

³¹ Vgl. WdL II, 194.

³² Vgl. D. HENRICH, Hegels Theorie über den Zufall, in: DERS., Hegel im Kontext, Frankfurt a.M. 1975, 157–186.

³³ Vgl. hierzu F. WAGNER, Absolute Notwendigkeit. Ein Beitrag zur Art der Aufhebung der kritizistischen Bestreitung des kosmo-ontotheologischen Arguments, in: DERS., Religion und Gottesgedanke, Frankfurt a.M. 1996, 127–155, hier 137ff.

³⁴ WdL II, 213.

ligen, das nun seinerseits in dieser Stellung den Charakter des Absoluten als eines unvermittelten Fürsichseins gewinnt.³⁵

Mit dieser spekulativen Gedankenfigur zersetzt sich eine einsinnige Priorität des im Zeichen der Notwendigkeit gedachten Absoluten, und das Zufällige etabliert sich selbst als absolut. Dies erlaubt es nun, die in der absoluten Substanz verlorene Selbständigkeit des anderen zu gewinnen. Sind Notwendiges und Zufälliges in *reziproker Unvermitteltheit*, so impliziert diese ein »freies Anderssein«.³⁶ Das strukturell gedoppelte Anderssein von Zufälligem und Notwendigem hat gerade in deren Unvermitteltheit seine eigene, nicht von seinem Gegenglied determinierte *Freiheit*. Für diese Freiheit entwickelt Hegel am Ende der Wesenslogik schließlich eine kategoriale Struktur, in der beider Unvermitteltheit in einem Wechselseitigkeitsverhältnis rekapituliert wird; darin bilden beide ihre eigene Bestimmtheit von innen her zu »Totalitäten« aus. Notwendigkeit und Zufälligkeit werden in einem »absoluten Verhältnis« zu reziprok gleich-gültigen Ganzen³⁷ – und darin Freien.³⁸ Mit dieser, hier nicht im einzelnen rekonstruierbaren Gedankenfigur erreicht Hegel grundsätzlich die begriffslogische Struktur einer kategorial gleichen Geltung einander entsprechender Gestalten, die in ihrem Verhältnis zueinander beiderseits ihre Eigenständigkeit manifestieren. Freiheit als Wahrheit der um das Zufällige angereicherten Notwendigkeit wird von Hegel metaphorisch beschrieben als »Selbständigkeit, welche das von sich Abstoßen in unterschiedene Selbständige, als dies Abstoßen identisch mit sich [ist], und [die] diese bei sich selbst bleibende Wechselbewegung nur mit sich ist.«³⁹ Diese metaphysisch explizierte Struktur der Freiheit wird durchsichtig auf absolute und nichtabsolute Subjektivität, das Paradigma für Allgemeinheit und Einzelheit. Einzelne Subjektivität steht im Fürsichsein, das aber blind ist, sofern es nicht zugleich ein Verhältnis zu einer Welt des allgemeinen

³⁵ Will man die zwiefältige Ununterscheidbarkeit von Notwendigkeit und Zufälligkeit im Blick auf die Auslegung des Absoluten reformulieren, so ist dieses »absolute Negativität« – eine Koinzidenz gegenläufiger Negationsvorgänge, die zugleich gegeneinander gleich-gültige und freie Wirklichkeiten darstellen. Hierdurch ist der Gedanke eines einfachen Absoluten als solchen dekonstruiert: Seine Identität ist nur eine aktuelle Einheit in der Negation – und damit ein blinder Selbstverlust in freies Anderssein (Vgl. WdL II, 216f).

³⁶ WdL II, 216.

³⁷ WdL II, 218; vgl. 238.

³⁸ »Notwendigkeit« wird zur »Freiheit« durch die Manifestation ihrer »inneren Identität«, und Zufälligkeit wird zur Freiheit, »indem die Seiten der Notwendigkeit, welche die Gestalt für sich freier ... Wirklichkeiten haben, nunmehr gesetzt sind als Identität« (WdL II, 239f).

