

Konstruktion von Verbindlichkeit: Radikaler Konstruktivismus und Fundamentaltheologie im Theoriekontakt

Hoff, Jonas Maria

Veröffentlichungsversion / Published Version

Monographie / monograph

Zur Verfügung gestellt in Kooperation mit / provided in cooperation with:

transcript Verlag

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Hoff, J. M. (2022). *Konstruktion von Verbindlichkeit: Radikaler Konstruktivismus und Fundamentaltheologie im Theoriekontakt*. (Religionswissenschaft, 31). Bielefeld: transcript Verlag. <https://doi.org/10.14361/9783839462171>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY Lizenz (Namensnennung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:

<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY Licence (Attribution). For more information see:

<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0>

Jonas Maria Hoff

Konstruktion von Verbindlichkeit

Radikaler Konstruktivismus
und Fundamentaltheologie
im Theoriekontakt

[transcript] Religionswissenschaft

Jonas Maria Hoff
Konstruktion von Verbindlichkeit

Jonas Maria Hoff (Dr.), geb. 1995, ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Fundamentaltheologischen Seminar der Universität Bonn. Zuvor war er Referent für Hochschulfragen im Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz.

Jonas Maria Hoff

Konstruktion von Verbindlichkeit

Radikaler Konstruktivismus und Fundamentaltheologie im Theoriekontakt

[transcript]



The EOSC Future project is co-funded by the European Union Horizon Programme call INFRAEOSC-03-2020, Grant Agreement number 101017536

Die freie Verfügbarkeit der E-Book-Ausgabe dieser Publikation wurde ermöglicht durch das Projekt EOSC Future.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution 4.0 Lizenz (BY). Diese Lizenz erlaubt unter Voraussetzung der Namensnennung des Urhebers die Bearbeitung, Vervielfältigung und Verbreitung des Materials in jedem Format oder Medium für beliebige Zwecke, auch kommerziell. (Lizenztext: <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>) Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

Erschienen 2022 im transcript Verlag, Bielefeld

© **Jonas Maria Hoff**

Umschlaggestaltung: Maria Arndt, Bielefeld

Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar

Print-ISBN 978-3-8376-6217-7

PDF-ISBN 978-3-8394-6217-1

<https://doi.org/10.14361/9783839462171>

Buchreihen-ISSN: 2703-142X

Buchreihen-eISSN: 2703-1438

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

Besuchen Sie uns im Internet: <https://www.transcript-verlag.de>

Unsere aktuelle Vorschau finden Sie unter www.transcript-verlag.de/vorschau-download

Inhalt

Vorwort	7
1. Einleitung	9
1.1 Exposition	9
1.2 Zur Methodik	16
1.3 Zur Komposition	18
2. Einführung in das radikalkonstruktivistische Denken	21
2.1 Ansatzpunkt und Problemstellung	21
2.2 Ein unerhörtes Sprachproblem: Wie sprechen vom radikalen Konstruktivismus?	25
2.3 Vier Stimmen im Diskurs	29
2.3.1 Heinz von Foerster: Kybernetik zweiter Ordnung	30
2.3.2 Ernst von Glasersfeld: <i>Radikaler</i> Konstruktivismus	46
2.3.3 Humberto R. Maturana: Theorie lebender Systeme	63
2.3.4 Bernhard Pörksen: <i>Diskursiver</i> Konstruktivismus	76
2.4 Systematisierung: Zwei Wege in den radikalen Konstruktivismus	93
2.5 Kritik	101
2.5.1 Systemexterne Kritik	101
2.5.2 Systeminterne Kritik	116
2.6 Abgrenzung: Eine Lektürehilfe	118
2.7 Zwischenfazit	124
3. Radikalkonstruktivistische Perspektiven auf Religion und Religiosität	129
3.1 Bestimmungen und Verständnisse von <i>Religion</i> und <i>Religiosität</i> im radikalen Konstruktivismus	131
3.1.1 Rationalität vs. Mystik?	140
3.1.2 Gott im radikalen Konstruktivismus?	145
3.2 Funktionen religiöser Motive im radikalen Konstruktivismus	148
3.3 Zwischenfazit	155

4. Theologische Perspektiven auf den radikalen Konstruktivismus	157
4.1 Explizite Abwendung	158
4.2 Explizite Zuwendung	163
4.2.1 Biblische Theologie	164
4.2.2 Historische Theologie	166
4.2.3 Praktische Theologie	168
4.2.4 Systematische Theologie	174
4.3 Diskursanalytische Beobachtungen	187
4.3.1 Relativierung als Potential?	187
4.3.2 Performative Rezeption?	190
4.3.3 Desiderate	193
4.4 Zwischenfazit	194
5. Entwurfskonturen: Zum Profil einer radikalkonstruktivistisch anschlussfähigen Theologie	197
5.1 Ein theologischer Spiegel des dritten Kapitels in drei Repliken	198
5.1.1 Erste Replik: Religiosität	199
5.1.1.1 Relativiert Religiosität?	199
5.1.1.2 Zur theologischen Diskussion des Relativismus	215
5.1.1.3 (Religiöse) Paradoxalität	234
5.1.1.4 Normativität auf dem Prüfstand	284
5.1.1.5 Religiosität als Relativierung! Behauptung einer These	311
5.1.1.6 Religionskritische Stichproben: Projektion und Realismus	314
5.1.1.7 Einordnung und Abgrenzung: Religiöser Antirealismus?	323
5.1.2 Zweite Replik: Mystik	331
5.1.2.1 Mystik definieren	332
5.1.2.2 Zum Grundkonflikt der Mystikforschung: Konstruktivismus vs. Perennialismus	340
5.1.2.3 Zum Verhältnis von Mystik und Rationalität	355
5.1.2.4 Mystik und Paradoxalität	368
5.1.3 Dritte Replik: Gott	384
5.1.3.1 Gott zwischen Existenz und Zeichenhaftigkeit	385
5.1.3.2 Hoffen und Handeln	398
5.2 Umriss eines Kriterienkatalogs radikalkonstruktivistisch anschlussfähiger Theologien ...	416
5.3 Zwischenfazit	419
6. Abschlussbetrachtung	425
Quellenverzeichnis	431
Abkürzungen	431
Abbildungsverzeichnis	431
Literaturverzeichnis	432

Vorwort

Bei der vorliegenden Arbeit handelt es sich um meine Dissertationsschrift, die vom Fakultätsrat der Katholisch-Theologischen Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn im Oktober 2021 angenommen wurde. Sie wurde für die Publikation geringfügig überarbeitet.

Die Entstehung einer solchen Studie ist von vielen Einflussfaktoren abhängig. Einige dieser Faktoren lassen sich auf den Begriff und mit Personen in Verbindung bringen. Für entscheidende Frei- und Denkräume danke ich dem Betreuer dieser Arbeit Professor Dr. Dr. Claude Ozankom. Für die Mühen der Zweitbegutachtung und offene Gespräche danke ich dem Dekan der Bonner Katholisch-Theologischen Fakultät Professor Dr. Dr. Jochen Sautermeister. Privatdozent Dr. Thomas P. Fössel hat das Projekt von Beginn an begleitet und die Arbeit mit seinen Anregungen geprägt. Dafür schulde ich ihm ebenso Dank wie für die gutachterliche Stellungnahme, die er zur Studie vorgelegt hat.

Wichtige Gedanken dieser Arbeit konnte ich im Austausch mit Gesprächspartner*innen entwickeln. Einen besonderen Dank möchte ich hier Professor Dr. Hans-Joachim Höhn sagen, der die Studie mit seiner beeindruckenden Expertise gestärkt hat. Weiterhin möchte ich Professor Dr. Dr. Norbert Brieden für das gemeinsame Nachdenken und viele kluge Anregungen danken. Professorin Dr. Judith Gruber danke ich für die Betreuung während meines Aufenthalts an der KU Leuven und wichtige Impulse in der ersten Phase des Projekts. Im Kreis der aktuellen und ehemaligen Mitarbeiter*innen des Fundamentaltheologischen Seminars der Universität Bonn konnte ich wiederholt Gedanken diskutieren. Aus diesem Kreis hat sich besonders Dr. Dominik Arenz mit seiner paradoxologischen Expertise um die Arbeit verdient gemacht.

Eigens danken möchte ich auch meinen ehemaligen Kolleg*innen im Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Neben meinem ehemaligen Referatskollegen Dr. Michael Karger sei hier vor allem Dr. Andreas Verhülsdonk für sein kritisches Mitdenken gedankt.

Einige meiner Freund*innen haben das Projekt nicht nur durch ihre Freundschaft, sondern auch durch ganz konkrete Hilfestellungen unterstützt. Für die Mühen des Kor-

rektorlesens danke ich besonders Till Glaser, Mara Mantyk, Tobit Nauheim und Johanna Rönspiess.

Für großzügige Druckkostenzuschüsse danke ich der Geschäftsstelle des Verbandes der Diözesen Deutschlands sowie den (Erz-)Bistümern Aachen und Köln. Dem Team des *transcript*-Verlags danke ich für eine gute Zusammenarbeit.

Meiner Familie verdanke ich mehr, als ich in Worte fassen kann. Dieser Text ist meinen Großeltern gewidmet.

1. Einleitung

1.1 Exposition

»Die alte Rostlaube Theologie hat sich nur sehr zögerlich und zumeist knarzend und ängstlich für den Konstruktivismus [...] geöffnet.«¹ So diagnostiziert zumindest der Theologe Klaas Huizing in seinem Beitrag zum 2011 erschienenen Sammelband *Die Wirklichkeit als Interpretationskonstrukt? Herausforderungen konstruktivistischer Ansätze für die Theologie*.² Auch zehn Jahre nach dieser provokanten Diagnose hat sich die beschriebene Lage nicht grundlegend verändert. Besonders gegenüber dem sog. radikalen Konstruktivismus lässt sich weiterhin eine Zurückhaltung beobachten, die zumeist aber nicht näher begründet wird.³ Sie scheint bereits bei der Bezeichnung einzusetzen: Muss es denn wirklich ein *radikaler* Konstruktivismus sein? Eine so überschriebene Position steht im Verdacht, einfach alles zum bloßen Konstrukt zu erklären. Was aber ist dann mit der Realität? Der Baum, den ich im Garten sehe, muss doch mehr als ein Konstrukt sein! Er steht doch schließlich *wirklich* da!⁴ Eine Position, die die Existenz dieses

1 Klaas Huizing, Ästhetische Identität. Konstruktivistische und dekonstruktivistische Anfragen an eine Ästhetische Theologie. In: *Die Wirklichkeit als Interpretationskonstrukt? Herausforderungen konstruktivistischer Ansätze für die Theologie*. Hg. v. Andreas Klein/Ulrich H. J. Körtner. Neukirchen-Vluyn 2011. S. 165-183, hier: S. 166. [= Huizing, Identität.]

Die in diese Arbeit aufgenommenen Zitate werden förmlich übernommen. Hervorhebungen werden als Kursivierungen übertragen. Seitenumbrüche werden in der Regel durch einen Strich (|) angezeigt. In Zitaten aus Texten mit alter Rechtschreibung wird diese beibehalten. Die Abkürzung »S.« kann im Kontext von Zitationen sowohl für *Seite* als auch für *Spalte* stehen. Literaturangaben sind bei der Erstnennung vollständig bibliographiert, danach wird nur noch der Kurztitel angegeben.

2 Vgl. Andreas Klein/Ulrich H. J. Körtner (Hg.), *Die Wirklichkeit als Interpretationskonstrukt? Herausforderungen konstruktivistischer Ansätze für die Theologie*. Neukirchen-Vluyn 2011.

3 Zu den wenigen offen kritischen Stimmen vgl. Kap. 4.1.

4 Der Versuch, skeptische Argumente mit Hinweis auf konkrete Gegenstände zu entkräften, markiert ein Topos antirelativistischer Kritik. Edwards, Ashmore und Potter zeichnen dies in einem Aufsatz nach. Vgl. Derek Edwards/Malcolm Ashmore/Jonathan Potter, *Death and Furniture: the rhetoric, politics and theology of bottom line arguments against relativism*. In: *History of the Human Sciences* 8 Heft 2 (1995). S. 25-49. Sie beziehen sich besonders auf Möbel: »The Furniture argument invokes the objective world as given, as distinct from processes of representation; as directly

Baums leugnet, sieht sich heftiger Kritik ausgesetzt – etwa von Karl Popper: »Nach meiner Auffassung ist der größte Skandal der Philosophie, daß, während um uns herum die Natur – und nicht nur sie – zugrundegeht, die Philosophen weiter darüber reden – manchmal gescheit, manchmal nicht –, ob diese Welt existiert.«⁵ Heizt ein radikaler Konstruktivismus nun nicht genau die Diskussion an, die Popper hier so vehement kritisiert?⁶

Ein näherer Blick auf den »dynamische[n] interdisziplinäre[n] Diskurszusammenhang«⁷ des radikalen Konstruktivismus bringt das Bild einer solipsistischen Weltverleugnung zum Kippen. Radikale Konstruktivist*innen bestreiten keineswegs die Existenz einer Außenwelt. Viel eher würden sie Popper wohl darin zustimmen, dass bereits die Existenzfrage ein Problem markiert. Genau darum nämlich geht es dem radikalen Konstruktivismus: Auf unterschiedlichen Pfaden gelangt er zu der Einsicht, dass jede Form von Wahrnehmung und Erkenntnis an ein erkennendes System gebunden bleibt, das diese Formen hervorbringt. In diesem Sinne ist Erkenntnis zwar immer nur als Konstrukt zugänglich, dies bedeutet aber eben nicht, dass dieser Erkenntnis nichts in der Umwelt des Systems entsprechen kann. Es wird lediglich darauf hingewiesen, dass auch eine solche Übereinstimmung von systeminterner Erkenntnis und systemexterner Welt von einem jeweiligen System festgestellt werden müsste. Statt einer solipsistischen Weltverleugnung postuliert der radikale Konstruktivismus deshalb eine *ontologische Neutralität*. Sein Fokus liegt nicht auf der Debatte um das Wesen von Dingen (Ontologie), sondern auf der Reflexion von Beobachtungsprozessen. An späterer Stelle werde ich dazu ausführlichere Angaben machen (Kap. 2).

Mit diesen ersten Überlegungen lässt sich ein wichtiger Einwand *gegen* eine Beschäftigung mit dem radikalen Konstruktivismus ausräumen. Keineswegs ist damit aber beantwortet, was *für* eine solche Beschäftigung spricht. Aus fundamentaltheologischer Perspektive möchte ich dafür vor allem vier Gründe anführen:

- (1) Wird die Fundamentaltheologie klassisch als das theologische Fach verstanden, das sich mit der vernunftgemäßen Rechtfertigung des christlichen Glaubens auseinan-

apprehended, independent of any particular description.« Ebd. S. 26. Ähnliches beschreiben sie auch für den Tod. Schlussendlich halten sie fest: »Hitting tables and invoking death are, at best, shorthand; at worst, ignorance; at least, rhetoric.« Ebd. S. 42. Ähnlich beobachtet auch Richard Rorty: »Um zu veranschaulichen, was mit nichtsprachlichem Wissen gemeint ist, schlägt der Essentialist an diesem Punkt der Auseinandersetzung auf den Tisch und zuckt zurück. Dadurch hofft er vorzuführen, daß er eine gewisse Kenntnis erworben und eine unmittelbare Beziehung zum Tisch hergestellt hat, die sich dem Zugriff der Sprache entzieht. Er behauptet, daß diese Kenntnis der *intrinsic* Kausalkräfte und des reinen, ungeschlachten *Dortseins* des Tisches ihn in einer Weise mit der Realität in Verbindung bringe, wie es dem Antiessentialisten nicht gelinge.« Richard Rorty, *Hoffnung statt Erkenntnis. Eine Einführung in die pragmatische Philosophie*. (IWM-Vorlesungen zur modernen Philosophie 1993). Übers. v. Joachim Schulte. Wien 1994. S. 49. [= Rorty, *Hoffnung*.]

5 Karl Popper, *Objektive Erkenntnis – Ein evolutionärer Entwurf*. Hamburg 1973. S. 44.

6 Vgl. Kap. 2.5.1.

7 Siegfried J. Schmidt, Vorbemerkung. In: *Der Diskurs des Radikalen Konstruktivismus*. Hg. v. Siegfried J. Schmidt. (stw Bd. 636). Frankfurt a.M. 1987. S. 7-9, hier: S. 7. [= Schmidt, *Vorbemerkung*.] Diese Bezeichnung wurde vielfach übernommen und wird auch in dieser Untersuchung angewandt.

dersetzt⁸, gehört es zu ihren Aufgaben, sich zunächst mit der Frage zu beschäftigen, was *Vernunft* eigentlich bedeuten kann. Dieser Begriff aber lässt sich nicht isoliert verhandeln, sondern steht in Bedingungs- und Wechselverhältnissen zu anderen erkenntnistheoretischen Konzepten. In einer weiteren Lesart geht es deshalb nicht nur um die Frage nach der Rationalität, sondern um eine Grundlagenreflexion, die auf die erkenntnistheoretischen Bedingungen des christlichen Glaubens insgesamt fokussiert. In diesem Zusammenhang lässt sich auch eine fundamentaltheologische Auseinandersetzung mit den Angeboten des radikalen Konstruktivismus begründen.

- (2) Über dieses eher formale Argument hinaus lassen sich vom radikalen Konstruktivismus Versprechen für die Theologie ableiten. In der theologischen Rezeption dieser Erkenntnistheorie ist früh erkannt worden, dass sich mit ihrer Hilfe epistemologische Vorbehalte gegenüber Religiosität und Theologie kontern lassen.⁹ Wenn es nicht mehr darum geht, einen Gegenstand in einer beobachtungsunabhängigen Realität zu verorten, dann entlastet dies etwa den Glauben an einen Gott, weil die Begründungspflicht hinsichtlich seiner Existenz ebenfalls verschoben wird. Wenn es nicht mehr darum geht, die Existenz des Baums im Garten nachzuweisen, warum sollte dies nicht auch hinsichtlich der Existenz Gottes gelten? Radikalkonstruktivistisch geht es höchstens um die Zuschreibung von Existenz, die sich in einem Prozess vollzieht, nicht aber um ihre beobachtungsunabhängige Begründung. Auf dieser Grundlage lassen sich auch die Differenzen von Natur- und Geisteswissenschaften aufweichen und die Positionalität der Theologie neu begründen. Diese Aspekte wurden in der Forschungsdiskussion bereits ausführlich diskutiert. Darüber hinaus lässt sich aber noch ein tiefergehendes Moment anbringen. Der radikale Konstruktivismus stellt nämlich nicht nur eine Beobachter*in-Theorie dar, die auf die Eigenanteile erkennender Systeme fokussiert. Er interessiert sich überdies für Zirkularität und Paradoxalität.¹⁰ Während gerade in der analytisch-philosophischen Traditionslinie ein gewisses Misstrauen gegenüber diesen Phänomenen vorherrscht, setzt der radikale Konstruktivismus auf eine produktive Bearbeitung.¹¹ Für die Theologie ist damit insofern ein Versprechen verbunden, als sie selbst fundamental mit Paradoxien konfrontiert ist. Das fängt bei ihrer Grundoperation an: Wie soll mit endlichen Mitteln von einem unendlichen Gott gesprochen werden? Und setzt sich in konkreten christlichen Glaubenssätzen fort. Von der Inkarnation, über die Jungfrauengeburt und die Auferstehung bis hin zur Theodizee treten Denkfiguren auf, die sich einer eindimensionalen Auflösung widersetzen. Nach Henri

8 Vgl. Max Seckler, Art. Fundamentaltheologie. In: LThK 4. ³2009. S. 227-238. [= Seckler, Art. Fundamentaltheologie.]

9 Vgl. dazu Kap. 4.3.1.

10 Damit übernehme ich eine Formulierung Bernhard Pörksens: Der radikale Konstruktivismus zeichne sich durch ein »Interesse an zirkulären und paradoxen Denkfiguren« aus. Bernhard Pörksen, Schlüsselwerke des Konstruktivismus. Eine Einführung. In: Schlüsselwerke des Konstruktivismus. Hg. v. Bernhard Pörksen. Wiesbaden 2011. S. 13-31, hier: S. 24. [= Pörksen, Schlüsselwerke.] Im weiteren Verlauf dieser Untersuchung werde ich wiederholt auf diese Formulierung zurückgreifen.

11 Vgl. dazu Kap. 5.1.1.3.

de Lubac ist »[d]as ganze Dogma [...] eine Folge von ›Paradoxen‹, die den natürlichen Verstand außer Fassung bringen«¹². Zu einem ähnlichen Ergebnis kommt auch Bernhard Fresacher in seiner Habilitationsschrift. Für die Theologie bedürfe es deshalb »eine[r] Theorie, die dem Paradoxen gewachsen ist und Zirkularitäten verträgt.«¹³ Eine solche Theorie bietet der radikale Konstruktivismus an.

- (3) Während konstruktivistische Ansätze in den meisten theologischen Disziplinen keine größere Rolle spielen, werden sie in Religionspädagogik und Religionsdidaktik stärker aufgegriffen. Unter dem Label *konstruktivistische Religionsdidaktik* wird dort ein vielfach vertretener Ansatz verzeichnet.¹⁴ Dem fachlichen Zuschnitt entsprechend geht es diesem Ansatz vor allem um die Reflexion von Lehr- und Lernprozessen. Zugleich aber wird damit auch die Frage virulent, wie die didaktische Perspektive auf ihren Gegenstand zurückwirkt. Wenn grundsätzlich akzeptiert wird, dass Erkenntnis nur als Konstrukt zugänglich ist, wirkt sich dies auch auf den Status von Glaubensüberzeugungen aus. Konstruktivistische Theorien lassen sich in dieser Weise nicht einfach auf die Vermittlung beschränken, sie greifen darüber hinaus auch auf die Grundlagen zu. Der Glaube selbst lässt sich so als Prozess verstehen, den ein erkennendes System nur selbst hervorbringen kann. Von der Religionspädagogik und ihrer Orientierung an konstruktivistischen Theorien geht deshalb ein Impuls für die Systematische Theologie aus. Hier ist die Frage nach den Konsequenzen einer theologischen Konstruktivismus-Rezeption also auch deshalb zu stellen, weil sie in manchen theologischen Fächern bereits ausgiebig praktiziert wird.
- (4) Die ersten drei Gründe schauen vorwiegend auf die Theologie. Ein viertes Argument lässt sich stärker am radikalen Konstruktivismus entwickeln. Innerhalb des radikal-konstruktivistischen Diskurszusammenhangs kommen religionsbezogene Themen nämlich nur randständig vor. Wo sie doch behandelt werden, zeigt sich eine Zurückhaltung, die teilweise in explizite Ablehnung umschlägt. Religiosität wird hier in verschiedener Weise diskreditiert. Fest scheint insgesamt zu stehen, dass sich religiöse Perspektiven mit dem radikalen Konstruktivismus nicht verbinden lassen. Angesichts der konkreten Begründungen dieser ablehnenden Haltung wird jedoch fraglich, ob sich die Diskreditierung der Religiosität wirklich aus dem radikalkonstruktivistischen Denken ergibt oder dieses nicht vielleicht sogar außer Acht lässt. Eine Sammlung der entsprechenden Aussagen liegt bislang ebensowenig vor wie eine ausführliche theologische Kommentierung. Mithilfe einer solchen Kommentierung aber lässt sich auch die Theologie noch einmal neu in diesen vitalen interdisziplinären Diskurszusammenhang einklinken.¹⁵ Dieses Ziel liegt freilich auch

12 Henri de Lubac, *Glauben aus der Liebe. »Catholicisme«*. Übers. und eingeleitet v. Hans Urs von Balthasar. Einsiedeln 1970. S. 290. [= Lubac, *Glauben*.]

13 Bernhard Fresacher, *Kommunikation. Verheißungen und Grenzen eines theologischen Leitbegriffs*. Freiburg i.Br. 2006. S. 143. [= Fresacher, *Kommunikation*.]

14 Vgl. dazu Kap. 4.2.3.

15 Zur Vitalität sei lediglich auf einen jüngeren Sammelband verwiesen, der in deutscher und englischer Sprache zahlreiche kürzere Aufsätze zusammenfasst. Vgl. Theo Hug/Josef Mitterer/Michael Schorner (Hg.), *Radikaler Konstruktivismus. Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft*. Ernst von Glasersfeld (1917-2010). Innsbruck 2019. Zudem sei auf die Fachzeitschrift *Constructivist Foundations*, die auf hohem wissenschaftlichem Niveau (mit Peer-Review-Verfahren) Beiträge aus unter-

im fundamentaltheologischen Interesse, könnte daneben aber auch aus radikalkonstruktivistischer Binnensicht begründet werden.¹⁶

Aus der Zusammenschau dieser vier Gründe ergibt sich das Bild eines Projekts, das in zwei Richtungen strebt. Einerseits bleibt es in der Theologie verhaftet, andererseits aber lässt es sich auf den radikalen Konstruktivismus ein. Es geht um einen offenen Theoriekontakt von radikalem Konstruktivismus und Fundamentaltheologie, der in beide Richtungen Veränderungsmöglichkeiten anzeigt. Explizit versucht sich diese fundamentaltheologische Untersuchung deshalb auch an einem konkreten Angebot an den radikalen Konstruktivismus.

Diese Untersuchung steht auf der Schwelle unterschiedlicher Diskurse.¹⁷ Mit dem Versuch, Theologie und radikalen Konstruktivismus ins Gespräch zu bringen, steht sie aber trotz der insgesamt eher geringen Rezeption keineswegs alleine da. Auch zu den vier genannten Gründen für eine Aufnahme des Gesprächs liegen ausgezeichnete Vorarbeiten vor, auf die ich mich in dieser Arbeit immer wieder beziehen werde. In Kap. 4. werde ich ausführlicher auf bisherige theologische Arbeiten zum radikalen Konstruktivismus eingehen. Schon jetzt möchte ich aber drei Studien nennen, auf die diese Untersuchung in besonderer Weise Bezug nimmt. Hinweisen möchte ich zunächst auf die 1999 erschienene Dissertationsschrift von Matthias Wallich, die nach der »theologischen Relevanz der Dialogtheorien des Radikalen Konstruktivismus« fragt.¹⁸ Daneben sei die 2003 erschienene Dissertationsschrift von Andreas Klein erwähnt, die ebenfalls die Frage nach der theologischen Relevanz radikalkonstruktivistischen Denkens stellt.¹⁹ Beide Arbeiten liefern bereits wichtige Impulse zu den vier genannten Gründen, die für einen Theoriekontakt sprechen. Das bezieht sich vor allem auf den erst- sowie den zweitgenannten Grund. Zugleich weisen die Studien jeweils Schwerpunkte auf, denen ich in

schiedlichen Fächern zusammenträgt. Vgl. zur Homepage der Zeitschrift: <https://constructivist.info>

- 16 Hinzukommt die Möglichkeit, die radikalkonstruktivistische Religions- bzw. Religiositätsbeschäftigung als Religionskritik zu interpretieren. Die Fundamentaltheologie setzt sich wiederum konstitutiv mit Religionskritik auseinander. Auch in diesem Sinne ließe sich der Theoriekontakt also begründen.
- 17 Diese Stellung entspricht nach Hans Waldenfels der Aufgabe der Fundamentaltheologie insgesamt: »In gewissem Sinne lässt sich das Tun des Fundamentaltheologen mit dem Stehen auf der Türschwelle eines Hauses vergleichen. Wer auf der Türschwelle steht, befindet sich gleichsam draußen und drinnen. Er hört die Argumente derer, die vor der Tür, und derer, die im Hause sind. Es geht ihm aber um den Eintritt in das Haus. Einerseits macht er sich zu eigen, was die Menschen draußen wissen und sehen – in Philosophie, Geschichts- und Gesellschaftswissenschaften –, was sie über Gott, Jesus von Nazaret und die Kirche, aber auch was sie über sich selbst, die Welt, die Gesellschaft, in der sie leben, denken. Andererseits kommt er mit dem Wissen von innen als einer Einladung an alle, die drinnen *und* draußen sind.« Hans Waldenfels, *Kontextuelle Fundamentaltheologie*. Paderborn 42005. S. 98.
- 18 Matthias Wallich, *Autopoiesis und Pistis. Zur theologischen Relevanz der Dialogtheorien des radikalen Konstruktivismus*. (Saarbrücker Hochschulschriften Bd. 32). St. Ingbert 1999. [= Wallich, *Autopoiesis*.]
- 19 Andreas Klein, »Die Wahrheit ist irgendwo da drinnen...?« Zur theologischen Relevanz (radikal-)konstruktivistischer Ansätze unter besonderer Berücksichtigung neurobiologischer Fragestellungen. *Neukirchen-Vluyn* 2003. S. 95. [= Klein, *Wahrheit*.]

dieser Untersuchung nicht folgen werde. Während es Wallich vor allem um eine *relationale Theologie* geht, führt Klein den radikalen Konstruktivismus stark auf seine neurokonstruktivistischen Bezüge zurück. Zu beiden ergeben sich daraus Abgrenzungsmomente.²⁰ In diesem Zusammenhang sei auf eine dritte, bislang nicht veröffentlichte Studie von Norbert Brieden hingewiesen. Während die Arbeiten von Wallich und Klein dem systematisch-theologischen Spektrum entstammen, stellt Briedens Arbeit einen religionspädagogischen Beitrag dar.²¹ Mit seinem Versuch, »eine konstruktivistische Religionspädagogik in der Unterscheidungsform zu fundieren«²², leistet er, was oben als dritter Beweggrund für den Theoriekontakt beschrieben wurde. Er arbeitet damit auf der Grenze von Religionspädagogik und Systematischer Theologie und liefert Impulse für beide Seiten. Seine Untersuchung erweist ihren Wert für meine Arbeit nicht zuletzt in ihrer radikalkonstruktivistisch-inspirierten Bearbeitung theologischer Paradoxien.

Der kurze Schwenk auf die drei Referenzstudien von Wallich, Klein und Brieden provoziert die Frage nach der Eigenständigkeit dieser Untersuchung. Bereits 1999 hat Wallich in seiner Studie ein Desiderat markiert, das bislang nicht ausgeräumt wurde. Er weist darauf hin,

daß ein theologischer Zugang zum Radikalen Konstruktivismus bisher nicht gewählt wurde, nämlich eine theologische Auswertung aller radikalkonstruktivistischen Aussagen über Religion. Hier wäre der Kontextzusammenhang, in den Theologoumena gestellt werden, zu untersuchen [...]. Daneben wäre auch die explizite Bezugnahme auf religiöse Themen bei Maturana und anderen zu berücksichtigen.²³

Die »theologische Auswertung aller radikalkonstruktivistischen Aussagen über Religion« würde freilich die Möglichkeiten dieser Untersuchung übersteigen. Wallich selbst hat hierzu außerdem bereits zahlreiche Stellen zusammengetragen.²⁴ Während er im obigen Zitat vor allem die Kontextualisierung der religionsbezogenen Versatzstücke vorschlägt, möchte ich in dieser Untersuchung einen Schritt weitergehen. Ausführlich möchte ich die einzelnen Aussagen zum Anlass nehmen, um theologische Alternativen an den radikalen Konstruktivismus zurückzumelden. Die theologische Linie

20 Vgl. Kap. 4.2.4.

21 Norbert Brieden, *Paradoxien entfalten und bearbeiten. Beobachtungen zu Differenzierungspraktiken in der Religionspädagogik aus konstruktivistischer Perspektive*. 2021. [= Brieden, *Paradoxien*.] Bei dieser Untersuchung handelt es sich um ein bislang unveröffentlichtes Manuskript, das voraussichtlich 2022 in der Reihe *Religionspädagogik innovativ* des Kohlhammer-Verlags erscheinen wird. In der Zitation dieser Studie werde ich deshalb keine Seitenzahlen angeben, sondern zumeist direkte Zitate im Text oder in den Fußnoten platzieren und dazu angeben, in welchem Kapitel die jeweilige Textstelle zu finden sein wird.

22 Ebd. Kap. 4.

23 Wallich, *Autopoiesis* S. 408.

24 Vgl. Kap. 3. Zahlreiche Stellen greift daneben vor allem Annette Scheible in ihrer religionspädagogischen Dissertation auf. Vgl. Annette Scheible, *Der Radikale Konstruktivismus. Die Entstehung einer Denkströmung und ihre Anschlussfähigkeit an die Religionspädagogik*. (Religionsdidaktik konkret Bd. 7.) Berlin 2015. [= Scheible, *Entstehung*.]

dieser Untersuchung wird entsprechend eng an dem orientiert sein, was an radikal-konstruktivistischen Überlegungen zu religionsbezogenen Themen vorliegt. Innerhalb des Theoriekontakts werde ich dabei besonders versuchen, die relativierende Wirkung von Religiosität herauszuarbeiten. Die bereits erwähnten Paradoxien liefern hier ein zentrales argumentatives Verbindungsstück zwischen den beteiligten Perspektiven.

Zudem aber zeichnet sich diese Untersuchung besonders durch ihre Bearbeitung der Normativitätsthematik aus. Sie fragt nach der *Konstruktion von Verbindlichkeit* und damit nach der Geltung von Normen, die unter dem Vorzeichen der Konstruktionalität stehen.²⁵ Wenn der radikale Konstruktivismus in skeptischer Tradition nämlich Objektivitätsansprüche destruiert, stellt sich nachdrücklich die Frage, was dies für seine eigene Anspruchshaltung bedeutet. In einer *radikalkonstruktivistisch orientierten Theologie* setzt sich diese Frage fort.²⁶ Durch die Hinzunahme religiöser Aspekte wird sie zugleich noch ausgeweitet – das gilt vor allem für das Mitteleuropa des 21. Jahrhunderts:

Aus dem Angebot eines sicheren Sinnes ist das Angebot einer *Sinnbehauptung* geworden, und d.h., daß kirchliche Aussagen der Struktur nach keinen Vorrang mehr vor anderen Sinnentwürfen und Weltdeutungen besitzen und sich deshalb wie andere in privater und gesellschaftlicher Lebenspraxis als ange|messen bewähren müssen [...].²⁷

Die Verbindlichkeitsfrage, als vielleicht »entscheidende Frage unserer Tage«²⁸, stellt sich aber nicht nur als Frage nach der kirchlichen Autorität, sondern vor allem als kritische Rückfrage an die Möglichkeit, Normen durch Rekurs auf transzendente Größen begründen zu können. In dieser doppelten Spannung bewegt sich diese Untersuchung. Einerseits möchte sie die Verbindlichkeitsfrage insgesamt bearbeiten, andererseits muss sie damit auch ihren eigenen Status klären. Welche Verbindlichkeit können ihre Ergebnisse beanspruchen, wenn Erkenntnis so unsicher wird und selbst noch Religiosität relativiert?

-
- 25 Der Titel dieser Arbeit weist eine semantische Übereinstimmung mit einem Aufsatztitel Georg Schöllgens auf. Eine inhaltliche Verbindung zwischen den Texten besteht m.E. nicht. Vgl. Georg Schöllgen, *Der römische und die anderen Bischöfe. Einheit und die Konstruktion von Verbindlichkeit in der Frühzeit der Kirche*. In: *Katholizität im Kommen? Katholische Identität und gegenwärtige Veränderungsprozesse*. Hg. v. Claude Ozankom. Regensburg 2011. S. 18-27.
- 26 Auch Wallich spricht in seiner Arbeit wiederholt von »einer konstruktivistisch orientierten relationalen Theologie«. Vgl. u.a. Wallich, *Autopoiesis* S. 445.
- 27 Hans-Jürgen Detjen, *Geltungsbegründung traditionsabhängiger Weltdeutungen im Dilemma. Theologie, Philosophie, Wissenschaftstheorie und Konstruktivismus*. (Forum Religionsphilosophie Bd. 20). Berlin 2010. S. XVf. [= Detjen, *Geltungsbegründung*.]
- 28 Karlheinz Ruhstorfer, *Gotteslehre. (Gegenwärtig Glauben Denken – Systematische Theologie Bd. 2)*. Paderborn/München/Wien/Zürich 2010. S. 22. Etwas zurückhaltender schätzt Florian Bruckmann die Situation ein: »Ja, die Postmoderne und die Debatte darum, woher wir unsere Normen beziehen und von welchen Verbindlichkeiten wir uns verpflichtet fühlen, gehören zu den »Zeichen der Zeit«, sind eine Zeitsignatur.« Florian Bruckmann, *Relativismus und Postmoderne als »Zeichen der Zeit« und Herausforderung für die Theologie*. In: *Glaubensverantwortung im Horizont der »Zeichen der Zeit«*. (QD Bd. 248). Hg. v. Christoph Böttigheimer/Florian Bruckmann. Freiburg i.Br. 2012. 454-471, hier: S. 470. [= Bruckmann, *Relativismus*.]

1.2 Zur Methodik

Der Diskurs des radikalen Konstruktivismus ist keine Erfindung des 21. Jahrhunderts. Seine Anstößigkeit hat sich abgeschliffen. Die Texte wurden breit rezipiert, haben sich in theoretischen Reformulierungen niedergeschlagen und lautstarke Kritiken evoziert. Drei der vier Konstruktivisten, die ich in dieser Studie als Hauptvertreter ins Feld führe, sind zudem schon verstorben.²⁹ Und dennoch ist diese Arbeit kein Beitrag zur Geistes- oder Ideengeschichte, sondern ein synchroner Zugriff auf radikalen Konstruktivismus und Theologie. Das ergibt sich aus den Eigenheiten radikalkonstruktivistischer Theorien. Sie sind non-dualistisch organisiert, trennen nicht zwischen Erkenntnissubjekt und -objekt, sondern beginnen stets mit dem jeweiligen erkennenden System.³⁰ Das wirkt sich auf altbekannte Dichotomien aus. Die Trennung von Form und Inhalt, von Methode und Gegenstand wird fragil. Beide Dimensionen stehen unter dem Vorzeichen des jeweiligen erkennenden Systems und fallen so letztlich in eins. Für die Methodik dieser Arbeit resultiert daraus eine entscheidende Konsequenz: Der radikale Konstruktivismus kann nicht wie ein beliebiger Gegenstand verhandelt werden. Er provoziert in der Wahl der Methode eine Entscheidung, weil er selbst eine Methode darstellt. Auch in der Beschäftigung mit einer Methode ist schließlich eine Methode erforderlich. Nimmt man den radikalen Konstruktivismus also in seiner zentralen Intuition ernst und greift ihn deshalb produktiv auf oder macht man schon in der Entscheidung für ein anderes Forschungsdesign deutlich, dass man der Theorie eigentlich ablehnend gegenüber-

29 An dieser Stelle sei darauf hingewiesen, dass die Namen von Autor*innen in dieser Untersuchung nicht als Hinweis auf Personen, sondern als Bezugnahme auf Literatursysteme größerer und kleinerer Art verstanden werden. Wenn ich bspw. schreibe, Heinz von Foerster vertrete diese oder jene Position, dann bezieht sich dies auf eine oder mehrere Textreferenzen und nicht auf das Seelenleben der Person Heinz von Foerster.

30 Das verbindet den radikalen Konstruktivismus (zumindest meiner Lesart nach) mit der non-dualistischen Philosophie Josef Mitterers. Dem radikalkonstruktivistischen Zugang durchaus ähnlich diagnostiziert er: »Das einflussreichste Dogma der gegenwärtigen Sprach- und Erkenntnisphilosophie besteht darin, dass vorausgesetzt wird, (1) dass es von der Sprache verschiedene Gegenstände gibt [...]; und (2) dass wir mit/in der Sprache *über* diese Gegenstände reden (können).« Josef Mitterer, *Das Jenseits der Philosophie. Wider das dualistische Erkenntnisprinzip*. Weilerswist 2011. S. 15. [= Mitterer, *Jenseits*.] Zur Lösung dieses *Dogmas* entwirft Mitterer eine *Nicht-dualisierende Redeweise*, in der »Objekt der Beschreibung und Beschreibung des Objekts eine Einheit [bilden].« Ebd. S. 42. Nun rechnet Mitterer auch den Konstruktivismus der dualistischen Redeweise zu (vgl. ebd. S. 40f.), auch ist klar, dass die Zielrichtung seiner Unterscheidung eine semantische ist (hierauf insistiert bspw. Karl H. Müller, *Non-dualistic? Radical Constructivist? Constructivist Foundations* 3 Heft 3 (2008). S. 181-191, hier: S. 183. [= Müller, *Constructivist*.]), dennoch lässt sich seine Differenzierung mit der erkenntnistheoretischen Fokussierung des radikalen Konstruktivismus verbinden, insofern es bei beiden um den Abschied von unbegründeten Ansprüchen auf ontologische Einsicht geht.

Wenn in dieser Untersuchung die Rede vom *Non-Dualismus* ist, dann bezieht sich dies immer auf das Programm Mitterers und nicht etwa auf das mystische Konzept der *Nonduality*, wie es bspw. David Loy vertritt. Vgl. David Loy, *Nonduality. A Study in Comparative Philosophy*. New Haven/Conn 1988.

steht:³¹ Ich habe mich entschieden, den Konstruktivismus performativ anzuwenden.³² Deswegen ist es eben auch keine diachrone Arbeit, weil es in dieser Perspektive unerheblich ist, wie alt die Ideen des radikalen Konstruktivismus sind. Entscheidend ist, dass sie den vielen ausführlichen Kritiken zum Trotz nicht ausgeräumt wurden und fruchtbar in Anwendungsbezüge gestellt werden können. Sie sind darin aktuell, auch wenn ihre »Altmeister«³³ inzwischen verstorben sind.

Zum performativen Ansatz dieser Untersuchung gehört ein weiterer Aspekt: Wenn gleich diese Bemerkungen als Unterkapitel zur *Methodik* Auskunft geben, soll dieser Arbeit doch keine fertige Methodologie vorausgeschickt werden. Dafür gibt es einen entscheidenden Grund: Die gesamte Arbeit laboriert am *Wie* theologischen Denkens. Sie lotet Möglichkeiten und Bedingungen theologischer Rede vor dem Hintergrund einer spezifischen Erkenntnistheorie aus. Dies aber kann nur gelingen, wenn die Eigenheiten der grundgelegten Erkenntnistheorie zwar kritisch untersucht, in ihren Kernaussagen aber doch adaptiert, also förmlich ausprobiert werden. Die theologische Perspektive muss hier ihre Flexibilität erweisen. Sie kann nicht einfach davon ausgehen, unverändert aus dem Theoriekontakt hervorzugehen. Sie muss mit der Möglichkeit rechnen, sich im Austausch irritieren und verändern zu lassen. Es bedarf deshalb einer grundlegenden Offenheit.

Und noch eine Bemerkung scheint an dieser Stelle wichtig. Gerade weil diese Arbeit methodisch mit dem radikalen Konstruktivismus verwoben ist, lassen sich einige Kritikpunkte, die an ihn herangetragen werden, auch auf sie übertragen. Die überwiegenden Perspektiven auf diesen Text werden von einem anderen Wirklichkeitsverständnis geprägt sein. Der erkenntnistheoretische Rahmen der meisten Theologien ist schlichtweg realistisch grundiert, wie sich an den angewandten Wahrheitsverständnissen leicht illustrieren ließe. Das Projekt dieser Arbeit könnte gerade vor diesem Hintergrund etwa als *ontologischer Monismus* oder als *Solipsismus* bestritten werden. Dass diese Vorwürfe den radikalen Konstruktivismus nicht entscheidend treffen, werde ich im Verlauf dieser Untersuchung darlegen. Erste Ansätze finden sich bereits in der Exposition (Kap. 1.1). Trotz möglicher Erwiderungen bleibt die Rezeption dieses Textes davon abhängig, dass sich die Leser*innen kritisch zu ihren eigenen Standpunkten verhalten, um die erkenntnistheoretische Möglichkeit der hier behaupteten Position erschließen zu können. Erst vor diesem Hintergrund wird die Leistung eines theologischen Kontakts mit dem radikalen Konstruktivismus verstehbar. Ich verbinde diese Arbeit also explizit mit der Hoffnung, dass sie trotz ihrer beizeiten konstraintuitiven Melodieführung nicht einfach beiseitegelegt wird. Die Möglichkeit von Kritik bleibt davon nicht nur unberührt, sie wird so überhaupt erst hervorgebracht.³⁴

31 Diese These wird an späterer Stelle ausführlicher eingeholt. Vgl. Kap. 2.5.1.

32 Zur Performativität von Wissenschaft vgl. Erika Fischer-Lichte, *Performativität. Eine kulturwissenschaftliche Einführung*. (UTB Bd. 5458). Bielefeld 4 2021. S. 213-218.

33 Schmidt, Vorbemerkung S. 8.

34 Dies ist durchaus keine Selbstverständlichkeit. So meint bspw. Peter Strasser: »Am Höhepunkt der intellektuellen Durchdringung eines hochbedeutsamen Themas stehen die, zumeist böswilligen, Mißverständnisse der Leser. Jedenfalls habe ich diesen Eindruck gewonnen angesichts der Reaktionen prominenter Autoren auf kritische Stimmen. Konrad Lorenz, Sir Karl Popper und [...] Paul K. Feyerabend: sie alle halten, individuell variierend, ihre fachlichen Gegner für *Analphabeten*,

Diese Arbeit beansprucht keinen Paradigmenwechsel, sie will sich nicht in die endlosen Regale von Titeln einreihen, die die eigene Unhintergebarkeit behauptet haben und dann doch ohne Wirkung geblieben sind. Weder die Menschheit noch Universitäten oder Kirchen sind deswegen untergegangen. Diese Arbeit ist konzipiert als kritische Anregung. Für die Stellen, an denen sie diesen Anspruch übertritt, bitte ich um Nachsicht. Entsprechende Stellen markieren ggfs. *blinde Flecken* in der eigenen Theoriebeobachtung.

1.3 Zur Komposition

Die vorliegende Untersuchung ist in sechs Kapitel untergliedert, von denen die Kapitel zwei bis fünf den thematischen Hauptteil bilden. Nach der Einleitung in Thema, Methode und Komposition dieser Studie versucht sich das zweite Kapitel an einer Einführung in das radikalkonstruktivistische Denken und lässt dabei spezifisch religionsbezogene Fragestellungen weitestgehend unberührt. Damit wird zum einen eine Darstellungsform gewählt, die der letztlich randständigen Bedeutung religionsbezogener Aspekte innerhalb des radikalkonstruktivistischen Diskurszusammenhangs entspricht, andererseits wird so aber auch ein Raum zur konzentrierten Analyse der durchaus vorhandenen Überlegungen zu Religion und Religiosität eröffnet. Eine spezifische Zusammenschau dieser Aussagen leistet das dritte Kapitel, in dem es nach der Bearbeitung der Themen Religion/Religiosität, Mystik und Gott fragt. Während dort also die eine Seite des Gesprächs zwischen radikalem Konstruktivismus und den Theologien analysiert wird, kehrt das vierte Kapitel die Perspektive um und fokussiert auf bisherige theologische Aussagen zum radikalen Konstruktivismus. Die Kapitel drei und vier sind demnach als Wechselspiel konzipiert. Vor ihrem Hintergrund versucht das fünfte und letzte thematische Kapitel eine ausführliche theologische Kommentierung und Synthese der bis dahin erreichten Ergebnisse. Strukturell wird dabei besonders auf das dritte Kapitel Bezug genommen. Im Stil einer Spiegelung werden die religionsbezogenen Aussagen des radikalen Konstruktivismus ihren Schwerpunkten nach erneut aufgegriffen, theologisch kommentiert und mit Denkalternativen kontrastiert. In drei Repliken werden deshalb Möglichkeiten ausgelotet, theologisch haltbar und radikalkonstruktivistisch anschlussfähig über Religiosität, Mystik und Gott zu sprechen. Die theologische Linie dieser Untersuchung wird dabei besonders in der ersten Replik zur Religiosität grundgelegt. Mit diesem Verfahren wird versucht, der doppelten Blickrichtung dieser Arbeit Rechnung zu tragen, insofern es nicht einfach um die theologische Adaption einer beliebigen Erkenntnistheorie, sondern um ein interdisziplinäres Gesprächsangebot an den radikalkonstruktivistischen Diskurszusammenhang geht. Um ein solches Angebot aber überhaupt unterbreiten zu können, bedarf es einer Struktur, die manche theologischen Intuitionen und Leseerwartungen zunächst unterläuft. So werden sich

Sonntagsleser oder Propagandisten. « Peter Strasser, Wirklichkeitskonstruktion und Rationalität. Ein Versuch über den Relativismus. Freiburg i.Br./München 1980. S. 9. [= Strasser, Wirklichkeitskonstruktion.]

in dieser Arbeit zahlreiche Gelegenheiten auftun, theologischen Abzweigungen zu folgen und allzu rasche Theorietransfers durchzuführen. Diese Gelegenheiten schlage ich vielfach aus, um einerseits der theoretischen Eigenständigkeit des radikalen Konstruktivismus gerecht werden zu können und andererseits die Entwicklung des – in zwei Blickrichtungen gehenden – Gedankens konzentriert forcieren zu können. Es wird in diesem Text deshalb auch darum gehen, theologische Reflexe aufzuschieben, nicht vor-schnell theologische Anschlüsse und Kommentare anzufügen, sondern die Entwicklung des Gedankens über eine längere Strecke schrittweise aufzubauen. Das wirkt sich auf die Komposition dieser Studie aus: In den ersten beiden thematischen Kapiteln soll auf theologische Einlassungen weitgehend verzichtet werden und auch im vierten Kapitel wird es vorwiegend um diskursanalytische Beobachtungen gehen. An einigen Stellen werden knappe Andeutungen und Kommentierungen lediglich die Richtung andeuten. Erst im fünften Kapitel werden diese Linien dann gebündelt. Hier haben die theologischen Überlegungen ihren Ort. Neben den bereits erwähnten drei Repliken werde ich diesem fünften Kapitel *Umriss eines Kriterienkatalogs* beifügen, um eine Prüfung der radikalkonstruktivistischen Kompatibilität theologischer Ansätze zu ermöglichen. In der Zusammenschau lässt sich die Komposition dieser Untersuchung wie folgt darstellen:

- Kap. 1: Einleitung
- Kap. 2: Einführung in das radikalkonstruktivistische Denken
- Kap. 3: Radikalkonstruktivistische Perspektiven auf Religion und Religiosität
- Kap. 4: Theologische Perspektiven auf den radikalen Konstruktivismus
- Kap. 5: Entwurfskonturen: Zum Profil einer radikalkonstruktivistisch anschlussfähigen Theologie
- Kap. 6: Abschlussbetrachtungen

Die leitmotivische Frage nach der *Konstruktion von Verbindlichkeit* durchzieht den gesamten Text in unterschiedlicher Intensität. Sie bezieht sich auf die Möglichkeiten von Normbegründungen in radikalem Konstruktivismus, Theologie und ihrer Kombination. Für die konzentrierte Beschäftigung mit diesem Aspekt verweise ich schon hier auf das Unterkapitel *Normativität auf dem Prüfstand* (Kap. 5.1.1.4).

2. Einführung in das radikalkonstruktivistische Denken

Einleitend wurde bereits darauf hingewiesen, dass es vor einer theologischen Auseinandersetzung zunächst einer Einführung in das radikalkonstruktivistische Denken bedarf. Zunächst geht es deshalb darum, sich gedanklich auf den radikalen Konstruktivismus zuzubewegen. Kartierend werde ich im Folgenden in den radikalkonstruktivistischen Diskurszusammenhang einführen. Dabei werden unterschiedliche Gesichtspunkte aufgegriffen. Nach zwei kurzen Unterkapiteln zu *Ansatzpunkt und Problemstellung* (Kap. 2.1) sowie zur Sprachproblematik (Kap. 2.2) wird ausführlicher auf das Denken von vier Vertretern geschaut (Kap. 2.3). Anschließend werde ich mein Verständnis des radikalen Konstruktivismus weiter profilieren (Kap. 2.4) und mit systemexternen wie -internen Kritiken konfrontieren (Kap. 2.5). In Kap. 2.6 wird zudem eine kurze Lektürehilfe in Form einer Abgrenzung von verschiedenen anderen, im weitesten Sinne philosophischen Labels angeboten. Ein Zwischenfazit fasst die wichtigsten Ergebnisse zusammen (Kap. 2.7).

Die theologischen und religionsbezogenen Implikationen des radikalen Konstruktivismus bleiben dabei – wie bereits erwähnt – weitgehend unberührt.

2.1 Ansatzpunkt und Problemstellung

Der radikale Konstruktivismus steht neben anderen Konstruktivismen für die Perspektive der Konstruktion: »Konstruktivismus kann (in der simpelsten Definition) als eine Theorie darüber verstanden werden, wie eine Instanz/ein Ort/eine Einheit X eine Wirklichkeit Y oder mehrere Wirklichkeiten Y_1 - Y_N hervorbringt (aufbaut, erzeugt, zusammensetzt).«¹ Die nähere Attribuierung der Konstruktivismen ergibt sich aus der Substitution der

1 Stefan Weber, Konstruktivismus und Non-Dualismus, Systemtheorie und Distinktionstheorie. In: Systemtheorie und Konstruktivismus in der Kommunikationswissenschaft. Hg. v. Armin Scholl. Konstanz 2002. S. 21-36, hier: S. 24. [=Weber, Konstruktivismus.] Mit dieser Definition arbeitet auch Bernhard Pörksen. Vgl. u.a. Bernhard Pörksen, Die Beobachtung des Beobachters. Eine Erkenntnistheorie der Journalistik. Heidelberg 2015. S. 27. [= Pörksen, Beobachtung.]

X- und Y-Werte.² Als potentielle X-Werte nennt Weber verschiedene Aspiranten: »das Gehirn, das Bewusstsein, die Wahrnehmung, das Ich, das Nervensystem, der Geist, die Sprache, der Text, die Kultur, die Kommunikation, die Medien oder die gesamte Gesellschaft (Sozialität)«³. Auch weist Weber auf den »Beobachter« hin.⁴ Dabei ist es durchaus möglich, verschiedene X-Größen miteinander zu harmonisieren. Eine sozialkonturierte X-Größe bezieht sich bspw. in keinem engeren Sinne auf die erkenntnistheoretische Frage nach der Beteiligung Einzelner an Wahrnehmung und Erkenntnis, sondern konzentriert sich auf größere Systemtypen. Eine solche Denkfigur stellt etwa Niklas Luhmanns *operativer Konstruktivismus* dar. Während dieser Konstruktivismus das X durch ein sozial zusammengesetztes System substituiert, bezieht sich der *radikale Konstruktivismus* ausschließlich auf die Ebene des einzelnen erkennenden Systems. Jede Wahrnehmung und Erkenntnis wird an die konstruktive Tätigkeit dieses Systems zurückgebunden.⁵ Der radikale Konstruktivismus knüpft damit an eine geistesgeschichtlich brisante Frage an: »Wie kann Erkenntnis einen Gegenstand außerhalb ihrer selbst feststellen? Genauer: Wie kann Erkenntnis etwas von ihr Unabhängiges erfassen, wenn alles, was sie erfasst, bereits Erkenntnis voraussetzt und gar nicht unabhängig von ihr durch sie erfassbar ist?«⁶ Radikalkonstruktivistisch wird dieser Gedanke neu fokussiert. Man interessiert sich hier für Prozesse, die sich selbst in Anspruch nehmen: Im Nachdenken über das Denken wird gedacht, nur kognitiv lässt sich auf Kognition zugreifen, in der Beschäftigung mit Theorie wird eine Theorie beansprucht, Sprache lässt sich nur sprachlich thematisieren... Die Reihe ließe sich fortsetzen. Dem radikalen Konstruktivismus geht es darum, Selbstbezüglichkeit insgesamt zum Thema zu machen.⁷ Er tut dies, indem er radikal auf das jeweilige erkennende System zurückverweist. Jeder Prozess dieses Systems bleibt an das System gebunden. Der Fokus liegt deshalb nicht auf einem Subjekt, das eine von ihm unabhängige Welt beobachtet und ontologisch sichere Aussagen über diese machen kann, sondern auf einem System (\neq Subjekt⁸), das an

2 Anders formuliert: »Various strands of empirical insights and philosophical reflections have led (and are still leading) to the formulations of a number of constructivisms.« Alexander Riegler, *Constructivism*. In: *Paradigms in Theory Construction*. Hg. v. Luciano L'Abate. New York 2012. S. 235-256, hier: S. 237. [= Riegler, *Constructivism*.]

3 Weber, *Konstruktivismus* S. 24.

4 Vgl. ebd. S. 24.

5 D.h. auch, dass es keine Aussagen geben kann, die nicht vor dem Hintergrund dieser grundlegenden Konstruktivität gelesen werden müssten. Exemplarisch wird dies vielleicht an den Kategorien Raum und Zeit, die in radikalkonstruktivistischer Perspektive dem erkennenden System nicht vor- sondern erkenntnistheoretisch nachgeordnet werden. Auch Raum und Zeit müssen von einem/einer Beobachter*in bestimmt werden. Ihre Existenz kann, sofern diese Frage überhaupt interessiert, nicht einfach als gegeben und subjektunabhängig bestimmt werden. Die kantische Unterscheidung zwischen *a priori* und *a posteriori* wird in diesem Verständnis weitgehend hinfällig.

6 Bernhard Fresacher, *Die Realität des Christlichen. Der Einfluss konstruktivistischer Epistemologien in der Theologie*. In: *SaThZ* 9 Heft 2 (2005). S. 194-211, hier: S. 201. [= Fresacher, *Realität*.]

7 Besonders spürbar wird das bei Heinz von Foerster und seiner Kybernetik zweiter Ordnung. Vgl. Kap. 2.3.1.

8 Der radikale Konstruktivismus stellt dezidiert keine Subjektphilosophie dar, wie auch Armin Nassehi klarstellt: »Eine solche Epistemologie bricht eindeutig mit dem Gedanken der Subjektphilosophie, die durch transzendente Begründungen von Ich-Bewußtsein eine vorgängige Koinzidenz von Beobachterstandpunkten immer schon vorausgesetzt hat. Wird so argumentiert, geht letzt-

seine eigenen Formen gebunden bleibt. Diskutiert wird deshalb nicht, *was* die Realität ausmacht, sondern *wie* Konstruktion funktioniert. Es geht demnach um »eine Theorie des Wissens [...] und nicht eine Theorie des Seins«⁹. An Theorien des Seins, also Ontologien, wird vor diesem Hintergrund die kritische Frage adressiert, wie sie ihren eigenen Standpunkt aus der Festlegung von Wesenseigenschaften heraushalten wollen. Aus dieser kritischen Anfrage resultiert wiederum kein Solipsismus – soviel wurde in der Exposition (Kap. 1.1) bereits vorweggenommen. Stattdessen postuliert der radikale Konstruktivismus eine *ontologische Neutralität*. Über das Wesen der Dinge wird hier schlicht keine Aussage gemacht, die nicht zumindest als beobachtungsabhängig ausgewiesen würde.

Dass die radikalkonstruktivistische »Theorie des Wissens« (s.o.) keineswegs einheitlich ausfällt, machen die verschiedenen Zugänge deutlich, die im weiteren Verlauf dieser Arbeit noch näher dargestellt werden. An dieser Stelle kann bereits vorweggenommen werden, dass sich sowohl Ansätze finden, die aus naturwissenschaftlichen Forschungssettings heraus radikalkonstruktivistisch argumentieren, als auch Ansätze, die maßgeblich als philosophische Skepsis verstanden werden können.¹⁰ Deshalb ist es auch schwierig, den radikalen Konstruktivismus definitorisch zu fassen. Es liegt keine *kanonische* Definition vor. Einer der Hauptvertreter des radikalkonstruktivistischen Denkens, der Kybernetiker Heinz von Foerster, meint dazu etwa: »Und was ist gar ein ›radikaler Konstruktivist‹ im Unterschied zum einfachen oder nicht radikalen Konstruktivisten? Kein Mensch kann zufriedenstellend beschreiben, worum es dabei geht – aber der Ausdruck wird andauernd benutzt.«¹¹ Klar ist die Unklarheit: »Constructivism is not a homogenous paradigm.«¹²

Bis dahin lassen sich dennoch zwei Merkmale des radikalen Konstruktivismus festhalten:

lich die empirische Individualität des Einzelbewußtseins verloren, weil es seine Subjektivität dann einem transzendenten Grund verdankt, der es selbst nicht ist. Dagegen betont der Konstruktivismus die Autonomie und operative Geschlossenheit jeder individuellen Konstruktion.« Armin Nassehi, *Die Zeit der Gesellschaft. Auf dem Weg zu einer soziologischen Theorie der Zeit*. Wiesbaden²2008. S. 161. [= Nassehi, *Zeit*.]

9 Ernst von Glasersfeld, *Konstruktion der Wirklichkeit und des Begriffs der Objektivität*. In: *Einführung in den Konstruktivismus*. (Schriften der Carl Friedrich von Siemens Stiftung Bd.5). Hg. v. Heinz Gumin/Armin Mohler. München¹⁶2016. S. 9-40, hier: S. 34. [= Glasersfeld, *Konstruktion*.] Das leitet zur Bezeichnungsfrage über: »Die *Radikalität* dieses Ansatzes besteht darin, daß er ein Verständnis von Wissen etabliert, das ohne Ontologie und damit ohne die Idee der *repräsentatio* [sic!] im klassischen Sinne auskommen möchte.« Hans Rudi Fischer, *Abschied von der Hinterwelt? Zur Einführung in den Radikalen Konstruktivismus*. In: *Die Wirklichkeit des Konstruktivismus. Zur Auseinandersetzung um ein neues Paradigma*. Hg. v. Hans Rudi Fischer. Heidelberg 1995. S. 11-34, hier: S. 20. Gerade darin erkennt Gadenne den Grund dafür, warum der radikale Konstruktivismus kein Paradigma im Sinne Thomas Kuhns werden konnte: Vgl. Volker Gadenne, *Why Radical Constructivism Has not Become a Paradigm*. In: *Constructivist Foundations* 6 Heft 1 (2010). S. 77-83. [= Gadenne, *Paradigm*.]

10 Vgl. dazu v.a. Kap. 2.4.

11 Heinz von Foerster, *Der Anfang von Himmel und Erde hat keinen Namen. Eine Selbsterschaffung in 7 Tagen*. Hg. v. Albert Müller/Karl H. Müller. Wien 1997. S. 211. [= Foerster, *Anfang*.]

12 Riegler, *Constructivism* S. 237.

1. Wahrnehmung und Wissen sind als konstruiert aufzufassen. Die menschliche Wahrnehmung bildet die Welt nicht als ihre Repräsentation ab, sondern erschafft, bzw. konstruiert sie.
2. jegliche Wahrnehmung der Welt ist abhängig von ihrem Beobachter (subjektabhängig), d.h. eine Erfahrung kann immer nur im Zusammenhang mit seinem Beobachter entstehen.¹³

Hinzu tritt ein dritter Aspekt, der sich als Konsequenz aus dem ersten Satz ergibt und als besonders wichtig erweist. Wenn nämlich schlichtweg alles konstruiert ist, dann gilt dies sowohl für das Erleben des eigenen Standpunktes als auch für diese Aussage selbst.¹⁴ Der radikale Konstruktivismus bezieht die Zirkularität damit auf sich selbst. Er wendet die Rede von der Konstruktionalität auf sich an und relativiert somit seine eigenen Geltungsansprüche. Mit welchem Geltungsanspruch nämlich kann die Dekonstruktion von Geltungsansprüchen überhaupt vorgetragen werden? Dem radikalen Konstruktivismus ist deshalb nicht nur eine entscheidende Selbstreferentialität eingeschrieben, sie wird sogar zur Paradoxie, wenn die Frage nach dem radikalkonstruktivistischen Geltungsanspruch einbezogen wird. Im Ergebnis liest sich das wie folgt: »wenn der Konstruktivismus absolut wahr ist, dann ist er falsch«¹⁵. Aus dieser paradoxalen Grundstruktur wurde dem radikalen Konstruktivismus häufig ein Vorwurf gemacht. Eine solche Paradoxie markiere letztlich das Eingeständnis der logischen Unzulänglichkeit des radikalen Konstruktivismus.¹⁶ Auch wenn diese Kritik den radikalen Konstruktivismus nicht einfach erledigen kann, weist sie doch auf einen wichtigen Punkt hin. Er stellt – selbst zirkulär – in seiner Fokussierung solcher Phänomene die Logik insgesamt infrage, zumindest in ihrer klassischen, zweiwertigen Gestalt. Dem Prinzip des Nichtwiderspruchs und dem damit zusammenhängenden Satz vom ausgeschlossenen Dritten (*tertium non datur*), der neben den Kategorien von wahr und falsch nichts zulässt, wird so ein Bruch zugefügt.¹⁷ Im Rekurs auf die Überlegungen George

13 Elisabeth Stachura, Der neurobiologische Konstruktivismus. Wie lassen sich neue Erkenntnisse der Hirnforschung in den konstruktivistischen Diskurs eingliedern und welche Konsequenzen ergeben sich daraus für das menschliche Selbstverständnis? URL: <https://media.suub.uni-bremen.de/bitstream/elib/74/1/00101850-1.pdf> (abgerufen am: 17.06.2021). S. 12. [= Stachura, Hirnforschung.] Der*Die Beobachter*in ließe sich – zum jetzigen Stand dieser Untersuchung – mit all den potentiellen X-Werten ersetzen, die auf das einzelne erkennende System abzielen.

14 Das liest sich dann bspw. wie folgt: »[S]o wie wir ein Modell einer Welt konstruieren, es externalisieren und es von da an so behandeln, als wäre seine Existenz unabhängig von dem, was wir tun, so konstruieren wir auch ein Modell der Entität, die wir unser Ich nennen.« Ernst von Glasersfeld, Radikaler Konstruktivismus. Ideen, Ergebnisse, Probleme. Übers. v. Wolfram Karl Köck. Frankfurt a.M. 1996. S. 203. [= Glasersfeld, Ideen.] Eine solche Reflexion auf das X der Konstruktion kommt dabei immer im Nachhinein, bleibt aber prozessgebunden: »So the beginning of a system has always begun.« Armin Nassehi, What Exists between Realism and Constructivism? In: Constructivist Foundations 8 Heft 1 (2012). S. 14-15, hier: S. 15.

15 Pörksen, Beobachtung S. 21.

16 Vgl. Kap. 2.5.

17 Dies gilt freilich vor dem Hintergrund bestimmter Annahmen. Das *Bivalenzprinzip*, das die Zweiwertigkeit der Logik festlegt, lässt sich samt seiner Bedingungen etwa wie folgt wiedergeben: »Jede nicht-mangelhafte Darstellung dessen, wie sich die Dinge in der Welt verhalten, muss entweder richtig oder unrichtig sein, wahr oder falsch. Einige Sätze, wie Fragen und Befehle, sind nicht

Spencer-Browns wird die Unzulänglichkeit einer starren binären Logik angezweifelt.¹⁸ Paradoxien, in radikalkonstruktivistischer Lesart strukturell mit Selbstreferenz verbunden¹⁹, werden innerhalb der radikalkonstruktivistischen Fokussierung auf die Tätigkeit des jeweiligen Systems am Erkenntnisprozess ins Zentrum der Auseinandersetzungen gerückt und zum Formalprinzip erhoben.²⁰ Der radikale Konstruktivismus spielt demnach stets mit seiner Aufhebung bzw. Selbstauflösung: »Importantly, this is not to say that RC is ›more true‹ than other philosophies. To claim that something is more true than something else means to neglect a basic principle of RC, namely the self-applicability of its findings.«²¹ Die alleinige Unterscheidung zwischen Wahrheit und Falschheit wird in dieser Linienführung fragil, zum Zielpunkt radikalkonstruktivistischer Überlegungen taugt sie kaum. Die Entwicklung eines anderen Kriteriums, wie sie innerhalb dieses dynamischen Diskurszusammenhangs verschiedentlich vorgenommen wird, soll an anderer Stelle dieser Untersuchung behandelt werden, sie würde diese knappe Einleitung sprengen. Diskutiert wird damit letztlich der Titel dieser Untersuchung: die *Konstruktion von Verbindlichkeit*.

2.2 Ein unerhörtes Sprachproblem: Wie sprechen vom radikalen Konstruktivismus?

Die Hinweise auf die Paradoxalität des radikalen Konstruktivismus führen zu der Frage, wie über diesen überhaupt gesprochen werden kann. Jede Rede vom Konstruktivismus ist der stetigen Gefahr ausgesetzt, die Dynamik radikalkonstruktivistischen Denkens zu verstetigen.²² Wie lässt sich ein Zweifel an der Ontologie des Realismus mit den Ge-

dazu geschaffen, die Welt darzustellen, es stellt sich also nicht die Frage, ob sie diese richtig oder unrichtig darstellen. Anderen Sätzen, auch wenn sie dazu geschaffen sind, die Welt darzustellen, gelingt es aufgrund eines semantischen Mangels nicht, überhaupt als Darstellungen zu gelten, richtig oder unrichtig.« Richard Mark Sainsbury, Paradoxien. Übers. v. Vincent C. Müller/Volker Ellerbeck. Stuttgart 4 2010. S. 245. [= Sainsbury, Paradoxien.] Schon zu diesem frühen Punkt der Untersuchung dürfte deutlich werden, dass gerade Sainsburys Prämisse, Aussagen ginge es um die Darstellung der Welt, radikalkonstruktivistische Anfragen evoziert. Im weiteren Gang dieser Untersuchung werden die Differenzen, die sich hier bereits abzeichnen, deutlicher hervortreten.

- 18 In der Regel werden dabei Bezüge auf das entsprechende Hauptwerk gesetzt: George Spencer-Brown, *Laws of Form*. Ashland 9 1994. Für Einleitungen und Zusammenfassungen vgl. Tatjana Schönwälder-Kuntze/Katrin Wille/Thomas Hölscher, George Spencer Brown. Eine Einführung in die »Laws of Form«. Wiesbaden 2 2009; Felix Lau, Die Form der Paradoxie. Eine Einführung in die Mathematik und Philosophie der »Laws of Form« von George Spencer Brown. Heidelberg 4 2012; Peter Fuchs/Franz Hoegl, Die Schrift der Form. Peter Fuchs und Franz Hoegl über George Spencer-Browns *Laws of Form*. In: Schlüsselwerke des Konstruktivismus. Hg. v. Bernhard Pörksen. Wiesbaden 2011. S. 175-207. Für eine theologische Auseinandersetzung vgl. v.a. Brieden, Paradoxien.
- 19 Vgl. Foerster, Anfang S. 194.
- 20 Ein Formalprinzip insofern, als eine Selbstanwendung der Aussagen auf die eigene Form notwendig wird.
- 21 Riegler, Constructivism S. 246.
- 22 Um nur ein Beispiel zu nennen: In Maturanans und Varelas *Baum der Erkenntnis* werden erkenntnis- und wahrheitskritische Überlegungen teils im Stile unumstößlicher Wahrheiten formuliert. Zu Beginn des Buches stellen die Autoren ihren relativistischen Ansatz heraus: »Wir neigen dazu, in

gebenheiten der Sprache formulieren? Ist ein Reden vom Konstruktivismus überhaupt möglich, ohne sein Anliegen nicht performativ zu verleugnen? Diese Fragen wirken auch auf die Gestaltung dieser Untersuchung selbst zurück: »Wer über den Konstruktivismus schreibt, ist notwendig mit der Frage der Form konfrontiert, die ihrerseits das Problem der Form mit beinhaltet.«²³ Die Auseinandersetzung mit dem radikalen Konstruktivismus verbindet sich in dieser Weise unweigerlich mit performanztheoretischen Fragen und macht eine Reflexion erforderlich: »Wir müssen für einen Moment über die Sprache sprechen, die wir gebrauchen, um das zu sagen, was wir meinen.«²⁴ Gefordert ist damit eine sprachliche Meta-Position, die einerseits auf die eigene wie die fremde Sprachpraxis reflektiert, andererseits aber in diese Praxis eingebunden bleibt. Auch die Sprachreflexion dieses Unterkapitels kann schließlich keinen Beobachtungspunkt außerhalb der Sprache für sich beanspruchen. Diese Einsicht entbindet freilich nicht von der Notwendigkeit, die Eigenheiten der Sprache zu beobachten.

Heinz von Foerster geht davon aus, die Sprache sei »mit den Präsuppositionen des Realismus vergiftet«²⁵. Mit Begriffen wie *Wirklichkeit*, *Tatsache* oder *Objekt* operiere man, um »einen Bezug zu etablieren, ohne sich weiter und in einem tieferen Sinn mit den involvierten Fragen zu beschäftigen.«²⁶ Von Foerster spricht deshalb vom »tiefe[n] Schrecken der Ontologie.«²⁷ Man denke hier allein an den Indikativ, der als Modus des

einer Welt von Gewißheit, von unbestreitbarer Stichhaltigkeit der Wahrnehmung zu leben, in der unsere Überzeugungen beweisen, daß die Dinge nur so sind, wie wir sie sehen. Was uns gewiß erscheint, kann keine Alternative haben.« Humberto R. Maturana/Francisco Varela, *Der Baum der Erkenntnis. Die biologischen Wurzeln des menschlichen Erkennens*. Frankfurt a.M. 52009. S. 20. [= Maturana/Varela, *Baum*.] Zum Ende des Buches wird dann verkündet: »[W]enn wir der Argumentation dieses Buches gefolgt sind und seine Konsequenzen verinnerlicht haben, stellen wir auch fest, daß diese unentrinnbar sind.« Ebd. S. 263. Karl H. Müller unterstellt Maturana und Varela deswegen, »dass sich der Duktus der Argumentationen [...] eng an Paradoxien der Art ›Tod allen Fanatikern‹ oder ›kompromissloseste Toleranz‹ annähert.« Karl H. Müller, *Die Versuchung der Gewissheit*. Karl H. Müller über Humberto R. Maturanas und Francisco J. Varelas *Der Baum der Erkenntnis*. In: *Schlüsselwerke des Konstruktivismus*. Hg. v. Bernhard Pörksen. Wiesbaden 2011. S. 254-269, hier: S. 259. [= Müller, *Versuchung*.]

- 23 Bernhard Pörksen, Vorwort. In: Bernhard Pörksen, *Die Gewissheit der Ungewissheit. Gespräche zum Konstruktivismus*. (Konstruktivismus und Systemisches Denken). Heidelberg 2002. S. 11-18, hier: S. 16.
- 24 Heinz von Foerster/Bernhard Pörksen, »In jedem Augenblick kann ich entscheiden, wer ich bin.« Heinz von Foerster über den Beobachter, das dialogische Leben und eine konstruktivistische Philosophie des Unterscheidens. In: Bernhard Pörksen, *Die Gewissheit der Ungewissheit. Gespräche zum Konstruktivismus*. (Konstruktivismus und Systemisches Denken). Heidelberg 2002. S. 19-45, hier: S. 25. [= Foerster/Pörksen, *Augenblick*.]
- 25 Ebd. S. 25. Ähnlich drastische Äußerungen finden sich auch bei anderen radikalen Konstruktivist*innen. So bspw. bei Lynn Segal: »Die Nominalisierung ist wie eine Krankheit, die alle indoeuropäischen Sprachen befallen hat, indem sie zuläßt, daß wir aus der Luft Dinge erschaffen.« Lynn Segal, *Das 18. Kamel oder Die Welt als Erfindung. Zum Konstruktivismus Heinz von Foerstere*. Übers. v. Inge Leipold. München 1988. S. 65. [= Segal, *Kamel*.]
- 26 Foerster/Pörksen, *Augenblick* S. 22.
- 27 Ebd. S. 25.

Tatsächlich auf einer radikalkonstruktivistisch problematischen Leitunterscheidung zwischen Möglichem und Realem basiert.²⁸

Bernhard Pörksen ähnelt in seiner Diagnose der angedeuteten Position Heinz von Foersters. Er kombiniert seinen Eindruck aber mit einem Vorschlag:

Man gebraucht, häufig auch in konstruktivistischen Kreisen, eine Diktion des Realismus, die verbirgt und wieder dementiert, was inhaltlich gesagt wird: Beobachterunabhängigkeit wird so sprachlich fingiert. Die paradoxe Struktur des Konstruktivismus insgesamt [...] könnte allerdings dazu inspirieren, auch die eigenen Aussagen in einer flexiblen, offenen und leichten Weise zu vertreten, um nicht schon in der Art der Darstellung den eigenen Thesen zu widersprechen.²⁹

Damit wird einerseits auf die Gefahr von performativen Widersprüchen hingewiesen und andererseits empfohlen, diese performativen Widersprüche anzunehmen und als logische Konsequenz der *inhaltlichen* Überlegungen in Kauf zu nehmen.³⁰ Der Konstruktivismus verlangt denjenigen, die seine Gedanken annehmen, folglich ab, die »paradoxe Struktur« auch performativ auszuhalten. Das Kriterium des performativen Widerspruchs wird damit verzerrt. Es kann einerseits als Argument für eine sprachliche Regelung angeführt werden, gerade dieser Linie aber ebenso gut widersprechen. Damit trägt der performative Widerspruch letztlich selbst paradoxe Züge.³¹ Die so entstandene Spannung lässt sich an einer Formulierung Elena Espositos veranschaulichen. In ihrer Beschäftigung mit dem Werk von Foersters schreibt sie: »Es ist nie erlaubt, ›So ist es!‹, zu sagen, sondern immer nur, Sätze zu formulieren, die mehr oder minder explizit mit einem ›Ich finde, dass...‹ anfangen.«³² Die Fixierung auf den Ist-Zustand wird hier aufgrund des normativen Anspruches verworfen. Zugleich wird diese Erkenntnis aber selbst in eine normative Formulierung gegossen (›Es ist nie erlaubt‹). Die Dekonstruktion der Normativität driftet selbst ins Normative ab und eine Paradoxie entsteht.

Während von Foerster und auch Pörksen letztlich davon ausgehen, dass sprachliche Aussagen über das Sein oder einen Ist-Zustand gleich in einem ontologischen Sinne interpretiert werden sollten, bezieht Ernst von Glasersfeld eine konträre Position: »Die Menschen, die Sprache alltäglich verwenden, machen sich natürlich kaum

28 Alternativ könnte auch die Stellung von Substantiven hinterfragt werden. Vgl. dazu u.a. Siegfried J. Schmidt, *A Future of Constructivism*. In: *Radikaler Konstruktivismus. Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft*. Ernst von Glasersfeld (1917-2010). Hg. v. Theo Hug/Josef Mitterer/Michael Schorner. Innsbruck 2019. S. 431-442, hier: S. 437f. [= Schmidt, *Future*.]; Peter Janich, *Was ist Wahrheit? Eine philosophische Einführung*. (Beck'sche Reihe Bd. 2052). München 1996. S. 20ff. [= Janich, *Wahrheit*.]

29 Pörksen, *Beobachtung* S. 21.

30 Bernhard Pörksen spricht in diesem Zusammenhang von *rhetorischen Widersprüchen*. Vgl. u.a. Bernhard Pörksen, *Journalismus als Wirklichkeitskonstruktion*. In: *Handbuch Journalismustheorien*. Hg. v. Martin Löffelholz/Liane Rothenberger. Wiesbaden 2016. S. 249-264, hier: 253. [= Pörksen, *Journalismus*.]

31 Diesen Aspekt werde ich an späterer Stelle, nachdem das radikalkonstruktivistische Paradoxienverständnis dargestellt wurde (Kap. 5.1.1.3), genauer ausführen. Vgl. Kap. 5.1.2.4.

32 Elena Esposito, *Die Beobachtung der Kybernetik*. Elena Esposito über Heinz von Foerster, ›Observing Systems: (1981). In: *Schlüsselwerke der Systemtheorie*. Hg. v. Dirk Baecker. Wiesbaden 2005. S. 291-302, hier: S. 301. [= Esposito, *Kybernetik*.]

Gedanken über Ontologie. Das Verb *sein* mag zwar gelegentlich im ontologischen Sinn verwendet werden, in der Praxis aber kommt das sehr selten vor.«³³ Von Glasersfeld versucht damit, das Problem von der grammatikalischen und semantischen Verfasstheit der Sprache weg- und auf die praktische Sprachhaltung jeweiliger Sprecher*innen hinzulenken.³⁴ Beide Linienführungen verbindet ein gemeinsames Interesse. Im Zentrum steht die Warnung vor unreflektierten Komplexitätsreduktionen. Die genaue Ausgestaltung dieses Interesses wird in den folgenden Auseinandersetzungen mit den Arbeiten von Foersters, von Glasersfelds und Pörksens genauer nachgezeichnet. Deutlich dürfte bis dahin geworden sein, dass der Sprachfrage innerhalb des radikalen Konstruktivismus eine besondere Bedeutung zukommt. An ihr hängen Anschlussprobleme, die sich gleichermaßen auf den Geltungsanspruch, das Wahrheitsverständnis und den Umgang mit Kausalität im radikalen Konstruktivismus auswirken. Im Letzten steht hier auch zu fragen, *warum* überhaupt vom radikalen Konstruktivismus gesprochen werden soll.

Dies wiederum führt zur Frage nach den Kriterien radikalkonstruktivistischen Sprechens. Es wurde bereits erwähnt, dass sich der radikale Konstruktivismus von Subjekt-Objekt-Dichotomien löst. Von dort aus enthält er sich Aussagen über eine beobachtungsunabhängige Realität. Das Kriterium seiner Überlegungen kann demnach niemals der Vergleich mit der Realität und ihren Dingen sein.³⁵ Er bricht in diesem Sinne mit der Korrespondenztheorie der Wahrheit.³⁶ Dass der radikale Konstruktivismus aber dennoch über Kriterien verfügt, macht auch die Form meiner bisherigen Untersuchung deutlich. Wenn bspw. Konjunktionen wie *demnach*, *deshalb*, *folglich* oder *weil* verwendet werden, so deutet dies erkennbar auf kausale Ableitungsverhältnisse hin. Kausalität wird nicht verleugnet, aber in der Rede von der Zirkularität mit ihren Grenzen kontrastiert. Es wurde bereits erwähnt, dass sich der radikale Konstruktivismus besonders für Prozesse interessiert, die zu sich selbst zurückführen. Erkenntnistheoretisch wird dies durch den immer wiederkehrenden Hinweis auf die Standpunktgebundenheit aller Erkenntnis eingeholt. Jede Aussage eines Systems, die sich auf die Umwelt des Systems bezieht, verweist in dieser Lesart zunächst einmal auf das aussagende System. Damit ist ein erheblicher Kontingenzvermerk verbunden, der sich aber noch steigern lässt. Im radikalkonstruktivistischen Verständnis führt die Selbstreferentialität nämlich nicht nur zu einer grundlegenden Zirkularität, sondern eben auch zu Paradoxien. Man denke etwa an die Lügner-Antinomie: *Dieser Satz ist*

33 Ernst von Glasersfeld, *Wissen, Sprache und Wirklichkeit. Arbeiten zum radikalen Konstruktivismus.* (Wissenschaftstheorie, Wissenschaft und Philosophie 24). Vieweg/Braunschweig/Wiesbaden 1987. S. 41. [= Glasersfeld, *Wissen*.]

34 Später wird sein Sprachverständnis genauer dargestellt. Vgl. Kap. 2.3.2.

35 Um ein solches Kriterium aber doch einmal ins Wort zu setzen, sei Günther Pöltner zitiert: »Das Sich-Zeigen, die Offenständigkeit dessen, wovon die Rede ist –, ist der *Grund* der Aussagewahrheit. Denn nicht deshalb, weil ich etwas sage, verhält es sich so, sondern umgekehrt, weil es sich mit der Sache so verhält, d.h. sie sich so zeigt, deshalb trifft zu, was ich sage. Es ist dieser *Fundierungszusammenhang*, der mit einem Wahrheitsanspruch intendiert wird.« Günther Pöltner, *Der Wahrheitsanspruch in pluralistischer Gesellschaft.* In: *Religion. Entstehung – Funktion – Wesen.* (Grenzfragen Bd. 28). Hg. v. Hans Waldenfels. Freiburg/München 2003. S. 215-236, hier: S. 219. [= Pöltner, *Wahrheitsanspruch*.]

36 Zumindest wenn man diese denn als Korrespondenz von Aussage und realer Tatsache versteht.

falsch. Der Satz führt in den Konflikt der Geltungsansprüche: Ist er wahr, so ist er falsch, ist er aber falsch, so ist er wahr usw. Ganz auf der Linie dieses Beispiels interessieren sich radikale Konstruktivist*innen für Zirkularität und Paradoxien. Sie legen es dabei keineswegs darauf an, diese Phänomene einfach auszuräumen. Stattdessen versuchen sie, sie produktiv einzubinden. Das bezieht sich unmittelbar auf die Form ihres eigenen Auftretens. Die Anerkennung der eigenen erkenntnis-konstitutiven Paradoxalität, wie sie im vorigen Unterkapitel (Kap. 2.1) expliziert wurde, spielt hier eine wichtige Rolle. Entscheidend ist nun aber, dass der radikale Konstruktivismus nicht bei dieser Anerkennung stehen bleibt. Trotz der Einsicht in die eigene Paradoxalität wechseln radikale Konstruktivist*innen nicht ins Schweigen, sondern beteiligen sich an Diskursen. Das Kriterium ihres eigenen Arbeitens kann dabei aber weder in der Treue zur klassischen Logik noch zur Korrespondenztheorie liegen. Die Möglichkeit einer beobachtungsunabhängigen Welterkenntnis wird abgestritten und mit den Paradoxien ein Instrument eingesetzt, das die Geltungsansprüche kausaler Logik verletzt. Eingespielte Verbindlichkeitsgeneratoren (Korrespondenztheorie, Logik) werden auf ihre Limitationen hingewiesen. Im Hintergrund steht dabei letztlich die radikalkonstruktivistische Reflexion von Zirkularität.

Hinsichtlich der Gestaltung dieser Untersuchung bleibt nach diesen ersten einführenden Überlegungen ein Problemüberhang, der sich nicht bündig auflösen lässt. Für meine eigene Untersuchung komme ich deshalb zu dem vorläufigen Schluss, meinen eigenen Standpunkt, verdeutlicht als *Ich*, nicht zugunsten einer vorgetäuschten Objektivität herauszustreichen, sondern explizit einzubinden.³⁷ Zumindest nach radikalkonstruktivistischem Verständnis halte ich damit die Möglichkeit von Paradoxien aufrecht.

2.3 Vier Stimmen im Diskurs

In der Einleitung wurde bereits darauf hingewiesen, dass der radikale Konstruktivismus einen *dynamischen interdisziplinären Diskurszusammenhang* darstellt, der sich aus verschiedenen Quellen speist und auf unterschiedlichen argumentativen Wegen zu seinem Programm kommt. Um diese Mehrstimmigkeit³⁸ abbilden zu können, werde ich im Folgenden vier Theoretiker vorstellen, die oftmals dem radikalen Konstruktivismus zugeordnet werden. Mit Heinz von Foerster, Ernst von Glasersfeld und Humberto R. Maturana führe ich in die Überlegungen dreier »Altmeister«³⁹ des Diskurszusammenhangs ein. Auch die systematisch-theologische Arbeiten von Wallich und Klein beziehen sich neben anderen auf diese drei.⁴⁰ Daneben bringe ich mit Bernhard Pörksen eine vierte, aktuellere Stimme ein. Pörksen mag gemeinhin zwar nicht als Hauptvertreter des radikalen Konstruktivismus gelten, dennoch hat er entscheidende Akzente

37 Anders als bspw. Müggenburg, der sein *Ich* in der Auseinandersetzung mit von Foerster bewusst auslässt. Vgl. Jan Müggenburg, *Lebhafte Artefakte. Heinz von Foerster und die Maschinen des Biological Computer Laboratory*. Konstanz 2018. S. 34. [= Müggenburg, *Artefakte*.]

38 Schmidt spricht von einer *Polyphonie* des radikalen Konstruktivismus. Vgl. etwa Schmidt, *Future* S. 431.

39 Schmidt, *Vorbemerkung* S. 8.

40 Vgl. Wallich, *Autopoiesis*; Klein, *Wahrheit*.

gesetzt und gerade die Rezeption der anderen drei stark beeinflusst. Die Beschäftigung mit ihm soll der theoretischen Polyphonie des radikalen Konstruktivismus eine weitere Ebene hinzufügen.

2.3.1 Heinz von Foerster: Kybernetik zweiter Ordnung

Heinz von Foerster⁴¹ wird zu den wichtigsten Vertreter*innen des radikalen Konstruktivismus gezählt. Er selbst hat sich von einer solchen erkenntnistheoretischen Zuordnung immer wieder distanziert.⁴² Die wissenschaftlichen Kommentator*innen hat dies freilich nicht davon abgehalten, ihn mit großen Titeln zu kanonisieren: Er sei der »Sokrates der Kybernetik«⁴³, ihr »Architekt«⁴⁴ oder auch der »spiritus rector«⁴⁵ des Konstruktivismus. Von Foerster selbst begegnet diesen Zuschreibungen zurückhaltend. Hinter ihnen vermutet er wohl das Gegenteil dessen, was sein Konstruktivismus im Sinn hat: Die Auflösung allzu starker, d.h. in erster Linie exklusiver Wahrheitsansprüche.

A) Kybernetik erster und zweiter Ordnung

So schwierig eine klare fachliche Zuordnung von Foersterns angesichts seiner unterschiedlichen Arbeitsbereiche fällt, so werden insgesamt doch vor allem seine kybernetischen Überlegungen rezipiert.⁴⁶ Von Foerster selbst versteht die Kybernetik als »Rege-

-
- 41 Dieses Kapitel bezieht sich überwiegend auf spätere Texte von Foersterns. Aufgrund der synchronen Ausrichtung dieser Arbeit wird keine diachrone Differenzierung des Werkes in verschiedene Stufen vorgenommen, wie sie bspw. bei Bernard Scott zu finden ist. Vgl. Bernard Scott, Heinz von Foerster eine Würdigung. In: Wissen und Gewissen. Versuch einer Brücke. Hg. v. Siegfried J. Schmidt. Übers. v. Wolfram Karl Köck. (stw Bd. 876). Frankfurt a.M. 1993. S. 9-16. Der Zuschnitt dieser Arbeit bringt es also mit sich, dass auch berühmte (und für seine akademische Laufbahn wichtige) Überlegungen von Foersterns ausgelassen werden. Das bezieht sich u.a. auf seine Gedächtnistheorie. Vgl. dazu Heinz von Foerster, Das Gedächtnis. Eine quantenphysikalische Untersuchung. Wien 1948. [= Foerster, Gedächtnis.] Von Foerster hat später selbst eingeräumt, dass gerade zwischen seiner frühen Gedächtnistheorie und den späteren kybernetischen und besonders radikalkonstruktivistischen Texten eine gewisse Spannung besteht.
- 42 Vgl. u.a. Heinz von Foerster/Monika Bröcker, Teil der Welt. Fraktale einer Ethik – oder: Heinz von Foersterns Tanz mit der Welt. (Systemische Horizonte). Heidelberg ³2014. S. 3. [= Foerster/Bröcker, Teil.]
- 43 Bernhard Pörksen, Ethik der Erkenntnistheorie. Bernhard Pörksen über Heinz von Foersterns *Wissen und Gewissen*. In: Schlüsselwerke des Konstruktivismus. Hg. v. Bernhard Pörksen. Wiesbaden 2011. S. 319-340, hier: S. 319. [= Pörksen, Ethik.]
- 44 O.N., Heinz von Foerster 90-jährig verstorben. In: science.ORF.at, aktualisierte Fassung vom 01. Januar 2010. URL: <https://sciencev1.orf.at/science/news/59465> (abgerufen am: 17.06.2021).
- 45 Dirk Baecker, Kybernetik zweiter Ordnung. In: Wissen und Gewissen. Versuch einer Brücke. Hg. v. Siegfried J. Schmidt. Übers. v. Wolfram Karl Köck. (stw Bd. 876). Frankfurt a.M. 1993. S. 17-23, hier: S. 17. Weiterhin: Wallich, Autopoiesis S. 108.
- 46 Dass die Kybernetik in dieser Linienführung von anderen wissenschaftlichen Einzeldisziplinen abgegrenzt wird, entspricht nicht nur ihrer Organisation, sondern auch ihrem Anspruch als Universal- und Einheitswissenschaft. Vgl. Doris Könnecke, Revolutionierung der Wissenschaft? – Zur (Selbst-)Täuschung der Theorie autopoietischer Systeme. In: Autopoiesis. Eine Theorie im Brennpunkt der Kritik. Hg. v. Hans Rudi Fischer. Heidelberg ²1993. S. 125-136, hier: S. 125. [= Könnecke, Revolutionierung.] Ähnlich formuliert auch Michael Hagner, Vom Aufstieg und Fall der Ky-

lung und Nachrichtenübertragung im Lebewesen und in der Maschine«⁴⁷. Sie befasst sich dabei nicht nur mit eindimensionalen und linearen Vorgängen, sondern arbeitet

sowohl mit effizienten als auch mit finalen Ursachen, die sie im Begriff des Feedback miteinander kombiniert. Wenn wir vier Ereignisse haben – a , b , c und d –, können die traditionellen kausalen Argumente zweierlei Form haben: die effiziente Kausalität, wobei a b verursacht, das c verursacht, welches d verursacht; oder aber die finale Kausalität, bei der d – rückwärts wirkend – a verursacht. Die Kybernetik hat gezeigt, daß beide Kausalitäten ins Spiel kommen, wenn d Informationen zu a zurücksendet; Kybernetiker bezeichnen dies als zirkuläre Kausalität: a verursacht b verursacht c verursacht d verursacht a .⁴⁸

Damit bricht die Kybernetik mit standardisierten Mustern der Regelung und begründet ihr innovatives Moment. Wie weitreichend sich die Umstellung hin zur Zirkularität auswirkt, lässt sich anhand einer ironischen Spitze von Foersters erahnen:

Aber wir wissen auch, Zirkularität und Selbstbezüglichkeit sind Pathogene in der Orthodoxie, denn sie führen zu Paradoxien. Erinnern wir uns doch an die selbstbezügliche Aussage ›Ich bin ein Lügner‹, die wahr ist, wenn sie falsch, und falsch, wenn sie wahr ist. So etwas kann man nicht brauchen! So etwas einzuführen, ist Häresie!⁴⁹

Die Häresie besteht dabei weniger in der konkreten Arbeit an Übertragungsmaschinen⁵⁰ als an den Konsequenzen, die die Kybernetik daraus für die Logik ableitet. Wäh-

bernetik als Universalwissenschaft. In: Die Transformation des Humanen. Beiträge zur Kulturgeschichte der Kybernetik. Hg. v. Michael Hagner/Erich Hörl. Frankfurt a.M. 2008. S. 38-71.

Gemeint ist hier explizit nicht die theologische Disziplin der Kybernetik, die sich im katholischen Bereich so nie etabliert hat. In der evangelischen Tradition bezieht sie sich auf »die Steuerung einer Landeskirche«. Dies beinhaltet – so Harald Rein – »sowohl den theoretischen Überbau (Selbstverständnis, Ekklesiologie, Leitbild usw.) als auch die praktische Umsetzung, wie zum Beispiel im Kirchenmanagement, im Gemeindefmanagement, in der Gemeindeentwicklung und im Kirchenmarketing.« Harald Rein, Praktische Theologie als theologische Kybernetik. In: IKZ 96 Heft 2 (2006). S. 111-134, hier: S. 111. Zum katholischen Verhältnis zur Kybernetik als theologischer Disziplin vgl. ebd. S. 120-127.