³⁹ G.W.F. HEGEL, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830) (= Enz, in: ThWA 8–10), § 158.

Andersseins ausbildet – und vice versa. Zugespitzt gesagt: Freiheit einzelner Subjektivität ist selbstidentische Freiheit nur, wenn sie Freiheit für andere Freiheit ist. Hegels höchster Begriff hierfür lautet ›Geist‹.

Nicht zuletzt Hegels Theorie der Kontingenz läßt nun auch den Überschritt von Logik in Realphilosophie plausibel werden. Denn eine Theorie absoluter, zu Freiheit aufgestufter Kontingenz verlangt, im Sinne einer *Selbstanwendung* ihren bloßen Theoriestatus zu überschreiten, um im relativen und realen Kontingenten den Gestaltgewinn von Freiheit zu explizieren. Dieser Überschritt geschieht über ein freies ›Sich-Entlassen‹ der logischen Idee in die Unmittelbarkeit freien Andersseins, welches zunächst als Natur, sodann als Geist individueller Subjektivität und sozio-kultureller Weltverhältnisse thematisch wird. Im Hintergrund jenes ›Entlassens‹ steht kategorial Hegels These von der Freiheit des Andersseins, welche zunächst absolutheitstheoretisch am Umschlag von Notwendigkeit in Zufälligkeit exponiert ist. Mit ihr zehrt sich zudem jedwede Vorgegebenheit eines substanztmetaphysischen Absoluten für die Entwicklung der realen Welt auf. Das Absolute konstruiert sich demgegenüber seinem Gehalt nach *in* dieser Welt.⁴⁰ Nach der darin waltenden Logik prägt das unableitbar kontingente Anderssein des Absoluten in seinem unmittelbar-freien Dasein schließlich die Struktur *wechselseitiger Freiheit* in ihrem Vollsinn aus – wobei es auch differenzierte Vorkommensweisen und Grade von Kontingenz generiert. Sie sind zwischen gleichgültiger Beliebigkeit einzelner morphologischer Gestaltungen im Reich der Natur und der Freiheit gleicher Gültigkeit von subjektivem Selbstsein und sozialem Anderssein, von Einzelem und Allgemeinem in der humanen Kulturwelt angesiedelt.

Unerachtet der konzeptionellen Bedeutung von Kontingenz nimmt der Begriff des Zufalls jedoch keine Leitfunktion in Hegels Realphilosophie ein. Wohl ist es ihr darum zu tun, der Zufälligkeit »als einer Form der Idee überhaupt, auch in der gegenständlichen Welt ihr Recht« zuzugestehen;⁴¹ auch geht es nicht um eine apriorische Konstruktion von Erscheinungen, »welchen der Charakter der Zufälligkeit zukommt«.⁴² Deshalb wird die Zufälligkeit nicht nur auf der »Oberfläche« der »Natur« anerkannt, sondern auch in der »geistigen Welt«; hier spielt der Zufall »seine entschiedene Rolle« etwa in der Sprache und in »Gestaltungen von Recht, Kunst usw.«⁴³ Dennoch wird der Begriff des Zufälligen als solchen von Hegel zumeist pejorativ verwendet. So sei

⁴⁰ Nur so vermag die kategoriale Explikation in der systematischen Darstellung gerechtfertigt werden.

⁴¹ Enz. § 145, Zus.

⁴² Ebd.