47 Heinz von Foerster, Wissen und Gewissen Versuch einer Brücke. Hg. v. Siegfried J. Schmidt. Übers. v. Wolfram Karl Köck. (stw Bd. 876). Frankfurt a.M. 1993. S. 72. [= Foerster, Wissen.]

48 Segal, Kamel S. 93. Zur Unterscheidung der Kausalitätstypen: »Um eine finale Ursache handelt es sich immer dann, wenn die Wirkung der Ursache vorausgeht. Die Kybernetiker, die zielgerichtetes Handeln untersuchen, arbeiten vor allem mit der finalen Kausalität.« Ebd. S. 91.

49 Heinz von Foerster, Der Wiener Kreis – Parabel für einen Denkstil. In: Heinz von Foerster/Albert Müller/Karl H. Müller, Radikaler Konstruktivismus aus Wien. Eine kurze Geschichte vom Entstehen und vom Ende eines Wiener Denkstils. (Enzyklopädie des Wiener Wissens. Bd. XIV). Weitra 2011. S. 106-126, hier: S. 117. [= Foerster, Parabel.]

50 Die Kybernetik konzentrierte sich lange auf einen technischen Zugang. Die Fragen, die verhandelt wurden, firmieren heute unter anderen wissenschaftlichen Labels. So ist das Forschungsfeld der Künstlichen Intelligenz (KI) strukturell eng mit der Kybernetik verbunden. Diese Verbundenheit kann auch an den Arbeiten Heinz von Foersters veranschaulicht werden, der früh versucht hat, ein »lebendiges Computer-Programm« zu schreiben. Foerster, Anfang S. 87. Gerade am von ihm geleiteten *Biological Computer Laboratory* (BCL) hat es viele vergleichbare Versuche gegeben, die heute dem Feld der KI zugeordnet werden würden. Vgl. Albert Müller, Eine kurze Geschichte

rend die Logik der »Orthodoxie« Zirkularitäten schlicht verbiete⁵¹, wende sich die Kybernetik ihnen produktiv zu. Daraus ergeben sich interdisziplinäre Meta-Perspektiven, die besonders an der Unterscheidung von Kybernetik erster und Kybernetik zweiter Ordnung deutlich werden. Von Foerster unterscheidet: »First order cybernetics: the cybernetics of observed systems. Second order cybernetics: the cybernetics of observing systems.«⁵² Während die Kybernetik erster Ordnung den Vorgang der Beobachtung ausspart und nur die Ergebnisse in den Blick nimmt, kehrt die Kybernetik zweiter Ordnung den Blick um und fokussiert auf den*die Beobachter*in als Voraussetzung der Beobachtung. Darin vollzieht sich eine »Erweiterung der klassischen Kybernetik in Richtung Selbstreflexivität durch den neuen Fokus auf Beobachter«⁵³. Die Kybernetik zweiter Ordnung vollzieht so den entscheidenden erkenntnistheoretischen Turn:

In dem Moment, in dem ich auf Probleme zweiter Ordnung hinweise, weise ich auch darauf hin, daß die Welt, die Beschreibungswelt, sich sofort ändert, sobald ich die Aufmerksamkeit darauf lenke, daß wir die Welt beschreiben, die wir beschreiben. Sofort

des Biological Computer Laboratory. Heinz von Foerster und das Biological Computer Laboratory. In: Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaften 11 Heft 1 (2000). S. 9-30. Für genauere Darstellung und medienhistorisch fundierte Analyse des BCL vgl. Müggenburg, Artefakte. Nach Müggenburg lässt sich die für das BCL zentrale Metapher des *Biologischen Computers* in drei Dimensionen zergliedern. Es ginge »erstens um die Erforschung natürlicher Organismen, die sich mit mathematischen Mitteln als Input/Output-Relationen beschreiben lassen und zweitens um die Konstruktion künstlicher Maschinen, die eben jene Verhaltensweisen zeigen, die man bislang nur aus der Beobachtung lebendiger Organismen kannte.« Ebd. S. 97. Drittens, und dies stelle den eigentlichen Markenkern des BCL dar, habe das BCL Prozesse fokussiert, »welche Input und Output eines Biologischen Computers, egal ob geboren oder gebaut, miteinander korrelierten. Diese Prozesse folgten demnach universalen Organisationsprinzipien und regelten sowohl die Funktionalität von Organismen wie die von Maschinen. In ihnen sahen Foerster und seine Mitarbeiter letztlich den Schlüssel zum Verständnis so komplexer und opaker Phänomene wie Intelligenz, Zweckmäßigkeit oder Kreativität.« Ebd. S. 98.

- 51 Von Foerster bezieht sich hier besonders auf die Vorstellung eines *circulus vitiosus*: »Sicherlich, als die Kybernetiker daran dachten, in die Zirkularität von Beobachten und Konversieren einzusteigen, begaben sie sich auf verbotenes Terrain. Im allgemeinen Fall des zirkulären Schlusses bedeutet A impliziert B; B impliziert C; und – zum allgemeinen Entsetzen – C Impliziert A! Oder, im reflexiven Fall: A impliziert B; und – Oh, Grauen! – B impliziert A! Und nun des Teufels Spaltfuß! In seiner reinsten Form, in der Form der Selbst-Referenz: A Impliziert A! – ein Greuel!« Heinz von Foerster, *Kybernetik*. (Internationaler Merve-Diskurs Bd. 180). Übers. v. Birger Ollrogge. Berlin 1993. S. 64. [= Foerster, *Kybernetik*.]
- 52 Heinz von Foerster, *Cybernetics of Cybernetics or The Control of Control and The Communication of Communication*. Urbana 1974. S. 1. Zitiert nach: Albert Müller/Karl H. Müller, *Systeme beobachten. Über Unterschiede und Gemeinsamkeiten von Kybernetik zweiter Ordnung und Konstruktivismus*. In: *Schlüsselwerke des Konstruktivismus*. Hg. v. Bernhard Pörksen. Wiesbaden 2011. S. 564-582, hier: S. 567.
- 53 Karl H. Müller, *Radikaler Konstruktivismus, Kybernetik zweiter Ordnung und Wien – ein Beziehungs-Geflecht*. In: Heinz von Foerster/Albert Müller/Karl H. Müller, *Radikaler Konstruktivismus aus Wien. Eine kurze Geschichte vom Entstehen und vom Ende eines Wiener Denkstils*. (Enzyklopädie des Wiener Wissens. Bd. XIV). Weitra 2011. S. 129-150, hier: S. 131. [= Müller, *Beziehung*.]

kann ich fragen: ›Wie funktioniert ein Begriff? Was ist der ›Begriff eines Begriffs‹?‹ Sofort entstehen Sprünge – für mich als Hörenden und als Sprechenden –, die sonst nicht vorkommen, wenn ich über Begriffe spreche.⁵⁴

Während die Kybernetik erster Ordnung noch dualistisch zwischen Subjekt und Objekt unterscheidet, verhält sich die Kybernetik zweiter Ordnung non-dualistisch. Sie bezieht den*die Beobachter*in ein und befragt Prozesse auf ihre Zirkularität. Klare Trennlinien zwischen Innen- und Außen lassen sich so verwischen, weil jede Beobachtung an das beobachtende System gekoppelt wird. Innerhalb der Kybernetik zweiter Ordnung wird die Zirkularität nun vor allem durch die Selbstanwendung von Prozessen bearbeitet:

Selbstorganisation ist die Organisation der Organisation, Selbstbewußtsein ist das Bewußtsein des Bewußtseins; alles Gesagte wird von jemandem gesagt; wir sehen nicht, daß wir nicht sehen; es geht um die Beobachtung unseres Beobachtens; wir benötigen unser Gehirn, um über eine Theorie des Gehirns nachzudenken; wir antworten auf die Frage, was Sprache ist, in unserer Sprache; wir wissen, daß wir nichts wissen ...⁵⁵

Prozesse werden auf sich selbst bezogen. Beobachtbar werden damit auch Zusammenhänge, die hinter Verwendungsintuitionen liegen. Siebert weist in dem Zitat mit dem Gehirn etwa auf eine Größe hin, die in Anspruch genommen werden muss, wenn sie über sich selbst sprechen will. Damit geht eine fundamentale Zirkularität einher, auf die die Kybernetik zweiter Ordnung auch in anderen Kontexten hinweist. Sie bedient sich »zirkulärer Denkfiguren, sie bevorzugt paradoxe Formulierungen und ›autologische‹ Begriffe, die auf die Selbstreferentialität unseres Erkennens verweisen.«⁵⁶. Damit bewegt sie sich in einem nie endenden Zirkel der Reflexion, weil sie die Bezüge immer neu herstellen muss. Die Prozesse lassen sich immer wieder auf sich anwenden. Entscheidend ist dabei, dass die Operationen zweiter Ordnung nicht in die Lähmung führen, sondern produktiv eingesetzt werden. Von Foerster schreibt ihnen eine erkenntnisleitende Wirkung zu:

Sobald du dich auf den Bereich zweiter Ordnung – das Verstehen des Verstehens, die Funktion von Funktionen, die Wissenschaft der Wissenschaft – zurückziehst, werden plötzlich die Probleme ›erster Ordnung‹ in einer Weise beleuchtet, die du auf der ersten Ebene nicht wahrnehmen kannst.⁵⁷

54 Foerster, Anfang S. 86.

55 Horst Siebert, Über die Nutzlosigkeit von Belehrungen und Bekehrungen. Beiträge zu einer konstruktivistischen Didaktik. Hg. v. Landesinstitut für Schule und Weiterbildung NRW. Bönen 21997. S. 37. [= Siebert, Nutzlosigkeit.] Von diesem Muster zeugt auch der Titel der folgenden Arbeit: Paul Watzlawick, Wie wirklich ist die Wirklichkeit? Wahn, Täuschung, Verstehen. München¹⁰2011.

56 Siebert, Nutzlosigkeit S. 37.

57 Foerster, Anfang S. 243. Damit ist nach von Foerster eine bedeutsame Umdeutung verbunden: »die in den Paradoxien verankerte Zirkularität [zeigt] sich nicht als circulus vitiosus, sondern als circulus creativus«. Heinz von Foerster, Die Magie der Sprache und die Sprache der Magie. In: Abschied von Babylon. Verständigung über die Grenzen in der Psychiatrie. Hg. v. Thomas Bock/Dorothea Buck/Jan Gross u.a. Bonn 1995. S. 24-34, hier: S. 29. [= Foerster, Magie.]

Das kann bspw. »den Transfer von Beschreibungen von Objekteigenschaften in die Eigenschaften einer Beobachterin«⁵⁸ bedeuten. Diesen Gedanken hat die *Palo-Alto-Schule* um Paul Watzlawick auf zwischenmenschliche Beziehungen übertragen: Statt die Schuld immer bei anderen Personen oder Gegenständen zu suchen, solle man zunächst die eigenen Wahrnehmungs- und Verhaltensweisen beobachten.⁵⁹ Auch eine *Schuldzuschreibung* markiert in dieser Perspektive zunächst eine Zuschreibung, die von einem erkennenden System vorgenommen wird.

B) Triviale vs. nicht-triviale Maschine

Mit der Kybernetik ist die zentrale Unterscheidung zwischen trivialen und nicht-trivialen Maschinen verbunden. Von Foerster wendet die Maschinenmetapher explizit auch auf Menschen an. Was befremdlich klingen mag, lässt sich mit der gängigen Interpretation einer solchen Zuschreibung aber nicht fassen:

Der Ausdruck »Maschine« bezieht sich in diesem Zusammenhang auf wohldefinierte funktionale Eigenschaften einer abstrakten Größe und nicht in erster Linie auf ein System von Zahnrädern, Knöpfen und Hebeln, obwohl solche Systeme jene abstrakten funktionalen Größen verwirklichen können.⁶⁰

Mithilfe dieses Begriffs und seiner Anwendung auf den Menschen versucht von Foerster das Gegenteil dessen, was eine solche Verwendung im alltäglichen Verständnis (»System von Zahnrädern, Knöpfen und Hebeln«) nahelegen könnte: Es geht ihm um die Stärkung und nicht die Schwächung menschlicher Autonomie.⁶¹ Es geht also keineswegs darum, den Menschen als Ergebnis vorab determinierter Prozesse zu beschreiben. Pörksen erkennt in der Unterscheidung von nicht-trivialen und trivialen Maschinen sogar die »Grundlegung einer konstruktivistischen Anthropologie«⁶².

Zur trivialen Maschine schreibt von Foerster, sie sei »ausgesprochen zuverlässig, ihre inneren Zustände bleiben stets dieselben, sie ist vergangenheitsunabhängig, synthetisch und analytisch bestimmbar.«⁶³ Die Verlässlichkeit solcher Maschinen ergibt sich aus der Statik ihres Aufbaus. Für von Foerster operieren triviale Maschinen immer dreistellig. Sie verfügen über einen *Input*, eine *Transfer-* bzw. *Übertragungsfunktion* und einen *Output*.⁶⁴ Das Entscheidende ist nun, dass sich Input und Output stets in einer direkten und unveränderlichen Relation zueinander befinden:

58 Müller, *Beziehung* S. 136.

59 Vgl. exemplarisch Paul Watzlawick, *Anleitung zum Unglücklichsein*. München 192011. S. 37-48.

60 Foerster, *Wissen* S. 206.

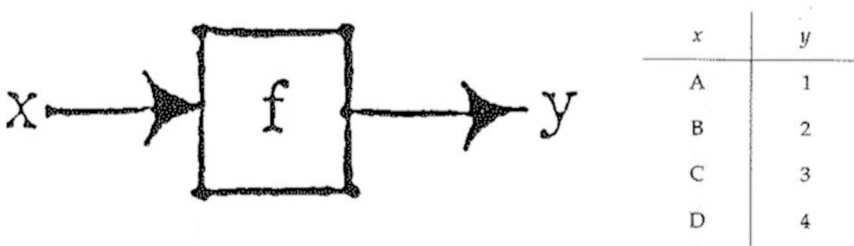
61 *Autonomie* wird hier als Fähigkeit zur bewussten Selbstorganisation verstanden.

62 Pörksen, *Ethik* S. 324.

63 Heinz von Foerster/Bernhard Pörksen, *Wahrheit ist die Erfindung eines Lügners. Gespräche für Skeptiker*. Heidelberg 1998. S. 55. [= Foerster/Pörksen, *Lügner*.]

64 Vgl. Segal, *Kamel* S. 149.

65 Foerster/Pörksen, *Lügner* S. 57.

Abb. 1: Triviale Maschine⁶⁵

Von Foerster präzisiert:

Eine triviale Maschine ist durch eine eindeutige Beziehung zwischen ihrem ›Input‹ (Stimulus, Ursache) und ihrem ›Output‹ (Reaktion, Wirkung) charakterisiert. Diese invariante Beziehung ist ›die Maschine‹. Da diese Beziehung ein für allemal festgelegt ist, handelt es sich hier um ein deterministisches System; und da ein einmal beobachteter Output für einen bestimmten Input für den gleichen Input zu späterer Zeit ebenfalls gleich sein wird, handelt es sich dabei auch um ein vorhersagbares System.⁶⁶

Anders verhält es sich bei nicht-trivialen Maschinen, insofern »die Operationen dieser Maschine von ihren jeweiligen ›inneren Zuständen‹ z abhängen, die selbst wieder von den vorangegangenen Operationen beeinflusst werden.«⁶⁷ Wo die Transfer- und Übertragungsfunktion der trivialen Maschine (f) einsichtig und kontinuierlich gleichbleibend operiert, bleibt der innere Vorgang der nicht-trivialen Maschine (z) prinzipiell uneinsichtig. Er lässt sich deshalb von außen auch nicht einfach vorhersagen. Die beiden Maschinentypen sind letztlich »dadurch unterschieden, daß sie in bezug auf die Ursache-Wirkung-Betrachtung verschieden reagieren.«⁶⁸ In der Zusammenschau der Eigenschaften ergibt sich damit folgendes Bild:

Nicht-triviale Maschinen sind:

1. synthetisch determiniert;
2. analytisch unbestimmbar;
3. vergangenheitsabhängig;
4. unvoraussagbar.⁶⁹

Als Beispiel einer nicht-trivialen Maschine verweist von Foerster etwa auf ein Kind, das auf die Frage, was zwei mal zwei ergebe, mit »grün« antwortet.⁷⁰ Die Antwort des

⁶⁶ Foerster, Wissen S. 206f.

⁶⁷ Heinz von Foerster, Entdecken oder Erfinden. Wie lässt sich Verstehen verstehen? In: Einführung in den Konstruktivismus. (Schriften der Carl Friedrich von Siemens Stiftung. Bd. 5). Hg. v. Heinz Gumin/Armin Mohler. München¹⁶2016. S. 41-88, hier: S. 62. [= Foerster, Entdecken.]

⁶⁸ Wallich, Autopoiesis S. 363.

⁶⁹ Foerster, Entdecken S. 66.

⁷⁰ Vgl. Foerster/Pörksen, Lügner S. 55.

Kindes sei vorab nicht erwartbar, weil sie von den uneinsichtigen inneren Zuständen eines Menschen abhängt. Das gilt gleich in doppelter Weise. Einerseits nämlich geht es um die Zustände der nicht-trivialen Maschine Kind, andererseits aber um die sie beobachtende nicht-triviale Maschine. Wenn im Zuge der Kybernetik zweiter Ordnung nämlich der Beobachtungsprozess immer mitgedacht werden muss⁷¹, dann muss die Nicht-Trivialität auch erkenntnistheoretisch veranschlagt werden. Auf diese Weise wird die Brisanz der Unterscheidung erkennbar. In letzter Konsequenz nämlich entbehrt die triviale Maschine einer Grundlage innerhalb der radikalkonstruktivistischen Erkenntniskritik, weil sie eine definitive Bestimmbarkeit in Form letzter Sicherheit voraussetzt.⁷² Von Foerster zieht deshalb den Schluss:

Alle erhältlichen Maschinen sind nicht trivial, auch wenn man noch so hohe Preise für ihre Trivialität bezahlte. Selbst ein Rolls-Royce wird seine Kugellager abnützen oder gar auf der Straße stehen bleiben, wenn der Treibstoff verbraucht ist: Vergangenheitsabhängigkeit einer nicht-trivialen Maschine. Ein Skandal! Wenn immer sich beunruhigende Zeichen der Nicht-Trivialität andeuten, eilen wir zu den Fachleuten, deren Beruf es ist, zu trivialisieren.⁷³

Und noch einmal mit anderen Worten: »Ich würde sogar sagen, nichts ist voraussagbar. Alle Systeme, die wir aus dem Universum herauschneiden, sind nicht-triviale Systeme. Unsere Hoffnung, daß sie trivial sind, ist genau betrachtet ein naiver Glaube.«⁷⁴ Mit diesem Glauben⁷⁵, das würde von Foerster wohl nicht bestreiten, lässt sich durchaus gut leben.⁷⁶ Entscheidend ist aber, dass auf der Ebene der Reflexion, der Beobachtung zweiter Ordnung, ein Bewusstsein dafür entwickelt wird, dass eine letzte Sicherheit darüber

71 Vgl. Esposito, *Kybernetik* S. 294.

72 Es geht von Foerster um eine »fundamentale analytische Unerklärbarkeit«. Foerster, *Anfang* S. 184.

73 Foerster, *Entdecken* S. 66.

74 Foerster, *Anfang* S. 50. Dieser Argumentationsschritt erweist sich als zentral für von Foersterns gesamtes Konzept. Jeder Versuch der Trivialisierung muss von hier aus letztlich verworfen werden. In der Forschungsdiskussion wird dieser Aspekt teils nicht berücksichtigt. So machen sich etwa Heiko Hungerige und Kariem Sabbouh etwa auf die Suche nach trivialen Maschinen. Vgl. Heiko Hungerige/Kariem Sabbouh, *Let's talk about ethics. Ethik und Moral im konstruktivistischen Diskurs*. In: *Konstruktivismus und Ethik*. Hg. v. Gebhard Rusch/Siegfried J. Schmidt. (DELFIN 1995). Frankfurt a.M. 1995. S. 123-173, hier: S. 145. [= Hungerige/Sabbouh, *ethics*.]

75 Segal löst diesen Begriff indirekt anders auf: »Die triviale Maschine ist nur eine Hoffnung, eine Zauberformel, wie wir uns wünschen, daß die Dinge seien.« Segal, *Kamel* S. 163.

76 Letztlich hängt daran auch die Frage nach der Kausalität, die innerhalb des radikalen Konstruktivismus durchaus unterschiedlich gestellt und beantwortet wird. Andreas Klein zeigt in seiner Analyse der von Foersternschen Kausalitätskritik aber sehr deutlich, dass bspw. die Unterscheidung der beiden Maschinentypen ihrerseits auf den Grundlagen der Kausalität fußt: »Gerade das Konzept einer nicht-trivialen Maschine, wie es Heinz von Foerster als kybernetische Modellierung menschlichen Verhaltens entworfen hat, kommt ohne Kausalität gar nicht aus, unabhängig davon, ob die Ergebnisse derselben unberechenbar, nichtprognostizierbar (emergent) und zirkulär sein mögen. Die potentielle oder auch aktuelle Unberechenbarkeit einer nicht-trivialen Maschine setzt Kausalität keineswegs außer Kraft, sondern bestätigt sie gerade, da jeder Output als neuer Input der Maschine fungiert [...].« Klein, *Wahrheit* S. 216. Für eine ausführlichere Auseinandersetzung vgl. ebd. S. 209-224.

nie erreicht werden kann.⁷⁷ Damit ist eine Kritik strenger Kausalitätskonzepte verbunden. Von Foerster versteht die triviale Maschine als »das Steckenpferd aller Anhänger der Kausalidee.«⁷⁸ Sie basiere auf einer »Sehnsucht nach Sicherheit und Berechenbarkeit.«⁷⁹ Mit der nicht-trivialen Maschine und ihrer potentiellen Ubiquität wird diese Sehnsucht hingegen irritiert. Klaren Ableitungen wird damit ein störendes Moment der Unberechenbarkeit hinzugefügt. Zugleich aber kennt auch von Foerster Formen von Stabilität. Besonders deutlich wird dies in seiner Neuinterpretation der *Eigenwerte*. Diese resultieren seines Erachtens aus rekursiven Operationen, wenn nicht-triviale Maschinen ihren Output also bspw. wieder als Input verwenden:

man nehme etwa einen Taschenrechner und gebe eine beliebige Zahl ein. Aus dieser Zahl zieht man die Wurzel und drückt, wenn das Ergebnis vorliegt, erneut die Wurzeltaste. Auf diese Weise kommt ein zirkulärer Prozeß zustande: Der Output wird zum Input; das Resultat einer Operation wird als Ausgangspunkt derselben Operation verwendet, deren Resultat wiederum als Ausgangspunkt dieser Operation fungiert. Nach einer gewissen Zeit und der steten Anwendung der Operation des Wurzelziehens schält sich ein sogenannter Eigenwert heraus; in unserem Fall ist dies die Zahl eins. Und die Wurzel aus eins ist eins. Man kann feststellen, daß eine Stabilität entstanden ist, deren Zustandekommen sich jedoch nicht erklären, aber sehr wohl prognostizieren läßt. Es hat sich ein stabiler Wert herausgebildet, den man in der Mathematik als einen Eigenwert bezeichnet.⁸⁰

Einerseits weist von Foerster in diesen Ausführungen auf die Möglichkeit von Stabilität hin, andererseits bleibt auch sie von der grundlegenden Uneinsichtigkeit der inneren Operationen einer nicht-trivialen Maschine betroffen. Vom errechneten Eigenwert kann nicht auf die Ausgangszahl, wohl aber auf die Form der Ableitung geschlossen werden. Es geht um eine Konstellation, in der »die Ableitung von einer Funktion wiederum diese Funktion ergibt und sie sich sozusagen selbst beschreibt«⁸¹. Von Foerster hat diesen Gedanken auf zwischenmenschliche Interaktionen übertragen. Gesellschaftliche Konventionen stellen in dieser Lesart Eigenwerte dar, die sich aus dem Zusammenspiel nicht-trivialer Maschinen ergeben. Das gelte etwa für Begrüßungsformeln oder -rituale wie das Händeschütteln. Entscheidend ist für von Foerster nun, dass auch diese Eigenwerte von einer fundamentalen Unsicherheit betroffen sind: »Wir können Voraussagen treffen, aber ihr Zustandekommen läßt sich nicht erklären.«⁸² So ließe sich zwar voraussagen, dass sich Personen bei der Begrüßung gegenseitig einen

77 Deshalb ist es auch keineswegs unsinnig, dass von Foerster weiterhin auch von und über triviale Maschinen spricht. Er tut dies klar im Modus einer Beobachtung erster Ordnung, insofern er die Existenz und Sicherheit dieser Maschinen lebenspraktisch annimmt. Die theoretische Absage an die trivialen Maschinen vollzieht sich hingegen auf der Beobachtungsebene zweiter Ordnung. Nach Esposito wird die Welt in der Sicht von Foerstern so »eine ständige Quelle von Überraschungen«. Esposito, *Kybernetik* S. 298.

78 Foerster/Pörksen, *Lügner* S. 54.

79 Ebd. S. 55.

80 Ebd. S. 60.

81 Foerster, *Anfang* S. 109.

82 Foerster/Pörksen, *Lügner* S. 61.

›Guten Morgen‹ wünschten, warum sie dies täten, sei hingegen letztlich nicht feststellbar.⁸³ Der Prozess führt damit zu einer gewissen Stabilität, diese resultiert aber nicht aus dem Input, sondern den Eigenheiten des Prozesses und seiner Eigenwerte. Von einem schlussendlichen Output (1 oder ›Guten Morgen‹) kann in dieser Weise nicht auf den ursprünglichen Input geschlossen werden. Stabilität steht damit unter einem erheblichen Vorbehalt und kann immer wieder von einer grundlegenden Nicht-Trivialität unterlaufen werden. Wichtiger als die vorläufige Stabilität der Eigenwerte bleibt deshalb das irritierende Potential, das aus der Einsicht in die Nicht-Trivialität resultiert. In Übertragung auf den Menschen ergeben sich daraus weitreichende ethische Konsequenzen, die Pörksen zusammenfasst:

Der Mensch verwandelt sich aus einer solchen Perspektive in ein *Möglichkeitswesen*; er ist keine Reiz-Reaktions-Maschine, der man mit dem sicheren Wissen um den richtigen Input stets den erwarteten Output abzurufen vermag. Seine Unbestimmtheit ist das Bestimmende, die prinzipielle Unvorhersehbarkeit seiner Verhaltensweisen gehört zum zentralen Merkmal seiner Normalität.⁸⁴

Damit stehen Fragen des zwischenmenschlichen Umgangs, von Ethik und Moral im Raum.

C) Ethik

Vehement unterscheidet von Foerster zwischen *Ethik* und *Moral*.⁸⁵ Während er sich der Ethik produktiv zuwendet, lehnt er die Moral unabhängig ihrer konkreten Ausgestaltung ab. Moral entspricht für ihn der Logik ökonomischer Abwägung. Anhand eines Witzes, der zu Amtszeiten des österreichischen Bundespräsidenten Wilhelm Miklas (1928-1938) kursiert haben soll, versucht er diese Einschätzung zu verdeutlichen:

83 Vgl. Foerster, Anfang S. 110f.

84 Pörksen, Ethik S. 336. Und weiter Pörksen: »Die nichttriviale Maschine verletzt das elementare Bedürfnis nach Gewissheit, Berechenbarkeit, Durchschaubarkeit und Kontrolle«. Ebd. S. 336. In dieser Linienführung schreibt auch Falko von Ameln: »Das Bild der nicht-trivialen Maschine wirkt [...] als Leitvorstellung für ein Menschenbild, das die Komplexität der menschlichen Psyche würdigt und simplifizierenden, rationalistischen Vorstellungen entgegen tritt.« Falko von Ameln, Konstruktivismus. (UTB Bd. 2585). Tübingen/Basel 2004. S. 91. [= Ameln, Konstruktivismus.]

An dieser Stelle sei darauf hingewiesen, dass von Foerster diese Einsicht besonders anhand des Schulsystems verdeutlicht hat: »Wenn unsere Kinder sich manchmal ›un-trivial‹ aufführen ›Zwei mal zwei ist grün!‹, dann schickt man sie in eine staatliche Trivilisationsanstalt, die sie in voraus-sagbare, verlässliche Staatsbürger verwandeln soll.« Foerster, Magie S. 28. An anderer Stelle stuft von Foerster die in der Schule ablaufende Trivialisierung des Menschen als »ein höchst gefährliches Allheilmittel« ein. Foerster, Wissen S. 208.

85 Eine ähnliche, aber weniger elaborierte Unterscheidung nimmt auch Maturana vor. Vgl. Humberto R. Maturana/Bernhard Pörksen, Vom Sein zum Tun. Die Ursprünge der Biologie der Erkenntnis. Heidelberg⁴ 2018. S. 221. [= Maturana/Pörksen, Tun.] Insgesamt muss darauf hingewiesen werden, dass sich die vorgetragene Unterscheidung deutlich von anderen Verständnissen der Begriffe *Moral* und *Ethik* unterscheidet – besonders, wenn diese auf etymologischen Rückführungen basieren. Vgl. exemplarisch Arno Anzenbacher, Einführung in die Ethik. Düsseldorf 1992. S. 15f.

›Wenn man den Außenminister erschießt, bekommt man zehn Jahre Gefängnis; wenn man den Innenminister erschießt, bekommt man zwanzig Jahre; aber den Bundespräsidenten darf man gar nicht erschießen.«

Das ist eine Art von Moralstruktur: Moral wird zu einem Einkaufskatalog, wo man nachschauen kann, wie viel der Innenminister kostet. ›Der kostet zehn Jahre. Das ist zu teuer.«; et cetera. Einige Fälle sind gar nicht im Katalog aufgeführt, die sind offenbar unverkäuflich. In dem Moment, wo du Strafe und Lohn einführt, wird jede Handlung zum Geschäft [...].⁸⁶

Moral zeichnet sich für von Foerster dadurch aus, dass sie auf das Verhalten der anderen zielt und es letztlich domestizieren will.⁸⁷ Dem stellt von Foerster die Ethik entgegen, die er als »das Verhalten, mit dem ich mich für meine Handlungen verantwortlich fühle«⁸⁸, definiert. Zugleich wird diese Definition aber gebrochen, insofern von Foerster gerade im Bereich der Ethik eine Unzulänglichkeit der Sprache erkennt. Für ihn ist entscheidend, »daß ethische Fragen nicht zurückgelehnt im Lehnstuhl besprochen werden können«⁸⁹, sondern in der »konkreten Situation«⁹⁰ entschieden und bewältigt werden müssen.⁹¹ Damit votiert er für eine implizite Ethik, die sich – in Orientierung an seinem Nennonkel Ludwig Wittgenstein – nie eigentlich aussprechen lasse.⁹² Ethik realisiert sich für von Foerster in der freiwillentlichen Handlung des jeweiligen erkennenden Systems und erschöpft sich eben nicht in der sprachlichen Explikation übertragener Ansprüche.⁹³ Entsprechend frei gestaltet sich seine eigene Sprache in der ethischen Reflexion. So schreibt er bspw.: Ethik »sitzt zwischen den Zeilen; sie sitzt zwischen den Worten. Sie ist eben nicht artikuliert; sie schwebt; sie fließt dahin.«⁹⁴

Gerade diese radikale Betonung des einzelnen Systems hat ihm (wie auch anderen Konstruktivist*innen) den Vorwurf eingebracht, es handle sich um eine solipsistische Denkfigur, die letztlich jede zwischenmenschliche Verbindlichkeit und Verantwortung unmöglich mache.⁹⁵ Von Foerster setzt dem die Frage nach den Alternativen entgegen. In enger Anbindung an das von Maturana, Varela und Uribe vorgelegte Konzept

86 Foerster/Bröcker, Teil S. 20.

87 Vgl. ebd. S. XIX.

88 Ebd. S. 49

89 Foerster/Pörksen, Lügner S. 154.

90 Ebd. S. 154.

91 Mit anderen Worten: »For him, ethical positions were essentially individual and were always shaped by the situation within which the ethical question arose [...].« Magnus Ramage/Karen Shipp, *Systems Thinkers*. London 2009. S. 182.

92 Vgl. Foerster, *Wissen* S. 347-349. Von Foerster bezieht sich hier explizit auf Proposition 6.422, letztlich kann aber Präposition 6.42 mit ihren Folgesätzen insgesamt als Bezugsrahmen gelesen werden. Vgl. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus/Tagebücher 1914-1916/Philosophische Untersuchungen*. Frankfurt a.M. 1960. S. 80f. [= Wittgenstein, *Tractatus*.]

93 Letzteres hält er der Moral vor. Unterschieden wird zwischen beiden besonders hinsichtlich ihres Anspruchs. Während Moral bei von Foerster auf das Verhalten der je anderen abzielt, bleibt Ethik auf die eigene Person bezogen.

94 Foerster/Bröcker, Teil S. 52.

95 Bspw. Ralf Nüse/Norbert Groeben/Burkhard Freitag/Margit Schreier, *Über die Erfindung/en des Radikalen Konstruktivismus. Kritische Gegenargumente aus psychologischer Sicht*. Weinheim 2¹⁹⁹⁵. S. 84-87; 302-315.

der Autopoiesis und dem damit verbundenen Axiom der operationalen Geschlossenheit lebendiger Organismen⁹⁶ geht er davon aus,

daß ein autopoietisches System [...] als autonom gesehen werden kann. Und mit der Autonomie eines jeden lebenden Organismus muß auch der Grund seines Handelns in ihm gefunden werden. Auf der menschlichen Ebene erwächst aus dieser Betrachtung die Verantwortlichkeit des einzelnen gegenüber seinen Handlungen, und eine Weiterführung dieser Gedanken läßt uns die Grundlagen einer Ethik sehen.⁹⁷

Von Foerster zieht damit ethische Konsequenzen aus der erkenntnistheoretischen Grundausrichtung des radikalen Konstruktivismus und formuliert dennoch einschränkend.⁹⁸ Damit entspricht er dem, was Pörksen als *Anregungsverhältnis* zwischen Erkenntnistheorie und Ethik bezeichnet. Im Gegensatz zu einem allzu strikten und linearen *Ableitungsverhältnis* einerseits und einem wiederum extremen *Nicht-Verhältnis* andererseits, basiert das Anregungsverhältnis auf dem Prinzip von »Inspiration und Irritation«⁹⁹. Es geht um »Wahrnehmungs- und Suchaufträge, Beobachtungsimpulse«¹⁰⁰, aber keineswegs darum, ein moralisches Gesamtkonzept oder gar eine fertige Gesellschaftsordnung abzuleiten. Mit seinem – schon sprachlich vorsichtigen – Ethikbegriff dreht er den an ihn adressierten Vorwurf um:

Man kann jetzt zwei fundamental unterschiedliche Positionen kontrastieren. Der Haltung des unbeteiligten Beschreibers steht die Haltung des Mitfühlenden und Beteiligten gegenüber, der sich als Teil der Welt begreift und von der Prämisse ausgeht: Was immer ich tue, verändert die Welt! Er ist mit ihr und ihrem Schicksal verbunden, er ist verantwortlich für seine Handlungen.¹⁰¹

Den Konstrukteur*innen komme als solchen die Verantwortung für ihr Tun zu. Wer demgegenüber einfach moralischen Vorgaben folgt, sei imstande, sich von dieser Verantwortung zu dispensieren: »Autonomie bedeutet Verantwortung, Heteronomie aber Verantwortungslosigkeit.«¹⁰² Verantwortung wird zum Schlüsselbegriff des gesamten Konzepts. Etwas neutraler könnte sie als Bewusstsein für die eigene erkenntnistheoretische Beteiligung bzw. Konstruktionsleistung umschrieben werden. Es geht damit aber nicht um einen normativ-ethischen Überbau, der an der Instanz des jeweiligen

96 Vgl. Kap. 2.3.3.

97 Heinz von Foerster, Erkenntnistheorien und Selbstorganisation. In: Der Diskurs des Radikalen Konstruktivismus. Hg. v. Siegfried J. Schmidt. (stw Bd. 636). Frankfurt a.M. 1987. S. 133-158, hier: S. 146. [= Foerster, Erkenntnistheorien.]

98 Weiterhin legt er auch seine Unterscheidung trivialer und nicht-trivialer Maschinen ethisch aus: »Man kann sich freiwillig trivialisieren lassen. In der Nazi-Zeit war das allzu verbreitet.« Foerster, Anfang S. 55. Trivialisierung steht damit in Korrelation zum Moralbegriff, während Nicht-Trivialisierung der Ethik zuneigt.

99 Vgl. Pörksen, Beobachtung S. 62ff.

100 Ebd. S. 64.

101 Foerster/Pörksen, Lügner S. 158.

102 Foerster, Wissen S. 71. An von Foerster orientiert formuliert Segal: »Letztendlich ist es das moralische Anliegen des Konstruktivismus, die Ungeheuer, die die Vernunft gebiert – Faschismus, Völkermord, Atomkrieg, Diktaturen – zu überwinden, indem er das wahre Wesen des Träumers enthüllt.« Segal, Kamel S. 27.

erkennenden Systems vorbeikäme. Von Foerster setzt hier mit den Suchimpulsen an, die sich nach Pörksen aus dem Anregungsverhältnis ergeben:

Was mich interessiert, ist, Metaphern zu finden, die es mir nicht ermöglichen, mich meiner Verantwortung zu entziehen. Und wenn mir das gelingt, laufe ich die vielen Verzweigungen dieser Metapher entlang. Ich sehe aber, daß meine Freunde sich sehr viel mit Metaphern beschäftigen, die so aufgebaut sind, daß sie sich aus ihrer Verantwortung stehlen können. Dann ziehe ich die Notbremse: »Kann ich mich aus diesem Bild entfernen, kann ich Gegen-Bilder entwerfen?« Ich sage meinen Freunden dann: »Paßt einmal auf, dieses Bild kommt mir nicht so gelungen vor – es wirkt verantwortungslos.« Ich steuere immer auf solche Metaphern zu, die mir erlauben, meine Freiheit zum Ausdruck bringen zu können und mich daher für meine Antworten, für meine Tätigkeiten etc. für verantwortlich erklären.¹⁰³

Zu diesen stark selbstreflexiven Beschreibungen in von Foersters ethischem Konzept gehört ein weiterer Aspekt, der zunächst weniger von der Vorsicht vor Übertragungen normativer Ansprüche auf andere geprägt ist. An verschiedenen Stellen innerhalb seiner Schriften hat von Foerster nämlich einen *ethischen Imperativ* formuliert. Er lautet: »Handle stets so, daß die Anzahl der Möglichkeiten wächst.«¹⁰⁴ Zur Erklärung dieses Imperativs führt er an einer Stelle aus:

Gemeint ist, daß man die Aktivitäten eines anderen nicht einschränken soll, sondern daß es gut wäre, sich auf eine Weise zu verhalten, die die Freiheit des anderen und der Gemeinschaft vergrößert. Denn je größer die Freiheit ist, desto größer sind die Wahlmöglichkeiten und desto eher ist auch die Chance gegeben, für die eigenen Handlungen Verantwortung zu übernehmen. Freiheit und Verantwortung gehören zusammen. Nur wer frei ist – und immer auch anders agieren könnte –, kann verantwortlich handeln. Das heißt: Wer jemand die Freiheit raubt und beschneidet, der nimmt ihm auch die Chance zum verantwortlichen Handeln. Und das ist unverantwortlich.¹⁰⁵

103 Foerster, Anfang S. 171f. Der Rekurs auf die Metaphern erlaubt hier Rückschlüsse auf von Foersters Verständnis des Zusammenhangs von Sprache, Denken und Handeln. Es scheint klar zu sein, dass sich metaphorische Konzepte auf das Denken und in direkter Folge auf das Handeln auswirken. Damit ergibt sich ein enger Zusammenhang von Konstruktivismus und einer Metaphorologie, wie sie bspw. von Lakoff und Johnson vertreten wird: »Unser alltägliches Konzeptsystem, nach dem wir sowohl denken als auch handeln, ist im Kern und grundsätzlich metaphorisch.« George Lakoff/Mark Johnson, *Leben in Metaphern. Konstruktion und Gebrauch von Sprachbildern*. Übers. v. Astrid Hildenbrand. Heidelberg ⁶2008. S. 11. [= Lakoff/Johnson, *Metaphern*.]

104 Foerster/Pörksen, Lügner S. 36. Weitere Verwendungen finden sich u.a. in Foerster, *Wissen* S. 49; Heinz von Foerster, *Understanding Understanding. Essays on Cybernetics and Cognition*. New York/Berlin/Heidelberg 2003. S. 303 [= Foerster, *Understanding*.]; Heinz von Foerster, *Sicht und Einsicht. Versuche zu einer operativen Erkenntnistheorie*. Braunschweig 1985. S. 41. [= Foerster, *Sicht*.]

105 Foerster/Pörksen, Lügner S. 36. Die in diesem Zitat entscheidende Freiheitskategorie bestimmt von Foerster an anderer Stelle wie folgt: »In meiner Poesie des Lebens ist das Wichtigste, daß Freiheit existiert. In jedem Moment hat dieses sich organisierende System immer wieder die Auswahl, so oder so zu funktionieren. Es gibt immer Möglichkeiten, sich dahin zu bewegen, dorthin zu gehen, die Gegenrichtung einzuschlagen etc. etc.« Foerster, Anfang S. 90.

In der Rezeption wurde darauf hingewiesen, dass sich ein solcher Imperativ nicht mit den restlichen ethischen Aussagen vertrage, die von Foerster vorgelegt hat:

Passend erscheint, dass die Vergrößerung von Möglichkeiten unvermeidlich die Zahl der Alternativen des Denkens und Handelns erhöht, also ein formales Kriterium darstellt, um Freiheitsgrade zu steigern und somit die Chancen eigenverantwortlicher Entscheidung zu maximieren. Unpassend erscheint jedoch die Präsentationsform des Imperativs, weil der Begriff des Imperativs (wenn auch nicht der Inhalt dieser Vorgabe) zumindest irreführende Konnotationen besitzt, die der eigenverantwortlichen Reflexion entgegenstehen.¹⁰⁶

Im Gespräch mit Pörksen hat von Foerster diese Spannung ausgeräumt und eine entscheidende Korrektur vorgenommen: »Heinz, handle stets so, dass die Anzahl der Möglichkeiten wächst.«¹⁰⁷ Darin liegt eine besondere Pointe: Während er nämlich den Adressaten der Aufforderung austauscht – aus dem Du wird das Ich –, bleibt der Gegenstand konstant: Es geht ihm nicht nur um die Maximierung seiner eigenen Möglichkeiten, sondern um eine Steigerung in grundsätzlicher Perspektive. Damit bleibt es dabei, dass er durchaus eine ethische Anregung anbietet, die inhaltlich dem entspricht, was im obigen Pörksen-Zitat herausgearbeitet wurde.

D) Unentscheidbare Fragen

Dieses drastische Konzept einer impliziten Ethik speist sich auch aus einem weiteren wichtigen Baustein des Gesamtwerkes von Foersters, dem Konzept der *unentscheidbaren Fragen*:

Wir können nur *jene* Fragen entscheiden, die prinzipiell unentscheidbar sind. [...] Warum? Schlicht deshalb, weil alle entscheidbaren Fragen bereits entschieden worden sind, indem ein theoretischer Rahmen bestimmt wurde, innerhalb dessen diese Fragen gestellt wurden, und indem die Regeln festgelegt wurden, nach denen jede Aussage innerhalb dieses Rahmens (so etwa ›die Frage‹) mit jeder anderen Aussage (so etwa ›der Antwort‹) verknüpft werden kann. Manchmal geht das schnell, manchmal wiederum braucht es quälend lange, bis aufgrund zwingender logischer Ableitung das unerschütterbare ›Ja‹ oder ›Nein‹ erreicht wird. Wir unterliegen keinem Zwang, auch nicht dem der Logik, wenn wir über prinzipiell unentscheidbare Fragen Entscheidungen treffen. Wir sind darin zwar frei, müssen allerdings die Verantwortung für unsere Entscheidungen übernehmen!¹⁰⁸

Klar wird dies wohl auch an einem Beispiel. Siebert führt aus: »Entscheidbare Fragen, ob z.B. 84753 eine Primzahl ist, können auch von Trivialmaschinen beantwortet wer-

106 Bernhard Pörksen, *Konstruktivismus. Medienethische Konsequenzen einer Theorie-Perspektive. (essentials)*. Wiesbaden 2014. [= Pörksen, *Konstruktivismus.*] S. 8. Vgl. weiterhin Hungerige/Sabbouh, *ethics* S. 144.

107 Foerster/Pörksen, *Lügner* S. 36.

108 Foerster, *Wissen* S. 351f. Der Begriff des Prinzipiellen (lat. *principium* = Anfang) sollte hier nicht darüber hinwegtäuschen, dass es um die Unentscheidbarkeit in einem operationalen und nicht in einem ontologischen Sinne geht.

den. Ob es aber einen Gott gibt, kann nur jeder Mensch für sich entscheiden.«¹⁰⁹ Die Unentscheidbarkeit tritt damit gerade bei Meta-Phänomenen auf, die sich im Gefolge von Denkfiguren zweiter Ordnung ergeben.

Mit dieser Unterscheidung wendet sich von Foerster klar von Karl Poppers Falsifikationismus ab.¹¹⁰ Stattdessen verlegt er sich auf den relativistischen Raum der Unentscheidbarkeit. Er tut dies im Rekurs auf Kurt Gödel:

Der Verdacht taucht auf, ob es überhaupt prinzipiell unentscheidbare Fragen gibt, oder ob nicht alle Fragen – vielleicht erst nach langer Zeit und Arbeit – prinzipiell entscheidbar sind. Das heißt, man hat es hier mit einem Entscheidungsproblem zweiter Ordnung zu tun: ›Ist die folgende Frage: ›Ist Frage x entscheidbar?‹ entscheidbar?‹ Kurt Gödel [...] konnte diese ›Meta-Frage‹ entscheiden. Die Antwort, so fand er, ist ›Ja!‹¹¹¹

Damit wird eine grundlegende Entscheidung getroffen. Von Foerster votiert gegen einen logischen Positivismus, der aus den eigenen Mitteln sämtliche Phänomene meint erklären zu können. Mit ihm schwört er auch einer Teleologie der Steigerung und Optimierung ab. Es geht ihm vielmehr um die Betonung einer »unaufhebbaren Kontingenz«¹¹², die sich niemals aus den Wahrnehmungs- und Erkenntnisprozessen herausstreichen lässt. Die unentscheidbaren Fragen stehen metonymisch für diese letzte Unsicherheit und zeigen sie formal an: Von Foerster liefert in der Bestimmung des Unbestimmbaren bzw. der Entscheidung des Unentscheidbaren selbst eine bestimmte, also entscheidungsbasierte Aussage. Die gesamte Denkfigur überspielt sich damit in die Paradoxie. Sie führt performativ durch, was sie inhaltlich bezeichnet.