⁴³ Ebd.

etwa die Geschichte – also der systematische Ort des Übergangs von objektivem in absoluten Geist, der das Werden der begrifflichen Selbst-einsicht des Geistes *empirisch* thematisiert – nicht so zu betrachten, als ob »die Welt dem Zufall« preisgegeben sei.⁴⁴ Zudem sind die geschichtsphilosophischen Darlegungen Hegels durchsetzt von Formulierungen, die in der Geschichte eine eherne göttliche Vernunft walten sehen. Gleichwohl fußt Hegels Philosophie des Geistes und der Geschichte auf Begriffen, die ohne seine spekulative Theorie der Kontingenz nicht verständlich sind. So basiert der objektive Geist, also Hegels Sozialphilosophie, auf der *Subjektivität des freien Willens*, die als individuierte zunächst durch willkürliche Zufälligkeit geprägt ist.⁴⁵ Ohne Willkür gibt es keine Willensfreiheit – wenngleich die Willkürfreiheit fraglos nicht die Begriffe des Willens und der Freiheit in ihrem Vollesinn erschöpft. Freiheit wird vielmehr dadurch realisiert, daß der Wille im intersubjektiven Zusammenspiel eine soziale und institutionelle Totalität ausbildet, in der Besonderheit und Allgemeinheit wechselseitig vermittelt sind. Ihr Inbegriff ist bei Hegel der sittliche Kulturstaat, den er als »individuelle Totalität« bezeichnet⁴⁶ – ein inneres Ganzes, das sich zugleich in den jeweils geschichtlich mit der politischen Institutionalität gewordenen, aber für sich autonomen intellektuellen Formationen der Kunst und Religion reflektiert.

So sehr die Geschichte grundsätzlich die metaphysisch generierte Sphäre des Veränderlichen, mithin Kontingenten, ist, so sehr tritt dieser Charakter in Hegels Darstellung wieder zurück. Geschichte wird insgesamt im Zeichen einer objektiven Teleologie auf einen vernünftigen Endzweck hin dargestellt; um seinetwillen werden die aus subjektiven zufälligen Interessen entstehenden Ereignisse von der »List der Vernunft« instrumentalisiert. Dennoch scheint die spekulative Theorie der Kontingenz auch in geschichtsphilosophischen Schlüsselbegriffen durch. Dies zeigt mehr noch als der zentrale Freiheitsbegriff das Thema »*Individualität*«. Wenngleich sie auch in der Rolle des Opfers für das Ganze thematisch wird, kulminiert die Geschichte doch in der Moderne in einer Anerkennung selbstzwecklicher, unverrechenbarer und selbstbewußter Individualität. Individualität ist nach Hegel ebenso »das *andere* gegen die [sc. göttliche] Idee überhaupt«, wie sie im modernen Staat – dem »sittlichen Ganzen« als der »Wirklichkeit [...], worin das Individuum seine Freiheit hat« – gleichsam *selbst* zur »göttliche[n] Idee [... gehört], wie sie auf Erden vorhanden«.⁴⁷ Danach läßt in Freiheit über-

⁴⁴ G.W.F. HEGEL, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte (ThWA 12), 25.

⁴⁵ Vgl. G.W.F. HEGEL, Grundlinien der Philosophie des Rechts (ThWA 7), § 15.

⁴⁶ Vgl. HEGEL, Philosophie der Geschichte, s. Anm. 44, 12; 65.

führte Kontingenz das *Absolute im Individuum* zu sich kommen, welches seinerseits sich in der kontingenzvermittelten absoluten Freiheit reflektiert.

Fraglos steht bei Hegel die Theorie der Kontingenz und ihrer Derivate – etwa das Verständnis von Freiheit und Individualität – auch in der Geschichtsphilosophie unter der Ägide des Begriffs. Deshalb sei nun anhand von Ernst Troeltschs Denken gefragt, wie sich dieser Themenkomplex darstellt, wenn der Ausgang bei der tatsächlichen Geschichte in ihrer Kontingenz genommen wird.

4. Kontingenz als Thema der Geschichtsphilosophie Troeltschs

Im Mittelpunkt von Troeltschs wissenschaftlichem Interesse steht die Geschichtsphilosophie, in der sich Metaphysik und Historie verschlingen. Steht das Stichwort ›Historie‹ dafür, daß die Geschichte – zumal unter den Bedingungen des Historismus des 19. Jahrhunderts – gerade frei von theologischen oder teleologischen Vorgaben in ihrer vielschichtigen Tatsächlichkeit in den Blick tritt, so verkörpert das Stichwort ›Metaphysik‹ das Interesse Troeltschs, der durch die historistische »Anarchie der Werte« heraufbeschworenen »relativistischen Wertskepsis« zu begegnen.⁴⁸ Dies soll allerdings nicht auf Kosten des historischen Bewußtseins mit seiner gesteigerten Sensibilität für geschichtliche Kontingenz geschehen. Vielmehr soll die vorbehaltlose historische Erforschung von Sozial- und Ideengeschichte mit einer Suche nach Maßstäben verbunden werden, nach denen das *aus* der Geschichte erwachsende ›Wertvolle‹ erkannt und in zukünftige Kulturbildungen eingebracht werden kann. Geschichtsphilosophie ist gegenläufig zur Rekonstruktion des Tatsächlichen eine *empirische* Konstruktion kultureller Sinnbestände. Sie hat ihren Ort in der *Relativität* des geschichtlich kontingenten Lebens, dem Abgrund aller metaphysisch-ehernen Notwendigkeit.

Hierzu zieht Troeltsch den schon bei Hegel begegnenden Begriff der ›individuellen Totalität‹ heran. Hegels Geschichtsphilosophie eines theoretisch-kontemplativen Charakters zeihend, wonach »das Ganze [...] Zweck des Ganzen« sei, »ein Schauspiel für die sich selbst genießende Gottheit und den ihr nahe verwandten Philosophen«⁴⁹, sieht

⁴⁷ Ebd., 12, 41; 55; 57.

⁴⁸ So Troeltschs zustimmende Zitation des berühmten Diktums Diltheys, E. TROELTSCH, *Gesammelte Schriften*, Bde. 1–4, Tübingen 1922–25, Nachdr. Aalen 1977 (=GS) 2, 678; GS 3, 125; GS 3, 104; 108. Vgl. zum folgenden die ausführlichere Darstellung des Vfs., *Individuelle Totalität*. Ernst Troeltschs Geschichtsphilosophie in praktischer Absicht, erscheint demnächst in den Troeltsch-Studien.

Troeltsch eine »individuelle Totalität« als ein geschichtliches »Wertganzes« an, das sich dem Historiker »nach Erledigung der kritischen Quellenforschung« durch Sammlung der Tatsachen um ein »von ihm herausgegriffenes« Zentrum bilde.⁴⁹ Der auf die Romantik zurückgehende Begriff der Individualität zielt dabei auf Sinn-, Wert- oder Lebenseinheiten, welche den Charakter der Totalität konstituieren. Sie können durch Kollektive, aber auch Einzelpersonen geprägt werden.⁵¹ Gegenüber der Romantik, aber auch gegenüber dem transzendentalen Idealismus liegen individuelle Totalitäten weder in der Fluchtlinie eines organologischen Naturverständnisses, noch in der invarianter praktischer Vernunft. Vielmehr wird der *Zufall* zu einem geschichtsphilosophischen Zentralbegriff. »Freiheit im Willkürsinne« und »Zufälle« als »Kreuzungen heterogener, nicht aufeinander reduzierbarer Gesetzssysteme« markieren nach Troeltsch die Sphäre des Geschichtlich-Besonderen.⁵² Auf sie bezieht sich der historistische Individualitätsbegriff. Wie bereits geschichtliche Tatsachen und die Pluralität von Gesetzssystemen letztlich kontingent sind, so ist für Troeltsch mit dem Begriff der jeweils eigentümlichen Individualität das »Problem der Kontingenz« unauflöslich verwoben.⁵³ Anderenfalls sei eine Theorie der Wiederkehr aller Dinge unvermeidlich. Damit wäre auch jedwede geschichtliche Herausbildung von Neuem abgeschnitten. Wie Troeltsch betont, steckt in dem »Problem des Neuen«, das mehr ist als die Entwicklung von bereits ewig Angelegtem, »ein Element der Kontingenz«.⁵⁴ Dessen Linien laufen in geschichtlicher Individualität zusammen. Sie gehorcht als kontingente Größe keinem Determinismus – und ist als Totalität ein durch selbsteigene, besondere und unableitbare Prinzipien des Sinns und Werts konstituiertes Ganzes. Ohne eine wenigstens »relative Geschlossenheit« verlöre sich alles Individuelle in chaotischer Vielheit.⁵⁵