Ohne bereits hier in die theologische Arbeit am radikalen Konstruktivismus einzu steigen, soll doch darauf hingewiesen werden, dass für die unentscheidbaren Fragen auffällig oft religiös konnotierte Beispiele gewählt werden. Der oben zitierte Satz von Horst Siebert steht dafür ebenso wie die folgenden Ausführungen von Foersters:

Da behaupten die einen, die Welt wäre vor ein paar tausend Jahren in sechs Tagen geschaffen worden; andere behaupten, es hätte vor 10 Milliarden Jahren einen fürchterlichen ›Urknall‹ gegeben und – PRESTO! – da war das Universum! etc.; oder fragen sie den Staatsanwalt über den Geisteszustand des Täters und dann seinen Verteidiger: Sie erhalten zwei verschiedene Antworten. Offenbar lernen Sie aus diesen Antworten mehr über den, der antwortet, als aus den Antworten selbst. Ich behaupte, daß es gerade die prinzipielle Unentscheidbarkeit dieser Fragen macht, daß man sie so verschieden beantworten kann.¹¹³

Die Beispiele basieren nicht zuletzt auf der unumgänglichen Einbindung des*der Beobachters*in. Die Welt wird demnach nicht einfach in ihrer ontologischen Gestalt er-

109 Siebert, Nutzlosigkeit S. 36. Zum radikalkonstruktivistischen Umgang mit *Gott* vgl. Kap. 3.1.2.

110 Insofern auch über die Falsifikation in diesen Fragen keine Objektivität hergestellt werden kann und sie zugleich nicht einfach als irrational abgewiesen werden können.

111 Foerster, Parabel S. 114.

112 Pörksen, Ethik S. 331.

113 Foerster, Parabel S. 114. Auch Bernhard Pörksen ordnet die Gottesfrage in den Zusammenhang der unentscheidbaren Fragen ein. Vgl. Pörksen, Ethik S. 330.

kannt, sondern steht als Resultat der menschlichen Erkenntnisprozesse unter dem Vorbehalt der Perspektive. Als Vehikel dieses Gedankens greift von Foerster häufig auf die »Parabel vom Blinden Fleck«¹¹⁴ zurück. Ihren Namen bezieht sie von einem Experiment, das mit folgender Abbildung eingeleitet wird:

Abb. 2: *Blinder Fleck*¹¹⁵



Von Foerster expliziert:

Halten Sie das Buch mit der rechten Hand, schließen Sie das linke Auge (mit der linken Hand, wenn's anders nicht geht), und fixieren Sie mit dem rechten Auge den Stern in Abbildung 1 [JM: hier Abb. 2]. Bewegen Sie nun das Buch entlang der Sichtlinie langsam vor- oder rückwärts, bis überraschenderweise der schwarze Fleck plötzlich unsichtbar wird. Gewöhnlich findet das bei einer Entfernung von etwa 35cm statt. Sofern Sie den Stern weiter scharf im Auge behalten, bleibt der schwarze Fleck noch weiter unsichtbar, auch wenn das Buch in seiner Ebene hin und her verschoben wird.¹¹⁶

Was von Foerster aus diesem Experiment destilliert, hängt sich aber nicht nur an dem physischen Phänomen auf.¹¹⁷ Es ist eine Parabel und zielt auf einen allgemeineren Sinn ab: Selbst das positivistischste Instrument der Welterkenntnis, das Sehen¹¹⁸, bleibt nicht von Unzulänglichkeiten und Täuschungen verschont: »unser Wissen ist das winzige Stückchen, das aus dem Wasser ragt, aber unser Unwissen reicht tief hinunter in die Tiefen des Ozeans.«¹¹⁹ Der Schlüssel für dieses Problem liegt in der Denkfigur der

114 Ebd. S. 324.

115 Foerster/Pörksen, Lügner S. 117.

116 Foerster, Entdecken S. 49.

117 Das ergibt sich durchaus auch aus dem Experiment selbst: Entscheidend ist nämlich nicht die Blickperipherie, sondern der Fokus, der ungebrochen auf Stern und Punkt fokussieren und das Sehen so überhaupt erst ermöglichen kann.

118 Mit Staver gesprochen: »Because vision dominates the other senses and because vision, more than the others, appears to permit humans to see nature as it is.« John R. Staver, Skepticism, truth as coherence, and constructivist epistemology: grounds for resolving the discord between science and religion? In: Cultural Studies of Science Education 5 (2010). S. 19-39, hier: S. 30. [= Staver, Skepticism.]

119 Foerster, Magie S. 26.

zweiten Ordnung begründet. Von Foerster verdeutlicht es anhand einer für sein Werk zentralen Anekdote seines Freundes, des Psychiaters Viktor Frankl:

Wie durch ein Wunder überlebte auch ein Wiener Ehepaar in zwei verschiedenen Lagern die Jahre der Gefangenschaft [gemeint ist der Holocaust], und zu ihrer tiefst erreichenden Freude trafen sich beide nach Jahren ungewisser Trennung wieder in Wien. Aber nach nur ein paar Monaten des Zusammenseins starb die Frau an einer Krankheit, die sie sich im Lager zugezogen hatte. Der Mann war vollkommen zerstört. [...] Seine Freunde kamen und wollten ihm helfen, aber ohne Erfolg. Dann rieten sie ihm wieder und wieder, doch Dr. Frankl aufzusuchen, aber es war so, als sprächen sie mit einem Stein. Endlich, endlich gelang es den Freunden, ihn zu überreden, Dr. Frankl zu sehen. Gut zwei Stunden sprachen die beiden Männer miteinander, da wechselte Dr. Frankl plötzlich das Thema: ›Nehmen Sie an, Gott gebe mir die Kraft, eine Frau zu kreieren, die Sie nicht von Ihrer Frau unterscheiden können. Nicht nur im Äußeren, sondern auch in all den intimen Nuancen der Sprache, der gemeinsamen Erinnerungen und des Erlebten. Soll ich diese Frau kreieren?‹ Der Mann saß lange schweigend da. Dann stand er auf, sagte ›nein‹, schüttelte Frankl die Hand, ging zur Tür hinaus und wandte sich dem Leben wieder zu. Zum Glück war ich damals beruflich und in Freundschaft mit Frankl in Verbindung. Kaum hatte ich von dieser unglaublichen Geschichte gehört, eilte ich zu ihm: ›Dr. Frankl, wie ist das möglich? Was ist passiert? Können Sie das erklären?‹ Frankl antwortete freundlich: ›Es ist doch so: Wir sehen uns selbst durch die Augen des anderen; als sie starb, wurde er blind. Doch als er sah, daß er blind war, konnte er sehen.‹¹²⁰

Erneut präsentiert von Foerster damit eine zirkuläre Denkfigur, die auf die Unumgänglichkeit der Kontingenz abhebt. Das zirkuläre Moment lässt sich mit Köhler beschreiben: »Der blinde Fleck ist ja nicht nur die Einsicht in das Nicht-Sehen, sondern zugleich auch die Voraussetzung allen Sehens.«¹²¹ Es ist nur konsequent, dass auch dieser Gedanke zu Fragestellungen der Kybernetik, des Menschenbildes und der Ethik zurückführt. Daran lässt sich erahnen, welche Dynamik und Zirkularität sein Werk auszeichnet. Alle Punkte lassen sich so miteinander verbinden. Am Ende aber bleiben auch seine Gedanken dem zentralen Paradox des radikalen Konstruktivismus unterworfen: »Meine Lehre ist, daß man keine Lehre akzeptieren soll.«¹²²

120 Ebd. S. 32. Auch zu finden in Foerster/Pörksen, Augenblick S. 33f.

121 Michael Köhler, Der Zauberer aus Wien. Zum 100. Geburtstag von Heinz von Foerster. In: SZ vom 12. November 2011. URL: <https://www.sueddeutsche.de/digital/zum-100-geburtstag-von-heinz-von-foerster-der-zauberer-aus-wien-1.1187008> (abgerufen am: 17.06.2021). [= Köhler, Zauberer.] Anders nuanciert Niklas Luhmann: »Die Beobachtungsoperation ist [...] ihr eigener blinder Fleck, der überhaupt erst ermöglicht, etwas Bestimmtes zu unterscheiden und zu bezeichnen.« Niklas Luhmann, Die Realität der Massenmedien. (Neue Bibliothek der Sozialwissenschaften). Wiesbaden 52017. S. 116. [= Luhmann, Massenmedien.]

122 Foerster/Pörksen, Lügner S. 163.

2.3.2 Ernst von Glasersfeld: *Radikaler Konstruktivismus*

Ungeachtet der überaus komplexen Frage nach der Genese des Diskurszusammenhangs besteht Konsens darüber, dass die Bezeichnung *radikaler Konstruktivismus* auf Ernst von Glasersfeld zurückgeht.¹²³ Er ist als Vertreter aber nicht nur deshalb erwähnenswert, sondern vor allem, weil er den Diskursen auf verschiedenen Ebenen bedeutende Innovationsmomente eingestiftet hat.¹²⁴ Als Indikator für seine Bedeutung reicht letztlich der Hinweis darauf, dass er das Konzept der Viabilität von der Evolutionstheorie in die Erkenntnistheorie übertragen und damit eine entscheidende Verschiebung des Wahrheitsbegriffs eingeleitet hat. Darüber hinaus kommt von Glasersfeld aber auch in methodischer Hinsicht eine Sonderrolle zu: Er ist wohl derjenige Vertreter des radikalen Konstruktivismus, der die Kerngedanken des Diskurszusammenhangs am intensivsten mit der Philosophiegeschichte verbunden hat.¹²⁵

123 Als Erstverwendung wird in aller Regel folgender Aufsatz angeführt: Ernst von Glasersfeld, Piaget and the Radical Constructivist Epistemology. In: Epistemology and Education. Hg. v. Donald Smock/Ernst von Glasersfeld. Athens 1974. S. 1-24.

124 Wie schon in der Auseinandersetzung mit Heinz von Foerster ist es auch hier nicht möglich, die Arbeiten von Glasersfelds erschöpfend zu behandeln. Das verbietet sich schon allein aufgrund der quantitativen Dimension seines Werkes: Marco Bettoni zählt zwischen 1960 und 2010 insgesamt 290 Publikationen. Vgl. Marco Bettoni, Constructing a Beginning in 1985. In: Constructivist Foundations 6 Heft 2 (2011). S. 184-189, hier S. 184.

125 In beinahe jedem seiner Texte nimmt er Rekurs auf die antiken Skeptiker, Vico oder auch Piaget. Letzterem kommt innerhalb des radikalen Konstruktivismus und besonders im Werk von Glasersfelds eine kaum zu überschätzende Bedeutung zu. Davon zeugt nicht nur der Titel des Aufsatzes, mit dem von Glasersfeld 1974 die Kerngedanken des radikalen Konstruktivismus mit einem entsprechenden Titel versehen hat, sondern vielmehr, dass die Entwickler des radikalen Konstruktivismus unabhängig voneinander auf Piaget gestoßen sind und ihn für ihre theoretischen Auseinandersetzungen intensiv einbezogen haben. Vgl. Albert Müller, Jean Piaget und die Erfindung von Radikalem Konstruktivismus und Kybernetik Zweiter Ordnung. In: Realism – Relativism – Constructivism. Hg. v. Christian Kanzian/Sebastian Kletzl/Josef Mitterer/Katharina Neges. (Publications of the Austrian Ludwig Wittgenstein Society New Series Bd. 24). Berlin/Boston 2017. S. 73-82. Zu von Glasersfelds Perspektive auf Piaget vgl. Ernst von Glasersfeld, Theorie der kognitiven Entwicklung. Ernst von Glasersfeld über das Werk Jean Piagets – Einführung in die Genetische Epistemologie. In: Schlüsselwerke des Konstruktivismus. Hg. v. Bernhard Pörksen. Wiesbaden 2011. S. 92-107. Oder auch: Ernst von Glasersfeld, Piagets konstruktivistisches Modell: Wissen und Lernen. In: Piaget und der Radikale Konstruktivismus. (DELFIN 1994). Hg. v. Gebhard Rusch/Siegfried J. Schmidt. Frankfurt a.M. 1994. S. 16-42. [= Glasersfeld, Modell.]

Auch Karl H. Müller erkennt in von Glasersfelds philosophiegeschichtlichen Ausflügen ein Alleinstellungsmerkmal innerhalb des radikalen Konstruktivismus. Vgl. Müller, Constructivist S. 187f. Seines Erachtens bilde von Glasersfeld »das philosophiegeschichtliche, sprachlich-linguistische wie auch das ethologische Kompetenzzentrum« des radikalen Konstruktivismus. Karl H. Müller, Die gewaltfreie Befreiung des Hieronymus Carl Friedrich Freiherr von Münchhausen aus seinem fremdverschuldeten Trilemma, erzählt aus den Perspektiven des Jahres 2050. In: Radikaler Konstruktivismus. Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Ernst von Glasersfeld (1917-2010). Hg. v. Theo Hug/Josef Mitterer/Michael Schorner. Innsbruck 2019. 335-355, hier: S. 348. [= Müller, Befreiung.]

Neben den großen philosophischen Linien greift er zur Plausibilisierung seiner Überlegungen aber auch auf seine eigene, durchaus wechselhafte Biographie zurück.¹²⁶ Ein zentrales Motiv ist dabei die Mehrsprachigkeit. Von Glasersfeld hat in einigen unterschiedlichen Ländern gelebt und so viele Sprachen gelernt und angewendet.¹²⁷ Diese Erfahrungen

schärften die Wahrnehmung der als diskrepant und inkompatibel empfundenen wechselnden sprachlichen Beschreibungen der nach herrschender rationalistisch-realistischer Doktrin angeblich einzigen, unteilbaren, objektiven Realität dahinter (oder darüber, darunter...). Dieses Aufwachsen in sprachlich so variabel vermittelten Umwelten und Kulturen ließ auch schmerzlich erleben, wie groß die Kluft zwischen dem schulischen Sprachenlernen und dem lebensweltlichen Sprachgebrauch sein konnte. Daraus entstand – wie so oft – die drängende Frage, ob und wie die eine wahre, absolute Realität hinter den so unterschiedlichen Beschreibungen entdeckt und abgebildet werden könnte.¹²⁸

Damit ist die zentrale Intuition von Glasersfelds, die auch diejenige des radikalen Konstruktivismus ist, bereits benannt. Im Folgenden möchte ich versuchen, diese Position wiederzugeben.

A) Viabilität

Letztlich führt das Problem der Vielsprachigkeit, wie auch Wolfram Karl Köck diagnostiziert, direkt zur Frage nach der Wahrheit. Klassische Korrespondenztheorien geraten angesichts verschiedener Sprach- und (damit verbundener) Denkweisen an ihre Grenzen, weil semantische Vielfalt zumindest die unmittelbare Korrespondenz von Begriff und realem Gegenstand fragwürdig erscheinen lässt. Die Arbitrarität weist zumindest auf eine Lücke zwischen Sache und Ausdruck, Bezeichnetem und Bezeichnendem hin. Der Konstruktionscharakter menschlicher Wirklichkeitsgestaltung wird so erkennbar.

126 Vgl. bspw. Ernst von Glasersfeld, *Unverbindliche Erinnerungen. Skizzen aus einem fernen Leben*. Mit einem Nachwort von Josef Mitterer. Wien/Bozen 2008. Einen schlaglichtartigen Eindruck der Person Ernst von Glasersfeld vermittelt ein kurzer Text seines Schülers, des Anthropologen Michael Tomasello. Vgl. Michael Tomasello, Ernst von Glasersfeld: Some »Partial Memories«. In: *Constructivist Foundations* 6 Heft 2 (2011). S. 164-165.

127 In diesen verschiedenen Ländern sei er überdies sehr verschiedenen Berufen nachgegangen. So habe er unter anderem als Skilehrer und -fahrer (in Australien), Übersetzer, Landwirt (in Irland), Journalist und schließlich als Wissenschaftler gearbeitet.

128 Wolfram Karl Köck, *Von der Wahrheit zur Viabilität*. Wolfram Karl Köck über Ernst von Glasersfelds *Radikaler Konstruktivismus*. In: *Schlüsselwerke des Konstruktivismus*. Hg. v. Bernhard Pörksen. Wiesbaden 2011. S. 377-396, hier: S. 380. [= Köck, Viabilität.] Von Glasersfeld drückt es wie folgt aus: »the problem of translating prepositions kept turning up and continually reinforced my notion that the structure of the experiential reality we live in depends in many ways on the language we happen to grow up with.« Ernst von Glasersfeld, *Thirty Years Radical Constructivism*. In: *Constructivist Foundations* 1 Heft 1 (2005). S. 9-12, hier: S. 9. Vgl. weiterhin Heinz von Foerster/Ernst von Glasersfeld, *Wie wir uns erfinden. Eine Autobiographie des radikalen Konstruktivismus*. (Reihe *Konstruktivismus und systemisches Denken*). Heidelberg 1999. S. 195f. [= Foerster/Glaserfeld, *Autobiographie*.]

Er führt zu Konsequenzen: »Der Konstruktivismus gibt die Forderung auf, Erkenntnis sei ›wahr‹ insofern sie die objektive Wirklichkeit abbilde. Stattdessen wird lediglich verlangt, daß Wissen *viabel* sein muß, insofern es in die Erfahrungswelt des Wissenden *passen* soll.«¹²⁹ Bezogen auf die Mehrsprachigkeit bedeutet dies, dass keine der vielen verschiedenen Sprachen einen bevorzugten Weg zu einer außerhalb aller menschlichen Erkenntnis liegenden Welt für sich reklamieren kann. Vielmehr ist es allen existierenden Sprachen in gleicher Weise möglich, menschliches Verhalten so zu koordinieren, dass Überleben und Verständigung möglich werden. Genau darin liegt der Fluchtpunkt der Viabilität. Von Glasersfeld hat das Konzept der Evolutionstheorie entlehnt und mit einer eigenen Perspektive auf Darwins *On the Origin of Species* verbunden:

Die Schwierigkeiten mit dem Ausdruck ›Überleben des Tüchtigsten‹ leuchten unmittelbar ein. Wollen wir den Begriff des ›Tüchtigsten‹ nicht nach irgendeinem Sondermaßstab definieren – wie das Chauvinisten und Rassisten tun –, dann bleiben uns nur zwei Möglichkeiten: entweder bedeutet er die Fähigkeit zu überleben, dann wird er leer, oder er bedeutet die Überlebensfähigkeit der Gene, dann wird das Wort ›Überleben‹ zu einer Metapher, denn welche Wunder Gene auch immer bewirken mögen, sie haben kaum ein eigenes Leben, das sie erhalten, riskieren oder verlieren. Sie ›leben‹ nur insofern, als sie Teil der Organisation eines lebenden Organismus sind. Die Metaphern des Wettbewerbs und das unvermeidlich aus ihnen folgende *Ziel* des Gewinnens sind jedoch nur eine der semantischen Fallen.¹³⁰

Aus dieser Metaphorik ergebe sich letztlich ein Missverständnis der natürlichen Selektion, das sich aus der mangelnden Differenzierung zwischen Zuchtwahl und Auslese speise. Den Unterschied erkennt von Glasersfeld

nun darin, daß die natürliche Auslese gegen jene Individuen wirkt, die den Bedingungen der Umwelt nicht gewachsen sind, während die künstliche Zuchtwahl stets Individuen auswählt, die allen anderen in einer bestimmten Hinsicht überlegen sind. Man könnte also sagen: Die natürliche Auslese arbeitet gegen Unzulänglichkeit, die künstliche hingegen will Überlegenheit schaffen.¹³¹

Selektion funktioniert demnach rein negativ. Etwas vereinfacht ausgedrückt: Nicht das Beste wird belohnt, sondern das Schlechteste bestraft.

Für von Glasersfeld steht dabei fest, dass die Selektion nur als *ein* evolutionärer Faktor neben zwei weiteren zu gelten hat. Er nennt weiterhin die Variation und die Anpassung und wehrt sich so gegen eine Überbetonung der Selektion im Sinne eines zu kausalen Evolutionsverständnisses – ohne dabei die Ontogenese der Arten von ihren Kontexten lösen zu müssen.¹³² Sein Fokus liegt besonders auf den »zufälligen Unregel-

129 Ernst von Glasersfeld, Aspekte des Konstruktivismus: Vico, Berkeley, Piaget. In: Konstruktivismus: Geschichte und Anwendung. Hg. v. Gebhard Rusch/Siegfried J. Schmidt. (DELFIN 1992). Frankfurt a.M. 1992. S. 20-33, hier: S. 30. [= Glasersfeld, Aspekte.]

130 Glasersfeld, Wissen S. 80f. Die Beobachtung einer starken Orientierung an ökonomischen Metaphern (Wettbewerb) ließe sich wohl gerade für das 19. Jahrhundert über Darwin hinaus auf zahlreiche weitere Texte ausweiten.

131 Glasersfeld, Konstruktion S. 14.

132 Vgl. Glasersfeld, Konstruktion S. 13.

mäßigkeiten des Vererbungsmechanismus«¹³³, die er gegen einige Soziobiolog*innen anführt, die »behaupten, diese oder jene Eigenschaft eines Lebewesens sei auf einen bestimmten ›Druck‹ der Umwelt zurückzuführen.«¹³⁴ Er erwidert:

Die Eigenschaften oder Verhalten von Lebewesen, die wir heute beobachten, sind die Verwirklichung einer von den prinzipiell unzähligen Möglichkeiten, sich in der Umwelt und im Wandel der Umwelten zu behaupten, doch es ist nie die Umwelt, die bestimmt, was zu bewerkstelligen wäre.¹³⁵

Der Fokus liegt entsprechend auf der Vielfalt evolutionärer Prozesse, die sich einer rein linearen Herleitung der Ontogenese verschließt. An einem Beispiel lässt sich dies plastisch beschreiben: »Ein Hengst, der es gelernt hat, sich mit seinen Vorderhufen erfolgreich gegen Raubtiere zu verteidigen, ist im Bezug auf den Raubtieraspekt seiner Umwelt ebenso viabel wie seine Artgenossen, die erfolgreich flüchten.«¹³⁶ Beide, das kämpfende und das flüchtende Tier, erweisen sich demnach schlicht deshalb als viabel, weil sie überleben. *Wie* dies konkret geschieht, »ist völlig gleichgültig«¹³⁷.

Dieses letztlich evolutionäre Konzept überträgt von Glasersfeld nun auf Erkenntnistheorie und Wahrheitsfrage. Er erkennt darin eine Möglichkeit, sich einerseits dem korrespondenztheoretischen Wahrheitsbegriff zu entziehen, andererseits aber keinem plumpen Solipsismus anheim zu fallen.¹³⁸ Er schlägt vielmehr die »Beziehung des Passens«¹³⁹ vor:

Das heißt, daß wir in der Organisation unserer Erlebniswelt stets so vorzugehen trachten, daß das, was wir da aus Elementen der Sinneswahrnehmung und des Denkens zusammenstellen – Dinge, Zustände, Verhältnisse, Begriffe, Regeln, Theorien, Ansichten und, letzten Endes, Weltbild –, so beschaffen ist, daß es im weiteren Fluß unserer Erlebnisse brauchbar zu bleiben verspricht.¹⁴⁰

133 Ebd. S. 14.

134 Ebd. S. 14. Für ähnliche Kritik aus konstruktivistischer Sicht vgl. Gerhard Roth, Wahrnehmung und Erkenntnis: Grundzüge einer neurobiologisch fundierten Erkenntnistheorie. In: *Wirklichkeit oder Konstruktion? Sprachtheoretische und interdisziplinäre Aspekte einer brisanten Alternative*. Hg. v. Ekkehard Felder/Andreas Gardt. Berlin/Boston 2018. S. 194-219, hier: S. 201-205. [= Roth, Grundzüge.]

135 Glasersfeld, *Konstruktion* S. 14f.

136 Ebd. S. 14.

137 Ebd. S. 14. An anderer Stelle schreibt von Glasersfeld: »Nach konstruktivistischer Denkweise ersetzt der Begriff der Viabilität im *Bereich der Erfahrung* den traditionellen philosophischen Wahrheitsbegriff, der eine ›korrekte‹ *Abbildung der Realität* bestimmt. Diese Substitution ändert natürlich nichts am Alltagsbegriff der Wahrheit, der die getreuliche Wiederholung oder Beschreibung einer *Erfahrung* bedeutet.« Glasersfeld, *Ideen*. S. 43.

138 In einem anderen Zusammenhang hat Stefan Neubert formuliert: »Auch Konstruktivisten müssen sich vor Willkür schützen, und sie tun dies, indem sie auf die Viabilität achten.« Stefan Neubert, *Vom Subjekt zur Interaktion*. Stefan Neubert über Kersten Reichs *Die Ordnung der Blicke*. In: *Schlüsselwerke des Konstruktivismus*. Hg. v. Bernhard Pörksen. Wiesbaden 2011. S. 397-410, hier: S. 402.

139 Glasersfeld, *Konstruktion* S. 18.

140 Ebd. S. 18. Ohne einen solchen Zusatz ergäben sich massive Konsequenzen, die Andreas Klein andeutet: »Ginge es einzig und allein um die Sicherstellung der Existenz, dann ließen sich die mannigfachen kulturellen Leistungen gar nicht sinnvoll explizieren, wenngleich zugestanden wird,

Der Begriff der Viabilität wird damit aus der engen Bindung zum Überleben gelöst. Er bezieht sich nun auch auf bewusste Entscheidungen des einzelnen erkennenden Systems, die nicht mehr unbedingt an todesbezogenen Fragen von Erfolg und Misserfolg orientiert sein müssen. Von Glasersfeld führt dazu eine Zielorientierung ein: »was Begriffe, Theorien und Vorstellungsmodelle viabel macht, ist ganz einfach die Feststellung, daß sie sich in Bezug auf die jeweils relevanten Ziele bewähren.«¹⁴¹ Auch hier geht es ihm wieder um ein »Durchkommen«¹⁴². Insgesamt aber tut sich damit eine Spannung zwischen der Verwendung des Viabilitätsbegriffs im Kontext der Evolutionstheorie einerseits sowie der Verwendung im Zusammenhang der Erkenntnistheorie andererseits auf, die von Glasersfeld wie folgt zu lösen versucht:

In der Evolution müssen wir Selektion negativ auffassen, denn die Natur oder die Umwelt eliminiert alles, was nicht funktioniert. [...] Andererseits fassen wir immer dann, wenn wir von Prozessen sprechen, die dem Muster induktiven Schließens folgen, Selektion positiv auf, weil die Operation, die Strategie, oder das Konstrukt, das für wiederholten Gebrauch selektiert wird, stets eines ist, das sich in der vergangenen Erfahrung als erfolgreich erwiesen hat.¹⁴³

Die Wiederholung wird so zu einem Grundmuster allen menschlichen Handelns – ein Gedanke, den von Glasersfeld letztlich Piagets Konzept der Akkommodation und Assimilation entnommen hat.¹⁴⁴ Das erkennende System prozessiert demnach immer die Muster und Schemata, die sich zur Bewältigung von Herausforderungen und Zielen bewährt haben. Darin erkennt von Glasersfeld eine menschliche »Sehnsucht nach Stabilität«¹⁴⁵, die in der Diktion Piagets als *Äquilibration* bezeichnet werden könnte. Ein solcher Vorgang formiert sich aber nie rein memorierend, sondern immer durch die bewusste oder unbewusste¹⁴⁶ produktive Tätigkeit des jeweiligen Systems, insofern auch die Wiederholung an die Möglichkeit negativer Beeinflussung oder Störung gebunden bleibt. Ohne diese Möglichkeit bliebe das menschliche Verhalten bar jeder Innovation.

daß sie nicht gänzlich unabhängig von Überlebensstrategien und -werten konzipiert werden müssen.« Klein, Wahrheit S. 95.

141 Ernst von Glasersfeld, *Wege des Wissens. Konstruktivistische Erkundungen durch unser Denken. (Systemische Horizonte)*. Heidelberg 1997. S. 50. [= Glasersfeld, *Wege*.] Oder noch einmal mit anderen Worten: »[P]rinzipiell ist eine Theorie viabel, wenn sie das vorliegende Problem löst.« Bernhard Pörksen/Ernst von Glasersfeld, »Was im Kopf eines anderen vorgeht, können wir nie wissen.« Ernst von Glasersfeld über Wahrheit und Viabilität, Sprache und Erkenntnis und die Prämissen einer konstruktivistischen Pädagogik. In: Bernhard Pörksen, *Die Gewissheit der Ungewissheit. Gespräche zum Konstruktivismus. (Konstruktivismus und Systemisches Denken)*. Heidelberg 2002. S. 46-69, hier: S. 55. [= Pörksen/Glasersfeld, *Kopf*.]

142 Glasersfeld, *Wege* S. 50.

143 Glasersfeld, *Wissen* S. 190.

144 Vgl. Glasersfeld, *Modell* S. 27-35. Von Glasersfelds Auseinandersetzung mit Piaget fällt insgesamt sehr ausführlich aus. Vgl. weiterhin bspw. Glasersfeld, *Ideen* S. 98-131.

145 Pörksen/Glasersfeld, *Kopf* S. 55.

146 Vgl. Glasersfeld, *Ideen* S. 250.

Zugleich gipfelt jedoch auch die Wiederholung nicht in einem teleologisch aufgeladenen, höchsten Entwicklungsstadium des menschlichen Verhaltensrepertoires.¹⁴⁷

B) Widerständigkeit und Störung

Gerade die Betonung der Möglichkeit von Störungen deckt ein weiteres Spezifikum der Arbeiten von Glasersfelds auf. Sein erkenntnistheoretisches Modell basiert auf der Grundannahme, dass die Welt nur in ihrer Widerständigkeit erfahrbar sein könne. Auch in diesem Punkt arbeitet er sich am erkenntnistheoretischen Realismus ab, dessen Position er etwas polemisch wie folgt beschreibt: »Die Sinne werden als eine Art Nachrichtensystem betrachtet, das unterschiedliche Aspekte der ontischen Welt in das Bewußtsein des Erlebenden speist.«¹⁴⁸ Ein solches Modell basiert auf der Logik direkter Übertragungen. Für von Glasersfeld, wie für den radikalen Konstruktivismus insgesamt, besteht das Hauptproblem dabei in der unterschiedlichen Verfasstheit von Gegenstand und wahrnehmendem System. Im Hintergrund steht der konstruktivistische Leitgedanke der operativen Geschlossenheit, der den Menschen in die Bedingungen der Selbstorganisation zurückwirft.¹⁴⁹ Auf der Basis dieses Axioms lässt sich Wissen nicht mehr im positiven oder gar positivistischen Sinne, sondern nur noch ex negativo verstehen:

Das heißt, unsere Sinnesorgane ›melden‹ uns stets nur mehr oder weniger hartes Anstoßen an ein Hindernis, vermitteln uns aber niemals Merkmale oder Eigenschaften dessen, woran sie stoßen. Diese Eigenschaften stammen ganz und gar aus der Art und Weise, wie wir die Sinnessignale interpretieren.¹⁵⁰

Wie schon in seinem Verständnis der Evolutionstheorie kehrt von Glasersfeld damit auch in der Erkenntnistheorie die Perspektive um: So wie er in der Evolutionstheorie direkte Kausalitäten zwischen einem Umweltfaktor und der Konstitution eines Lebewesens ablehnt, so geht er auch hier von Störungen und Hindernissen aus, die keine Rückschlüsse auf die Beschaffenheit des Kollisionspartners ermöglichen. Mit anderen Worten: »Die Schranken der Welt, an denen unsere Unternehmungen scheitern, bekommen wir nie zu Gesicht.«¹⁵¹

In einer seiner vielen Erzählpassagen wird das Konzept noch einmal anschaulicher beschrieben:

147 Klein überträgt diesen Aspekt auf die Wahrheit. Sie »bezeichnet somit nicht mehr ein Projekt eines am Ende des *long run* stehenden Übereinstimmungsverhältnisses, sondern die Qualifizierung von Sachverhalten als (temporal) stabilisierte Eigenwerte, die weitere Kommunikations-, Operations- und Interaktionsmöglichkeiten eröffnen; und zwar *auf Zeit*.« Klein, Wahrheit S. 86.

148 Glasersfeld, Konstruktion S. 3.

149 Vgl. Kap. 2.3.3.

150 Glasersfeld, Konstruktion S. 11.

151 Glasersfeld, Wissen S. 211. Mit Luhmann lässt sich dieser Aspekt noch einmal formalisieren: »Es kann sich nicht um einen Widerstand der Umwelt gegen Sinnzumutungen des Systems handeln, sondern nur um Widerstand von Operationen des Systems gegen Operationen des Systems.« Niklas Luhmann, Der »Radikale Konstruktivismus« als Theorie der Massenmedien? Bemerkungen zu einer irreführenden Debatte. In: *Communicatio Socialis* 27 Heft 1 (1994). S. 7-12, hier: S. 10.

Ein blinder Wanderer, der den Fluß jenseits eines nicht allzu dichten Waldes erreichen möchte, kann zwischen den Bäumen viele Wege finden, die ihn an sein Ziel bringen. Selbst wenn er tausendmal lief und alle die gewählten Wege in seinem Gedächtnis aufzeichnete, hätte er nicht ein Bild des Waldes, sondern ein Netz von Wegen, die zum gewünschten Ziel führen, eben weil sie die Bäume des Waldes erfolgreich vermeiden. Aus der Perspektive des Wanderers betrachtet, dessen einzige Erfahrung im Gehen und zeitweiligen Anstoßen besteht, wäre dieses Netz nicht mehr und nicht weniger als eine Darstellung der bisher verwirklichten Möglichkeiten, an den Fluß zu gelangen. Angenommen der Wald verändert sich nicht zu schnell, so zeigt das Netz dem Waldläufer, wo er laufen kann; doch von den Hindernissen, zwischen denen alle diese erfolgreichen Wege liegen, sagt es ihm nichts, als daß sie eben sein Laufen hier und dort behindert haben. In diesem Sinn ›paßt‹ das Netz in den ›wirklichen‹ Wald, doch die Umwelt, die der blinde Wanderer erlebt, enthält weder Wald noch Bäume, wie ein außenstehender Beobachter sie sehen könnte. Sie besteht lediglich aus Schritten, die der Wanderer erfolgreich gemacht hat, und Schritten, die von Hindernissen vereitelt wurden.¹⁵²

Entscheidend ist jedoch der Hinweis, dass auch der zum Ende eingespielte außenstehende Beobachter keineswegs zu einem Wissen davon gelangen würde, was der Wald an sich ist oder wie sein wahres Wesen aussieht. Sein Blick wäre ebenso befangen von blinden Flecken der Erkenntnis, die sich aber vielleicht anders auswirkten, als diejenigen des blinden Wanderers.¹⁵³ In Auflösung der Metapher lässt von Glasersfeld letztlich jedes erkennende System blind dastehen. Die Frage nach einem außerhalb des Systems liegenden *Was* der Erkenntnis verliert in diesem Konzept an Bedeutung, weil es immer nur über die menschlichen Vollzüge erreicht werden kann. Jede Feststellung über das Wesen der Dinge bleibt in dieser Weise an die Perspektive des Systems gebunden, das diese Feststellung vornimmt. Von Glasersfeld unterscheidet deswegen zwischen Realität und Wirklichkeit. Während die Realität als ontologische Einheit auf die Frage nach dem *Was* angewiesen bleibt, stellt die Wirklichkeit auf das *Wie* ihrer Konstruktion um. Unter Wirklichkeit versteht von Glasersfeld entsprechend

ein Netzwerk von Begriffen, die sich in der bisherigen Erfahrung des Erlebenden als angemessen, brauchbar oder ›viabel‹ erwiesen haben, und zwar dadurch, daß sie wie-

152 Glasersfeld, Konstruktion S. 9.

153 Es geht in diesem Sinne auch um eine Vielfalt verschiedener blinder Flecken und eben nicht um die Unterscheidung zwischen einem*einer blinden und einem*einer sehenden Beobachter*in, die bspw. Hans-Dieter Mutschler unterstellt: »Wenn es überhaupt nur blinde Waldläufer gäbe, könnten wir nicht von einem ›blinden Waldläufer‹ sprechen. Der blinde Waldläufer setzt auf der Metaebene einen Beobachter voraus, der die ganze Szene sieht.« Hans-Dieter Mutschler, Die Welt als Konstruktion. In: Virtualität und Realität. Bild und Wirklichkeit der Naturwissenschaften. (Wissenschaft. Politik. Bildung Bd. 2). Hg. v. Kurt Komarek/Gottfried Magerl. Wien 1998. S. 25-42, hier: S. 38.

derholt zu erfolgreichen Überwindung von Hindernissen oder zur begrifflichen ›Assimilation‹ von Erfahrungskomplexen gedient haben.¹⁵⁴

Die Wirklichkeit wird in dieser Weise vom erkennenden System hervorgebracht, sie bleibt perspektivisch. Auch das Konzept einer beobachtungsunabhängigen Realität wäre in diesem Verständnis nur als Wirklichkeit zugänglich. Die Erzählung vom blinden Wanderer macht darauf aufmerksam.

C) Sprache

Die Mehrsprachigkeit, die am Beginn der skeptischen Erwägungen von Glasersfelds steht, ist auch für sein Sprach- und Kommunikationskonzept relevant.¹⁵⁵ Aus seinem Leben »zwischen Sprachen«¹⁵⁶ hat er den Schluss gezogen, »daß nicht nur das eigene Sprechen, sondern auch das eigene Denken jeweils unterschiedlichen einschränkenden Bedingungen gehorchen muß.«¹⁵⁷ Sprache und Denken hängen für ihn unmittelbar zusammen – wie auch die bisherigen Bestandteile seiner Überlegungen mit dem Konzept der Sprache verwoben sind. Seine Vorstellungen von Sprache und Kommunikation hat er aber nicht nur in den großen theoretischen Linien, wie sie hier vorgestellt werden sollen, sondern auch anhand sehr konkreter linguistischer Probleme entwickelt. So hat er etwa eine eigene Symbolsprache für die Verständigung mit Menschenaffen entwickelt.¹⁵⁸

Zur organischen Verflechtung der Sprache mit seinem Gesamtkonzept gehört besonders die starke Betonung von Konstruktionalität und Viabilität.¹⁵⁹ Auch Sprache steht immer vor der Frage, welchen Nutzen sie einbringt. Dies geschieht freilich nicht nur unter den Gesichtspunkten eines engen, sondern auch eines erweiterten Viabilitätsbegriffs. Die Zielorientierung greift folglich auch hier. Von Glasersfeld fest: »In der Regel ist der Gebrauch der Sprache zweckorientiert.«¹⁶⁰ Dies setzt aber nicht voraus, dass der Zweck 1) immer erreicht und 2) erkennbar oder bewusst sein muss. Verständigungsgarantien stellt ein solches Sprachverständnis entsprechend nicht aus, weil es die Übereinstimmung von Bezeichnendem und Bezeichnetem nicht mehr korrespondenztheoretisch ansetzt. Eine sprachliche Äußerung wird lediglich als »Signal für eine Handlung«¹⁶¹ verstanden und bleibt damit einseitig auf das einzelne System verwiesen. Zugleich eröffnet das Konzept aber auch ein Verständnis von Sprache als Symbol.

154 Glasersfeld, Wege S. 47. An anderer Stelle schreibt er: »Die Welt in der wir uns erleben, ist daher für mich eine Welt, die wir innerhalb der bislang erlebten einschränkenden Bedingungen haben aufbauen können.« Ebd. S. 18.

155 Im Übrigen wurde diesem Konzept auch innerhalb des radikalkonstruktivistischen Diskurszusammenhangs eine übergreifende Bedeutung attestiert. So bspw. Foerster, Anfang S. 187.

156 Die Formulierung taucht an vielen Stellen in seinem Werk auf. Vgl. u.a. Glasersfeld, Wege S. 13.

157 Ebd. S. 13.

158 Vgl. dazu Michael Schorner, Sprechen Sie Yerkish? Ernst von Glasersfelds Beitrag zum LANA Projekt – zwischen Operationalismus und Radikalem Konstruktivismus. In: Ernst-von-Glasersfeld-Lectures 2015. Hg. v. Theo Hug/Josef Mitterer/Michael Schorner. Innsbruck 2015. S. 69-80. [= Schorner, Yerkish.]

159 Vgl. Köck, Viabilität S. 390.

160 Glasersfeld, Ideen S. 211.

161 Ebd. S. 213.

Entscheidend ist hier von Glasersfelds Auffassung von Re-Präsentation. Sie definiert er als »visualisierte Vorstellungen von Objekten, die auch dann hervorgerufen werden können, wenn die entsprechenden Sinnessignale nicht vorhanden sind.«¹⁶² Es deutet sich bereits an, dass von Glasersfeld die für den Symbolbegriff erforderliche Dichotomie nicht im Innen-Außen-Schema ansetzt, sondern allein im einzelnen erkennenden System verortet. Symbole sind so niemals Träger eines außerhalb ihrer selbst auffindbaren Gegenstandes¹⁶³, sondern immer Äußerungen eines spezifischen Systems, das sich dazu auf eigene Erfahrungen bzw. Erinnerungen bezieht. Der Bezeichnungsvorgang wird damit zirkulär, weil er vom Bezeichneten zum Bezeichnenden zurückführt. Deshalb bedarf es auch keiner konkreten *Anschaung* mehr. Im Gegenteil: »Ein Symbol liegt also vor, wenn das Bezeichnete nicht mehr in der Erfahrungssituation auftreten muss, sondern allein durch das Zeichen aufgerufen werden kann.«¹⁶⁴ Aus der starken Rückbezüglichkeit der Sprache auf die einzelnen Sendenden resultiert für von Glasersfeld eine »unvermeidliche intrinsische Unbestimmtheit in aller sprachlichen Kommunikation«¹⁶⁵, die aber Kommunikation nicht einfach obsolet macht: »Die Fähigkeit nämlich, in Zuhörern und Lesern Re-Präsentationen aufzurufen, verleiht der Sprache ihre enorme Macht und unterscheidet sie von allen Formen des Signalisierens.«¹⁶⁶ Erst im kommunikativen Akt, der auf den erlebten Außenbereich des Systems zielt, entfaltet die Sprache ihre Wirkung für die Sprechenden selbst. Über einen letzten Zugriff auf die Anschlussoptionen, die das eigene Sprechen in anderen eröffnet, verfügt man aber nicht. Es bleibt bei einer Grenze, weil nicht einfach »Objekte der realen Welt«¹⁶⁷, sondern immer nur Konstruktionen jeweiliger Systeme repräsentiert werden können. In diesem Sinne spricht von Glasersfeld im Kontext der Sprache – durchaus in Abgrenzung zu Maturana und von Foerster – dennoch von Denotation.¹⁶⁸

Deutlich dürfte bereits geworden sein, dass Kommunikation nicht als simple Übertragung in einem korrespondenztheoretischen Sinne konfiguriert werden kann.¹⁶⁹ Vielmehr gilt für von Glasersfeld: »Wir können bestenfalls nur schließen, daß die sprachlichen und die praktischen Reaktionen des Zuhörers mit jenen begrifflichen

162 Glasersfeld, Modell S. 23.

163 Vgl. u.a. Ernst von Glasersfeld, Die Wurzeln des »Radikalen« Konstruktivismus. In: Die Wirklichkeit des Konstruktivismus. Zur Auseinandersetzung mit einem neuen Paradigma. Hg. v. Hans Rudi Fischer. Heidelberg 1995. S. 35-45, hier: S. 41.

164 Schorner, Yerkish S. 75.

165 Glasersfeld, Ideen S. 233.

166 Ebd. S. 216.

167 Ebd. S. 216. Diese Auffassung hat von Glasersfeld auch zu einer Position in der Diskussion um das sog. Universalienproblem ausgeweitet. Vgl. Ernst von Glasersfeld, Universalien als Konstruktion. In: Universalien und Konstruktivismus. Hg. v. Peter M. Hejl. (DELFIN 2000). Frankfurt a.M. 2001. S. 68-75.

168 Vgl. Foerster/Glasersfeld, Autobiographie S. 211f. Von Foerster hat den Begriff der Repräsentation in frühen Texten selbst verwendet, ihn später aber auf *Präsentation* begrenzt, um Abbildungsassoziationen vorzubeugen. Vgl. Foerster, Anfang S. 120.

169 Er geht davon aus, »daß Sprache vom konstruktivistischen Gesichtspunkt aus zwar eine besondere Art des gegenseitig angepaßten Handelns ist, aber nicht als Austausch von »Informationen« oder gar »Wissen« verstanden werden darf.« Glasersfeld, Konstruktion S. 37.

Strukturen *kompatibel* zu sein scheinen, die wir meinten oder erwarteten.«¹⁷⁰ Kommunikation wird in dieser Weise radikal vom erkennenden System her gedacht, das in einem letztlich unsicheren Prozess aktiv Setzungen vornehmen muss. Auch die Rezeption wird in diesem Verständnis zu einem konstruktionalen Vorgang. Jede kommunikative Handlung, die als solche vom System wahrgenommen (bzw. konstruiert) wird, steht von daher unter dem Vorbehalt der Interpretationsnotwendigkeit:

Der Empfänger eines Stückes Sprache, gleichgültig ob es sich um Wort, Satz oder Text handelt, steht vor der Aufgabe, zu interpretieren. Ein Stück Sprache orientiert den Empfänger beim Aufbau einer begrifflichen Struktur; es gibt keine direkte Übertragung der Bedeutung, die der Sprecher oder Schreiber selbst im Kopf hatte.¹⁷¹

Der besagte Interpretationsakt besteht wiederum

in der Herstellung eines begrifflichen Gewebes, welches den einschränkenden Bedingungen genügt, die durch die empfangenen sprachlichen Elemente angegeben werden. Wenn also die Empfänger bestimmter gehörter oder gelesener Wörter eine kohärente begriffliche Struktur erfolgreich aufbauen können, dann werden sie der Meinung sein, daß sie das angebotene Stück Sprache verstanden haben.¹⁷²

Die Existenz anderer wird damit nicht geleugnet. Das Gelingen von Kommunikation hängt aber davon ab, dass diese Existenz anderer von einem einzelnen System wahrgenommen bzw. zugeschrieben wird.

Grundsätzlich geht es bei alledem um die Einsicht, dass auf keiner Ebene der Kommunikation die Unhintergebarkeit der eigenen Perspektive aufgehoben werden kann. Auch Intersubjektivität wird so gewissermaßen von Subjektivität unterhöhlt. Die Feststellung von Korrespondenz zwischen Kommunizierenden wird ausgeschlossen, weil sie als Feststellung nur durch die Konstruktion jeweils geschlossener Systeme geleistet werden kann. Diese Prozesse greifen so weit, dass selbst die Existenz eines kommunikativen Gegenübers konstruktional festgestellt werden muss.

Von Glasersfeld hat aus diesen Überlegungen unterschiedliche Konsequenzen abgeleitet. So hat er sie etwa auf die Mathematikdidaktik angewandt.¹⁷³ Er hat aber auch seine eigene Sprachpraxis an seine theoretischen Erwägungen angepasst. Deutlich wird dies zum einen an den vielfältigen Ich-Botschaften, die sich in seinen Texten finden, und zum anderen an seinem flexiblen Umgang mit unterschiedlichen sprachlichen Formen. Immer wieder finden sich bei ihm Anekdoten, Erzählungen und pointierte Vergleiche.¹⁷⁴ Weil seine Ausführungen dabei einen Eindruck radikalkonstruktivistischer

170 Glasersfeld, Wege S. 206.

171 Ebd. S. 230.

172 Ebd. S. 231.

173 Vgl. u.a. Ernst von Glasersfeld, *Radical Constructivism in Mathematics Education*. (Mathematics Education Library Bd. 7). Dordrecht 1991. In diesem Bereich wurde er auch besonders intensiv rezipiert: »Whether the science educators of the 1980s and 1990s agreed or disagreed with Glasersfeld, they surely paid attention to what he wrote and said.« Kenneth Tobin, *Key contributors: Ernst von Glasersfeld's radical constructivism*. In: *Cultural Studies of Science Education* 2 Heft 3 (2007). S. 529-538, hier: S. 535.