Die entscheidenden Merkmale von Troeltschs geschichtsphilosophischem Zentralbegriff sind also *Unableitbarkeit*, *Spontaneität* und *innere Einheit im Zeichen von Sinn und Wert*. Wenngleich es auch relative geschichtliche Kontinuitäten gibt, in denen historische Ideen und deren

⁴⁹ GS 3, 275.

⁵⁰ GS 2, 692. Im Hintergrund dieses Konzepts steht H. Rickerts Theorie der historischen Wissenschaften.

⁵¹ Dabei sieht die auf das Singulär-Individuelle abhebende Geschichtslogik Troeltschs die Einzelnen im Horizont von »Kollektiv-Individualitäten«, welche von »Völkern, Staaten, Klassen«, aber auch von komplexen Vorgängen wie »Kriegen, Revolutionen usw.« hervorgebracht sind (GS 3, 33).

⁵² GS 3, 50f.

⁵³ GS 2, 775.

⁵⁴ Ebd.

⁵⁵ GS 3, 34.

sozio-kulturelle Voraussetzungen sich ausbilden, sind individuelle Totalitäten wie geschichtliche Epochen oder Kulturkreise nicht in eine Universalgeschichte einzustellen. Sie können vielmehr nur an ihrem eigenen »Wesen und Ideal« gemessen werden.⁵⁶ Und dieses liegt je in ihnen beschlossen. Um es erfassen zu können und geschichtliche Einheiten in ihrem immanenten Sinn und Wert zu sichten, bedarf es freilich eines *inneren Selbstverhältnisses* solcher Totalitäten. Sinn und Wert sind »ohne ein Bewußtsein von sich selber«, ohne ein internes reflexives Selbstverhältnis einer Kultur nicht zu gewinnen.⁵⁷ Die Einheit von individuellen Totalitäten liegt darin, daß sie für ihr eigenes Bewußtsein einen relativ einheitlichen Sinn oder Wert gewinnen. Beides fußt mit hin auf der *spontanen Prozessualität von Bewußtsein*, das zu einem Selbstverhältnis fähig ist. Ohne Bewußtsein entsteht kein Geist, ohne Selbstbewußtsein keine Kultur. Kollektive geschichtliche Individualitäten beruhen auf mentalen Erinnerungsakten. Troeltschs geschichtsphilosophischer Zentralbegriff ist ohne ein bewußtseins- und subjektivitätstheoretisches Fundament nicht zu verstehen.

Auch dieses steht nicht abgehoben von Kontingenz. Denn das Thema der geschichtlich sich in individuellen Einheiten erfassenden Subjektivität gehört selbst einem kontingenten geschichtlichen Kulturkreis an. Hierbei verweist Troeltsch auf den Europäismus und seine modernen Transformationen. Er hat nicht nur eine Kulturform hervorgebracht, in dem sich das Individualitätsideal mit Humanitätsvorstellungen verbindet. Sondern der europäische Kulturkreis hat auch mit dem Bewußtsein von der Geschichtlichkeit der Welt das seiner eigenen Historizität ausgebildet. In ihm thematisiert sich Geschichte selbst: *Kontingenz wird reflexiv*. Deshalb gibt dieser Kulturkreis den Standort und die Perspektive ab für die Wahrnehmung geschichtlicher Sinn- und Werteinheiten, deren Sichtung seine praktische Selbstverständigung fördern soll. Kontingenz ist überdies mit dem subjektivitätstheoretischen Fundament von Troeltschs kulturgeschichtlichen Basisbegriffen verbunden. Denn die Prozessualität von Bewußtsein ist *unableitbar* und vollzieht sich *spontan*. Doch darin bleibt das Bewußtsein noch blind. Seine Spontaneität gliche Beliebigkeit und Willkür, wenn nicht das Bewußtsein sich zur Freiheit fortbestimmte. Hierbei erhebt das Bewußtsein die gegenüber allem Determinismus kontingenten Ideen der Freiheit zur Notwendigkeit ethischer Gesetzmäßigkeit – und setzt diese Ideen zugleich von der für sie kontingenten Naturnotwendigkeit ab.⁵⁸

⁵⁶ GS 3, 172.

⁵⁷ GS 3, 71; vgl. 2, 691.

⁵⁸ Dies geschieht, damit letztlich das Bewußtsein mit der Präsenz von Naturnotwendigkeit in den tatsächlichen Beschaffenheiten des menschlichen Lebens »elastisch« zusammenstimmen kann. Vgl. GS 2, 776f.

Freiheit und Kontingenz gehören also zusammen – ebenso wie Subjektivität und ihre Unableitbarkeit. Deshalb erachtet Troeltsch das »Ich oder die Monade in der Tat [als] ein unbegreifliches Wunder« – vergleichbar nur mit »Gott oder der Welt selbst«⁵⁹

So sehr Troeltsch in seiner Geschichtsphilosophie das Kontingenzthema im Hinblick auf Subjektivität, Individualität und Freiheit hin auslegt – mithin auf Begriffe, die selbst einer kontingenten kulturellen Perspektive entstammen –, so sehr unterläuft er diese Linie zugleich in einer tendenziell pantheistischen Metaphysik des alles durchwaltenden göttlichen Lebens. Sie hat freilich nur regulativen Status. Und ihr stehen auch Formulierungen gegenüber, die das »Absolute im Relativen« zu finden suchen,⁶⁰ also in den subjektiven kulturellen Vollzügen von Sinnvergewisserung und Wertorientierung. Doch Troeltschs geschichtliches Kontingenzdenken wird durchzogen von metaphysischen und theologischen Überlegungen zu einer alles Individuelle übergreifenden Einheit des Lebens überhaupt. Sie erst mache das individuell-andere verständlich. So bleibe geschichtliche Individualität als etwas »lediglich Gesetztes und Tatsächliches« ein »unauflösliches Geheimnis des Lebens«, das nur durch »intuitive Empfindung« auf der Basis eines universalen »Lebensgefühls« erfaßbar werde.⁶¹ Zielt »historisches Sehen« auf die Wahrnehmung des »Fremdseelischen«, so könne es aber nur erkannt werden, »weil wir es vermöge unserer Identität mit dem Allbewußtsein in uns selber tragen [...] wie unser eigenes Leben«. ⁶² Der Lebensbegriff soll schließlich die »eigentliche Frage der Erkenntnistheorie der Geschichte lösen«, nämlich die der Erkenntnis des individuell-anderen.⁶³ Das Leben umgreift das eigene und das andere – zumal Troeltsch es zur metaphysischen Dimension eines göttlichen Allebens ausweitet. Neben der von ihm berührten Intention einer Metaphysik der Monade, nämlich das Absolute im Endlichen und Individuellen zu thematisieren, finden sich Vorstellungen von einem »überindividuellen, d.h. göttlichen Lebenszusammenhang«, einer »Identität der endlichen Geister mit dem unendlichen Geist« und einer »intuitiven Partizipation an dessen konkretem Gehalt und bewegter Lebenseinheit«. ⁶⁴ Auch soll es ein »unterbewußtes oder überbewußtes Wesen des allen gemeinsamen Geistes« geben, und die Historie habe gar einen »mystischen Hintergrund« in einem göttlichen »Alleben«. ⁶⁵ Wenngleich dieses Alleben

⁵⁹ GS 3, 576.