174 Wenngleich auch dies nicht als einzig richtiges Verfahren ausgewiesen werden darf. Vgl. Kap. 2.2.

Wissenschaftskommunikation vermitteln, sollen im Folgenden einige Beispiele aufgeführt werden.¹⁷⁵

Von Glasersfeld legt Wert auf pointierte Vergleiche. In einer Einführung in den Konstruktivismus schreibt er: »Wer meint, an den Grenzen seiner Bewegungsfreiheit die ontische Wirklichkeit zu erkennen, ist ebenso irreführt wie ein Autofahrer, der die Stelle, wo ihm das Benzin ausgeht, für das Ende der Straße hält.«¹⁷⁶ Von Glasersfeld greift – wie in diesem Zitat – bevorzugt auf Beispiele zurück, die für die Lebenswelt einer breiten gesellschaftlichen Masse anschlussfähig sind. Das gilt auch für das folgende Beispiel:

Zur besseren Klärung mag man sich die Mehrdeutigkeit des Wortes ›teilen‹ bewußt machen. Ein Auto zu teilen ist eine Sache, eine Flasche Wein zu teilen eine ganz andere. Im ersten Fall benutzen zwei oder mehr Individuen denselben Wagen, im zweiten kann der Wein, den eine Person getrunken hat, nicht von einer anderen getrunken werden. Eine Bedeutung zu teilen entspricht eher dem zweiten Fall, keinesfalls dem ersten.¹⁷⁷

Solche Vergleiche sind jedoch mehr als nur Ausdruck des Versuchs, die eigenen Gedanken breitenwirksam vermarkten zu können. Sie sind eher eine angewandte Konsequenz der theoretischen Überlegungen, »denn die semantische Verbindung, die Lautbilder mit Behauptungen verknüpft, muß von jedem einzelnen Sprecher aktiv hergestellt werden.«¹⁷⁸ Liegt nun aber die Vermutung nahe, dass die Aussage, die immer schon metaphorisch justiert ist¹⁷⁹, den anderen keine semantischen Verknüpfungschancen bietet, dann ist die Kommunikation beinahe zwecklos. In diesem Sinne besteht kaum ein Unterschied zwischen einer ausgeprägten Wissenschaftsterminologie und einer Fremdsprache. Auch die Vorstellung einer reinen Wissenschaftssprache, die der Realität besonders nahekommt oder mit ihr gar besonders korrespondiert, wird so unsinnig.

175 Hierzu könnten freilich auch andere Vertreter*innen des radikalen Konstruktivismus genannt werden. Man denke etwa an den Geschichten- und Witzeezähler Paul Watzlawick, der für die Verbreitung des radikalen Konstruktivismus besonders in Deutschland wichtig war und dessen Kommunikationsmodell in der Zwischenzeit zum Gegenstand des Deutschunterrichts geworden ist: »ohne Paul Watzlawick und seine populären und popularisierenden Werke, hätte der Konstruktivismus aller Wahrscheinlichkeit nach keine solch große Aufmerksamkeit und keine so große Verbreitung gefunden.« Fritz B. Simon, *Von der Psychotherapie zur Erkenntnistheorie*. Fritz B. Simon über Paul Watzlawicks *Wie wirklich ist die Wirklichkeit?* In: *Schlüsselwerke des Konstruktivismus*. Hg. v. Bernhard Pörksen. Wiesbaden 2011. S. 226-238, hier: S. 237. Vollständig anders schreibt und spricht außerdem Siegfried J. Schmidt, der als Lyriker ein eigenes Lesebuch veröffentlicht hat: Siegfried J. Schmidt, *Siegfried J. Schmidt Lesebuch*. Zusammengestellt vom Autor selbst. (Nylands Kleine Westfälische Bibliothek Bd. 30). Köln 2012. In dem Band finden sich einige Texte, die auch in einem Zusammenhang zu Schmidts theoretischen Arbeiten gesetzt werden könnten (vgl. u.a. ebd. S. 77). Eine genauere Inverhältnissetzung würde den Rahmen dieser Untersuchung sprengen.

176 Glasersfeld, *Konstruktion* S. 31.

177 Glasersfeld, *Ideen* S. 91f.

178 Ebd. S. 219.

179 Vgl. bspw. die Einsichten der kognitiven Metapherntheorie, wie sie maßgeblich von Lakoff und Johnson vertreten wird: Vgl. Lakoff/Johnson, *Metaphern*.

In seiner eigenen Wissenschaftskommunikation greift von Glasersfeld entsprechend auf eine Form zurück, die die Viabilität seiner eigenen Signale erhöhen soll. Dazu bindet er häufig kürzere Erzählungen ein:

Stellen Sie sich vor, Sie lesen einen Roman, in dem die Hauptperson irgendwann einmal nach Paris fährt. Ein Freund holt sie eines Morgens in ihrem Hotel im Quartier Latin ab. Während sie den Boulevard hinuntergehen, unterhalten sie sich zwar über Kunst, aber mitunter lenkt er ihre Aufmerksamkeit auf die Sehenswürdigkeiten, an denen sie gerade vorbeikommen. Wir gehen jetzt über die Pont St. Michel, sagt er, und wenn wir jetzt rechts der Seine entlang gingen, kämen wir zur Bastille; wir wollen aber zum Louvre, und da müssen wir hier links flußabwärts gehen.

Ein paar Wochen später kommen Sie selbst zum ersten Mal nach Paris. Sie erinnern sich an den Roman, ja sogar an den beschriebenen Spaziergang – und entdecken, daß Sie ein Fragment des Stadtplans von Paris im Kopf haben. Natürlich ist es nur ein winziger Abschnitt, und Sie werden ihn vielleicht gar nicht benutzen, das spielt aber hier keine Rolle. Sie waren in der Lage, dieses Wissen vom Text her aufzubauen, denn sie konnten assimilieren, was Sie lasen. Sie hatten ja längst eine Vorstellung von Brücken, und Sie wußten, was es bedeutet, nach rechts oder nach links abbiegen. Auf ebendiese Weise bauen wir durch sprachliche Kommunikation zahllose Modelle auf, die wir dann, wenn die Umstände es zulassen, in der Welt unseres tatsächlichen Erlebens einsetzen können.¹⁸⁰

Auch diese Strategien müssen in einem strengen Sinne immer wieder auf die hinter ihnen liegende Setzung von Glasersfelds zurückgeführt werden. Er nimmt Kommunikationspartner wahr, schreibt ihnen Relevanz zu, und versucht, sich kommunikativ auf sie einzulassen. In einem sehr basalen Sinne zeugt von Glasersfelds Sprachpraxis dabei von einer tiefen Bejahung der Interaktion, die sich nicht von der Einsicht in die Konstruktionalität ausbremsen lässt.

D) Zur radikalkonstruktivistischen Geschichtsschreibung

Dass sich von Glasersfelds in besonderer Weise mit der Philosophie- und Geistesgeschichte befasst hat, wurde bereits erwähnt. Er kann insgesamt als *Geschichtsschreiber* des radikalen Konstruktivismus gelten.¹⁸¹ Wichtig ist dabei, dass der konstruktionale Charakter eines solchen Unterfangens präsent bleibt. Es geht nicht einfach um die Geschichte, sondern den Prozess ihrer Konstitution. In den Blick kommen damit Selbstzuschreibungen, die ein radikaler Konstruktivist auf sein eigenes Denken bezieht.¹⁸²

180 Glasersfeld, *Ideen* S. 224.

181 So wird er von radikalkonstruktivistischer Seite häufig als Referenz für eine historische Perspektive angeführt. Vgl. bspw. Foerster, *Erkenntnistheorien* S. 142. Zu von Foersterns eigenem Geschichtskonzept vgl. Foerster/Pörksen, Lügner S. 161.

182 Darin unterscheidet sich dieser Ansatz übrigens von einer Reflexion, die sich bei Peter Lampe findet. Lampe versucht in seinem Text letztlich, die gehabte historische Methode mit konstruktivistischen Mitteln zu verteidigen. Zwar erkennt er an, dass eine konstruktivistische Geschichtsschreibung nie eine Annäherung an eine vergangene Realität zum Ziel haben könne, zugleich möchte er aber unbedingt die Verbindlichkeit mancher historischer Narrative absichern. Spezifisch zur Theologiegeschichte schreibt er: »Eine konstruktivistisch angelegte Theologiegeschichte wäre all

Zumindest in Umrissen lässt sich daran erahnen, welche Auswirkungen der radikale Konstruktivismus für die Geschichtsschreibung insgesamt zeitigen kann.¹⁸³

Von Glasersfeld hat sein gesamtes Denken an der Theorie als Arbeit an und in einer Denktradition verstanden. Er legt »Wert auf die Festlegung, daß die konstruktivistische Denkweise keine neue Erfindung ist; und ich selbst habe mich lediglich bemüht, die Gedanken anderer zu koordinieren.«¹⁸⁴ Klar wird damit bereits, dass von Glasersfelds Interesse nicht darin besteht, eine möglichst genaue historische Rekonstruktion vorzulegen, sondern eine ideengeschichtliche Herleitung und Kombination vorzunehmen, aus der sich seine eigenen Gedanken dann ergeben.

In der Geschichte entdeckt er eine ganze Reihe von Denkern, Philosophen ebenso wie Theologen, Psychologen, Semiotiker [sic!], Literaten und Künstler [sic!], die sich kritisch gegen diese logisch absurde Dogmatik der realistischen Erkenntnistheorie gestellt und Alternativen formuliert haben.¹⁸⁵

In seiner Geschichtsschreibung relativiert er die teils positivistische Methodik seiner realistischen Kolleg*innen performativ. Sein Fokus liegt nicht auf historischen Details, sondern auf der Konstruktion von Sinnzusammenhängen.¹⁸⁶ Es verwundert deshalb nicht, dass ihm von realistischer Seite vorgeworfen wurde, seine philosophiegeschichtlichen Aussagen seien unsauber oder unbelehrt.¹⁸⁷ Die Vorwürfe zeugen letztlich von

dies immer auch, aber nur unter gleichzeitigem Berücksichtigen aller anderen Evidenzquellen, die den Prozess des Konstruierens von Wirklichkeit beeinflussen.« Peter Lampe, *Die Wirklichkeit als Bild. Das Neue Testament als ein Grunddokument abendländischer Kultur im Lichte konstruktivistischer Epistemologie und Wissenssoziologie*. Neukirchen-Vluyn 2006. S. 161. [= Lampe, Bild.] In dieser Formulierung wird exemplarisch ein Genauigkeits- bzw. Vollständigkeitsideal erkennbar, das letztlich nicht zum radikalkonstruktivistischen Programm passt, weil es zunächst die Frage beantworten müsste, wie es »alle anderen Evidenzquellen« überhaupt bestimmen kann. Zum weiteren Geschichtskonzept Lampes vgl. ebd. S. 180-189.

183 Gerade darin liegt überdies der Nutzen einer Auseinandersetzung mit Ernst von Glasersfelds Geschichtsphilosophie, die sich immer auch mit Reflexionsmotiven verbindet. Anders verhält sich dies bspw. bei Christian Meierhofer, der die Geschichte des Konstruktivismus zwar aufschlussreich darstellt und methodisch auch durchaus reflektiert, aber sie letztlich doch realistisch erzählt. Vgl. Christian Meierhofer, *Nihil ex nihilo. Zum Verhältnis von Konstruktivismus und Dekonstruktion*. (Beiträge zur Kommunikationstheorie Bd. 24.) Berlin 2006. S. 17-28. [= Meierhofer, Nihil.]

184 Glasersfeld, *Aspekte* S. 20.

185 Köck, *Viabilität* S. 382.

186 In seinen Texten wird die historische Zeitfolge von Denker*innen als Strukturprinzip seiner Darstellung genutzt. So stellt sich der Eindruck einer fortschreitenden Entwicklung oder Sukzession ein, der aber nicht der inhaltlichen Schwerpunktsetzung von Glasersfelds entspricht.

187 Allein auf der Basis eines Aufsatzes von Annette Scheible kommen etwa Birgitta Annette Weinhardt und Joachim Weinhardt zu dem Eindruck, »als hätten sie [JMH: die radikalen Konstruktivist*innen] sich von Wittgensteins frühem Positivismus loskämpfen wollen, ohne eine gründliche philosophische Schulung durchlaufen zu haben oder eine solche nachzuholen.« Birgitta Annette Weinhardt/Joachim Weinhardt, *Zur Einführung*. In: *Naturwissenschaft und Theologie II. Wirklichkeit: Phänomene, Konstruktionen, Transzendenzen*. Hg. v. Birgitta Annette Weinhardt/Joachim Weinhardt. Stuttgart 2014. S. 8-12, hier: S. 10. Eine schwächere Kritik an Ernst von Glasersfeld, die später noch ausführlicher behandelt werden wird (vgl. Kap. 2.5.1), findet sich bei Fritz Unger, *Kritik des Konstruktivismus*. Heidelberg²2005. S. 34. [= Unger, Kritik.] Auch kommentiert Stevenson: »Inevitably, this type of philosophical survey can lead to distortions, since there is relatively lit-

einer Inkompatibilität der verschiedenen Metatheoreme, wie sie zu einem späteren Zeitpunkt näher thematisiert werden soll.¹⁸⁸ An von Glasersfelds Geschichtsschreibung kann die Inkompatibilität aber schon einmal pointiert angezeigt werden. Im Kontext einer Auseinandersetzung mit Parmenides schreibt er: »My disquisition, therefore, makes no claim to be correct; it merely hopes to achieve a degree of plausibility.«¹⁸⁹ Die Unterscheidung zwischen Korrektheit und Plausibilität ergibt sich dabei aus den unterschiedlichen Wahrheitsbegriffen, die vorausgesetzt werden. In diesem Fall zielt Korrektheit auf eine korrespondenztheoretische Ausgangslage, während sich Plausibilität stark auf Kohärenz- und Konsistenztheorie bezieht, die den radikalen Konstruktivismus grundsätzlich auszeichnen. Von Glasersfeld bindet seine Geschichtsschreibung somit in den Gesamtkontext seines radikal-konstruktivistischen Theorielayouts ein. Besonders deutlich wird dies an der Frage nach dem Umgang mit den altgriechischen Texten des Parmenides:

I could have taken courses in Greek, read Greek novels and plays, gone to Greece for a couple years, and done whatever else people do to acquire a deeper familiarity with a foreign language, but none of this would have got me close to what Parmenides, twenty-five centuries ago, tried to convey with the words as they were used in his day. It was not always clear even then.¹⁹⁰

Für von Glasersfeld geht es in seiner Geschichtsschreibung schlicht nicht um die Annäherung an ein wie auch immer verstandenes Original oder eine daran gebundene Intention. So finden sich bei ihm keine Versuche, seine Referenzautor*innen historisch zu kontextualisieren, weil er die Auffassung bestreitet, »dass auch der größte Aufwand an hermeneutischer Forschung die wahren Begriffe unserer denkenden Vorfahren zutage fördern kann.«¹⁹¹ Seine Methodik bleibt also trotz philosophiegeschichtlicher Bezüge rein synchron orientiert. Er selbst beschreibt im Gespräch mit von Foerster, es ginge ihm darum, »Zitate aufzuklauben, die man konstruktivistisch interpretieren kann.«¹⁹² An anderer Stelle spricht er von einer »Geschichte in Zitaten«¹⁹³.

Verhandelt man seine Texte nun aber unter den Gesichtspunkten einer realistisch orientierten Kriteriologie, die – auf welcher Ebene ihrer theoretischen Konstitution auch immer – das Ziel einer Annäherung verfolgt, widersteht man der methodischen Ausrichtung des Textes.¹⁹⁴ Entsprechend widersprüchlich muss der Versuch erschei-

tle space to expound views as diverse as the Pre-Socratics and Saussure.« Ian Stevenson, *Radical Constructivism*. Ernst von Glasersfeld. In: *Educational Studies in Mathematics* 35 Heft 1 (1998). S. 93-104, hier: S. 96. [= Stevenson, *Constructivism*.]

188 Vgl. Kap. 2.5.1.

189 Ernst von Glasersfeld, *A Constructivist Speculation about Parmenides*. In: *Constructivist Foundations* 3 Heft 1 (2007). S. 27-29, hier: S. 27.

190 Ebd. S. 27.

191 Glasersfeld, *Ideen* S. 93.

192 Foerster/Glasersfeld, *Autobiographie* S. 12.

193 Glasersfeld, *Ideen* S. 56.

194 Ein Beispiel findet sich bei Weidhas, der von Glasersfelds Vico-Rezeption wie folgt thematisiert hat: »Daß Vico ein radikaler Konstruktivist gewesen sei, ist zu bezweifeln; es lassen sich in seiner Schrift auch Belege finden, aus denen hervorgeht, daß er als Wirklichkeit auch Dinge, die außerhalb und unabhängig vom Menschen existieren, auffaßt. Allerdings hat er in vieler Hinsicht

nen, die *eine* Intention zu suchen, mit der Ernst von Glasersfeld seine philosophiegeschichtlichen Ausführungen betrieben hat. Vielmehr muss es um die textinternen Funktionen gehen, die Geschichtsschreibung und historischer Rekurs einnehmen.

Von Glasersfeld schreibt, die Philosophiegeschichte sei

ein Wirrwarr von Ismen. Idealismus, Rationalismus, Nominalismus, Realismus, Skeptizismus und Dutzende mehr haben einander in den rund 25 Jahrhunderten seit den ersten Zeugnissen abendländischen Denkens mehr oder weniger ununterbrochen und heftig angefochten. Die Schulen, Richtungen und Bewegungen sind oft schwer zu unterscheiden. In einer Hinsicht jedoch muß jeder Ismus, der ernst genommen werden will, sich von den bereits etablierten absetzen: Er muß wenigstens *eine* neue Masche in der Erkenntnislehre aufweisen. Oft ist das nicht mehr als eine Umgruppierung altbekannter Bausteine, eine Verschiebung des Ausgangspunktes oder die Spaltung eines geläufigen Begriffs. Das epistemologische Problem – wie wir Kenntnis von der Wirklichkeit erlangen und ob diese Kenntnis auch verlässlich und ›wahr‹ ist – beschäftigt heutige Philosophen nicht weniger als es Platon beschäftigte.¹⁹⁵

Damit wird eine starke Kontinuität innerhalb abendländischer Denktraditionen ausgesagt, die von Glasersfeld mit Bezug auf diskursanalytische Aussagen Hilary Putnams herleitet.¹⁹⁶ Als Konstante markiert von Glasersfeld mit dem Realitäts-Problem diejenige Fragestellung, auf die der gesamte radikale Konstruktivismus zurückzuführen ist. Der Gegensatz zu den restlichen Ismen ergebe sich daraus, dass

die traditionelle Auffassung in der Erkenntnislehre wie in der kognitiven Psychologie dieses Verhältnis stets als eine mehr oder weniger bildhafte (ikonische) Übereinstimmung oder Korrespondenz betrachtet, [während] [...] der radikale Konstruktivismus es als Anpassung im funktionalen Sinn [sieht].¹⁹⁷

Wo von Glasersfeld auf der einen Seite also die große Kontinuität betont, schreibt er dem radikalen Konstruktivismus auf der anderen Seite ein echtes Innovationspotential zu, das angesichts der 2500 Jahre wie ein Paradigmenwechsel innerhalb der (zumindest abendländischen) Denktradition erscheinen könnte¹⁹⁸:

ähnlich gedacht wie die heutigen Konstruktivisten. «Roiia Friedrich Weidhas, Konstruktion – Wirklichkeit – Schöpfung. Das Wirklichkeitsverständnis des christlichen Glaubens im Dialog mit dem Radikalen Konstruktivismus unter besonderer Berücksichtigung der Kognitionstheorie H. Maturanas. (Europäische Hochschulschriften: Reihe XXIII: Theologie Bd. 506). Frankfurt a.M. 1994. S. 86. [= Weidhas, Konstruktion.] Das Problem liegt hier darin, dass Weidhas von einem völlig anderen Geschichtsverständnis als von Glasersfeld ausgeht. Im Gegensatz zu dessen Konzept basiert Weidhas' Aussage auf der Vorstellung, man könne sich einer *wahren* Einstellung Vicos nähern, wenn man auch andere Textpassagen einbezöge.

195 Glasersfeld, Wissen S. 199.

196 Vgl. ebd. S. 199.

197 Ebd. S. 200.

198 Vgl. hierzu auch Glasersfeld, Konstruktion S. 39. In dieser Linie ist bei von Glasersfeld auch die Rede von

den »Holzwege[n] der herkömmlichen Philosophie«. Ernst von Glasersfeld, Die Unterscheidung des Beobachters: Versuch einer Auslegung. In: Zur Biologie der Kognition. Ein Gespräch mit Hum-

Die konstruktivistische Denkweise [...] setzt sich vor allem darin von der philosophischen Tradition ab, daß sie das herkömmliche Verhältnis zwischen der Welt der faßbaren Erlebnisse und der ontologischen Wirklichkeit durch ein anderes begriffliches Verhältnis ersetzt. Wo die Überlieferung, trotz Kant, zwischen Erlebnis und ›Wirklichkeit‹ stets Gleichförmigkeit, Übereinstimmung oder zumindest Korrespondenz als natürliche und unerläßliche Voraussetzung betrachtete, postuliert der radikale Konstruktivismus die grundsätzlich andersartige Beziehung der Kompatibilität oder, wie ich sie in Anlehnung an den englischen Ausdruck nennen möchte, der Viabilität.¹⁹⁹

Dabei muss er sich jedoch der Frage aussetzen, warum das innovative Moment des radikalen Konstruktivismus erst in der Mitte des 20. Jahrhundert zu einer ausreichenden Entfaltung gekommen ist. Von Glasersfeld antizipiert diese Frage und gibt eine bemerkenswerte Antwort: »Warum es so lange gedauert hat, läßt sich dadurch erklären, daß es für die Machthaber in allen Sparten stets vorteilhaft schien, zu behaupten, sie allein hätten Zugang zur endgültigen Wahrheit gefunden, und darum müsse man ihnen folgen.«²⁰⁰ Während dem radikalen Konstruktivismus damit nicht nur ein Innovations- sondern auch ein deutliches Befreiungsmoment²⁰¹ eingestiftet wird, bleibt die realistische Alternative als Begründungsstruktur für Unterdrückung und Machtmissbrauch zurück.²⁰² Teilweise hat sich diese drastische Betonung konstruktivistischer Befreiungspotentiale auch in den Versuchen historischer Parallelisierung niedergeschlagen. So setzen Roija Friedrich Weidhas²⁰³ und Andreas Klein²⁰⁴ den radikalen Konstruktivismus in ein enges Verhältnis zu den Vorgängen der europäischen Aufklärung. Klein spricht sogar von der »Vollendung des ›Projekts Moderne‹ bzw. des ›Projekts Aufklärung‹«²⁰⁵.

Dass von Glasersfeld seinen radikalen Konstruktivismus aber inhaltlich nicht als Lichtbringer in einer bis dato unaufgeklärten Welt versteht, wird an der Betonung der historischen Kontinuität ebenso deutlich wie an der inhaltlichen Umstellung, die er dem radikalen Konstruktivismus zuschreibt:

berto R. Maturana und Beiträge zur Diskussion seines Werkes. Hg. v. Volker Riegas/Christian Vetter. (stw Bd. 850). Frankfurt a.M. 21991. S. 281-295, hier: S. 284. [= Glasersfeld, Unterscheidung.]

199 Glasersfeld, Konstruktion S. 18.

200 Ernst von Glasersfeld, Kleine Geschichte des Konstruktivismus. In: Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaften 8Heft 1 (1997). S. 9-17, hier: S. 10. [= Glasersfeld, Geschichte.]

201 Rainer Leschke attestiert von Glasersfeld sogar, er führe einen »Heldendiskurs und das nicht nur als einmalige Marginalie, sondern redundant.« Rainer Leschke, Zyklische Aufregungen. Anmerkungen eines Zaungastes. In: Radikaler Konstruktivismus. Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Ernst von Glasersfeld (1917-2010). Hg. v. Theo Hug/Josef Mitterer/Michael Schorner. Innsbruck 2019. S. 249-266, hier: S. 259. [= Leschke, Aufregungen.]

202 Dem Realismus unterstellt er insgesamt eine »autoritäre Dominanz [...] in der Philosophie«. Glasersfeld, Unterscheidung S. 283.

203 Vgl. Weidhas, Konstruktion S. 36; 43.

204 Vgl. Klein, Wahrheit S. 27. Auch Klein versteht den radikalen Konstruktivismus als Ergebnis einer kontinuierlichen Entwicklung und nicht als Bruch.

205 Ebd. S. 27. Weniger an der Epochensignatur orientiert, beschreibt Karl H. Müller den radikalen Konstruktivismus als *radikale Selbstaufklärung*. Vgl. Müller, Befreiung S. 351f.

Schon im 6. Jahrhundert vor Christus war das Wesen des Wissens ein heiß umstrittenes Problem. Diese Debatte hat seitdem nicht aufgehört, und auch wenn sie in vieler Hinsicht recht farbig gewesen ist, ist sie doch in *einer* von bemerkenswerter Monotonie [sic!] geblieben. Das zentrale Problem ist völlig ungelöst, und die Argumente, aus denen sich schon zu Anfang die größten Schwierigkeiten ergeben haben, verhindern auch heute noch jede befriedigende Antwort auf die Frage.²⁰⁶

Der radikale Konstruktivismus wird hier zur konsequentesten Reaktion auf eine bleibend »unausweichlich paradoxe Lage«²⁰⁷. Sein Vorzug liegt für von Glasersfeld schlussendlich darin, dass er die Paradoxalität reflektiert und annimmt, und eben nicht versucht, sie (letztgültig) lösen zu wollen: Solche Versuche nämlich seien zwar »faszinierend zu lesen, aber nach mehr als zweieinhalbtausend Jahren muß man fairerweise wohl zugeben, daß sie gescheitert sind.«²⁰⁸

Zugleich aber lesen sich diese wenigen Textpassagen auch als textinterne Versuche der Selbstautorisierung. Es wird ein Bedeutungsrahmen aufgespannt, der erkennbar macht, wie gravierend Fragestellung und Lösungsangebot des radikalen Konstruktivismus sind. Dabei darf aber nicht fälschlich auf die Geltung des Arguments geschlossen werden. Pörksen formuliert:

Auch der Erkenntniszweifel der philosophischen Prominenz und die entsprechenden Zitate der Autoritäten sind kein Beweis für eine wie auch immer verstandene Berechtigung dieses Erkenntniszweifels; dieser wird lediglich illustriert, womöglich plausibilisiert, aber keineswegs durch eine Zitat-Montage verifiziert, die historisch-kulturelle Unterschiede zugunsten von epistemischen Ähnlichkeiten verwischt.²⁰⁹

Ernst von Glasersfelds Geschichtsschreibung speist sich aus diesen historischen Bezügen, die im Letzten aber jeweils auf Autoritätsargumente zulaufen. Der radikale Konstruktivismus wird so in eine Spannung aus Innovation/Befreiung einerseits und einer philosophischen Kontinuität andererseits gesetzt, aus der lediglich die Absage an jeg-

206 Glasersfeld, Wissen S. 277.

207 Ebd. S. 277.

208 Glasersfeld, Aspekte S. 22. An anderer Stelle spricht er vom »Bankrott der konventionellen Erkenntnislehre« und meint damit den Realismus. Glasersfeld, Konstruktion S. 13.

209 Pörksen, Beobachtung S. 29. Ob Bernhard Pörksen sich hier auf von Glasersfeld bezieht, ist unklar. Zumindest wird in dem kurzen Kapitel, in dem sich der Satz findet, auffällig oft Bezug auf von Glasersfeld genommen. Eine ähnliche Einschätzung zur Bedeutung philosophiegeschichtlicher Ausführungen findet sich bei Janich, Wahrheit S. 11. Dass von Glasersfelds Strategie zumindest teilweise aufgeht, lässt sich an einem Kommentar Stefan Webers veranschaulichen. Weber behauptet einen Kausalzusammenhang von philosophischer Stringenz und dem Bemühen um eine philosophiegeschichtliche Einordnung: »Dieser [JM]: Ernst von Glasersfeld] stützt und beruft sich zwar auf naturwissenschaftliche Thesen und Modellierungen von Foerster, Maturana u.a., ist jedoch philosophisch stringenter, weil er darum bemüht ist, den Konstruktivismus philosophiegeschichtlich zu platzieren.« Stefan Weber, Konstruktivistische Medientheorien. Anwendungen des (Radikalen) Konstruktivismus (Watzlawick, Bateson, Foerster, Maturana, Glasersfeld) auf Medienkommunikation (Schmidt u.a.). In: Theorien der Medien. (UTB Bd. 2424). Hg. v. Stefan Weber. Konstanz 2003. S. 180-201, hier: S. 183. [= Weber, Medientheorien.]

liche Normativität zu führen scheint. Auch diese Option aber muss sich hinsichtlich ihres eigenen normativen Anspruchs beobachten lassen.

2.3.3 Humberto R. Maturana: Theorie lebender Systeme

Ähnlich wie Heinz von Foerster hat sich auch Humberto R. Maturana²¹⁰ gegen eine Zuordnung zum radikalen Konstruktivismus verwahrt.²¹¹ Dennoch wurde auch er dem Diskurszusammenhang immer wieder zugerechnet. Dabei unterscheidet sich Maturanas Ansatz teils deutlich von den Überlegungen von Foerstern und von Glasersfelds. Die Auseinandersetzung mit seinem Denken ermöglicht, die Interdisziplinarität des radikalen Konstruktivismus gerade in der Kontrastwirkung zu den beiden vorigen Vertretern darzustellen. Zugleich sei darauf hingewiesen, dass wichtige Texte Maturanas in Ko-Autorschaft gemeinsam mit Francisco Varela verfasst wurden. In diesem Kapitel werde ich die Gedanken – im Wissen um die ausgeprägte Heuristik dieser Entscheidung – dennoch auf den Namen Maturana hin zuspitzen.²¹²

A) Autopoiesis

Besonders stark wurde im radikalen Konstruktivismus das Konzept der Autopoiesis rezipiert. Es liefert aus biologischer Sicht eine Erklärung für das Axiom der operationalen Geschlossenheit²¹³, das bereits in der Auseinandersetzung mit dem Denken Heinz von Foerstern thematisiert wurde. Es geht Maturana darum, »daß Lebewesen sich dadurch charakterisieren, daß sie sich – buchstäblich – andauernd selbst erzeugen.«²¹⁴ Wird also

ein System als autopoietisch betrachtet oder es so bezeichnet, dann muß ein System vorliegen, das als Netzwerk der Produktion seiner Komponenten definiert ist. Durch

210 Eine ausführlichere Darstellung der Konzeption Maturanas aus dem theologischen Bereich findet sich in Weidhas, Konstruktion S. 47-90. Einen Eindruck von der quantitativen Dimension der Arbeiten Maturanas (bis zum Jahr 2011) vermittelt eine von Randall Whitaker zusammengestellte Bibliographie. Vgl. Randall Whitaker, *The Constructivist Foundations Bibliography: Humberto Maturana*. In: *Constructivist Foundations* 6 Heft 1 (2011). S. 393-406.

211 Vgl. Maturana/Pörksen, *Tun* S. 32f.

212 Ich möchte explizit betonen, dass ich dies nicht tue, weil es der mehrfach bekundeten Auffassung Maturanas entspricht, andere hätten lediglich organisatorisch, nicht aber inhaltlich zu seinem Werk beigetragen (s.u.). Es geht an dieser Stelle schlicht um die Zuspitzung des Diskurszusammenhangs im Sinne einer übersichtshaften Darstellung und nicht um die historische Zergliederung der jeweiligen Anteile. Zur besagten Auffassung Maturanas deshalb nur ein Beispiel: »Strictly, Francisco Varela did not contribute to the development of the notion of autopoiesis.« Humberto R. Maturana, *The Origin of the Theory of Autopoietic Systems*. In: *Autopoiesis. Eine Theorie im Brennpunkt der Kritik*. Hg. v. Hans Rudi Fischer. Heidelberg²1993. S. 121-124, hier: S. 123.

213 Vgl. Wallich, *Autopoiesis* S. 132.

214 Maturana/Varela, *Baum* S. 50. Es sei zumindest angemerkt, dass Maturana – wie auch Heinz von Foerster – Lebewesen als Maschinen betrachtet. Maschinen definiert er dabei wie folgt: »one can say that what specifies a machine is the set of component's interrelations, regardless of the components themselves.« Humberto R. Maturana/Francisco Varela, *Mechanism and Biological Explanation*. In: *Philosophy of Science* 39 Heft 3 (1972). S. 378-382, hier: S. 378.

ihre Interaktionen bringen die Komponenten das Netzwerk selbst hervor, das sie konstituiert hat, und sie legen dabei seine Grenzen fest.²¹⁵

Das Lebewesen operiert in diesem Sinne immer innerhalb der Grenzen seiner eigenen Organisation. Den Zielpunkt solcher Interaktion bildet die Erhaltung des eigenen Systems.²¹⁶ Hört diese Interaktion auf, zerfällt das System und der Tod tritt ein.²¹⁷ Zugleich aber bleibt auch das autopoietische System an seine Umwelt gebunden. Es ist offen für »den Fluss von Energie und Materie«²¹⁸, nimmt also Wärme, Flüssigkeit und Nahrung usw. auf.

Die Verarbeitung geschieht in diesen Fällen aber immer gemäß den Bedingungen des Systems, dessen Ziel die Aufrechterhaltung seiner selbst bildet. Entsprechend gilt für Maturana: »Im Hinblick auf seine Zustände operiert ein autopoietisches System als geschlossenes System, das nur Zustände der Autopoiese erzeugt.«²¹⁹ Anhand eines Experiments lässt sich das Ganze verdeutlichen:

Es wurde von Roger Sperry in den späten vierziger Jahren durchgeführt. Es bestand darin, daß die Augen eines Salamanders durch einen chirurgischen Eingriff gedreht | wurden. Dabei durchtrennt man den optischen Nerv eines Salamanderauges, dreht das Auge um 180 Grad und läßt den verletzten Nerv regenerieren. Der optische Nerv regeneriert, die ganze Retina, die Durchblutung, baut sich wieder auf. Nach einer Weile erlangt das Tier sein volles Sehvermögen zurück. Normalerweise läßt ein Salamander, dem ein Wurm dargeboten wird, seine Zunge herauschnellen, trifft den Wurm, und bringt so den an der Zunge klebenden Wurm zum Mund. Bei diesem Experiment dreht man nun beide Augen eines Salamanders um 180 Grad und bietet ihm einen Wurm von vorne dar. Der Salamander dreht sich, läßt seine Zunge herauschnellen und verfehlt sein Ziel mit einer Abweichung von 180 Grad.²²⁰

Das Experiment soll zeigen: Nervenzellen »repräsentieren nicht Objekte der Außenwelt, denn das Nervensystem arbeitet nicht mit Repräsentationen von Objekten der Außenwelt. Das kann nicht funktionieren, denn es arbeitet vermittels interner Relationen.«²²¹ Für Maturana erübrigt sich deshalb die Vorstellung einer beobachtungsunabhängigen

215 Volker Riegas/Christian Vetter, Gespräch mit Humberto R. Maturana. In: Zur Biologie der Kognition. Ein Gespräch mit Humberto R. Maturana und Beiträge zur Diskussion seines Werkes. Hg. v. Volker Riegas/Christian Vetter. (stw Bd. 850). Frankfurt a.M. 21991. S. 11-90, hier: S. 38. [= Riegas/Vetter, Gespräch.] Noch einmal in anderen Worten: »Autopoietische Systeme werden danach als zusammengesetzte Einheiten beschrieben, die sich ihre Bestandteile und Relationen selbst organisieren, ihre Grenzen selbst aufbauen und sich aus sich selbst heraus aufrechterhalten.« Stefan Ackermann, Organisches Denken. Humberto Maturana und Franz von Baader. Würzburg 1998. S. 44. [= Ackermann, Denken.]

216 Vgl. Humberto R. Maturana, Kognition. In: Der Diskurs des Radikalen Konstruktivismus. (stw Bd. 636). Hg. v. Siegfried J. Schmidt. Frankfurt a.M. 1987. S. 89-118, hier S. 95. [= Maturana, Kognition.]

217 Vgl. ebd. S. 95.

218 Maturana/Pörksen, Tun S. 67.

219 Maturana, Kognition S. 97.

220 Riegas/Vetter, Gespräch S. 50f.

221 Ebd. S. 50.

Realität, die sich den Lebewesen in ihrer *eigentlichen* Gestalt zu erkennen gibt. Wahrnehmung wird nicht mehr als Korrespondenz zwischen Gegenstand und Erkenntnisapparat begriffen.²²² Stattdessen wendet sich Maturana den systeminternen Prozessen zu. Das Ergebnis ist das Konzept der Autopoiesis, mit dem er sich von anderen Definitionen des Lebens absetzt.²²³ Speziell wendet er sich gegen die Idee, den Kern einer Bestimmung des Lebens müsse die Fortpflanzung bilden: »Die Fortpflanzung *kann* nicht Teil der Organisation eines Lebewesens sein; um etwas zu reproduzieren, muß ein Etwas nämlich *zuallererst* als eine Einheit konstituiert sein und eine Organisation haben, die es definiert.«²²⁴ Mit anderen Worten: »Die Evolution erfordert Fortpflanzung, und die Fortpflanzung erfordert die Existenz einer Einheit, die fortgepflanzt werden soll.«²²⁵ Auch in der Frage nach der Bedeutung von Fortpflanzung für das Leben wendet Maturana damit seine zentrale Methode an: Er fokussiert radikal auf die Bedingungen des einzelnen Organismus und schaut nicht zuerst auf die externen Zusammenhänge. In dieser Selbstbezüglichkeit liegt der Schlüssel zum Verständnis des Konzepts und seines Innovationsgehalts.²²⁶ Es ist der Versuch, das Leben ohne Rekurs auf externe Größen und stattdessen in Konzentration auf die konkrete Gestalt der Organismen zu verstehen – ohne dabei freilich die Kontextgebundenheit von Leben zu leugnen.²²⁷ Im Hintergrund steht eine für Maturana entscheidende Weichenstellung: »Das Leben hat keinen Zweck, und die Geschichte lebender Systeme verläuft meiner Meinung nach

-
- 222 In diesem Sinne ließe sich das Salamander-Experiment – in den Worten Maturanas – wie folgt auswerten: »das Experiment zeigt, daß der Salamander aufgrund einer internen Korrelation zwischen der Aktivität der rezeptorischen Nervenzellen in der Retina und den effektorischen Nervenzellen in dem Bewegungssystem seiner Zunge reagiert hat.« Ebd. S. 51.
- 223 Vertraut man Baeckers Urteil, so ist Maturana dieses Unterfangen auch durchaus geglückt. Vgl. Dirk Baecker, Der Frosch, die Fliege und der Mensch. In: FAZ.net, 07. Mai 2021. URL: https://www.faz.net/aktuell/feuilleton/buecher/biologe-und-philosoph-humberto-maturana-gestorben-17330542.html?printPagedArticle=true#pageIndex_2 (abgerufen am: 17.06.2021).
- 224 Maturana/Varela, Baum S. 65.
- 225 Friedrich Wallner, Selbstorganisation – Zirkularität als Erklärungsprinzip? In: Autopoiesis. Eine Theorie im Brennpunkt der Kritik. Hg. v. Hans Rudi Fischer. Heidelberg ²1993. S. 41-52, hier: S. 43. [= Wallner, Selbstorganisation.]
- 226 Dies sei der »revolutionäre Funke«, der in Maturanas Arbeitsgruppe entstanden sei. Wolfgang Krohn/Holk Cruse, Wolfgang Krohn und Holk Cruse über Humberto R. Maturana und Francisco J. Varela, »Autopoiesis an Cognition« (1980). In: Schlüsselwerke der Systemtheorie. Hg. v. BAECKER, Dirk. Wiesbaden 2005. S. 281-290, hier: S. 281.
- 227 Denn »ein lebendes System ist nur lebendig, wenn es sein Leben in Kongruenz mit seinem Medium realisiert«. Humberto R. Maturana, Biologie der Realität. Übers. v. Wolfram Karl Köck. Frankfurt a.M. 1998. S. 15. [= Maturana, Realität.] Mehr noch: »Der Beobachter ist nicht Herr über das Medium. Seine Ordnungsversuche mittels Kausalität, Induktivität oder Analogie entspringen stets Erfahrungsaus- und -bewertungen im nachhinein – das Medium stets als Umwelt interpretierend.« Ackermann, Denken S. 57. Das Medium setzt sich aus all den Elementen zusammen, mit denen ein externes System interagiert. Vgl. Humberto R. Maturana, Systematic versus Genetic Determination. In: Constructivist Foundations 3 Heft 1 (2007). S. 21-26, hier: S. 22. [= Maturana, Determination.] Damit wird das Medium in eine dichotomische Differenzstellung zum System gesetzt, ohne es aber zu ontologisieren. Eine weitergehende Differenzierung findet sich bei Ackermann, Denken S. 46f.; 230-233.

ohne Zweck. Sie geschieht.«²²⁸ Ein Zweck würde hingegen eine weitergehende, relationale Sinnkonstruktion voraussetzen, die für Maturana aber ausgeschlossen bleibt. Sinn markiert in seinem Verständnis lediglich »jene Relevanz, die eine Verhaltensweise für die Erhaltung der basalen Zirkularität des Organismus hat, und zwar als Folge der Selbstregulierung, und nicht die Relevanz für die Mechanismen der Entstehung von Verhalten.«²²⁹ Auch den Prozess der Autopoiesis sieht Maturana nicht dergestalt als Ziel an, dass hierfür eine bewusste oder intendierte Aktion des Lebewesens unternommen werden müsste. Lebewesen werden insofern weitreichend autonom verstanden.²³⁰

Der Kerngedanke der Autopoiesis ist damit eingeführt. Maturana schlüsselt ihn auf verschiedenen Problemebenen auf und leistet so eine weitreichende Ausdifferenzierung. Für die Zwecke dieser Arbeit soll nur eine Konsequenz – wiederum am Beispiel des Sehens – ausgeführt werden:

Das lebende System selbst (in seiner Substanzhaftigkeit) ›sieht‹ seine Umgebung nicht, sondern interagiert (beim ›Sehen‹) mit Relationen, die auf seinen sensorischen Oberflächen entstehen. Dabei entstehen in ihm neue Relationen, und mit einigen davon interagiert er im Weiteren, als seien diese selbstständige und von ihm unabhängige Gegenstände.²³¹

Das lebende System bringt in diesem Sinne seine Wirklichkeit selbst hervor. Es kann nicht anders, weil es operational geschlossen ist. Virulent wird deshalb die Frage nach der Kognition, denn:

Wir befinden uns [...] in einer kognitiven Blase, aus der wir nicht heraus können. Wir können keine Aussagen über irgend etwas außerhalb von uns Gelegenes machen, auch wenn wir aus epistemologischen | Gründen gern denken, daß etwas außerhalb existieren muß. Aber eine Aussage darüber kann man nicht machen.²³²

Damit liefert Maturana eine bündige Begründung für die ontologische Neutralität des radikalen Konstruktivismus.

228 Riegas/Vetter, Gespräch S. 87. Vgl. auch Humberto R. Maturana/Bernhard Pörksen, Das Erkennen des Erkennens verpflichtet. Humberto R. Maturana über Wahrheit und Zwang, Struktur determinismus und Diktatur und die Autopoiesis des Lebendigen. In: Bernhard Pörksen, Die Gewissheit der Ungewissheit. Gespräche zum Konstruktivismus. (Konstruktivismus und Systemisches Denken). Heidelberg 2002. S. 70-111, hier: S. 99. [= Maturana/Pörksen, Erkennen.]

229 Wallner, Selbstorganisation S. 51.

230 Vgl. Wallich, Autopoiesis S. 145. Maturana pointiert: »Nichts, was außerhalb eines lebenden Systems liegt, kann innerhalb dieses Systems bestimmen, was darin geschieht, und da der Beobachter ein lebendes System ist, kann nichts, was außerhalb des Beobachters liegt, in ihm oder ihr bestimmen, was in ihm oder ihr geschieht.« Maturana, Realität S. 322. Vgl. auch: Maturana, Kognition S. 96. Für eine auf Fortpflanzung ausgerichtete Bestimmung des Lebens gilt gerade dies nicht, insofern hier ein klares Ziel (Fortpflanzung; Weitergabe des Genmaterials etc.) bestimmt wird, dessen Erreichung bewusste Aktionen des einzelnen Lebewesens voraussetzt.

231 Weidhas, Konstruktion S. 59.

232 Riegas/Vetter, Gespräch S. 69f.

B) Kognition

Für Maturana stellt die Kognition die Bedingung all dessen dar, was in dieser Arbeit bislang vorgeführt wurde. Man käme schließlich »nicht umhin, Kognition zu benutzen, um Kognition analysieren zu können«²³³. Kognition stellt sich damit immer (nur) performativ ein.²³⁴ So wird verständlich, warum Maturana an einigen Stellen seines Werkes Kognition mit Leben gleichsetzt: »Für ein lebendes System bedeutet Leben Kognition, und sein kognitiver Bereich ist deckungsgleich mit dem Bereich seiner autopoietisch möglichen Zustände.«²³⁵ Autopoiesis und Kognition gehen hier fließend ineinander über. Entsprechend

bezeichnet Maturana mit dem Terminus ›Kognition‹ alle Handlungen eines lebenden Systems, mit dem dieses die Autopoiesis in seinem jeweiligen Medium realisiert, das heißt: letztlich die Gesamtheit aller Handlungen, da sämtliche Handlungen eines lebenden Systems in den Dienst der Autopoiesis gestellt sind.²³⁶

Maturana schlägt folglich einen sehr weiten Kognitionsbegriff vor, der das Alltagsverständnis erheblich übersteigt. Wichtig bleibt dabei, dass das System an seine Grenzen gebunden bleibt: »Der Prozeß der Kognition besteht [...] für jedes lebende System darin, durch sein tatsächliches Verhalten in seinem geschlossenen Interaktionsbereich ein Verhaltensfeld zu erzeugen, und nicht darin, eine selbstständige Außenwelt zu begreifen oder zu beschreiben.«²³⁷ Kognition vollzieht sich demnach – dem autopoietischen Theorie-Setting gemäß – grundsätzlich in internen und niemals externen Bezügen. Anhand des Nervensystems, das in Maturanas Konzept für Kognition jedoch nicht notwendig ist²³⁸, lässt sich dies exemplifizieren:

[D]as einzige, was dem Nervensystem an irgendeiner Stelle zugänglich ist, sind Zustände relativer Aktivität zwischen Nervenzellen, und das einzige, was durch einen bestimmten Zustand relativer Aktivität verursacht werden kann, sind Zustände relativer Aktivität in den anderen Nervenzellen, die die Zustände relativer Aktivität bilden, auf die sie reagieren.²³⁹

Das Nervensystem ist in diesem Sinne eine abgeschlossene Einheit innerhalb des gesamten Organismus. Deutlich wird damit auch, warum Maturanas Ansatz non-dua-

233 Maturana, Kognition S. 90.

234 Mit anderen Worten: Während ich über Kognition nachdenke, spreche oder schreibe, beanspruche ich Kognition. Als formales Prinzip überholt sich die Kognition damit immer schon selbst.

235 Ebd. S. 101.

236 Ameln, Konstruktivismus S. 69.

237 Maturana, Realität S. 81.

238 Vgl. ebd. S. 32. Mit Irene Kurboš gesprochen: »Das Nervensystem [...] schafft [...] nicht das Phänomen der Kognition, sondern erweitert den kognitiven Bereich des Organismus, indem es dessen Bereich autopoietisch möglicher Zustände ausdehnt.« Irene Kurboš, Das Konzept des Beobachters bei Humberto R. Maturana. In: Leib Maschine Bild. Körperdiskurse der Moderne und Postmoderne. Hg. v. Elisabeth List/Erwin Fiala. Wien 1997. S. 89-100, hier: S. 92. [= Kurboš, Konzept.]