⁶⁰ GS 3, 219.

⁶¹ GS 3, 37.

⁶² GS 3, 59; 67; 684.

⁶³ Und dennoch sollen »wir« in unserer individuellen Totalität »in Wahrheit nur uns selbst« kennen (GS 3, 679; 709).

⁶⁴ GS 3, 677.

gleichsam spinozistisch das Selbst und das Fremde, die Natur und den Geist durchwaltet und verbindet, so kann Troeltsch hiervon gar noch ein Absolutes unterscheiden, »das selber nur in der Einheit seiner Lebensfülle für sich selber existiert und nicht begriffen werden kann«.⁶⁵

Freilich sind dies grenzbegriffliche Vorstellungen. Doch es ist unübersehbar, daß die pantheistischen metaphysischen Formeln quer stehen zu den auf Individualität, Subjektivität und Besonderheit gestimmten geschichtsphilosophischen Grundbegriffen. Die identitätsphilosophische Metaphysik dämpft mithin eine differenztheoretische Lesart von Troeltschs Geschichtsphilosophie, wie sie durch sein Kontingenzverständnis geleitet und ermöglicht ist. Dieses scheint, je stärker es ausgebildet wird, eine umso kräftigere Hemmung zu provozieren – bis hin zu der unproduktiven Figur eines ungreifbaren Allebens. Dieser Sachverhalt bedeutet offensichtlich, daß auch das geschichtlich verstandene Kontingenzthema keine einsinnige Verabsolutierung verträgt – ebenso wie die metaphysische Notwendigkeit einer sichselbstgleichen göttlichen Substanz.

5. Fazit: Metaphysisch-theologische Umformungsprozesse – die Wiederkehr des Gleichen?

Versucht man einen Rückblick auf die drei Konzeptionen, so ist unübersehbar, daß das Kontingenzthema nicht isoliert verhandelt werden kann, sondern in eine Relation zu seinen Gegenbegriffen eingestellt zu werden verlangt. Deren Konstellation ändert sich jedoch. So findet sich bei Spinoza die kontingenzfreie göttliche Notwendigkeit von einem kontingent-gegebenen vernünftigen Dasein her expliziert, das darin die Vernünftigkeit seiner eigentätigen Lebensführung ergründet. Kontingenz und Notwendigkeit verbinden sich schließlich in dem Thema der Freiheit. Dies wird auch von Hegels Theorie des absoluten Zufalls unterstrichen. Die ruinösen Konsequenzen für einen im Zeichen absoluter Notwendigkeit und aseitarischer Freiheit gedachten Gott freilegend, verselbständigt sich das zunächst um seiner Identität willen generierte und unter seiner Botmäßigkeit stehende, tatsächlich aber von ihm unbeherrschbare Zufällige zum freien Anderssein. Es gehört nicht nur zur Basis für die spekulativen Grundbegriffe der Vollstruktur von Freiheit – letztlich eine symmetrische Gleich-Gültigkeit der Anerkennung von Absolutem und Nichtabsolutem, Allgemeinem und Einzelnem –, sondern gibt auch den Ausgangspunkt ab für die realen subjektiven und sozialen Gestalten, in denen Kontingenz zum Schlüssel für

⁶⁵ GS 3, 683; 87; 675.

⁶⁶ GS 3, 185.

Sozialverhältnisse freier Individualität wird. Während die damit einhergehende Differenz von pluralen Perspektiven bei Hegel unter der Dominanz des Begriffs verbleibt, tritt sie in Troeltschs Geschichtsdenken konsequent zu Tage. Es sieht sich einem historistisch gesteigerten Kontingenzbewußtsein mitsamt seiner Krisenhaftigkeit ausgesetzt und sucht ihr mit einer entschlossenen Hinkehr zur individualisierten Selbstwahrnehmung von humaner Freiheit in ihrer kulturellen Kontingenz zu begegnen. Gleichwohl wird diese reflexive Zuspitzung erkaufte durch das Gegengewicht einer tendenziell vulgärspinozistischen Metaphysik, die nur durch eingelagerte monadologische Elemente gedämpft wird.