239 Maturana, Realität S. 45.

listisch organisiert ist²⁴⁰: Er weist eine ausschließliche Beobachter*in-Orientierung²⁴¹ auf, deren Konsequenzen in ihrer Drastik wiederum anzeigen, weshalb Maturana dem radikalen Konstruktivismus zugerechnet werden kann. Um beim Beispiel des Nervensystems zu bleiben:

Im Funktionieren des Nervensystems (und des Organismus) kann es jedoch keinen Unterschied zwischen Illusionen, Halluzinationen oder Wahrnehmungen geben, da ein geschlossenes neuronales Netzwerk zwischen intern und extern ausgelösten Veränderungen relativer neuronaler Aktivität nicht unterscheiden kann. Jede derartige Unterscheidung gehört ausschließlich zum Beschreibungsbereich eines Beobachters, in dem Innen und Außen für das Nervensystem und den Organismus definiert werden.²⁴²

Diese Erkenntnis mündet potentiell in einem »Schwindelgefühl«²⁴³. Es »rührt daher, daß wir *keinen festen Bezugspunkt* mehr haben, | an dem wir unsere Beschreibungen verankern und mit Bezug auf den wir ihre Gültigkeit behaupten und verteidigen können.«²⁴⁴ Dieser Gedanke knüpft, gerade in Kombination mit dem obigen Hinweis auf Illusionen und Halluzinationen, an die philosophische Tradition skeptischer Gedankenexperimente an (u.a. René Descartes' *Genius malignus* oder das sog. *Gehirn-im-Tank-Argument*). Ganz in dieser Traditionslinie argumentiert Maturana für die Unmöglichkeit, Täuschungen identifizieren zu können, weil eine solche Identifikation selbst an das erkennende System gebunden bliebe. Dieses wiederum könnte noch bei der Identifikation einer Täuschung von Täuschungen betroffen sein. Der*Die Beobachter*in kann dabei richtigliegen oder sich irren, vor allem aber kann er*sie diese Unterscheidung nicht durch einen Abgleich mit einer beobachtungsunabhängigen Realität validieren.

Nun könnte es aber

240 Dies wird an späterer Stelle weiter ausgeführt. Vgl. Kap. 2.4.

241 Für eine sehr dichte Herleitung dieses Gedankens vgl. Maturana/Pörksen, Tun S. 24-27.

242 Humberto R. Maturana, Erkennen: Die Organisation und Verkörperung von Wirklichkeit. Ausgewählte Arbeiten zur biologischen Epistemologie. (Wissenschaftstheorie. Wissenschaft und Philosophie Bd. 19). Übers. v. Wolfram Karl Köck. Braunschweig²1985. S. 255. [= Maturana, Wirklichkeit.] Maturana wählt hierfür bevorzugt die Metapher eines Piloten bei einem Instrumentenflug: »Wenn der Pilot ohne Sicht fliegen und landen muß, dann muß er die Anzeiger der Instrumente seines Flugzeuges innerhalb genau spezifizierter Grenzwerte halten oder einer Reihe spezifischer Variationen folgen. Wenn der Pilot die Maschine nach der Landung verläßt, könnte [sic!] seine Frau und seine Freunde zu ihm kommen und sagen: »Das war ein wunderbarer Flug mit einer exzellenten Landung! Wir hatten Angst wegen des Nebels!« Der Pilot könnte antworten: »Was für ein Flug? Was für eine Landung? Ich bin nicht geflogen, ich habe nur meine Anzeigergeräte in bestimmten Bereichen konstant gehalten.« Tatsächlich gab es einen Flug nur für einen äußeren Beobachter, und exakt dies geschieht mit einem Organismus und seinem Nervensystem. Ein Beobachter sieht ein bestimmtes Verhalten, Werbeverhalten z.B.; aber was im Organismus und seinem Nervensystem stattfindet, ist kein Werbeverhalten, sondern eine bestimmte Abfolge von Zustandsveränderungen in der Dynamik des geschlossenen Systems. Wahrnehmung gehört als Phänomen zum Bereich der Beschreibungen, den ein Beobachter festlegt.« Maturana, Kognition S. 105. Vgl. weiterhin: Maturana, Realität S. 83.

243 Maturana/Varela, Baum S. 258.

244 Ebd. S. 258f.

so scheinen, als sei das Nervensystem der neue absolute Bezugspunkt in Maturanas ›System‹, der Ersatz für die objektive Realität. Seine These aber besagt, daß das Nervensystem, *insofern* es von einem Beobachter beschrieben wird und *wie* es von ihm beschrieben wird, eine Repräsentation seiner Interaktionen und damit eben so wie alle anderen beobachteten Gegenstände ein Teil des kognitiven und interaktiven Bereiches des Beobachters ist, aber nicht als Grundsubstrat, die ›objektive Basis‹ des Kognitionsprozesses während der anatomischen Untersuchung.²⁴⁵

Dem Vorwurf, Maturanas Modell basiere auf einer schlichten Verschiebung²⁴⁶, kann folglich – wie Weidhas zutreffend diagnostiziert – mit einem Rekurs auf die Rolle des*der Beobachters*in begegnet werden.

C) Der*Die Beobachter*in und die (Objektivität)

Maturana definiert:

Ein Beobachter ist ein menschliches Wesen, eine Person [1], jemand, der Unterscheidungen machen und präzise angeben kann [2], was er als eine von ihm selbst verschiedene Entität (ein Etwas) betrachtet [3], der dies hinsichtlich seiner eigenen Handlungen und Gedanken in rekursiver Weise tun kann [4], und der stets imstande ist, all dies so zu tun, als ob er außerhalb der gegebenen Situation stünde (bzw. von dieser getrennt wäre) [5]. Alle konkreten begrifflichen Unterscheidungen, mit denen wir umgehen, sind von uns als Beobachtern getroffen worden: alles, was gesagt wird, wird von einem Beobachter zu einem Beobachter gesagt [6].²⁴⁷

245 Weidhas, Konstruktion S. 77.

246 Gemeint ist letztlich, Maturana argumentiere trotz anders lautender Selbstbekundungen auf der Basis ontologischer Setzungen, die aber einzig die Tätigkeit des*der Beobachters*in und nicht mehr eine Realität im Blick hätten. So meint Könnicke, die gesamte Theorie sei ›eine Erzeugungstheorie der Wirklichkeit, in der Seinsqualität nur noch dem menschlichen Herstellen zugesprochen wird; real ist nicht, was sich von sich her zeigt, real ist nicht einmal mehr das Hergestellte, sondern wirklich real ist allein noch der Herstellungsprozeß selber. Daraus folgt, daß jedes Weltverhältnis, jede Theorie beliebig möglich ist – solange nur die Autopoiese gewährleistet ist. Als einzig gesicherte Aussage über die Welt versteht sich die Theorie des Herstellungsprozesses selbst, die sich mit ihrer gleichsam ›ontologischen‹ Verabsolutierung der | Produktion sicherlich nicht als neuer ›holistischer Ansatz‹ (Schmidt) qualifizieren läßt, sondern eher als ›theoretischer Totalitarismus‹.« Könnicke, Revolutionierung S. 130f. Von dieser Warte steht der radikale Konstruktivismus nicht weit von Solipsismus und Idealismus. So liest es sich bspw. bei Stefan Schweizer, Deutscher Idealismus, Autopoiese und Radikaler Konstruktivismus. Teil 1: Eine ideengeschichtliche Rekonstruktion. In: *Electroneurobiología* 15 Heft 1 (2007). S. 3-62. Online abrufbar unter: http://electroneurobio.secyt.gov.ar/Stefan_Schweizer_Autopoiesis.pdf (abgerufen am: 17.06.2021). [= Schweizer, Idealismus.] Siegfried J. Schmidt hat gegen solche Parallelisierungsversuche eingewandt, dass sie nur verfangen, »wenn kein Unterschied zwischen System und Beobachter gemacht würde.« Siegfried J. Schmidt, Einladung, Maturana zu lesen. In: Humberto R. Maturana, *Erkennen: Die Organisation und Verkörperung von Wirklichkeit. Ausgewählte Arbeiten zur biologischen Epistemologie. (Wissenschaftstheorie. Wissenschaft und Philosophie Bd. 19).* Braunschweig 21985. S. 1-10, hier: S. 2. [= Schmidt, Einladung.] Der Frage nach Maturanas Realismus werde ich in Kap. 2.4 noch einmal genauer nachgehen.

247 Maturana, Wirklichkeit S. 139.

Den letzten Teilsatz spezifiziert Maturana an anderer Stelle, indem er einen entscheidenden Zusatz anfügt: »*Was immer gesagt wird, wird von einem Beobachter zu einem anderen Beobachter gesagt, der er selbst sein könnte* [7].«²⁴⁸

Das gesamte Zitat macht eine genauere Analyse erforderlich. Die in den eckigen Klammern stehende Nummerierung dient der Orientierung für die folgende Analyse und bezieht sich auf die Satzteile vor den Klammern. Wenn Maturana den*die Beobachter*in auf seine*ihre menschliche Existenz hin festlegt (1), bedeutet dies zugleich eine Festlegung auf die Sprache, insofern sie für Maturana das eigentliche Spezifikum menschlicher Existenz darstellt.²⁴⁹ Sprache ihrerseits ist auf die Festlegung von Unterscheidungen (»In-der-Sprache-Sein«²⁵⁰) ebenso angewiesen wie auf die permanente Generierung neuer Unterscheidungen (2). Maturana geht »davon aus, dass die Entitäten, die Phänomene, die Dinge keine Existenz haben, die von der Operation der Unterscheidung unabhängig wäre. Alles wird durch die Operation der Unterscheidung spezifiziert.«²⁵¹ Als Leitunterscheidung fungiert – dem Gang des Zitats weiter folgend, – die Differenzierung zwischen dem eigenen System und dem zunächst unspezifischen anderen (*Etwas*) (3). Hinzu tritt die Fähigkeit der Rekursion (4), d.h. in diesem Fall der Selbstanwendung des Prinzips auf die eigenen Vorgänge und die damit verbundene Möglichkeit, »dass mit einem Nervensystem ausgestattete Organismen mit Repräsentationen ihres eigenen Verhaltens interagieren können.«²⁵² Es ist die Möglichkeit der Reflexion, die sich hier anbahnt.²⁵³ Klar ist: Existenz kommt erst als Beschreibungskategorie des*der Beobachters*in ins Spiel und bleibt an seine*ihre Aktivität rückgebunden (5). Dass dies aber nicht solipsistisch zu verstehen ist, macht das Ende des Zitats deutlich (6). Sprache ist ein soziales Phänomen, das Maturana etwas kryptisch wie folgt festlegt: »Dieser fundamentale Prozeß ist die ontogenetische Koppelung von Strukturen, die zur Entwicklung eines konsensuellen Bereiches führt.«²⁵⁴ Die Sprache ist damit nicht einfach eine Angelegenheit eines isolierten Subjekts, sondern immer an den *konsensuellen Bereich* gebunden:

Wir geben unserem Leben in der gegenseitigen sprachlichen Koppelung Gestalt – nicht, weil die Sprache uns erlaubt, uns selbst zu offenbaren, sondern weil wir in der Sprache bestehen, und zwar als dauerndes Wesen, das wir zusammen mit ande|ren hervorbringen. Wir finden uns in dieser ko-ontogenetischen Koppelung weder als ein bereits vorher existierender Bezugspunkt noch in bezug auf einen Ursprung, sondern

248 Maturana, Kognition S. 91.

249 Maturana hierzu: »Ich würde also sagen, daß Menschen Tiere sind, die einem bestimmten Stamm der Primaten angehören, bei dem Sprache entstanden ist.« Riegas/Vetter, Gespräch S. 73.

250 Maturana/Varela, Baum S. 226.

251 Kurt Ludewig/Humberto R. Maturana, Gespräche mit Maturana. Fragen zur Biologie, Psychotherapie und den »Baum der Erkenntnis«. Oder: Die Fragen, die ich ihm immer stellen wollte. Übers. v. Kurt Ludewig. In: systemmagazin, 2006. URL: <https://www.systemmagazin.de/bibliothek/texte/ludewig-maturana.pdf> (abgerufen am: 17.06.2021). S. 8. [= Ludewig/Maturana, Gespräche.]

252 Ameln, Konstruktivismus S. 75. Mit der Rekursion ist auch die Bedingung der Möglichkeit produktiver, also innovativer Sprachgestaltung verbunden. Vgl. Maturana, Realität S. 126f.

253 Um den Konnex klarer einzugrenzen: »Es gibt keinerlei Selbstbeobachtung außerhalb der Sprache.« Riegas/Vetter, Gespräch S. 75. Vgl. weiterhin Maturana/Varela, Baum S. 227.

254 Maturana, Realität S. 126.

als eine fortwährende Transformation im Werden der sprachlichen Welt, die wir zusammen mit anderen menschlichen Wesen erschaffen.²⁵⁵

Der Sprung in die Perspektive einer anderen Person bleibt damit ausgeschlossen. Das Ende des Ausgangszitats macht – in seinem Kontext – aber doch deutlich, welchen Stellenwert Maturana der sozialen Bindung zugesteht. Es ist die Einsicht in die Kointogenese lebender Systeme, die aber zumindest die *Vorstellung* des Perspektiven-sprungs ermöglicht. Erst so wird der Zusatz (*»der er selbst sein könnte«* (7)) verständlich.

Der*Die Beobachter*in ist damit bestimmt. Die Konsequenzen, die sich aus einer solchen Bestimmung ergeben, sollen zumindest kurz angedeutet werden.

Maturana räumt der Objektivität in einem ontologischen oder korrespondenztheoretischen Sinne keinen Raum innerhalb seines Theorielayouts ein. Jede Erkenntnis und jede Aussage über die Wirklichkeit bleiben an die Beobachter*in-Perspektive gebunden, die sich ihrerseits primär durch die operationale Geschlossenheit des Systems auszeichnet. Aussagen über eine beobachtungsunabhängige Realität schließen sich somit aus. Zugleich ist es dem*der Beobachter*in möglich, Aussagen über die Wirklichkeit zu treffen, *wie er*sie sie sieht*. Mehr noch: Es soll ihm auch weiter möglich sein, wissenschaftliche Beschreibungen der Wirklichkeit vorzunehmen.²⁵⁶ Um solche Beschreibungen aber vor ontologischen Fehldeutungen zu bewahren, schlägt Maturana vor, den Begriff der Objektivität stets in Klammern zu setzen.

Mit anderen Worten, ich werde weiterhin eine Objektsprache benutzen, denn das ist die einzige Sprache, die wir haben (und haben können), aber auch wenn ich die Erfahrung, in der Sprache zu sein, als meinen Ausgangspunkt setze, weil ich ja Sprache benutzen muß, um Kognition und Sprache zu erklären, werde ich *nicht behaupten*, daß das, was ich sage, gültig ist, weil es eine von uns unabhängige objektive Realität gibt, die es validiert.²⁵⁷

(Objektivität) und Objektivität unterscheidet damit eine entscheidende Reflexionsstufe, die zu Maturanas Wahrheitsbegriff überleitet.²⁵⁸ Fraglich bleibt nämlich, worin der Vorteil einer solchen Unterscheidung bestehen soll und inwiefern Aussagen auf der Grundlage dieser Relativierung durch die Beobachter*in-Perspektive noch Gültigkeit erlangen können.

Auf die Frage Bernhard Pörksens, ob er versuche, andere Menschen mit seiner Theorie zu manipulieren, winkt Maturana ab: »Nein, der einzige Weg, der mir im Sinne der

255 Maturana/Varela, Baum S. 253f.

256 So sagt er, man könne »weiterhin Naturwissenschaft betreiben, da die naturwissenschaftliche Forschung nicht die Annahme einer objektiv vereinbaren Realität erfordert.« Riegas/Vetter, Gespräch S. 59. Zu Maturanas Wissenschaftsverständnis: »Für ihn ist Wissenschaft nichts anderes als ein konsensueller Bereich [...] koordinierten Verhaltens, der an die Beschränkung der Erkenntnisfähigkeiten der beteiligten Akteure in ihrer Eigenschaft als Beobachter gebunden bleibt; Realität wird von der scientific community nicht abgebildet, sondern erzeugt«. Ameln, Konstruktivismus S. 77.

257 Maturana, Realität S. 156. Vgl. zur Sprachproblematik noch einmal Kap. 2.2.

258 In den Worten Stefan Ackermanns: Maturana versuchte »Objektivität stets in Klammern zu setzen, um somit auf die stets (mit-)reflektierenden Ermöglichungsbedingungen aufmerksam zu machen.« Ackermann, Denken S. 105.

ästhetischen Verführung bleibt, ist es, ganz und gar der zu sein, der ich bin, und keine Diskrepanz zwischen dem entstehen zu lassen, was ich tue, und dem, was ich sage.«²⁵⁹ Bezieht man dies in die Umriss der Theorie Maturanas ein, wie sie bislang dargestellt wurden, wird klar, dass eine solche Übereinstimmung von Identität, Handeln und Sprechen nicht ontologisch missverstanden werden sollte. Auch das Selbstkonzept steht unter dem Vorbehalt der Perspektive.²⁶⁰ Verhandelt wird hier also nicht die Objektivität, sondern die (Objektivität). Kurbos meint deshalb, für Maturana sei das »oberste Kriterium [...] eine Art innere Stimmigkeit der Erfahrungen des Beobachters. Alles was unterschieden wird, muß mit den operationalen Kohärenzen des Erfahrungsbereichs des Beobachters in Übereinstimmung gebracht werden können.«²⁶¹ Maturanas Kriterium für die Gültigkeit einer Aussage lese ich damit als eine Form der Aufrichtigkeit.

D) Wissen, Macht und Unterdrückung

Dass sich eine solche Aufrichtigkeit bei Maturana auch von ihrem Umgang mit anderen Menschen her bestimmen lässt, zeigt sich an den gesellschaftlichen Konsequenzen, die die Wahl einer der beiden Objektivitätsbegriffe hervorruft. Maturana diagnostiziert:

Die moderne westliche Kultur, zu der auch die moderne Naturwissenschaft gehört, ist vollkommen dem Erklärungsweg der Objektivität ohne Klammern verhaftet. Auf diesem Erklärungsweg, oder wie ich nunmehr sagen kann, aus dieser Grundeinstellung zur Koexistenz, versuchen wir gewöhnlich, andere mit Argumenten zu überwältigen, die wir für universal gültig halten, weil sie auf Rationalität beruhen.²⁶²

Er führt weiter aus: »Die mögliche Folge einer solchen Auffassung besteht darin, dass Menschen anderen Menschen Gewalt antun. Sie rechtfertigen sich, indem sie behaupten, sie besäßen einen privilegierten Zugang zu *der Wahrheit* oder kämpften für ein bestimmtes Ideal.«²⁶³ Die Entscheidung zwischen einer Objektivität in oder ohne Klam-

259 Maturana/Pörksen, Erkennen S. 81.

260 Insofern der*die Beobachter*in auch »die Basis jeder Annahme über sich selbst« markiert. Maturana/Pörksen, Tun S. 27.

261 Kurbos, Konzept S. 95.

262 Maturana, Realität S. 309.

263 Maturana/Pörksen, Tun S. 45. Schäfer formuliert Schmidt im Anschluss an Maturana: »[A]bsoluter Wahrheitsanspruch führt notwendig zu Unterdrückung. Wird dagegen objektive Erkenntnis als unmöglich und absolute Wahrheit als Fiktion nachweisbar, dann entfällt zum einen die Möglichkeit, soziale und politische Konflikte nach dem Muster von Wahrheit und Falschheit aufzulösen; dann wächst zum anderen die Einsicht in die Verantwortlichkeit des Menschen für die Gesellschaft, die er (mit-)konstruiert, indem er darin lebt, da jede Wertobjektivität oder jeder biologische Determinismus im ethischen Bereich zurückgewiesen wird.« Schmidt, Einladung S. 9. Diese Auffassung würden wohl auch viele andere Konstruktivist*innen unterschreiben (vgl. u.a. folgende bereits zitierte Stelle: Glasersfeld, Geschichte S. 10). Beizeiten wurde daraus – gerade im Kontrast zum realistischen Kontrahenten – auch eine hohe Affinität zu demokratischen Systemen behauptet. In seiner Prüfung dieses Anspruchs kommt der Politikwissenschaftler Holger Zapf aber zu dem Ergebnis, dass diese Haltung letztlich übersteuert: »Wenn seine Grundprinzipien übernommen werden, führt das zwar zu der Modellannahme, dass andere als unsere eigenen Wirklichkeitsauffassungen nicht böswillig falsch, sondern ihrerseits viabel sind, dass wir für unsere Umwelt mit verantwortlich sind und dass Wirklichkeit irgendwie beobachterabhängig ist – doch zu mehr auch nicht.« Holger Zapf, Kann Erkenntnistheorie demokratieaffin sein? Das Beispiel des »erkenntnis-

mern nimmt damit in Maturanas Konzept eine vergleichbare Stellung ein, wie die Unterscheidung von trivialen und nicht-trivialen Maschinen im Werk Heinz von Foersters. Die Schlagrichtung ist bei beiden die gleiche: Es geht gegen die machtförmige Vereinnahmung anderer.²⁶⁴ Die Wahl eines Wirklichkeitskonzepts wirkt sich damit weitreichend aus. Verantwortlich bleibt aber zwangsläufig der*die jeweilige Beobachter*in.²⁶⁵ Pörksen merkt zurecht an, dass ein solcher Vorgang »die Freiheit der Wahl und der selbstbestimmten Entscheidung«²⁶⁶ voraussetzt. Angesichts Maturanas starker Betonung des Struktur determinismus autopoietischer Systeme könnte dies zunächst als Widerspruch interpretiert werden. Letztlich bewegen sich die beiden Momente aber auf unterschiedlichen Ebenen, wie Maturana ausführt:

[D]er Mensch bleibt stets ein strukturdeterminiertes System, gleichwohl vermag er aus der Perspektive, die sich ihm in einem Metabereich eröffnet, die Erfahrung machen, dass er die Wahl besitzt. Er befindet sich dann in einem anderen Bereich, in dem er aber nach wie vor als strukturdeterminiertes System operiert.²⁶⁷

Der Struktur determinismus bezieht sich primär auf die Art und Weise der Vorgänge des Systems, aber eben nicht auf deren konkrete Ausgestaltung.²⁶⁸ Freiheit ist hier als Metaoperation gedacht, der angesichts der Absage an monokausale Erklärungsmuster auch die Funktion zukommt, die Ergebnisoffenheit des Lebens zu wahren. Die Behauptung einer allzu gewissen Einsicht in einen Determinismus widerspräche dem hingegen fundamental. Entscheidungsfreiheit und Struktur determinismus werden in diesem Sinne zusammengedacht.

Wie weit Maturana mit seinem Freiheits- und Verantwortungsbegriff geht, lässt sich erneut anhand der Macht- und Unterdrückungsthematik illustrieren:

theoretischen« Konstruktivismus. In: Spurensuche: Konstruktivistische Theorien der Politik. (Politologische Aufklärung – konstruktivistische Perspektiven). Hg. v. Renate Martinsen. Wiesbaden 2014. S. 179-196, hier: S. 194. [= Zapf, Erkenntnistheorie.] Auch dem Realismus bescheinigt Zapf aber keine höhere Demokratieaffinität, vielmehr zweifelt er Kausalzusammenhänge dieser Art insgesamt an: »Weder bestimmen die politischen Vorstellungen eines Individuums seine erkenntnistheoretischen Annahmen, noch ergeben sich seine politischen Überzeugungen vollständig aus erkenntnistheoretischen Überzeugungen.« Ebd. S. 181.

264 Maturana hat diese Linie in politische Überlegungen überführt und »Wünsche« für die Gestaltung einer Gesellschaft festgehalten. Vgl. Maturana, *Wirklichkeit* S. 312f.

265 So »verzichtet er [JM: Maturana] auf die Möglichkeit, an der sich der dualistische Wahrheitsdiskurs vornehmlich orientiert, nämlich die Verantwortung für das Vertreten unserer eigenen Auffassungen an eine diskursjenseitige Instanz abschieben zu können, sei es die Wirklichkeit oder eine andere Instanz – vom Standpunkt der Wissenschaft bis hin zu einer idealen Sprechsituation. Wir müssen damit die Verantwortung für unsere Auffassungen selbst übernehmen«. Josef Mitterer, *Wie radikal ist der Konstruktivismus? Eine Kritik der Epistemologie von Humberto Maturana*. In: Josef Mitterer, *Das Jenseits der Philosophie. Wider das dualistische Erkenntnisprinzip*. Weilerswist 2011. S. 89-119, hier: S. 102. [= Mitterer, Kritik.]

266 Maturana/Pörksen, *Tun* S. 78.

267 Ebd. S. 78.

268 In Maturanas Worten: »the total initial structure with which a living system begins its life only determines the field of possible epigenetic courses that it may follow.« Maturana, *Determination* S. 24.

Es ist der Gehorchende, der dem Befehlenden Macht zugesteht. Ohne diese Beziehung des Gehorsams gäbe es keine Machtausübung. Alle Machtbeziehungen sind Beziehungen, in denen es eine gegenseitige Verneinung, Verwerfung gibt. Als Gehorchende befinden Sie sich in einer Beziehungsdynamik, in der Sie als ein autonomes lebendes System verleugnet werden. Sie bringen sich selbst in eine Lage, in der Sie ihre Identität aufgeben, um die durch den Befehl vorgeschriebene Identität anzunehmen. Gleichzeitig hört der jeweilige Befehlende für Sie auf, ein Individuum zu sein. Er wird zu einer bloßen Quelle von Einschränkungen, denn Ihr Verhaltensspielraum wird eingeschränkt.²⁶⁹

An anderer Stelle bündelt er diese Auffassung in einer These: »*Unterwerfung ist die Ursache, Macht ist Folge.*«²⁷⁰ Macht entsteht in diesem Verständnis in der Annahme von Positionen, die der eigenen »inneren Stimmigkeit«²⁷¹ widersprechen. Sie basiert immer auf der Entscheidung eines einzelnen Systems. Maturana dispensiert hier niemanden: »Die Behauptung, man sei gezwungen worden, ist eine Ausrede, die das Ziel auch um den Preis der eigenen Unterwerfung am Leben zu bleiben, verdeckt.«²⁷² Maturana stuft solches Verhalten einerseits als *würdelos* ein²⁷³, kontrastiert es andererseits aber mit seinem eigenen Verhalten in der chilenischen Pinochet-Diktatur (1973-1990): »Ich habe den Entschluss gefasst zu heucheln, um am Leben zu bleiben und meine Familie und meine Kinder zu schützen.«²⁷⁴ Maturana nimmt hier nicht einfach eine stumpfe Schuldzuweisung vor. Vielmehr präsentiert er eine praktische Konsequenz aus dem Konzept der Autopoiesis und der damit verbundenen Festlegung der operationalen Geschlossenheit lebender Systeme. Letztere realisiert sich nämlich nicht zuletzt als *informationelle Abgeschlossenheit*, d.h. als Einsicht in die Unmöglichkeit direkter Übertragung von Informationen von einem lebenden System zum anderen.²⁷⁵ Dass Maturana vor diesem Hintergrund Entschuldigungsmuster ablehnt, die diese informationelle Abgeschlossenheit (implizit oder explizit) leugnen, erscheint konsequent und eben nicht als Abwertung von Leid- und Ohnmachtserfahrungen.

E) Zirkularität

Inwiefern Maturanas Position als radikalkonstruktivistisch gelten darf oder nicht, wird an späterer Stelle thematisiert.²⁷⁶ Ein Element, das klar für eine solche Zuordnung spricht, ist die Zirkularität, die Maturanas Überlegungen thematisch wie methodisch auszeichnet. Sie hängt sowohl an der Bestimmung lebender Systeme, die immer auf

269 Riegas/Vetter, Gespräch S. 25.

270 Maturana/Pörksen, Erkennen S. 90.

271 Kurboš, Konzept S. 95.

272 Maturana/Pörksen, Erkennen S. 91.

273 Vgl. ebd. S. 91.

274 Ebd. S. 92.

275 Für die Sprache, die in seinem Konzept – wie bereits ausgeführt – potentiell ein Mittel der zwischenmenschlichen Verbindung (im Sinne eines »kooperativen Interaktionsbereiches«) darstellt, hält er fest: Sie »überträgt keine Informationen.« Maturana, Wirklichkeit S. 80. Und weiter: »Niemand kann folglich jemals rational von einer Wahrheit überzeugt werden, die nicht bereits implizit in seinen Grundauffassungen enthalten war.« Ebd. S. 80.

276 Vgl. Kap. 2.4.

sich verwiesen bleiben, als auch an der näheren Spezifikation der Rolle des*der Beobachters*in. Durch die Unhintergebarkeit der Beobachter*in-Perspektive wird angezeigt, dass Maturana sich nicht auf Basis realistischer Grundannahmen in den radikalen Konstruktivismus hinein-beweist. Seine Überlegungen liegen schon in diesem Sinne auf einer Linie mit denen von Foersters und von Glasersfelds. Letzterer schreibt:

In Maturanas Bau ergibt sich jeder Punkt aus dem Vorhergehenden – so wie man im Nebel auf einem merkmallosen Ferner im Hochgebirge einen Fuss vor den anderen setzt, ohne je zu sehen, was weiter vor einem und weiter hinter einem liegt; und wie es im Nebel zuweilen passiert, erkennt man nach stundenlangem Gehen, dass man in den eigenen Fusstapfen geht. Dass man diesen Kreis an einer bestimmten Stelle begonnen hat, könnte man jedoch nur von einem höher gelegenen Aussichtspunkt wahrnehmen – wenn der Nebel sich gehoben und Aussicht möglich gemacht hätte. Der Nebel, der uns die Sicht in eine ontische Realität versperrt, kann sich aber nicht heben, denn er ist, wie Kant es schon sah, fest in unsere Art und Weise des Erlebens eingebaut. Darum kann eine minutiöse Untersuchung, wie die Maturanas, nur zeigen, dass wir, gleichgültig wo wir in den Kreis einsteigen, weder zu einem Ende des Wegs kommen können, noch, wenn wir unsere Schritte rückwärts verfolgen, zu einem Anfang. Bestenfalls können wir uns das vergegenwärtigen, was wir als Voraussetzung an den Anfang unserer Suche gesetzt haben.²⁷⁷

Maturana ist sich dieses Umstandes bewusst. Er weist immer und immer wieder darauf hin, dass all seine Ausführungen stets unter dem Vorbehalt der Perspektive stehen. So auch im *Baum der Erkenntnis*:

Die Lösung ist, bei einer klaren *logischen Buchhaltung* zu bleiben. Das heißt, daß wir nie aus dem Blick verlieren, was wir schon zu Anfang betont haben: Alles Gesagte, ist von jemandem gesagt. Die Lösung – wie bei allen Lösungen scheinbarer Widersprüche – besteht darin, daß wir vom Denken in Gegensätzen Abstand nehmen und die Art der Fragestellung ändern, damit diese einen größeren Zusammenhang erfaßt.²⁷⁸

Zugleich aber bedient er sich – wenn auch reflektiert – einer komplexen »Privatsprache«²⁷⁹, in der er weitreichende Geltungsansprüche formuliert. So schreibt er einmal: »Und wenn wir der Argumentation dieses Buches gefolgt sind und seine Konsequenzen verinnerlicht haben, stellen wir auch fest, daß diese unentrinnbar sind.«²⁸⁰ Aufgrund solcher Aussagen wurde ihm unterstellt, »dass sich der Duktus der Argumentationen [...] eng an Paradoxien der Art ›Tod allen Fanatikern‹ oder ›kompromissloseste

277 Glasersfeld, Unterscheidung. S. 293.

278 Maturana/Varela, Baum S. 148.

279 Glasersfeld, Unterscheidung S. 295.

280 Maturana/Varela, Baum S. 263.

Toleranz« annähert»²⁸¹. M.E. rühren die Missverständnisse der Maturana-Rezeption²⁸² aber überwiegend eher daher, dass sein Beobachter*in-Diktum, verstanden als erster Satz der gesamten Theorie, nicht hinlänglich berücksichtigt wird.

2.3.4 Bernhard Pörksen: *Diskursiver Konstruktivismus*

Schon ein kurzer Blick in das Literaturverzeichnis dieser Arbeit lässt erahnen, dass Bernhard Pörksen innerhalb des radikalkonstruktivistischen Diskurszusammenhangs eine besondere Rolle spielt.²⁸³ Das bezieht sich – im Wissen um die Limitationen dieser Unterscheidung – sowohl auf die Primär- als auch auf die Sekundärliteratur. Ein etwas genauerer Blick auf die einzelnen Titel macht klar, dass Pörksen innerhalb des Diskurses nicht zuletzt eine moderierende Funktion zukommt. Er hat mit vielen bedeutenden Konstruktivist*innen Gespräche geführt, sie veröffentlicht und auch die wissenschaftlichen Kommentare gebündelt und wiederum in Veröffentlichungen überführt. All dies hat zu einer breiten Öffnung radikalkonstruktivistischer Diskurse geführt – auch über den deutschsprachigen Raum hinaus.

Im Zuge seiner Beschäftigung mit dem (radikalen) Konstruktivismus hat er selbst aber auch immer wieder kritische Impulse gesetzt. Gerade deshalb bietet es sich an, ihn in zweifacher Weise in diese Studie einzubinden. Zum einen als eigenständigen Konstruktivisten mit eigenen theoretischen Schwerpunkten, zum anderen als Kommentator in (exemplarischer) Auseinandersetzung mit den drei bereits vorgestellten radikalkonstruktivistischen Vertretern.

A) Konstruktivismusverständnis I

Pörksen versteht den Konstruktivismus nicht als erkenntnistheoretische Extrem-, sondern als Mittelposition und ordnet ihn zwischen Realismus und Solipsismus ein.²⁸⁴

281 Müller, *Versuchung* S. 259. Auch Bernhard Pörksen merkt an, sowohl bei Maturana als auch bei Francisco J. Varela finde »sich gelegentlich ein Jargon der Unumstößlichkeit und eine Rhetorik der unbedingten Verpflichtung, die nach meiner Auffassung einen Bruch im Duktus konstruktivistischen Argumentierens darstellt«. Pörksen, *Ethik* S. 328. Mitterer erkennt bei Maturana eine »geradezu inflationäre Begriffsbildung«. Mitterer, *Kritik* S. 91.

282 Oeser und Seitelberger schreiben etwa, es sei »nicht verwunderlich, daß in der Epigonenliteratur, in der diese ›biologische Kognitionstheorie‹ philosophisch unter dem Stichwort ›radikaler Konstruktivismus‹ (Schmidt 1987) ausgeschlachtet wird, die Bezeichnung ›epistemologischer Solipsismus‹ ausdrücklich akzeptiert und durch Berufung auf experimentalpsychologische Theorien (von Glasersfeld) unterstützt wird.« Erhard Oeser/Franz Seitelberger, *Gehirn, Bewußtsein und Erkenntnis*. (Dimensionen der modernen Biologie Bd. 2). Darmstadt 1988. S. 47.

283 Von den vier in dieser Arbeit ausführlicher vorgestellten Konstruktivisten ist Bernhard Pörksen der einzig lebende. Gerade für die Beschäftigung mit seinem Denken in diesem Unterkapitel gilt deshalb, dass sie keinen Anspruch auf Vollständigkeit erheben kann.

284 Vgl. Bernhard Pörksen, *Die Konstruktion von Feindbildern*. Zum Sprachgebrauch in neonazistischen Medien. Wiesbaden 2000. S. 25f. [= Pörksen, *Feindbilder*.] Eine ähnliche Zuordnung findet sich bei Heinrich Erdmann, *Vom Glauben an die Wahrheit und von der Wahrheit des Glaubens*. Konstruktivismus und seine Bedeutung für Wissenschaft, Weltbild, Ethik und Religion. Mit einem Geleitwort von Siegfried J. Schmidt. Frankfurt a.M. 1999. S. 76. [= Erdmann, *Glauben*.]

Beide Extreme grenzt er kritisch vom Konstruktivismus, auch in seiner radikalen Spielart, ab. Konstruktivistische Theorien seien in aller Regel nicht solipsistisch, weil die Existenz einer Außenwelt keineswegs geleugnet werde.²⁸⁵ Gefragt werde hier einzig nach der Möglichkeit einer beobachtungsunabhängigen Erkennbarkeit der Welt.²⁸⁶ Eine solche Möglichkeit entspräche dem Programm der anderen erkenntnistheoretischen Extremposition, also dem Realismus. Pörksen stellt hierzu fest, dass auch

gemäßigtere Formen des Realismus, die auf die Evolutionäre Erkenntnistheorie (Konrad Lorenz) oder den Kritischen Rationalismus (Karl Popper) zurückgehen und entsprechend mit der Idee der allmählichen Wahrheitsannäherung arbeiten, bei genauerer Betrachtung doch wieder auf einen naiven Realismus zurückzuführen sind, wenn sie konsistent bleiben wollen.²⁸⁷

Im Hintergrund stehe die Vorstellung menschlicher »Erkenntnistätigkeit als Enthüllungslösungsarbeit«²⁸⁸. Pörksen wendet sich hier gegen korrespondenztheoretische Überlegungen, die Wahrheit als Übereinstimmung von Aussage und Realität (bzw. ihren Tatsachen) verstehen. Der Konstruktivismus hingegen teile weder die solipsistische »These von der vollständigen kognitiven Einsamkeit«²⁸⁹ noch die Annäherungsemphase des Realismus. Dabei ist Pörksen durchaus sensibel für die ausgeprägte Polyphonie konstruktivistischer Ansätze. Ihr einendes Moment erkennt er aber in der »fundamentalen Annahme, daß Erkenntnis nicht auf einer Korrespondenz mit der externen Wirklichkeit beruht, sondern stets und unvermeidlich auf den Konstruktionen eines Beobachters bzw. auf der Operation des Beobachtens.«²⁹⁰ Der*Die jeweilige Beobachter*in erkenne demnach also nicht die Realität in ihrer wesenhaften Beschaffenheit, sondern operiere auf Basis von Wirklichkeitskonstruktionen, die er*sie selbst – und zwar explizit nicht in einem »intentionalen Schöpfungsakt«²⁹¹ – hervorgebracht habe. Limitiert werde die Beobachter*in-Perspektive zudem durch die obligatorischen *blinden Flecken* der Erkenntnis, wie sie bereits in der Auseinandersetzung mit Heinz von Foerster thematisiert wurden.²⁹² Erkenntnis erscheint demnach als vielfach bedingter Prozess. Schon diese Festlegung sei »folgenreich, bedeutet sie doch, daß der Mensch – oder allgemeiner formuliert: das erkennende System – dazu verurteilt ist, mit relativen Wahrheiten zu leben.«²⁹³ Hier zeichnet sich ein »Abschied vom Absoluten«²⁹⁴ ab.

285 Vgl. Pörksen, Feindbilder S. 26.

286 Vgl. ebd. S. 26.

287 Pörksen, Journalismus S. 252.

288 Pörksen, Beobachtung S. 25. Eine solche Auffassung markiert nach Pörksen »[d]as gängige Paradigma der Normalwissenschaft«. Maturana/Pörksen, Tun S. 196.

289 Pörksen, Beobachtung S. 25.

290 Pörksen, Feindbilder S. 24.

291 Pörksen, Beobachtung S. 36. Mit der starken Betonung der nicht-intentionalen Anteile beugt Pörksen einem Verständnis von Konstruktion vor, das sich einzig auf bewusste Handlungen bezieht. Demgegenüber betont die erkenntnistheoretische Unhintergebarkeit von Konstruktionen.

292 Vgl. Kap. 2.3.1.

293 Pörksen, Feindbilder S. 24.

294 Pörksen, Beobachtung S. 39. Im Übrigen lautete so der Titel einer ersten Auflage des folgenden, bereits mehrfach zitierten Bandes: Bernhard Pörksen, Die Gewissheit der Ungewissheit. Gespräche zum Konstruktivismus. (Konstruktivismus und Systemisches Denken). Heidelberg 2002.

Bis dahin speist sich Pörksens Blick auf den Konstruktivismus aus Quellen, die vor allem die drei bereits besprochenen Vertreter angelegt haben. Sein eigener Beitrag wird erkennbarer, wenn man innerhalb seines Werks eine entscheidende Modifikation fokussiert. Pörksen spricht nur selten vom radikalen Konstruktivismus. Seine »eigene Position [wird] als *diskursiver Konstruktivismus* bezeichnet«²⁹⁵. Movens dieser neuerlichen Variante ist die Einsicht in das Problem der *Selbstdogmatisierung*, das aber nicht erst Pörksen aufgeworfen hat.²⁹⁶ Angesichts dieser Negativfolie skizziert er seinen Konstruktivismus anhand von sechs »Kerncharakteristika«²⁹⁷: Der diskursive Konstruktivismus

1. zeichne sich durch eine »radikale Selbstanwendung der eigenen Prämissen«²⁹⁸ aus;
2. habe die »Auflösung gedanklicher Verhärtungen und Vorurteile«²⁹⁹ zum Ziel;
3. versuche, »etwas zu beobachten, was ein anderer nicht beobachtet, um ihn auf diese Weise für blinde Flecken zu sensibilisieren«³⁰⁰;
4. setze auf »Irritationen als Lern- und Veränderungschancen«³⁰¹;
5. stelle »eine nicht lineare Meta-Theorie des Lehrens und Lernens dar, die das eigene Rollen- und Selbstverständnis verändert, die Lösungen in Probleme verwandelt und Antworten in Fragen, die sich experimentell einlässt auf die Fülle stets veränderter Situationen und unaufhörlich des Entwurfs bedarf«³⁰²;
6. sei insgesamt »eine Sammlung von Denkwerkzeugen, mit deren Hilfe sich Spielräume für eigenverantwortliches Handeln innerhalb der Beschränkungen des Journalismus- und Mediensystems sichtbar machen lassen.«³⁰³

Die Merkmale zeigen besonders eindrücklich, dass es Pörksen in erster Linie um das kritische Potential konstruktivistischen Denkens. Ohne das Moment der Selbstapplikation verspiele der Konstruktivismus seine Konsistenz.³⁰⁴ Pörksen hat dabei ein konkretes historisches Szenario vor Augen:

In den achtziger und neunziger Jahren hatten die Relativisten und Konstruktivisten ihre große Zeit, und es schien, als hätten sie auf dem Terrain der Erkenntnistheorie die Machtfrage für sich entschieden. Es erschienen manifestartige Texte, und große Tagungen verkündeten den Abschied vom Absoluten. Für einen langen Augenblick war

295 Pörksen, Beobachtung S. 59.

296 So gibt es gerade auch bei von Foerster und von Glasersfeld ein ausgeprägtes Bewusstsein dafür, dass der radikalkonstruktivistische Relativierungsmechanismus auch auf sich selbst appliziert werden muss. Vgl. Kapitel 2.3.1. und 2.3.2.

297 Pörksen, Beobachtung S. 59.

298 Ebd. S. 59.

299 Ebd. S. 59.

300 Ebd. S. 60.

301 Ebd. S. 60.

302 Ebd. S. 60f.

303 Ebd. S. 61.

304 Zu einer ähnlichen Einschätzung kommt auch Bernhard Fresacher, wenngleich er von einer *Selbstimplikation* spricht, innerhalb derer »der Konstruktivismus zu sich selbst« komme. Fresacher, Realität S. 207.

alles möglich – elegante Elastizität, ideologiefreie, optimistische Intelligenz und eine Philosophie des radikalen Pluralismus, deren Thesen sogar von der Neurobiologie bestätigt wurden. Doch irgendwann wurde die Stimmung in den Seminaren der Geistes- und Kulturwissenschaftler düsterer. Und mancher Dozent musste sich selbstkritisch fragen, ob auch der Relativismus zur Sektenbildung neige. Kurzum, mit einem Mal wurde der Antidogmatismus selbst dogmatisch. Menschen, die noch von ›Wahrheit‹ sprachen, wurden als Fanatiker lächerlich gemacht. Und während im Irakkrieg Menschen starben, behauptete der französische Philosoph Jean Baudrillard 1991, der Golfkrieg finde gar nicht statt.³⁰⁵

Dieser Falle müsse der diskursive Konstruktivismus entgehen. Dabei setze er sich auf der anderen Seite der Gefahr aus, das eigene Programm einer »zur Kommunikationsform gewordene[n] Skepsis«³⁰⁶ nicht festzuschreiben und damit auf eine theoretische Unterbestimmtheit zuzulaufen. Trotz dieser Gefahr wendet sich Pörksen primär gegen verfestigte »Ismen«.³⁰⁷ Erkennbar ironisch schlägt er – in kritischer Absetzung von Markus Gabriels *Neuem Realismus* – deshalb eine Meta-Position vor, die er als *Neuen Situationismus* einführt. Es geht ihm um eine Haltung, die

die dogmatische Selbstversiegelung von Konstruktivismus und Realismus und praktisch aller anderer Ismen spielerisch überwindet und dem entkrampfenden Lachen und dem kommunikativen Takt wieder zu seinem Recht verhilft. Sämtliche Wahrheitsbehauptungen stehen für die noch sehr kleine, aber gewiss schon bald sehr mächtige Bewegung der Neuen Situationisten unter dem Vorbehalt einer situativ erkannten, individuell verantworteten Angemessenheit.³⁰⁸

Dass aber auch diese Position seine Zugehörigkeit zum Konstruktivismus verdeutlicht, zeigt sich an der bleibend relativierenden Methode, die angewandt wird. Pörksen votiert für einen flexiblen, situativen Umgang mit der Wahrheitskategorie und widersteht damit dem realistischen Programm mit seinem stabilen Wahrheitsbegriff. Explizit wird dies noch einmal an seinem Verständnis von Wahrheit. Er bestimmt sie als »ein intersubjektiv gültiges, jedoch vielfältig bedingtes, unvermeidlich zeitspezifisches, deswegen jedoch keineswegs beliebiges Konstrukt.«³⁰⁹

305 Bernhard Pörksen, Es braucht den Tanz des Denkens. In: ZEIT 21, 15. Mai 2014. [= Pörksen, Tanz.]

306 Pörksen, Beobachtung S. 268.

307 Hier ergibt sich eine Verbindung zu von Glasersfeld. Vgl. die bereits zitierte Stelle aus Glasersfeld, Wissen S. 199.

308 Pörksen, Tanz. Einen *situationistischen* Blickwinkel fordert Pörksen an anderer Stelle auch im journalistischen Umgang mit Skandalen und Enthüllungen: »Man muss die Bedingungen | der Situation und den besonderen Kontext kennen, die Quellenlage prüfen, Relevanzeinschätzungen vornehmen und öffentliches Interesse und Persönlichkeitsrechte gegeneinander abwägen und sich in der Hermeneutik der Wut schulen, um zu entscheiden, ob die Normverletzung tatsächlich bedeutsam, eine Veröffentlichung gerechtfertigt und die Entrüstung angebracht ist – oder eben nicht.« Bernhard Pörksen, Die große Gereiztheit. Wege aus der kollektiven Erregung. München 2018. S. 184f. [= Pörksen, Gereiztheit.]

309 Ebd. S. 41.

Das bislang vorgestellte radikalkonstruktivistische Profil ergänzt Pörksen, indem er das »irritierende Potenzial«³¹⁰ des Konstruktivismus betont. Sein Angebot formiert sich ganz im Sinne Siegfried J. Schmidts als *Tool* und nicht als *Super Theory*.³¹¹ Pörksen geht dabei so weit, dass er sich letztlich vom Konstruktivismus als Label verabschiedet.³¹² In einem späteren Abschnitt werde ich auf diesen Bruch eigens eingehen (Abschnitt E). Zunächst soll es um Pörkens konkreten Einsatz des konstruktivistischen *Tools* gehen.