Am Ende der betrachteten Sequenz scheint wieder der alles umfassende, letztlich sogar ungreifbare Gott zu stehen, während der Mensch den Risiken des geschichtlich anwachsenden Bewußtseins von der Weltkontingenz ausgesetzt ist. Die Umformung gliche dann einer potenzierten Wiederkehr des Gleichen. Doch der Schein trügt. Denn am Leitfaden des Kontingenzproblems wird nicht nur die göttliche Freiheit strikter Selbstidentität für die Konstitution des *Endlich-Singulären* fruchtbar gemacht, sondern dieses kommt hierdurch gerade in der Abolutheit seiner *eigenen* und *spontanen Freiheit* in Betracht. *Endliche Freiheit* in ihrer begrenzten *Bestimmtheit*, aber auch göttlich-gegen-göttlichen *Unbedingtheit* erweist sich als Fokus theo-logischer Kontingenzwahrnehmung.⁶⁷ Dabei huldigt die spekulative Dekonstruktion des notwendigkeitsimprägnierten, rein selbstmächtigen Gottes aber keiner vermeintlich ungebrochenen Selbstmächtigkeit des Menschen. Vielmehr zeigt das kategorial durch das Kontingenzdenken zugänglich werdende Feld der *Geschichte*, daß der Mensch, das gleichsam *kontingente Absolute*, sich nur in stets veränderlichen Konstellationen seines Daseins gewinnt. Zudem dokumentiert die Umformung des Freiheitsproblems, daß nicht eine absolute Introspektion des Subjekts der Freiheit, sondern seine *individuelle Selbstwahrnehmung* und *Selbstverortung* in den historisch-sozialen Verhältnissen von *eigener und fremder Freiheit* den theo-logisch freigelegten Sinngehalt von Freiheit realisiert. Solche Selbstwahrnehmung endlicher Freiheit kann nur in einer je individuel-

⁶⁷ Dieser doppelte Charakter von endlicher Freiheit ließe sich auch im Ausgang von der Hochkonjunktur des Kontingenzthemas in der gegenwärtigen Religionssoziologie, die als empirische Disziplin die humane Religiosität von dem Umgang mit Kontingenzerfahrungen her zu entschlüsseln sucht, aufweisen. Denn die religiöse Valenz des Kontingenzproblems haftet daran, daß sich das menschliche Subjekt in seiner selbsttätigen Lebenspraxis Irritationen, Störungen oder Differenzen ausgesetzt sieht, welche durch eigenaktives Handeln gänzlich zu überwinden seine Kompetenz übersteigt. – Es wäre freilich ein eigenes Thema, die Anschlußfähigkeit der in diesem Beitrag entwickelten theologisch-metaphysischen Kontingenzdeutung für jene religionssoziologischen Kontingenztheorien näher zu entfalten.

len und mithin unverrechenbaren *Perspektivität* geschehen. In solch individuelle Perspektivität wäre schließlich noch das dialektische Gegensatzverhältnis von Absolutem und Kontingentem einzurücken, dessen *Funktion* die *Vergewisserung von subjektiv praktizierter endlicher Freiheit* durch *gedankliche Einholung ihrer Konstitution* ist. Die Erinnerung an die *Dekonstruktion* der absoluten Substanz durch das Kontingenzproblem dient mithin der *Rekonstruktion* des Subjekts in seiner Relativität. Diese Erinnerung wird umso dringlicher, je mehr das fragile endliche Subjekt von der Totalisierung seiner Kontingenz selbst fortgerissen wird.