B) Applikation des Konstruktivismus auf Journalismus und Medienwissenschaften

Pörksen hat das konstruktivistische Denken vor allem auf Journalismus und Medienwissenschaften angewandt. Er geht davon aus, »dass das journalistische Berufsverständnis nach wie vor von naiven Realismen durchzogen ist«³¹³. Als Beispiel führt er Aussagen des ehemaligen ZDF-Chefredakteurs Klaus Bresser an, den er wie folgt zitiert: »Journalisten haben zu berichten, was ist. Sie haben das Wahre vom Falschen, die Spreu vom Weizen zu trennen.«³¹⁴ Ähnlich ließe sich ein berühmtes Diktum des SPIEGEL-Gründers Rudolf Augstein zitieren, das heute als Wandinschrift im Hauptgebäude des SPIEGELS in Hamburg prangt: »Sagen, was ist.« Und auch die Fernsehsender *phoenix* und *BILD TV* werben mit dem Slogan: »Wir zeigen die Welt, wie sie ist.« Für Pörksen liegt das entscheidende Problem einer solch realistischen Grundierung des journalistischen Berufsverständnisses darin, dass ein exponierter Beobachter*in-Standpunkt behauptet wird:

Ontologisch kontaminierte Aussageformen beschreiben, so möchte ich definieren, einzelne Entitäten und Phänomene als beobachterunabhängig gegeben. Sie präsupponieren notwendig ein besonderes Erkenntnisprivileg des Sprechers: Er ist es, der Wahrheitsnähe diagnostiziert oder die Realitätsabweichung kritisiert.³¹⁵

Das journalistische Subjekt wird potentiell »zum bloßen Sprachrohr der Seinserfahrung«³¹⁶ degradiert. Es spricht nur noch aus, was ohnehin vorliegt. Pörksen erkennt gerade darin eine Gefahr, weil auch ein noch so stark auf Wahrheitsannäherung geeichter Journalismus nicht ausweisen kann, auf welche Weise sein direkter Zugriff auf die Welt zustande kommt.³¹⁷ Zudem scheitert eine solche Vorstellung an den Eigenheiten der Sprache: »Was man mit Sprache zu leisten vermag, ist, Beschreibungen anzufertigen,

310 Pörksen, Beobachtung S. 16.

311 Vgl. Siegfried J. Schmidt, *Radical Constructivism: A Tool, not a Super Theory!* In: *Constructivist Foundations* 6 Heft 1 (2010). S. 6-11. [= Schmidt, *Tool*.]

312 Bernhard Pörksen/Friedemann Schulz von Thun, *Kommunikation als Lebenskunst. Philosophie und Praxis des Miteinander-Redens*. Heidelberg 2014. S. 175-183. [= Pörksen/Schulz von Thun, *Kommunikation*.]

313 Pörksen, *Journalismus* S. 252.

314 Klaus Bresser, *Was nun? Über Fernsehen, Moral und Journalisten*. Hamburg u.a. 1990. S. 12. Zitiert nach: Pörksen, *Journalismus* S. 249.

315 Pörksen, Beobachtung S. 154. Vgl. dazu noch einmal das Sprachkapitel und die dort aufgeführten Aussagen von Foersters: Kap. 2.2.

316 Pörksen, Beobachtung S. 152.

317 Vgl. ebd. 147f.

die sich nicht mit einer absoluten Wirklichkeit, wohl aber mit anderen Beschreibungen vergleichen lassen.«³¹⁸ Sprache sei in diesem Sinne keine Abbildung der Welt.³¹⁹ Genau dies aber werde häufig suggeriert, wie er an einigen beispielhaften Wendungen zur »Diskreditierung von Erkenntnismethoden im Journalismus«³²⁰ verdeutlicht: »*fehlende Distanz/Unabhängigkeit, zu große Nähe, Subjektivität, Parteinahme, keine Neutralität, kein Realitätsbezug, keine direkte Verbindung zum Ereignis, keine adäquate Beziehung zwischen Text/Nachricht/medialer Darstellung und Realität.*«³²¹ Was Pörksen angesichts dieser Diagnose vorschlägt, lässt sich aber keineswegs mit der Metapher der *Sprachreinigung* fassen. Seine

sprachkritische Sensibilisierung auf konstruktivistischer Grundlage zielt auf ein präziseres Verständnis und auf die Verbesserung von sprachlicher Kommunikation. Diesem Ziel kommt man näher, indem man sich von den verschiedenen Spielformen des Sprachrealismus verabschiedet und die beobachtbaren Deutungsunterschiede, die Bezeichnungs- und Bedeutungskonkurrenzen mit besonderer Aufmerksamkeit registriert.³²²

Sein Schlüssel liegt demnach in einem ausgeprägteren Bewusstsein für die Relativität der Sprache. Zu dieser Relativität gehört in erster Linie die Gebundenheit an die Perspektive der ersten Person Singular. Daraus ergeben sich Konsequenzen, die Pörksen auf einige Basisoperationen journalistischer Arbeit überträgt: »Der passiv erscheinende Akt der Selektion ist [...] eine Form der Sinngebung, eine Form der geführten Interpretation.«³²³ Außerdem werde »[d]ie Kerntätigkeit des Recherchierens [...] gleichbedeutend mit der allmählichen Entstehung von Gewissheit«³²⁴. Gerade wenn der Journalismus in diesem Sinne als »Wirklichkeitsmaschine«³²⁵ verstanden wird, schließen sich Fragen nach Verantwortung und Verbindlichkeit an.

Schon die kurze Beschäftigung mit dem diskursiven Konstruktivismus hat gezeigt, dass Pörksen eine Funktion des Konstruktivismus darin sieht, den*die Beobachter*in durch die Betonung der eigenen Beteiligung (ablesbar v.a. an den Folgen) am Wahrnehmungs- und Erkenntnisprozess an seine*ihre eigene Verantwortung zu erinnern. Für journalistische Prozesse gelte dies noch einmal in spezifischer Weise, weil damit nicht einfach sämtliche Kriterien abgeräumt werden dürften. Pörksen differenziert deshalb zwischen Konstruktion einerseits sowie Manipulation und Inszenierung andererseits: »Im Fall einer Inszenierung betritt man das Terrain des ethisch-moralisch Verwerflichen; Konstruktion und Gestaltung sind beide unvermeidlich und nicht verwerflich; die Inszenierung von Ereignissen in dem hier verstandenen Sinne ist es durchaus.«³²⁶ An späterer Stelle ergänzt er:

318 Ebd. S. 154.

319 Ähnlich argumentiert auch von Glasersfeld. Vgl. Kap. 2.3.2.

320 Pörksen, Beobachtung S. 150.

321 Ebd. S. 150.

322 Ebd. S. 272.

323 Pörksen, Journalismus S. 255.

324 Ebd. S. 255.

325 Bernhard Pörksen, Alle müssen Journalisten sein. In: ZEIT 8/2018. [= Pörksen, Alle.]

326 Pörksen, Beobachtung S. 191.

Wer Wirklichkeit inszeniert, wer fälscht, erfindet und wer lügt, der weiß, was er tut, indem er es tut. Diese Kopplung an die Bewusstheit der Akteure ersetzt in einer konstruktivistischen Ethik des Journalismus den Rekurs | auf eine absolute Realität, die in einem realistisch-ontologischen Denken als Referenzbasis taugt, um Inszenierung und Fälschung zu diagnostizieren.³²⁷

Die innere Konsistenz *eines/einer verantwortlichen Akteurs*in wird damit zum Leitkriterium bei der Beantwortung der Frage nach der Geltung einer Aussage. Zugleich aber verbindet auch Pörksen die medialen Produkte mit sozialen Prozessen. In einem Gastbeitrag zur Fälscher-Affäre um Claas Relotius schreibt er: »Transparenz, so hat der Netzphilosoph David Weinberger einmal gesagt, ist die neue Objektivität. Er hat recht. Und Transparenz ist in diesen Zeiten ohnehin alternativlos.«³²⁸ Im Gefolge seines diskursiven Konstruktivismus wirbt Pörksen deshalb dafür, »die Lüge von einer emphatisch verstandenen Idee von Wahrheit abzulösen – und die bewusste Täuschungsabsicht ins Zentrum zu rücken. Lügen heißt demnach: das Gegenteil dessen sagen, was man glaubt bzw. selbst für richtig hält.«³²⁹ Das Lügen verletze folglich das Kriterium der inneren Konsistenz.³³⁰ Für Pörksen stellt es aber keine gangbare Alternative dar, angesichts der großen Fälscher-Skandale um Claas Relotius, Tom Kummer oder auch Michael Born die Objektivitätsempphase einfach weiterzutreiben. Stattdessen empfiehlt er einen Stil, mit »dem man nicht bloß verkündet und in einem Jargon der Unumstößlichkeit formuliert, was man selbst für richtig und wichtig hält, sondern sich selbst berührbar zeigt und den Austausch auf Augenhöhe sucht, im Bewusstsein eigener blinder Flecken, aber auch der Grenzen des Miteinander-Redens.«³³¹ Erforderlich sei in diesem Sinne »eine entschiedenere Selbstaufklärung der Branche, eine Bereitschaft, eigene Arbeitsweisen zu begründen, Fehler zu benennen, Vorurteile zu zerstreuen.«³³² Letztlich

327 Ebd. S. 274f.

328 Bernhard Pörksen, Die Schönheit einer Lüge. In: ZEIT Online, 22. Dezember 2018. URL: <https://www.zeit.de/kultur/2018-12/medienjournalismus-story-bias-betrug-claas-relotius-transparenz/komplettansicht> (abgerufen am: 17.06.2021). Das ändert nichts daran, dass Pörksen eine »elementare Ambivalenz der Transparenz« erkennt, insofern sich die Güte der Transparenz immer nur in ihrer konkreten Funktion realisieren könne. Vgl. Pörksen, Gereiztheit S. 102ff. An anderer Stelle spricht er davon, Transparenz sei »kein absoluter, sondern ein instrumenteller Wert, ein Mittel zu einem Zweck, über dessen Bedeutung und Berechtigung wir debattieren und manchmal auch streiten müssen.« Bernhard Pörksen/Friedemann Schulz von Thun, Die Kunst des Miteinander-Redens. Über den Dialog in Gesellschaft und Politik. München 2020. S. 130. [= Pörksen/Schulz von Thun, Kunst.] Im Übrigen bezieht sich Pörksen nicht nur auf Negativebeispiele. So bescheinigt er bspw. einigen namhaften Medienhäusern ein positiv-transparentes Verhalten im Zusammenhang der 2019 aufgekommenen sogenannten *Ibiza-Affäre* um den österreichischen Vize-Kanzler Heinz-Christian Strache. Vgl. Bernhard Pörksen, Ein Triumph der Aufklärung. In: ZEIT Online, 21. Mai 2019. URL: <https://www.zeit.de/kultur/2019-05/ibiza-afaere-video-heinz-christian-strache-veroeffentlichung-journalisten> (abgerufen am: 17.06.2021).

329 Pörksen, Beobachtung S. 192.

330 Damit ergibt sich eine Verbindung zu Maturana, dem die Aufrichtigkeit als Kriterium zugeschrieben wurde. Vgl. Kap. 2.3.3.

331 Pörksen, Alle.

332 Bernhard Pörksen, Der Hass der Bescheidwisser. Die aktuellen Attacken von Verschwörungstheoretikern bedrohen den Journalismus. In: DER SPIEGEL 2/2015. S. 72-73, hier: S. 73. [= Pörksen, Hass.]

plädiert Pörksen damit für einen transparenten Umgang mit der je eigenen erkenntnistheoretischen Kontingenz. Dazu gehört, dass er selbst seine Aussagen immer wieder unter das Vorzeichen einer irritierenden Vorläufigkeit stellt: »Der Konstruktivismus ist für die Beobachtung der journalistischen Praxis fruchtbar, wenn er sich selbst als eine Konstruktion (unter vielen möglichen) begreift.«³³³ Es geht folglich darum, »ob sich die konstruktivistischen Thesen und Denkfiguren als produktiv erweisen«³³⁴. Diesem Anspruch wird besonders anhand Pörksens Zeitdiagnosen nachgespürt werden müssen.

Bündelt man abschließend diese verschiedenen argumentativen Stränge, ergibt sich eine Bestimmung des Journalismus, die ihn als »eine prinzipiell wandelbare, vielfältig bedingte, eigengesetzlich operierende, fakten- und aktualitätsbezogene Wirklichkeitskonstruktion in den Medien«³³⁵ begreift.

C) Zeitdiagnosen

Pörksen arbeitet – wengleich als Universitätsprofessor mit entsprechendem Schwerpunkt – auf der Schwelle zwischen Journalismus und Wissenschaft. Seine Texte sind dabei häufig von dem geprägt, was in der obenstehenden Journalismus-Definition unter dem Schlagwort *aktualitätsbezogen* gefasst ist. Sie halten nicht selten gesellschaftsanalytische Zeitdiagnosen bereit.³³⁶ Als Hintergrund fungiert dabei zumeist die Digitalisierung. Sie bildet den großen Rahmen und zugleich die Matrix seiner Interpretationen.

Im Zuge der Digitalisierung seien »neue Formen der Ungewissheit«³³⁷ aufgetreten. Mit der umfassenden gesellschaftlichen Verbreitung digitaler Kommunikationsinstrumente³³⁸ sei eine gesamtgesellschaftliche Verschiebung eingetreten, die auf der Transformation gehabter Passiv-Aktiv-Reaktionen basiere: »Die neuen Akteure, einst zur Passivität verdammt und in ihrem | Wunsch nach Publizität auf die Gnade der Gatekeeper angewiesen, können sich selbst zuschalten«³³⁹. Die Macht des klassischen Journa-

333 Pörksen, Journalismus S. 254.

334 Ebd. S. 254.

335 Ebd. S. 255.

336 In Anbetracht der vielen relativierenden Passagen aus Pörksens Werk, die schon zitiert wurden, wundert es nicht, dass auch seine Zeitdiagnosen mit einem Vorbehalt versehen sind. So schreibt er an einer Stelle: »Die Beschwörung eines Epochenbruchs – ganz gleich, ob es um die Erfindung der Schrift, der Druckerpresse, des Telegrafen oder des Telefons, des Radios, des Fernsehens oder des Internet geht – ist lange schon ein eigenes Genre aufgeregter Zeitdiagnostik. Und sie ist immer fraglich, weil sie Kontinuität übersieht und einzelne Veränderungen womöglich überbewertet.« Pörksen, Gereiztheit S. 15. Für eine ähnliche Reflexion vgl. Pörksen/Schulz von Thun, Kunst S. 136f.

337 Bernhard Pörksen/Hanne Detel, Der entfesselte Skandal. Das Ende der Kontrolle im digitalen Zeitalter. Köln 2012. S. 24. [= Pörksen/Detel, Skandal.]

338 Im Jahr 2013 schreiben Bernhard Pörksen und Wolfgang Krischke: »Jeder Deutsche besitzt statistisch gesehen mindestens ein Handy, in der Regel mit Kamera- und Videofunktion, um sich und andere abzulichten. Das heißt, die ganze Bevölkerung ist mittlerweile technisch ausgerüstet für eine fortwährende wechselseitige Beobachtung und ein permanentes Medientraining.« Bernhard Pörksen/Wolfgang Krischke, Das Labor des neuen Menschen. Täter und Opfer der Casting-Gesellschaft. In: Celebrity Culture. Stars in der Mediengesellschaft. (Kulturwissenschaften interdisziplinär Bd. 9). Hg. v. Caroline Y. Robertson-von Trotha. Baden-Baden 2013. S. 145-158, hier: S. 146.

339 Pörksen/Detel, Skandal S. 94f.

lismus schwinde angesichts der neuen Partizipationsmöglichkeiten des Internets.³⁴⁰ Davon profitierten in erster Linie »weitgehend unsichtbare Instanzen der Informationsfilterung und -distribution«³⁴¹. Pörksen geht deswegen davon aus, »dass im digitalen Universum ein offener, von kaum steuerbaren Netzwerkeffekten geprägter Raum entstanden ist, in dem die *Gleichzeitigkeit des Verschiedenen*, die Unterschiedlichkeit der Stimmungen und Stimmen unmittelbar zugänglich und unmittelbar erlebbar geworden ist.«³⁴² Damit würde »jeder, der einen Netzzugang besitzt, ein Gatekeeper eigenen Rechts«³⁴³, während der klassische Journalismus immer weiter an Einfluss verliere.

Einerseits werde die Digitalisierung damit zu einem Beförderungsinstrument neuer Partizipations-möglichkeiten.³⁴⁴ Andererseits verbinde sich mit ihr die Gefahr einer weitreichenden Destruktion gesellschaftlicher Bindekräfte:

Der vernetzte Mensch ist auch deshalb in Unruhe und im Zustand des Verstörtseins, weil sich Gewissheiten heute vor aller Augen auflösen, weil der Marktplatz der Ideen und Wahrheiten – dieser ideal gedachte Raum des Öffentlichen, diese Sphäre des Arguments und des Abwägens – so offenkundig durchlässig geworden ist für Propaganda, für Manipulation und Fälschung, die man zwar erahnt, aber doch nicht wirklich dingfest zu machen vermag.³⁴⁵

Dieser neue Raum gesellschaftlicher Interaktion bilde damit den Nährboden für Verschwörungstheorien und Fake-News: »Im Paralleluniversum ihrer Foren und Hassbücher konstruieren die Propheten einer großen Medienverschwörung eine Art Kriegs- und Ausnahmesituation, die keine Zeit mehr zu lassen scheint für unvermeidlich zeitraubende Erörterungen und ein Denken in Alternativen.«³⁴⁶ Diese Entwicklungen zeigten, dass das Internet nicht mehr an die »lineare, weitgehend interaktionsfreie Logik der Massenmedien«³⁴⁷ gebunden ist. Das wirke sich in direkter Weise auf den gesellschaftlichen Prozess der Skandalisierung aus. Wo Skandale in vor-digitaler Zeit zumeist von den Massenmedien gesteuert und – im besten Fall – geprüft wurden, basiere die Skandalisierung heute auf den diffusen Möglichkeiten der Vernetzung. Der Skandal ist damit nicht länger das zweifelhafte Privileg einiger weniger Prominenter³⁴⁸, sondern greift potentiell auf jeden zu. So würden »auch Unbekannte, Ohnmächtige und

340 Vgl. ebd. S. 41f.

341 Pörksen, Gereiztheit S. 65.

342 Ebd. S. 65. Diese Diagnose passt zu einer Prognose, die Siegfried Steurer bereits 1996 im Kontext der Debatten um das Phänomen der *virtual reality* formuliert hat: »Das Leben in mehreren, verschiedenen Realitäten und die damit verbundene Zerschlagung bisher gültiger Begriffe wie Realität, Raum, Zeit und Identität kommt auf uns zu.« Siegfried Steurer, *Schöne neue Wirklichkeiten. Die Herausforderung der virtuellen Realität*. Wien 1996. S. 151.

343 Pörksen, Gereiztheit S. 185.

344 Vgl. Pörksen/Detel, Skandal S. 36.

345 Pörksen, Gereiztheit S. 42.

346 Pörksen, Hass S. 72.

347 Pörksen/Detel, Skandal S. 23.

348 Wobei Pörksen davon ausgeht, dass es »im Zeitalter [...] [der] medialen Reproduzierbarkeit« zu »einer radikal demokratisierten Prominenz« komme. Bernhard Pörksen/Wolfgang Krischke, Die Casting-Gesellschaft. In: *Die Casting-Gesellschaft. Die Sucht nach Aufmerksamkeit und das Tribunal der Medien*. Hg. v. Bernhard Pörksen/Wolfgang Krischke. Köln 2010. S. 13-37, hier: S. 18.

gänzlich einflusslose Menschen, unabhängig von ihrem gesellschaftlichen Status, an den Pranger gestellt.«³⁴⁹ Das einzig relevante Leitmotiv bestünde in der kurzweiligen Erregung: »Mediale Gewalt [...] ergibt sich aus einem plötzlich aufschäumenden Aufmerksamkeits- und Erregungsexzess, resultiert aus einem – für Betroffene – brutalen Zusammenspiel aus Tweets, Postings, Videoschnipseln und hektisch ausgestoßenen Kommentaren.«³⁵⁰ Pörksen spricht deshalb von einer »modernen Erregungsindustrie«³⁵¹, die er an zahlreichen Beispielen narrativ entfaltet.³⁵²

So negativ all dies klingen mag, Pörksen belässt es nicht bei einer dunklen Zeichnung der digitalen Gesellschaft. Ihm zufolge handelt es sich um eine »Phase der mentalen Pubertät im Umgang mit neuen Möglichkeiten, erschüttert von Wachstumschmerzen der Medienevolution, denen wir mit konzeptioneller Klugheit begegnen müssen.«³⁵³ Entsprechend schlägt er Wege vor, mit denen diese Phase überwunden werden könne. Die Rede ist da von einem eigenen »Schulfach an der Schnittstelle von philosophischer Ethik, Sozialpsychologie, Medienwissenschaft und Informatik«³⁵⁴ oder der Utopie einer »redaktionellen Gesellschaft«³⁵⁵. Mit diesen Vorschlägen wehrt sich Pörksen gegen eine »apokalyptische Eskalationsrhetorik«³⁵⁶, die zu viele Zeitdiagnosen inzwischen auszeichne.³⁵⁷ Trotz seiner Beschäftigung mit den mannigfachen Krisen der Gegenwart wendet Pörksen fragend ein, ob

man deshalb gleich – das ist nun seit Jahren die Leitvokabel der Gegenwartsdeutung – die postfaktische Ära (*New York Times*), den Abschied von Wahrheit und Aufklärung (*New Yorker*) ausrufen, also eine tatsächlich erlebbare Kommunikations- und Wissenskrise zum bereits feststehenden Resultat der Menschheitsgeschichte umdeuten [muss]?³⁵⁸

349 Pörksen, Gereiztheit S. 159.

350 Bernhard Pörksen, Das Zittern in den Medien. In: ZEIT Online, 11. Juli 2019. URL: <https://www.zeit.de/kultur/2019-07/angela-merkel-zittern-psychologie-berichterstattung-medien-ethik/komplettaussicht> (abgerufen am: 17.06.2021).

351 Pörksen, Gereiztheit S. 139.

352 Seine Texte leitet Pörksen gerne narrativ ein. Das gilt besonders, aber nicht nur für die journalistischen Arbeiten. Vgl. etwa Pörksen/Detel, Skandal sowie Pörksen, Gereiztheit. Zumeist werden die Abschnitte hier mit kurzen Erzählpässagen eingeleitet, die anschließend analysiert werden.

353 Pörksen, Gereiztheit S. 21.

354 Pörksen, Alle.

355 Pörksen, Gereiztheit S. 186-218.

356 Bernhard Pörksen, Genug der Apokalypse. In: ZEIT 42/2018. [= Pörksen, Apokalypse.]

357 »Heute regiert das Vokabular der Resignation, heute sind die Narrative des Niedergangs bestimmend.« Pörksen/Schulz von Thun, Kunst S. 198.

358 Pörksen, Apokalypse.

Seine Kritik läuft m.E. auf zwei zentrale Anfragen hinaus.³⁵⁹ Zum einen wird die (letztlich positivistische) Eindeutigkeit und Pauschalität vieler Gesellschaftsnarrative hinterfragt. Andererseits werden diese Diagnosen nicht als unbeteiligte Beschreibung einer unabänderlichen Realität akzeptiert, sondern an die gesellschaftlichen Prozesse selbst rückgebunden. Der Fokus liegt demnach auf den kommunikativen Wirkungen der Aussagen. Letzteres verdeutlicht Pörksen mithilfe der (radikalkonstruktivistisch eingespielten) Denkfigur der *Self-fulfilling-prophecy*³⁶⁰ und Heraklits *Gesetz der Enantiodromie*: »Denn die Horrorvision stellt geistig her, was man angeblich verhindern will«³⁶¹.

D) Bernhard Pörksen als Kommentator

Nach dieser Beschäftigung mit Pörkens Anwendung des konstruktivistischen Denkens fällt der Blick nun wieder auf seine Reflexion dieses Denkens. Eine Verhältnisbestimmung zu den bis dahin vorgestellten Vertretern ist auch deshalb möglich, weil er mit allen dreien Interviews geführt hat. In diesen Gesprächen spielt Pörksen häufig den *Advocatus Diaboli*. Er bringt vielfältiges Theoriematerial in seine Interviews ein und erzeugt auf diese Weise diskursive Kontraste, mit denen die jeweiligen Gesprächspartner ihre Positionen anscharfen können. Pörkens eigene Position aus diesen Gesprächen herauszulesen, ist deshalb schwierig. Um dennoch eine praktikable Zuordnung vornehmen zu können, werden besonders die Aussagen thematisiert, die auf der Textoberfläche eine theoretische Kontinuität zu Pörkens restlichen Überlegungen behaupten (bspw. Ich-Aussagen) oder erkennen lassen. Ein besonderer Fokus soll dabei auf Abgrenzungen liegen, die – darin besteht schließlich die Funktion dieses Unterkapitels – die theoretische Polyphonie des radikalen Konstruktivismus erkennbar machen.

Bernhard Pörksen > < Heinz von Foerster

Das Werk Heinz von Foerstlers hat sich in Pörkens Texten besonders nachhaltig niedergeschlagen. Immer wieder finden sich Zitate und Anmerkungen, die von dieser Verbindung zeugen. Zugleich aber lassen sich aus den Gesprächen der beiden auch Differenzen herauslesen.

Ein basaler Unterschied besteht im Umgang mit dem Wahrheitsbegriff. Während Pörksen grundsätzlich an der Wahrheitskategorie festhält (s.o.), möchte sich von Foerster vollständig von ihr verabschieden. Ihm geht auch Pörkens vorsichtige Bestimmung

359 Die hier aufgegriffene Kritik Pörkens bezieht sich ersterdings auf die Form der Zeitdiagnosen. Dass Pörksen auch inhaltliche Kritik übt, könnte an einzelnen Sachfragen gezeigt werden. Bspw. wenn er sich gegen die Einschätzung wendet, die Pressefreiheit sei – angesichts der Proteste gegen die Rückkehr des AFD-Gründers Bernd Lucke an die Universität Hamburg – gefährdet. Ein diesbezügliches Interview ist hier nachzuhören: Tobias Armbrüster, Meinungs(un)freiheit? In: Deutschlandfunk, 24. Oktober 2019. URL: https://www.deutschlandfunk.de/der-tag-meinungs-un-freiheit.3415.de.html?dram:article_id=461756 (abgerufen am: 17.06.2021).

360 Vgl. besonders Paul Watzlawick, Selbsterfüllende Prophezeiungen. In: Die erfundene Wirklichkeit. Wie wissen wir, was wir zu wissen glauben? Beiträge zum Konstruktivismus. Hg. v. Paul Watzlawick. München 52010. S. 91-110.

361 Pörksen, Apokalypse.

der Wahrheit als »orientierende Norm [...], die nicht in den Privatbesitz eines einzelnen, einer Gruppe oder Nation übergehen kann«³⁶², zu weit:

Mir scheint Ihr [JMh: Pörksens] Versuch, den Begriff der Wahrheit zu retten, untauglich. Auch die Rede von der Wahrheit in einem regulativen Sinn setzt eine Vorstellung von dem voraus, was die Wahrheit ist, was erreicht und angestrebt werden soll. Die zerstörerischen Konsequenzen, die diese Idee hat, werden demzufolge gar nicht berührt. [...] Schon der Begriff der orientierenden Norm, von dem Sie sprechen, enthält den heimlichen Zwang zur Anpassung: Andere müssen sich dieser Norm unterwerfen.³⁶³

Beide, Pörksen und von Foerster, verhandeln den Wahrheitsbegriff angesichts seiner sozialen Folgen. Während von Foerster in erster Linie auf die destruktive Kraft der Wahrheit fokussiert³⁶⁴ und eine Verquickung von Wahrheits- und Machtfrage moniert, erkennt Pörksen ein gegenteiliges Potential. In seiner Betonung der intersubjektiven Gültigkeit geht es ihm primär um die gesellschaftliche Bindekraft, um den »*common ground*, den eine Gesellschaft braucht«³⁶⁵. Zumindest die Wahrheitsorientierung³⁶⁶ wird in diesem Sinne zu einer Bedingungsmöglichkeit des gesellschaftlichen Gesprächs³⁶⁷ – zumal angesichts der Digitalisierung.³⁶⁸

An der Frage des Sozialen hängt auch ein zweiter Dissens. Hier geht es um die Verantwortung. Von Foerster konturiert sie rein individuell:

Verantwortung scheint mir nur als etwas Persönliches vorstellbar, sie ist keine Frage der Sozialität. Eine Gesellschaft lässt sich nicht verantwortlich machen, man kann ihr nicht die Hand schütteln, sie nicht nach den Gründen ihres Handelns fragen – und es ist nicht möglich, mit ihr in einen Dialog einzutreten. Aber mit dem anderen Ich – dem Du – kann ich sprechen.³⁶⁹

Pörksen rekurriert hingegen stärker auf die soziale Bedingtheit von Entscheidungen. Sein

Einwand lautet, dass die Welt ja nicht, um [...] auf die Terminologie von Spencer-Brown zurückzukommen, in jedem Fall als *unmarked space*, als unmarkierter Raum, vorliegt, sondern dass man vielfach dazu angehalten wird und dazu verdammt ist, die Unterscheidungen und Ansichten der eigenen Gruppen, der Eltern, der Freunde und der In-

362 Foerster/Pörksen, Lügner S. 33.

363 Ebd. S. 33.

364 »Wer von Wahrheit spricht, macht den anderen direkt oder indirekt zu einem Lügner.« Ebd. S. 29.

365 Bernhard Pörksen, Sind wir an alldem schuld? In: ZEIT 6/2017. [= Pörksen, Schuld.]

366 »Wahrheitsorientierung bedeutet, unabhängig von allen erkenntnistheoretischen Grundsatzfragen, nach bestem Wissen und Gewissen unter Verwendung unterschiedlicher, möglichst vielfältiger, voneinander unabhängiger Quellen zu beschreiben, was man vorfindet, dies in dem Wissen, dass absolute Gewissheit unerreichbar bleiben muss.« Pörksen, Gereiztheit S. 191.

367 Vgl. Pörksen/Schulz von Thun, Kommunikation S. 188.

368 Vgl. Bernhard Pörksen, Pöbeleien im Netz ersticken Debatten. Wir brauchen endlich Regeln! In: ZEIT 26/2015. [= Pörksen, Pöbeleien.]

369 Foerster/Pörksen, Augenblick S. 39.

stitutionen zu reproduzieren. Um ein plakatives Beispiel zu wählen: Man denke nur an die Kinder und Jugendlichen, die in einer Sekte aufwachsen.³⁷⁰

Eine solche Perspektive schränke »die Freiheit und Willkür der Konstruktion massiv ein.«³⁷¹ Auch die Verantwortung des jeweiligen erkennenden Systems wird in dieser Weise an ihrer eigenen Kontingenz gemessen. Von Foerster leugnet zwar keineswegs, dass auch die Konstruktionstätigkeit dieses Systems bedingt wird, er schließt daraus aber – anders als Pörksen – keine Möglichkeit, den*die Beobachter*in zu dispensieren.

Diese knappe Zusammenschau zeigt, dass von Foerster und Pörksen vor allem die Frage trennt, wie Wahrheit, Verantwortung und Freiheit im Raum sozialer Gefüge gedacht werden können.³⁷² Das zeigt vor allem Pörksens Ringen um ein Verbindlichkeitskriterium.

Bernhard Pörksen > < Ernst von Glasersfeld

Im Gespräch mit Ernst von Glasersfeld meldet Bernhard Pörksen besonders zwei kritische Einwände an.³⁷³ Zum einen bescheinigt er von Glasersfeld eine Immunisierungsstrategie: »Sie verlangen, so scheint mir, als Wahrheitskriterium, dass man als Person, die beobachtet, nicht mehr existiert und unbeeinflusst von Erkenntnisinstrumenten erkennt. Sie verlangen etwas, das unmöglich ist – und deshalb sind Sie gegen jede Kritik immun.«³⁷⁴ Den radikalen Rückzug in die 1. Person Singular, wie ihn von Glasersfeld vorsieht, sieht Pörksen in der Gefahr, den Austausch zu verunmöglichen. Damit stellt sich eine Distanz zum *diskursiven* Konstruktivismus ein, der maßgeblich auf das kommunikative Miteinander hingebunden ist. Fragend mahnt Pörksen an:

Und was bedeutet es, wenn Konflikte in einer Gesellschaft nicht mehr aus schlichten Meinungsverschiedenheiten bestehen, sondern darauf basieren, dass man nicht einmal mehr die grundlegenden Standards der Wahrheitsfindung und Argumentation teilt, also eine Art *Polarisierung zweiter Ordnung* beherrschend wird?³⁷⁵

370 Ebd. S. 39.

371 Ebd. S. 40.

372 Es sei darauf hingewiesen, dass Pörksen die Position von Foersterns durchaus als konsequent wertet. Er kommentiert: »Foerster war, wie viele Protagonisten des Konstruktivismus und der Postmoderne, durchdrungen von dem Wunsch, das Denken gegen den Dogmatismus zu impfen. Er hatte die NS-Zeit als sogenannter Vierteljude überlebt und schuf auf eine im Inneren erschütterte Weise eine Philosophie des fröhlichen Aufbruchs, eine heitere, elegante Anleitung zum Andersdenken, die ein ideologisches, gerade noch lebensgefährliches Wahrheitskonzept pulverisieren sollte. Sein Konstruktivismus war als Korrektiv gedacht, als eine Medizin gegen die Erstarrung, nicht als neues Glaubensbekenntnis für akademische Sektierer oder gar als Rezept für populistische Demagogen.« Pörksen, Schuld.

373 Anders als bei von Foerster und Maturana liegt kein eigener Dialogband mit Pörksen vor. Diese kurze Auseinandersetzung stützt sich deshalb lediglich auf ein Interview: Pörksen/Glasersfeld, Kopf.

374 Ebd. S. 50. Eine ähnliche Frage stellt Pörksen auch Maturana. Vgl. Maturana/Pörksen, Erkennen S. 83.

375 Pörksen, Gereiztheit S. 194.

Seine Antworten sind gesellschaftlich-kollektiv grundiert. So fordert er in der *ZEIT* beispielsweise »Denkräume und Wertedebatten, um die Frage nach der publizistischen Verantwortung in der öffentlichen Sphäre neu zu stellen, sie überhaupt erst zu behandeln.«³⁷⁶

Auch die zweite kritische Anfrage generiert ihre Brisanz aus dem Kontrast zu Pörksens diskursivem Konstruktivismus. Bezogen auf die wissenschaftstheoretischen Konsequenzen, die von Glasersfeld dem radikalen Konstruktivismus entnimmt, kommentiert Pörksen:

Das klingt etwas unspektakulär, weil es doch besagt: Man gibt als Konstruktivist lediglich den überzogenen Anspruch auf absolute Wahrheitserkenntnis auf – und macht dann weiter wie bisher. Dieser Gestus, der hier in Ihren Überlegungen aufscheint, entspricht nicht ganz dem mehr oder minder direkten Innovationsversprechen, mit dem der Konstruktivismus gegenwärtig gefeiert wird.³⁷⁷

Kritisiert wird ein mangelndes Veränderungspotential der Theorie. Für Pörksen ist es hingegen zentral, immer wieder auf die kritische Wirkung der Ideen zurückzukommen und sie nicht als intellektuellen Selbstzweck bei sich zu belassen. Dass hier aber kein strenger Dissens vorliegt, wird an dem weiteren Verlauf des Gesprächs ablesbar. Von Glasersfeld gibt hier an, er verstehe den Konstruktivismus ebenfalls primär hinsichtlich seiner Praktikabilität.³⁷⁸

Bernhard Pörksen > < Humberto R. Maturana

Auch in den Gesprächen zwischen Pörksen und Humberto R. Maturana finden sich verschiedene Differenzmomente. In der Auseinandersetzung mit Maturana (Kap. 2.3.3) wurde bereits die Frage angedeutet, inwiefern dieser angesichts seiner experimentellen Verfahren überhaupt als Konstruktivist gelten kann. Im Gespräch greift auch Pörksen diese Frage auf:

Sie haben sich im Zuge Ihrer erkenntnistheoretischen Umorientierung durch Experimente belehren lassen. Das ist aber auch die klassische Vorgehensweise, der ein Realist folgt: Er hat eine Hypothese, er probiert sie aus, sie stimmt nicht – und er variiert sie. Es sind die Umstände, es ist die reale Welt, die ihn dann zwingt, seine Auffassung zu ändern. Ist der Weg und die Richtung Ihres Denkens nicht eigentlich realistisch?³⁷⁹

376 Pörksen, Pöbeleien.

377 Pörksen/Glaserfeld, Kopf S. 60.

378 Von Glaserfeld entgegnet: »Für mich ist der Radikale Konstruktivismus eine ganz und gar praktische und unprosaische Angelegenheit; er versucht, eine brauchbare Art und Weise des Denkens vorzuschlagen, mehr nicht. Und es ist sehr wichtig, dass man sich von Anfang und bis zum Schluss darüber klar ist, dass auch der Konstruktivismus nur ein Modell darstellt.« Ebd. S. 60. Da Pörksen diesen Gesprächsfaden zum einen nicht weiterverfolgt und zum anderen verschiedentlich sehr ähnliche Äußerungen vornimmt (u.a. Pörksen, Beobachtung S. 59ff.; Pörksen, Journalismus S. 254) soll an dieser Stelle eher von einer rhetorischen Strategie ausgegangen werden.

379 Maturana/Pörksen, Tun S. 69.

Maturana begegnet der Anfrage mit einem Rekurs auf sein Verständnis der Naturwissenschaften.³⁸⁰ Für ihn sei es schlicht nicht von Interesse gewesen, »[o]b prinzipiell eine externe Realität existiert«³⁸¹ oder nicht. Sein Fokus habe vielmehr darauf gelegen, »Kohärenzen mit dem Erfahrbaren«³⁸² aufrechtzuerhalten. Auf diesem Weg sei er zur Einsicht in den strukturellen Determinismus lebender Systeme gekommen, der die Bedingung der Theorie der Autopoiesis darstellt. Auch für diese Einsicht hält er aber auf Nachfrage Pörksens fest: »Wenn ich vom Strukturdeterminismus eines lebenden Systems spreche, dann beschreibe ich keine ontische oder ontologische Gegebenheit und auch keine Wahrheit, sondern ich präsentiere eine Abstraktion meiner Erfahrung als ein Beobachter.«³⁸³ Pörksens Nachfragen ermöglichen hier einen entscheidenden Zugriff auf Maturanas methodisches Selbstverständnis.³⁸⁴ Ein Dissens besteht in diesem Punkt nicht, wenn von einer vorsichtigen Sprachkritik abgesehen wird, die Pörksen an anderer Stelle vornimmt. Er kritisiert an Maturana und auch Varela, dass sich bei ihnen »gelegentlich ein Jargon der Unumstößlichkeit und eine Rhetorik der unbedingten Verpflichtung [finde], die nach meiner Auffassung einen Bruch im Duktus konstruktivistischen Argumentierens darstellt«³⁸⁵. Eine solche Sprache beißt sich mit Pörksens Verständnis des Konstruktivismus als skeptisch-irritierendes *Tool* und steht – in Pörksens Diktion – am »drohenden Abgrund des Selbstwiderspruchs und der Selbstdogmatisierung«³⁸⁶.

Zwei weitere kleinere Reibungspunkte zwischen Pörksen und Maturana sollen nur kurz angerissen werden. Mehrfach fragt Pörksen in den gemeinsamen Gesprächen, wie angesichts der Annahme des grundsätzlichen Strukturdeterminismus lebender Systeme überhaupt Freiheit und Verantwortung gedacht werden können.³⁸⁷ Maturanas Antwort auf diese Frage wurde in einem früheren Kapitel bereits erörtert.³⁸⁸ Mit ihr verbindet sich ein zweiter Aspekt. Wie einige Kritiker*innen vor ihm hinterfragt auch Pörksen, inwiefern sich Maturanas »ethische Forderungen erkenntnistheoretisch begründen lassen.«³⁸⁹ Während Maturana die Position vertritt, seine ethischen Aussagen ließen sich ohne Weiteres in sein restliches Theoriesetting integrieren³⁹⁰, diagnostiziert Pörksen einen »Sprung«: »Aus harter Wissenschaftlichkeit wird eine poetische, auf eine andere Praxis zielende Beschreibung, aus der Charakterisierung des Gegebenen ergibt sich ein Sollen, aus der Erkenntnistheorie eine Ethik. Sie wechseln den Diskurs.«³⁹¹

380 Vgl. ebd. S. 69. Für sich selbst hält Maturana fest: »Vielleicht könnte man mich am ehesten als einen humanistischen Philosophen charakterisieren, der – ausgestattet mit dem Wissen der modernen Zeit – wieder vor die Trennung von Naturwissenschaft und Philosophie zurückgeht.« Ebd. S. 197.

381 Ebd. S. 70.

382 Ebd. S. 70.

383 Ebd. S. 70.

384 Vgl. Kap. 2.4.

385 Pörksen, Ethik S. 328. Der entsprechende Satz wurde in dieser Arbeit bereits zitiert.

386 Pörksen, Beobachtung S. 16.

387 Vgl. v.a. Maturana/Pörksen, Tun S. 77-81.

388 Vgl. Kap. 2.3.3.

389 Maturana/Pörksen, Tun S. 53. Zur Kritik vgl. Kap. 2.5.

390 Vgl. Maturana/Pörksen, Tun S. 53f.

391 Ebd. S. 219.

Im Hintergrund steht vor allem Maturanas Liebesbegriff, den Pörksen zum Anlass verschiedener Rückfragen nimmt. Maturana bestimmt Liebe als eine

Erfahrung, die durch vernünftiges Denken hervorgerufen wird, durch die | Begegnung mit einem Fremden als einem Gleichen oder, noch unmittelbarer, durch das Erleben einer biologischen interpersonellen Kongruenz, die uns den anderen *sehen* läßt und dazu führt, daß wir für sie oder für ihn einen Daseinsraum neben uns öffnen. Diesen Akt nennt man auch *Liebe* oder, wenn wir einen weniger starken Ausdruck bevorzugen, das Annehmen einer anderen Person neben uns selbst im täglichen Leben.³⁹²

Pörksen setzt hier an, indem er diesen Liebesbegriff mit einem eher alltäglichen Verständnis kontrastiert und Maturanas Verwendung als »etwas schwierig«³⁹³ kennzeichnet. Liebe evoziere gewöhnlich doch vor allem »romantische Bilder der Zweisamkeit«³⁹⁴. Ungeachtet einer konkreten Diskussion dieser Thematik wird daran abschließend noch einmal die kritische Methode Pörksens deutlich, die in Kombination mit der flexiblen Theorieadaption so etwas wie das Spezifikum seines Ansatzes hervortreten lässt. Für den radikalen Konstruktivismus ist dieser Punkt insgesamt bedeutend, weil damit die Fremd- wie Selbstanwendung betont wird.

E) Konstruktivismusverständnis II

Pörksens Abkehr vom Konstruktivismus wurde bislang aufgeschoben. Ich möchte für sie eine Lesart einbringen, die einerseits zwar die Veränderung ernst nimmt, andererseits aber das gerade pointierte Spezifikum im Fokus hält.

In einem gemeinsamen Band mit Friedemann Schulz von Thun nimmt Pörksen seine »Kritik des Konstruktivismus«³⁹⁵ vor. Er formuliert:

[D]er Konstruktivismus ist – situativ betrachtet – eine philosophische Antwort auf die Erfahrung ideologisch begründeter Gewalt und den Terror der Wahrheitsfanatiker. [...] [E]s gab und gibt in der Welt der bekennenden Konstruktivistinnen eine bestenfalls fahrlässige Rhetorik, frei nach dem Motto: Wir erfinden die Wirklichkeit, also ist alles möglich. Ich meine auch, dass der Konstruktivismus in einzelnen akademischen Milieus zu einflussreich geworden ist, sich an manchen Instituten und Universitäten von einer Außenseiterphilosophie in eine neue Orthodoxie verwandelt hat, ein starres System.³⁹⁶

Pörksen kritisiert die Loslösung des Konstruktivismus von seinen Kontexten. Er sei »eine Antwort, nicht eine eigene Heilslehre.«³⁹⁷ Die Bedeutung konstruktivistischen Denkens ergibt sich für Pörksen aus der Anwendung angesichts konkreter Anforderungen

392 Maturana/Varela, Baum S. 265f.

393 Maturana/Pörksen, Tun S. 209.

394 Ebd. S. 209.

395 Pörksen/Schulz von Thun, Kunst S. 175. Schon vor der Veröffentlichung dieses Bandes wurde im Diskurs eine derartige Veränderung in Pörksens Position beobachtet. Vgl. Josef Mitterer, The Fake News Debate. Brief Comments. In: Radikaler Konstruktivismus. Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Ernst von Glasersfeld (1917-2010). Hg. v. Theo Hug/Josef Mitterer/Michael Schorner. Innsbruck 2019. S. 217-230, hier: S. 220f. [= Mitterer, Debate.]

396 Pörksen/Schulz von Thun, Kunst S. 178f.

397 Ebd. S. 177.

und eben nicht allein als theoretischer Selbstzweck. Zielpunkt der Kritik ist ein festgezurrtter Konstruktivismus, der seinen Anwendungsbezug ebenso verloren hat, wie die kritische Rückbezüglichkeit. In diesem Sinne lese ich diese Abkehr eher als Konsequenz denn als Bruch.³⁹⁸ Dazu passt der kurze Einschub in der ersten Zeile des obigen Zitats: »situativ betrachtet«. Er kennzeichnet Pörksens eigene Beobachtungsposition und verbindet sie mit dem *Neuen Situationismus*, der sich ja gerade dadurch auszeichnet, dass er die »dogmatische Selbstversiegelung von Konstruktivismus und Realismus«³⁹⁹ überwinden will.

Zugleich geht diese Kritik aber nicht nur in der Behauptung konstruktivistischer Konsequenz auf. In Pörksens Werk ist vor allem im Kontext seiner Zeitdiagnosen auch eine Tendenz zu erkennen, eine reformulierte Normativität in die Diskurse einzuspielen.⁴⁰⁰ So schreibt er unter anderem: »Man muss in einer Zeit, in der sich die Grenzen des Sagbaren so rasant verschieben, härter diskutieren, klarer die roten Linien einer Debatte definieren und im Angesicht der massiven Aggression andere kommunikative Register nutzen oder diese wenigstens kennen.«⁴⁰¹ Was hier durchscheint, ist eine Suchbewegung, die aber keineswegs in einen Widerspruch zum (radikalen) Konstruktivismus gerückt werden muss. Das lässt sich methodisch verdeutlichen. Für den Umgang mit Verschwörungstheoretiker*innen, Neonazis usw. hält Pörksen fest: »Das Kriterium, das darüber entscheidet, ob diese Begriffe stigmatisierend oder analytisch gebraucht werden, ist doch, ob man sich ausreichend auskennt und umfassend genug recherchiert hat.«⁴⁰² Letztlich geht es auch hier nicht um einen Abgleich von Vorstellung und Realität, sondern um die Redlichkeit oder persönliche Wahrhaftigkeit der eigenen Haltung. Dreh- und Angelpunkt bleibt folglich auch hier das jeweilige erkennende System.⁴⁰³ Dennoch wird ersichtlich, wie Pörksen mit der *Konstruktion von Verbindlichkeit* ringt.

398 In gleicher Weise verfährt Pörksen übrigens mit Siegfried J. Schmidt: »Sein [sic!] Abschied vom Konstruktivismus könnte man eigentlich als eine besonders konsequente Form seiner (Selbst-)Anwendung betrachten.« Pörksen, Beobachtung S. 59.

399 Pörksen, Tanz.

400 Das zeigt sich allein an dem gemeinsamen Buch mit Schulz von Thun, das immer wieder einem Pendel gleicht, das sich zwischen den Polen von Verbindlichkeit und Beliebigkeit hin- und herbewegt. Pörksen nimmt sich auch selbst als denjenigen wahr, der dabei »stärker für die abgrenzende Konfrontation plädiere«. Pörksen/Schulz von Thun, Kunst S. 100.

401 Ebd. S. 56. Zur Illustration zitiere ich eine Passage, die vor dem Hintergrund der *Pegida*-Demonstrationen zu lesen ist: »Denn es wäre, so meine Ich, unbedingt nötig gewesen, die Bedingungen einer öffentlichen Debatte präziser zu formulieren und klarer zu sagen: ›Ja, ich habe begriffen, was ihr sagt! Ja, es mag hier auch Demonstranten geben, die keine Rassisten sind. Aber ich halte die Gewaltdrohungen gegenüber Journalisten, die Verbalattacken auf Ausländer und Andersdenkende für indiskutabel. Und wenn ihr Verschwörungstheoretikern ein Mikrofon gebt oder einen Schriftsteller sprechen lasst, der auf dem Marktplatz in Dresden bedauert, dass die Konzentrationslager leider außer Betrieb sind, dann gibt es keinen Dialog. Dann ist dieser Dialog gescheitert, bevor er begonnen hat. Dann möchte ich ihn auch gar nicht führen. Denn dann wäre jedes Signal in Richtung von Verständnis oder gar Einverständnis grundfalsch.« Ebd. S. 100. Vgl. dazu auch: Bernhard Pörksen, Die postfaktische Universität. In: ZEIT 52/2016.

402 Pörksen/Schulz von Thun, Kunst S. 102.

403 Entsprechend bezieht er sich im gleichen Text auch auf eine »Folgenlosigkeit der Lüge«, die er bedaure. Ebd. S. 168.

2.4 Systematisierung: Zwei Wege in den radikalen Konstruktivismus

Der radikale Konstruktivismus provoziert aufgrund seiner zirkulären Grundstruktur vielerlei Spannungen, die auch innerhalb des Diskurszusammenhangs diskutiert werden. Das Ergebnis ist eine ausgeprägte theoretische Polyphonie, von der Kap. 2.3 Aufschluss geben sollte. Zu fragen ist aber, innerhalb welcher Grenzen sich diese Vielstimmigkeit realisiert. In der Auseinandersetzung mit dem Werk Humberto R. Maturanas wurde bereits die Frage nach seiner Zuordnung zum radikalen Konstruktivismus angedeutet. Sie muss an dieser Stelle geklärt werden, weil mit ihr eine Grenzziehung verbunden ist. Meine These lautet in diesem Zusammenhang, dass eine Zuordnung zum radikalen Konstruktivismus nicht nur aufgrund der Artikulation einer skeptischen Erkenntniskritik vorgenommen werden sollte, sondern vielmehr auf die dorthin führende Argumentation angewiesen ist. Um diese These einzuholen, bedarf es einer Analyse der argumentativen Wege, die in den radikalen Konstruktivismus führen.

Zunächst empfiehlt sich deshalb noch einmal ein Blick auf die Überlegungen Maturanas. Wie bereits ausgeführt wurde, stehen seine Texte unter dem Vorzeichen der Beobachtungsabhängigkeit. Er leitet seine Erkenntnisse nicht einfach aus Experimenten ab, sondern vertieft sich in eine grundsätzliche Reflexion. Seine Experimente »sollten nicht als Wahrheitsindizien aufgefasst werden, sondern sie schildern die Ausgangspunkte und den Weg meines eigenen Denkens.«⁴⁰⁴ Ihre Beweiskraft wird damit stark limitiert. Außerhalb des Beobachters liegende Wahrheits- und Vergleichsinstanzen werden grundsätzlich infrage gestellt.⁴⁰⁵ Maturanas Fokus liegt auf den »Bedingungen des Zustandekommens von Beobachtung [...]. Aussagen über etwas außerhalb dieses Bereichs Gelegenes kann man nicht machen. Denn selbst wenn Sie meinen, außerhalb dieses Bereiches zu stehen, befinden Sie sich nicht außerhalb, da Sie Sprache verwenden.«⁴⁰⁶ Eine solche Auffassung zeitigt Konsequenzen für das Wissenschaftsverständnis: »Wissenschaft ist eine menschliche Aktivität. Deshalb hat alles, was wir Wissenschaftler tun, wenn wir Wissenschaft betreiben, wie jede andere menschliche Aktivität nur in dem Kontext | menschlicher Koexistenz Gültigkeit und Bedeutung, in dem sie entsteht.«⁴⁰⁷ Deutlich wird damit, dass Maturana durchaus davon ausgeht, auch vor dem Hintergrund seiner Theorien weiter Wissenschaft (bzw. Naturwissenschaft) betreiben zu können, »da die naturwissenschaftliche Forschung nicht die Annahme einer objektiv vereinbaren Realität erfordert.«⁴⁰⁸ Gerade weil Maturana seinem Wissenschaftsverständnis aber eine so grundsätzliche Relativierung

404 Maturana/Pörksen, Tun S. 55.

405 Mit Friedrich Wallner gesprochen: »Deshalb haben für den autopoietischen Ansatz empirische Befunde der Evolution bestenfalls illustrierenden Wert: man kann sie als Spielweise des autopoietischen Konzepts verwenden. Sie haben aber für dieses Konzept keinerlei Beweiskraft. Vielmehr beansprucht der autopoietische Ansatz den umgekehrten Verlauf der Argumentationslinie: Erst die Berücksichtigung autopoietischer Systeme macht Darstellungen der Evolution verständlich.« Wallner, Selbstorganisation S. 45.

406 Riegas/Vetter, Gespräch S. 60.

407 Maturana, Realität S. 328f.

408 Riegas/Vetter, Gespräch S. 59.

einschreibt, lässt sich sein »Ansatz als philosophische Theorie beurteilen«⁴⁰⁹, wie Ackermann meint.

In ihrer Beurteilung des Verhältnisses von radikalem Konstruktivismus und Naturwissenschaft liegen die drei weiteren Vertreter mit Maturana auf einer Linie. Ernst von Glasersfeld schreibt: »[...] der Glaube an die Möglichkeit, eine objektive Realität [...] zu ›erkennen‹, kann auch ohne Biologie und Autopoiese durch die Argumentation der Skeptiker demoliert werden.«⁴¹⁰ Ähnlich merkt auch Pörksen an:

Stets gilt es jedoch darauf hinzuweisen, dass es auch für die konstruktivistischen Thesen und Postulate keinen letzten Beweis und keine beobachterunabhängige Begründung geben kann. Und auch die Biologie und die Hirnforschung sind keineswegs jene Paradedisziplinen, die die konstruktivistischen Annahmen wahr machen; sie plausibilisieren sie, sie illustrieren sie, sie haben den Status von *Hinweisen*, nicht von *Beweisen* in einem wahrheitsemphatischen Sinn.⁴¹¹

Eine etwas ausführlichere Dekonstruktion einer auf naturwissenschaftliche Experimente fixierten Wissenschaftskultur findet sich bei Heinz von Foerster:

Sie erinnern sich sicher an die berühmten Experimente Pawlows, aus denen er das Prinzip des ›bedingten Reflexes‹ ableiten konnte. Man zeigt einem Hund ein Stück Fleisch. In der Vorfreude des Genusses ›läuft dem Hund das Wasser im Munde zusammen‹, er ›salviert‹. Da läutet der praktizierende Assistent eine Glocke. Dieses Ritual wird konsistent über eine bestimmte Zeit wiederholt. Dann erfolgt das *experimentum crucis*: man zeigt dem Hund kein Fleisch; man läutet nur die Glocke. Der Hund salviert! Der Reiz ›Läuten‹ ersetzt den Reiz, oder wird zum Symbol des Reizes ›Fleisch‹. 1904 erhielt Pawlow den Nobelpreis für diese Einsicht. In den sechziger Jahren wiederholte der polnische Experimentalpsychologe Jerzy Konorski Pawlows Experimente. Dank der Akribie, mit der Pawlow seine Experimente beschrieb, die Position des Hundes im Labor, die Farbe des Laborkittels des Assistenten usw., konnte Konorski die Versuchsreihen getreulich rekonstruieren. Genau wie bei Pawlow wurde über die bestimmte Periode Fleisch mit Glocke serviert, bis zum Zeitpunkt des *experimentum crucis*. Ohne Wissen des Assistenten entfernte Konorski heimlich den Klöppel aus der Glocke. Was geschah? Wie schon immer vorher, tritt der Assistent vor den Hund, hebt die Glocke

409 Ackermann, Denken S. 102. Ähnlich stuft auch Riegas Maturana ein: »Maturanas Argumentation kann nicht widerlegt werden. Die Hypothese der Geschlossenheit des Nervensystems kann durch psychologische und neurophysiologische Experimente ebensowenig schlüssig nachgewiesen werden wie die Geschlossenheitshypothese. Vielmehr scheint es eine Frage der Interpretation der Befunde und damit eine philosophische Frage zu sein, wie Erkenntnisse zustande kommen und ob das menschliche Denken mit der Struktur der Umwelt zusammenhängt.« Volker Riegas, Das Nervensystem – offenes oder geschlossenes System? In: Zur Biologie der Kognition. Ein Gespräch mit Humberto R. Maturana und Beiträge zur Diskussion seines Werkes. Hg. v. Volker Riegas/Christian Vetter. (stw Bd. 850). Frankfurt a.M. 21991. S. 99–115, hier: S. 112. Ich gehe hier mit Falko von Ameln davon aus, dass Riegas im zweiten Satz ein Fehler unterlaufen ist. Vermutlich sollten wohl nicht Geschlossenheit und Geschlossenheit, sondern Geschlossenheit und Offenheit kontrastiert werden. Vgl. Ameln, Konstruktivismus S. 79.

410 Glasersfeld, Unterscheidung S. 284.

411 Pörksen, Schlüsselwerke S. 23.

und schwingt sie: Stille! Aber der Hund salviert. Daraus schloß Konorski: Das Läuten der Glocke war ein Reiz für Pawlow, aber nicht für den Hund! Oder wie wir sagen würden: ›Der Hörer, nicht der Sprecher, bestimmen [sic!] die Bedeutung einer Aussage.« Leider bekam Konorski für diese Einsicht keinen Nobelpreis.⁴¹²

Selbstverständlich werden deshalb weder die Methoden und Ergebnisse der Naturwissenschaften noch experimentelle Forschung grundsätzlich abgewertet oder ausgeschlossen.⁴¹³ Es geht einzig darum, dass der radikale Konstruktivismus in seiner theoretischen Gesamtanlage nicht auf die Bestätigung von naturwissenschaftlicher Seite angewiesen ist. Es wäre ein fatales Missverständnis, wenn man den radikalen Konstruktivismus auf seine naturwissenschaftlichen Bezüge reduzierte. Dass ein solches Miss-Verständnis aber durchaus verbreitet ist, lässt sich andeutungsweise an zwei Kommentaren erkennen. So misst (1) Stefan Schweizer den Arbeiten Maturanas erst vor dem Hintergrund ihrer empirischen Fundierung ein Innovationspotential bei:

Ganz so neu, radikal und revolutionär ist diese im 20. Jahrhundert angesiedelte Erkenntnis dann doch nicht. Oben wurde auf die Verbindungslinien zwischen dem Deutschen Idealismus [...] und der ›Theorie der Autopoiese‹ hingewiesen. Neues Moment ist nun aber, dass die Erkenntnisse Maturanas und Varelas durch naturwissenschaftliche Forschungsergebnisse gestützt sind und somit den an die Philosophie zu richtenden Vorwurf der (Konstrukt-)Beliebigkeit zumindest teilweise hinter sich lassen.⁴¹⁴

Das Verhältnis von Idealismus und radikalem Konstruktivismus kann an dieser Stelle nicht diskutiert werden.⁴¹⁵ Vielleicht genügt aber der Hinweis, dass es eher gegen als für die Theorie spräche, wäre sie auf einen wissenschaftlich-positivistischen Beweis

412 Foerster, Parabel S. 125f.

413 Naturwissenschaften und experimentelle Forschung können im Übrigen keineswegs synonym gesetzt werden. Ein aufschlussreicher Band von Hans Geißlinger macht die Vielfalt von Experimenten im Kontext des Konstruktivismus exemplarisch deutlich. Wenngleich eher sozialkonstruktivistisch ausgerichtet, untersucht Geißlinger durch *Phantastische Reisen* ausgelöste Verschiebungen von Wirklichkeitskonstruktionen. Besagte Reisen handeln i.d.R. von einer allmählichen Integration fiktionaler Elemente in ansonsten nicht-fiktionale Settings. Vgl. Hans Geißlinger, *Die Imagination der Wirklichkeit. Experimente zum radikalen Konstruktivismus*. Frankfurt/New York 1992.

414 Schweizer, *Idealismus* S. 32. In eine ähnliche Kerbe schlägt auch Stachura: »Während man bislang aus philosophischer und soziologischer Seite (s.o.) begründete, werden im radikalen Konstruktivismus die (neuro-)biologischen Mechanismen menschlicher Wahrnehmungsverarbeitung zur Begründung des Ansatzes herangezogen.« Stachura, *Hirnforschung* S. 12f. Und im *Metzler Lexikon Philosophie* heißt es: »Als Ausgangspunkt dient dem R.K. [JM: Radikaler Konstruktivismus] die neurophysiologische Einsicht, dass das menschliche Gehirn als Teil des Nervensystems über keinen direkten, unmittelbaren Zugang zu seiner Umwelt verfügt. Das Gehirn operiert als ein selbstreferentiell-geschlossenes System, das sich in seinen Aktivitäten ausschließlich rekursiv auf sich selbst bezieht und auf diese Weise eine semantisch und kognitiv abgeschlossene Welt erzeugt.« Georg Kneer, *Art. Radikaler Konstruktivismus*. In: Metzler Lexikon Philosophie. Begriffe und Definitionen. Hg. v. Peter Prechtl/Franz-Peter Burkard. Stuttgart 32008. S. 501-502, hier: S. 502. [= Kneer, *Art. Konstruktivismus*.]

415 Zur Bedeutung entsprechender Parallelisierungen vgl. Kap. 2.3.2.

angewiesen, der noch dazu realistisch organisierten Forschungszusammenhängen entstammte.⁴¹⁶

Eindrucksvoller noch als Schweizer geht der Wissenschaftstheoretiker (2) Nino Tomaschek vor. In der Diskussion des Konzepts der unentscheidbaren Fragen kommentiert er von Foersters Aussage, der Ursprung des Lebens gehöre erkennbar zu diesen Fragen:

Dies klingt zwar banal und trivial, als würde Heinz von Foerster die ganze Wissenschaft, Astrophysik, Kosmologie u.a. abwerten, doch wenn man genauere Einsicht in den Stand der kosmologischen Forschung nimmt wird man feststellen, daß die großen grundlegenden Fragen immer noch ungelöst sind.⁴¹⁷

Tomaschek zeigt sich überrascht, dass von Foersters Überlegungen auch auf die Naturwissenschaften relativierend zugreifen. Die philosophische Radikalität seines Ansatzes wird hier nicht wahrgenommen. Sie wird von einer teleologischen Wissenschaftsgläubigkeit unterlaufen (»immer noch«).

Die bislang vorgestellten radikalen Konstruktivisten führen keine naturwissenschaftlichen Beweise für ihre Überlegungen an. Demgegenüber gibt es aber durchaus Denker*innen, die gemeinhin dem radikalen Konstruktivismus zugeordnet, und eine entsprechende methodische Grundausrichtung wählen. Im Folgenden werde ich dies kurz am prominenten Beispiel Gerhard Roths veranschaulichen.⁴¹⁸ In vielen seiner Aussagen steht Roth in einer engen Verbindung zu Thesen des radikalen Konstruktivismus'. Er schreibt etwa: »Alles, was wir überhaupt bewußt wahrnehmen können, ist

416 Vergleichbar fragt auch Edlinger hinsichtlich des Biologiebezugs des radikalen Konstruktivismus, »ob nicht gerade durch die unkritische Übernahme ihrer (durchaus nicht notwendig unbrauchbaren) Resultate einer konstruktivistischen Sicht der Boden entzogen wird.« Karl Edlinger, Konstruktivismus und Biologie. In: Konstruktivismen. Eine kulturelle Wende. (Philosophica Bd. 19). Hg. v. Fritz G. Wallner/Barbara Agnese. Wien 2001. S. 161-181, hier: S. 169. [= Edlinger, Biologie.] M.E. kann von einer solchen »unkritischen Übernahme« jedoch keineswegs die Rede sein.

417 Nino Tomaschek, Der Konstruktivismus. Versuch einer Darstellung der Konstruktiv(istisch)en Philosophie. Mit einem Vorwort von Uwe Grau. (Theorie und Forschung Bd. 626). Regensburg 1999. S. 81. [= Tomaschek, Versuch.] An anderer Stelle seiner Arbeit stuft Tomaschek Heinz von Foerster als »Pionier des Radikalen Konstruktivismus« ein, »da er durch seine naturwissenschaftlichen Arbeiten das Fundament dieses Denkgebäudes mitgelegt hat«. Ebd. S. 27.

418 Eine Zuordnung Roths zum radikalen Konstruktivismus findet sich bspw. bei Stephan Krause, Zum Begriff des Konstruierens im Radikalen Konstruktivismus. In: Zeitschrift für philosophische Forschung 54 Heft 4 (2000). S. 532-556. [= Krause, Begriff.] Auch Lindemann fundiert seine Darstellung des radikalen Konstruktivismus in weiten Teilen mit Passagen Roths. Vgl. exemplarisch Holger Lindemann, Konstruktivismus, Systemtheorie und praktisches Handeln. Eine Einführung in pädagogische, psychologische, soziale, gesellschaftliche und betriebliche Handlungsfelder. Göttingen 2019. S. 70-74; 89-136. [= Lindemann, Handeln.] Zugleich aber reflektiert er, »dass auch diese Theorien [...] keinen Wahrheitsanspruch für sich geltend machen können«. Ebd. S. 34.

Dass Roth selbst in Differenz zu einer solchen Zuordnung geht, ist an verschiedenen Stellen in seinem Werk nachzulesen. Um nur ein Beispiel anzuführen: »Aus meiner Ablehnung eines radikalen Konstruktivismus, der so tut, als gebe es ein Ich, das sich selbstreferentiell eine Welt zusammenbaut, habe ich nie einen Hehl gemacht. Das Ich ist nicht das Subjekt der Wirklichkeit, sondern ein Konstrukt in ihr, wenn auch ein wichtiges«. Gerhard Roth, Fühlen, Denken, Handeln. Wie das Gehirn unser Verhalten steuert. Frankfurt a.M. 2001. S. 11.

ein Konstrukt unseres Gehirns und keine unmittelbare Widerspiegelung der Realität, und dies gilt auch für scheinbar einfache Gegebenheiten wie den Ort, die Form, die Bewegung und die Farbe eines visuellen Objekts.«⁴¹⁹ So deutlich diese Aussage auch den bereits erörterten radikalkonstruktivistischen Positionen ähnelt, so gravierend unterscheidet sie sich doch von ihnen. Im Gegensatz zu von Foerster, von Glasersfeld und auch Maturana setzt Roth nämlich nicht bei einer eher vage gehaltenen Konstruktionseinheit (erkennendes/kognitives System; Beobachter*in; Subjekt; Ich etc.), sondern stets beim *real existierenden Gehirn* an.⁴²⁰ Sein Ansatz fußt auf naturwissenschaftlichen, näherhin neurobiologischen Erkenntnissen, die ihn zu der Annahme der Geschlossenheit des erkennenden Organismus führen:

Wie in den gängigen neurobiologischen Lehrbüchern nachzulesen, arbeiten die Sinnesrezeptoren bzw. Sinnesorgane aller Lebewesen selektiv, d.h. sie reagieren nur auf bestimmte und oft winzige Ausschnitte aus dem Gesamtspektrum physikalisch-chemischer Umweltereignisse.⁴²¹

Auf der Basis dieser »primär bedeutungsfreie[n] Signale«⁴²² konstruiere das Gehirn eine Wirklichkeit, die – eben weil eine direkte Übertragung ausgeschlossen wird – mit der Realität nie verglichen werden könne.⁴²³ Dies gelte auch für das Gehirn, insofern »wir niemals einen direkten, d.h. bewussten Zugang zum realen Gehirn haben«⁴²⁴ könnten. In der Rede von einem *realen Gehirn* spreche man folglich ebenfalls »von einem völlig hypothetischen Gebilde, und die Unterscheidung zwischen Realität und Wirklichkeit ist selbstverständlich eine Unterscheidung, die innerhalb unserer Wirklichkeit getroffen wurde.«⁴²⁵ Roth entlässt damit auch das Gehirn nicht einfach aus der grundlegenden erkenntnistheoretischen Zirkularität. Zugleich räumt er ihm aber doch eine Sonderstellung ein. Wallich kommentiert deswegen:

Es scheint für Roth unvorstellbar, daß die unerforschbare Realität kein Gehirn, sondern Geist bereitstellt. Das reale Gehirn bringt Ich, Wirklichkeit und Geist hervor. Roths Ausführungen über die Willensfreiheit gründen damit in der Annahme von realen Gehirnen, die alles konstruieren. Sein Ansatz der Hirnforschung mündet in einen neurophysiologischem [sic!] Konstruktivismus, der das Ich selbst als Konstrukt eines unzugänglichen Gehirns entlarvt. Das Subjekt der phänomenalen Welt ist entmachtet; im Blickpunkt steht nicht mehr ein zum konstruktiven Umgang mit der Welt befähig-

419 Gerhard Roth, *Das Gehirn und seine Wirklichkeit. Kognitive Neurobiologie und ihre philosophischen Konsequenzen*. Frankfurt a.M. 1994. S. 306. [= Roth, *Gehirn*.]

420 Von Glasersfeld adressierend schreibt er: »Es ist aber ein großer Irrtum zu glauben, das ›denkende Subjekt‹ konstruiere seine Weltsicht, denn es konstruiert ›denkend‹ nur sehr wenig von dieser Welt. Vielmehr handelt es sich um unbewusste oder vorbewusste Prozesse, deren *Produkt* und nicht Konstrukteur das denkende Subjekt ist.« Gerhard Roth, *Bildung braucht Persönlichkeit. Wie lernen gelingt*. (bpb Bd. 1154). Bonn 2011. S. 248.

421 Roth, *Grundzüge* S. 208.

422 Ebd. S. 208.

423 Vgl. ebd. S. 209.

424 Ebd. S. 210.

425 Ebd. S. 210.

tes Wissen, sondern subjektives Konstruieren ist nur ein Teil der unzugänglichen Konstruktivität des realen Gehirns.⁴²⁶

In seiner Fokussierung des realen Gehirns belegt Roth trotz der selbstrelativierenden Passagen eine grundlegende Orientierung an naturwissenschaftlichen Daten. Die radikalkonstruktivistische Skepsis wird dem erst nachgeordnet. So schreibt er etwa: »Die Entwicklung der modernen Naturwissenschaften hat nicht nur gezeigt, daß objektive Erkenntnis unmöglich ist, sondern auch, daß sie nicht notwendig ist.«⁴²⁷ Edlinger weist deshalb zurecht daraufhin, Roth beziehe sich

immer auf die empirische Ebene, [er] schöpft aus dem Faktenwissen der herkömmlichen Neurophysiologie und argumentiert bei der Lösung von ihm angeschnittener Probleme, bei der Abhandlung neurophysiologische [sic!] Probleme, durchaus im konventionellen Rahmen der empirischen Wissenschaften.⁴²⁸

Auch Maturana – eine entsprechende Äußerung wurde oben bereits zitiert – legt Wert darauf, dass seine theoretischen Einsichten die Möglichkeit, Naturwissenschaften zu betreiben, keineswegs ausräumen. Anders als bei Roth besteht bei Maturana aber kein Ableitungsverhältnis. Zwar greift auch er auf naturwissenschaftliche Ergebnisse zu und bindet entsprechendes Fachvokabular ein, seine Anfragen gründen letztlich aber in einer Reflexion, die sich gerade nicht in der Beweis- oder Widerlegbarkeit empirischer Forschung auflösen lässt. M.E. ergibt sich damit eine zweifache Antwort auf die eingangs formulierte Zuordnungsfrage. Während für eine Zuordnung Humberto R. Maturanas zum radikalen Konstruktivismus nämlich nicht nur die *Resultate* seiner Argumentation, sondern vielmehr seine *methodische Gesamtanlage* sprechen⁴²⁹, liegt die Sache bei Gerhard Roth anders.⁴³⁰ Die knappe Analyse zeigt, dass er sich erst auf der Grundlage empirischer Daten in den Konstruktivismus hineinbeweist. Im Ergebnis kommt er damit ebenfalls zu erkenntniskritischen Aussagen, der Weg dorthin ist aber von einer ungebrochen realistischen Methode geprägt.⁴³¹ Roth selbst reflektiert:

Innerhalb des Konstruktivismus lassen sich zwei Teile unterscheiden: ein Teil, der die philosophisch-erkenntnistheoretischen Aussagen über die Abgeschlossenheit des kognitiven Systems und die Unmöglichkeit objektiven, gesicherten Wissens beinhaltet,

426 Wallich, *Autopoiesis* S. 184.

427 Roth, *Gehirn* S. 316.

428 Edlinger, *Biologie* S. 169.

429 Freilich stellt dies eine (bleibend kontingente, aber begründete) Interpretation dar, die auf einer bestimmten Gewichtung von Textpassagen beruht. Josef Mitterer nimmt bspw. eine gänzlich andere Gewichtung vor und kommt deswegen zu einem völlig anderen Ergebnis: »Maturana universalisiert sein persönliches Wissen [...] zum gegenwärtigen biochemischen Wissen« und erklärt alle Einsichten, die seinen eigenen Ansichten zuwiderlaufen, für irreführend und falsch.« Mitterer, *Kritik* S. 112f. In diesem Sinne bewege sich Maturana selbst auf dem Weg der Objektivität ohne Klammern. Vgl. ebd. S. 111.

430 Mitterer spricht deshalb von einem »fundamentalistische[n] Biokonstruktivismus«, dem er auch Roth zuordnet. Ebd. S. 115.

431 Oder noch einmal mit anderen Worten: Hier wird ein realistischer Wissenschaftsbegriff angewandt, der aber zu den Zwecken konstruktivistischer Gedankenbildung umfunktioniert wird.

und ein anderer Teil, der empirische, d.h. kognitionspsychologische und neurobiologische Erkenntnisse über die Konstruktivität der Wahrnehmung umfaßt. Beide Teile stützen sich gegenseitig, können aber im Prinzip unabhängig voneinander existieren. Die Erkenntnistheorie des Konstruktivismus ist weitgehend unabhängig von der neurobiologischen und psychologischen Kognitionsforschung entstanden und läßt sich unabhängig davon begründen [...]. Umgekehrt kann man von der Konstruktivität der Wahrnehmung überzeugt sein, ohne im erkenntnistheoretischen Sinne Radikaler Konstruktivist zu sein.⁴³²

Deswegen hält er für seine eigene Methodik fest: »Besser ist es, als kritischer Realist die empirischen Daten über die Konstruktivität des Gehirns zu sichten und daraus die notwendigen erkenntnistheoretischen Schlüsse zu ziehen.«⁴³³ Dass diesen Schlüssen dann aber eine andere Bedeutung als denjenigen des philosophisch-reflexiven Zweigs des radikalen Konstruktivismus⁴³⁴ zukommt, entspricht dieser Ausdifferenzierung. Eine schlichte Durchmischung beider widerspräche fundamental einem Kernmoment des radikalen Konstruktivismus: der Selbstapplikation.⁴³⁵ Die Verfestigung eines empirischen Fundaments, aus dem dann ein relativierender Erkenntniszweifel deduziert wird, muss gerade seine Beweisgrundlage dem gefolgerten Zweifel entziehen.⁴³⁶ Es ist eine Figur der Letztbegründung.⁴³⁷ Der Basalität der radikalkonstruktivistischen Anfragen kann man so nicht gerecht werden. Deswegen hält Siegfried J. Schmidt anders als die zitierten Schweizer und Tomaschek fest:

Im Unterschied zu Vorläufern und Parallelen zeigt der Konstruktivismus, daß man nicht radikal konstruktivistische mit realistischen Positionen mixen kann. Konstruk-

432 Gerhard Roth, Die Konstruktivität des Gehirns: Der Kenntnisstand der Hirnforschung. In: Die Wirklichkeit des Konstruktivismus. Zur Auseinandersetzung mit einem neuen Paradigma. Hg. v. Hans Rudi Fischer. Heidelberg 1995. S. 47-61, hier: S. 47.

433 Ebd. S. 47. Entsprechend würde Roth vermutlich auch Stachura widersprechen, wenn sie seine Überlegungen »als Fortsetzung des Konstruktivismus und radikalen Konstruktivismus« klassifiziert. Stachura, Hirnforschung S. 115.

434 Für eine ähnliche Unterscheidung, die aber ohne nähere Differenzierung der argumentativen Zugangswege auskommt, vgl. Weber, Medientheorien S. 184. Auch Wallich geht von einer solchen Unterscheidung aus: Vgl. Wallich, Autopoiesis S. 53.

435 Alexander Riegler fasst diesen Aspekt implizit wie folgt: »Radical constructivism is, as its name suggests, consistent in its claim of applying the idea of viable constructions also to itself rather than proposing a dogmatic worldview.« Alexander Riegler, Towards a radical constructivist understanding of science. In: Foundations of Science 6 (2001). S. 1-30, hier: S. 25. [= Riegler, Towards.]

436 Krause fragt deshalb in Richtung Roths: »Verträgt sich die Unerkennbarkeit der objektiven Realität mit derart weitreichenden Annahmen über diese Realität?« Krause, Begriff S. 541. Da er diese Frage letztlich nicht befriedigend beantwortet sieht, schlussfolgert er: »Es ist damit nicht klar, wie Roth sinnvoll zu interpretieren ist. Entweder räumt er eine Einschränkung von RKT [JMH: Radikalkonstruktivistische These] ein – was der Aufgabe eines konsequenten Konstruktivismus gleichkommt – oder seine Annahmen über reale Gehirne, Organismen, Sinnesorgane etc. sind kognitiv sinnlos, irrational [...]; Roth hätte also besser auf sie verzichtet oder sie für sich behalten.« Ebd. S. 542. Für einen ähnlichen Hinweis auf die Problematik einer ableitenden Beweisführung im Kontext des (radikalen) Konstruktivismus vgl. Dominikus Kraschl, Constructivism. In: Encyclopedia of Sciences and Religions Bd. 1. Hg. v. Anne Runehov/Luis Oviedo. Berlin 2013. S. 486-489.

437 Vgl. Wallich, Autopoiesis S. 232.

tivist kann man nur ›ganz‹, nur ›radikal‹ sein; denn sonst bringt man sich um genau das Innovationspotential, das aus der Auflösung des realistischen erkenntnistheoretischen Dilemmas resultieren kann.⁴³⁸

Eine schlichte Reduktion des radikalen Konstruktivismus auf seine empirischen Anteile erscheint in dieser Linienführung als fatales Missverständnis.⁴³⁹ Mit von Glasersfeld soll dem eine andere Perspektive entgegengestellt und angeboten werden: Es wäre doch hilfreicher,

festzustellen, daß Autoren aus Disziplinen, die sich kaum überschneiden, unabhängig von einander konstruktivistische Ideen entwickelt haben, nicht etwa weil diese Ideen sich aus empirischen Befunden ableiten liessen, sondern weil gewisse neue Ansätze in keiner Weise mit der herkömmlichen Erkenntnistheorie vereinbart werden konnten.⁴⁴⁰

Zitterbarth wertet diese Beobachtung – wenngleich ohne direkte Bezugnahme auf das Zitat – als zentrale Leistung von Glasersfelds, insofern dieser zeige,

daß der kognitionstheoretische Konstruktivismus nur klar vor Augen führt und empirisch einholt, was sich erkenntnistheoretisch auch unabhängig davon zeigen läßt. Nämlich daß wir uns von der Idee verabschieden müssen, im Rahmen realistischer Ontologien und durch Forschungen, die sich an solch realistischen Konzeptionen orientieren, etwas über eine von uns unabhängige Wirklichkeit zu erfahren.⁴⁴¹

Für diesen Wandel steht der radikale Konstruktivismus in seiner ganzen Polyphonie.⁴⁴² Die Mehrstimmigkeit des radikalen Konstruktivismus endet also dort, wo die eigenen

438 Siegfried J. Schmidt, Der radikale Konstruktivismus: Ein neues Paradigma im interdisziplinären Diskurs. In: Der Diskurs des Radikalen Konstruktivismus. Hg. v. Siegfried J. Schmidt. (stw Bd. 636). Frankfurt a.M. 1987. S. 11-88, hier: S. 40f. [= Schmidt, Paradigma.]

439 Deshalb ist es eine bleibende Aufgabe, die hier argumentierte Trennung immer wieder aktiv zu begründen. Schon 2002 schrieb Weber, »der konstruktivistische Diskurs [sei] seit Jahren bemüht, den ›naturalistischen Fehlschluss‹ des biologischen Konstruktivismus zu überwinden.« Weber, Konstruktivismus S. 24. Ähnlich fordert auch Schmidt: »This contradiction has to be resolved in order to preserve the argumentative plausibility of constructivism.« Schmidt, Future S. 432. Zusammenfassend lässt sich mit Gadenne festhalten: »Instead of starting with empirical assumptions, e.g., concerning neurons and brain processes, RC can start with mere formal considerations and arguments, thus becoming independent of empirical knowledge.« Gadenne, Paradigm S. 80.

440 Ernst von Glasersfeld, Nicht bekehrt, aber geläutert. In: Soziologische Revue 16 Heft 3 (1993). S. 288-290, hier: S. 289.

441 Walter Zitterbarth, Der Erlanger Konstruktivismus in seiner Beziehung zum Konstruktiven Realismus. In: Formen des Konstruktivismus in der Diskussion. Hg. v. Markus F. Peschl. Wien 1991. S. 73-87, hier: S. 83. [= Zitterbarth, Beziehung.]

442 Um es an dieser Stelle noch einmal deutlich ins Wort zu setzen: Zu der Polyphonie gehört die Anwendung des radikalen Konstruktivismus in den Naturwissenschaften, die aber – so diagnostiziert zumindest Müller im Jahr 2008 – stark rückläufig ausfällt. Vgl. Müller, Constructivist S. 186. Vgl. dazu auch Alexander Riegler, What does the future hold for radical constructivism? In: Perturbing the status quo in constructivist psychology. (Studies in meaning Bd. 5). Hg. v. Jonathan D. Raskin/Sara K. Bridges/Jack S. Kahn. New York 2015. S. 64-90.

Überlegungen von der Erkenntniskepsis abgeschottet werden. In diesem Sinne führen zwei Wege in den radikalen Konstruktivismus, von denen nur einer aber kritisch-selbstapplikativ ausfällt. Diesem Weg möchte ich im Folgenden weiter nachgehen.

2.5 Kritik

Zu einem Kapitel, das in das Denken des radikalen Konstruktivismus einführen soll, gehört auch ein Blick auf die Kritik. Das gilt nicht zuletzt, weil der radikale Konstruktivismus selbst als eine Form der Kritik verstanden werden kann. Dabei bietet sich eine Unterscheidung zwischen systeminternen und -externen Kritiken an.⁴⁴³

Interne Kritikformen zeigen sich in den Bezugnahmen der Konstruktivist*innen auf- und untereinander. Dass es verschiedene konstruktivistische Theorielayouts gibt, hat die Beschäftigung mit den vier Vertretern gezeigt. Sie unterscheiden sich durch spezifische theoretische Schwerpunktsetzungen, aber auch durch offene Widersprüche. All dies läuft auf die bereits als solche benannte Polyphonie des Diskurszusammenhangs hinaus. Um angesichts dieser Verschiedenheit die Differenzierung in systeminterne und -externe Kritiken aufrechterhalten zu können, bedarf es eines scharfen Kriteriums zur Bestimmung des benannten Systems. Im Fall des radikalen Konstruktivismus besteht das einende Moment in der non-dualistischen Fokussierung auf die Beobachter*in-Gebundenheit aller Erkenntnis und einem strukturellen Interesse an Zirkularität und Paradoxalität. Systeminterne Kritiken nehmen demnach aufeinander Bezug, teilen aber die grundlegenden axiomatischen Voraussetzungen des Diskurszusammenhangs.

Die systemexternen Kritikformen zeichnen sich hingegen in erster Linie dadurch aus, dass sie gerade diese Voraussetzungen (explizit oder implizit) bestreiten und in der Folge nicht-konstruktivistische Paradigmen auf (radikal-)konstruktivistische Überlegungen anwenden. Gerade hierzu liegen einige sehr fundierte Vorarbeiten vor.⁴⁴⁴

2.5.1 Systemexterne Kritik

Eine erste Schwierigkeit der systemexternen Kritik ergibt sich aus der Verschiedenheit der Konstruktivismusbegriffe und -verständnisse. Das gilt sowohl für den Konstruktivismus insgesamt als auch für den radikalen Konstruktivismus im Speziellen. Wenn bspw. eine Kritik auf einem Verständnis des radikalen Konstruktivismus als Konsequenz naturwissenschaftlicher Forschung fußt⁴⁴⁵, dann lässt sich am radikalen Kon-

443 In diesem Fall bezieht sich *System* nicht auf einen*eine erkennenden*e Beobachter*in, sondern auf den radikalen Konstruktivismus als theoretische Einheit.

444 Zu nennen sind hier vor allem: Kersten Reich, Grundfehler des Konstruktivismus. Eine Einführung in das konstruktivistische Denken unter Aufnahme von 10 häufig gehörten kritischen Einwänden. In: Menschenbilder. Zur Auslöschung der anthropologischen Differenz. (Schriften der Pädagogischen Akademie des Bundes in Oberösterreich Bd. 15). Hg. v. Josef Fragner/Ulrich Greiner u.a. Linz 2002. S. 91-112; Scheible, Entstehung S. 225-246; Lindemann, Handeln S. 46-50; Pörksen, Beobachtung S. 42-65.

445 Vgl. bspw. Schweizer, Idealismus S. 32; Tomaschek, Versuch S. 81; Rolf-Dieter Dominicus, Radikaler Konstruktivismus Versus Realismus. Apologie des Subjektivismus. Hamburg 2010. S. 6.

struktivismus freilich eine theoretische Inkonsequenz kritisieren, die aber – und das ist entscheidend – nur auf gewisse Teile des radikalkonstruktivistischen Diskurszusammenhangs zutrifft. So merkt Elisabeth Stachura an, der radikale Konstruktivismus stehe vor einem logischen Problem:

Die Wahrnehmungsverarbeitung des Gehirns wird als Beweis benutzt, dass unsere Welt eine Konstruktion sei. Wenn aber alles, was wir wahrnehmen können, eine Konstruktion ist, dann sind auch die Einsichten aus den hirneurophysiologischen Vorgängen, die unser Wissen über sie produzieren, als eine Konstruktion zu erachten.⁴⁴⁶

Übersehen wird hier, dass (zumindest die Möglichkeit der) Selbstapplikation einen zentralen Bestandteil des radikalkonstruktivistischen Profils darstellt: Selbstverständlich ist der radikale Konstruktivismus ebenso wie seine einzelnen argumentativen Versatzstücke ein Konstrukt. Die Möglichkeit der Selbstapplikation entfällt interessanterweise erst dann, wenn ein ansonsten weitreichender Erkenntniszweifel auf einer empirischen Letztbegründung aufgebaut wird, die Kritik und Zweifel entzogen bleiben muss.⁴⁴⁷

Noch spannungsreichere Ergebnisse treten auf, wenn man den Fokus auf Kritik ausweitet, die den kompletten Konstruktivismus in den Blick zu nehmen versucht. Friedrich August von Hayek hat einen entsprechenden Versuch unternommen. Seine Kritik läuft auf eine zentrale Anfrage zu: Beansprucht der Konstruktivismus, bei von Hayek überwiegend auf die Gesellschaft als Konstruktionsobjekt ausgerichtet, nicht ein Maß an Bewusstsein und Intentionalität, das sich angesichts der vielfachen Kontingenzfaktoren nicht halten lasse?⁴⁴⁸ Konstruktion meint hier stets Akte bewusster Setzung. Das Ergebnis eines solchen Verständnisses ist nach von Hayek eine Gesellschaft, die alles auf einen direkten Nutzen reduziert und nur dasjenige legitimiert, was diesem Kriterium genügt.⁴⁴⁹

Nun stammt diese Kritik aus dem Jahr 1970. Sie kann sich aus historischen Gründen überhaupt nicht auf den radikalen Konstruktivismus beziehen, wie er in dieser Arbeit dargestellt wird. Dennoch ist von Hayeks Kritik überaus aufschlussreich. Im Ergebnis wendet sie sich nämlich gegen einen positivistischen Glauben an die unbegrenzte Kraft des Menschen und fokussiert stattdessen auf die menschliche Kontingenz. Gerade damit aber liegt von Hayek in einer entscheidenden Frage auf einer Linie mit dem radikalen Konstruktivismus. Auch hier wird einem positivistischen ›Machbarkeitswahn‹ eine Absage erteilt und auch hier steht das konstruierende System nicht für eine allmächtige Instanz, die allwissend tun und lassen kann, was ihr in den Sinn kommt. Damit ist freilich nicht gesagt, dass von Hayek eine radikalkonstruktivistische Position vertritt, es geht lediglich darum, dass seine Kritik am Konstruktivismus nicht den radikalen Kon-

446 Stachura, Hirnforschung S. 24.

447 Das gilt trotz der geläufigen Diktion des neurobiologischen Konstruktivismus, innerhalb derer stets das »maximale Maß an Konsistenz« (ebd. S. 34) und nie die Objektivität anvisiert wird.

448 Friedrich August von Hayek, Die Irrtümer des Konstruktivismus und die Grundlagen legitimer Kritik gesellschaftlicher Gebilde. München 1970.

449 Vgl. ebd. S. 16.

struktivismus trifft.⁴⁵⁰ Daran wird exemplarisch erkennbar, dass eine Verurteilung des Konstruktivismus in toto an der Verschiedenheit der Konstruktivismen scheitern muss.

Eine weitere Schwierigkeit abseits dieser Begriffsfragen besteht in der bereits knapp behandelten⁴⁵¹ theoretischen Inkompatibilität zwischen radikalem Konstruktivismus und Realismus.⁴⁵² Beide Erkenntnistheorien basieren auf grundsätzlich verschiedenen theoretischen Axiomen, die jeweils nicht bewiesen werden können. Während der radikale Konstruktivismus eine beobachtungsunabhängige Erkennbarkeit der Welt für unmöglich hält und deswegen keine Aussagen über die Realität, sondern nur über die eigene, konstruierte Wirklichkeit vornimmt und in direkter Folge auch Begriffe wie *Objektivität*⁴⁵³ ablehnt, hält der Realismus an der Erkennbarkeit der Realität fest und lässt stärkere, ontologische Aussagen über die Qualität dieser Realität zu. Sein Kriterium ist dabei die Korrespondenz der Vorstellung oder Aussage mit der Realität, sein Ziel ist die Wahrheit. Zumindes auf der Ebene der Axiome widersprechen sich radikaler Konstruktivismus und Realismus damit fundamental. Ihre jeweiligen Positionen können auf dieser Ebene nicht einfach miteinander harmonisiert werden, sie bilden vielmehr direkte Konterparts. Besonders deutlich zeigt sich dies an der gegenseitigen (externen) Kritik. Anhand zweier exemplarischer Kritiken soll dies verdeutlicht werden.

A) Fritz Unger

Fritz Unger hält dem (radikalen) Konstruktivismus verschiedene Kritikpunkte vor. So bescheinigt er – und damit bedient er einen Topos der Kritik⁴⁵⁴ – dem radikalen Konstruktivismus, lediglich einen »vollkommen überholten Positivismus«⁴⁵⁵ anzugreifen.⁴⁵⁶ Ungeachtet solcher, eher randständiger Aspekte folgt Ungers Kritik

450 So meint der Konstruktionsbegriff des (radikalen) Konstruktivismus – wie schon ausgeführt – »gerade nicht das planerische, absichtliche bzw. intentionale Entwerfen einer Wirklichkeit«. Weber, *Medientheorien* S. 185. Dieser Unterschied ist auch zu bedenken, wenn bspw. Martin Honecker einen *theologischen Konstruktivismus* kritisiert, der an von Hayeks Konstruktivismusverständnis orientiert ist. Vgl. Martin Honecker, *Das Problem des theologischen Konstruktivismus*. In: *Zeitschrift für Evangelische Ethik* 24 Heft 1 (1980). S. 97-111. [= Honecker, *Problem*.]

451 Vgl. die Auseinandersetzungen mit Ernst von Glasersfelds *Geschichtsverständnis* (2.3.2.) und Gerhard Roths *neurobiologischem Konstruktivismus* (Kap. 2.4).

452 Um an dieser Stelle nicht selbst der gerade erst ausgeführten Kritik an den allzu weiten Konstruktivismus-begriffen zuzufallen, möchte ich noch einmal auf mein Verständnis des *Realismus* zurückkommen. Ich verstehe ihn als ein erkenntnistheoretisches System, dass auf einem korrespondenztheoretischen Wahrheitsbegriff fußt und mit ontologischen Annahmen über die Realität operiert. »They differ in detail but they share the idea that all our attempts to achieve knowledge presuppose an objective world.« Gadenne, *Paradigm* S. 80.

453 Denn auch in schwächeren Formulierungen heißt es da in der Regel dennoch: »Eine Erfahrung mit einem Inhalt ist objektiv, wenn aus ihrem Inhalt nicht folgt, wer die Erfahrung macht und von welcher Art sein Erfahren ist, welche Einstellungen zum Erfahrenen er z.B. einnimmt.« Fritz von Kutschera, *Ungegenständliches Erkennen*. Paderborn 2012. S. 20.

454 Ein Topos, das für beide Seiten gilt: »Everybody claims that his own opinions are presented misleadingly and erroneously or even that he never held the opinions accused of«. Josef Mitterer, *(Radical) Constructivism – What Difference Does It Make?* In: *Constructivist Foundations* 3 Heft 3 (2008). S. 160-162, hier: S. 160. [= Mitterer, *Difference*.]

455 Unger, *Kritik* S. 116.

456 Er tut dies an mehreren Stellen seines Textes: Vgl. u.a. ebd. S. 29; 42; 71; 107.

einem argumentativen Grundmuster: »Die Ausgangspunkte sind vollkommen richtig, die Schlußfolgerung ist nicht zwingend.«⁴⁵⁷ Besonders deutlich wird dies an der erkenntnistheoretischen Leitfrage des radikalen Konstruktivismus. Unger schreibt: »Aus den nicht zu leugnenden Schwächen menschlicher Wahrnehmung und somit auch der Kommunikation kann nicht auf die Realität als bloße Fiktion geschlossen werden.«⁴⁵⁸ Er teilt hier explizit den radikalkonstruktivistischen Ausgangspunkt und tut dies auch an anderer Stelle: »Daß wir unseren Sinnen nicht trauen können ist trivial.«⁴⁵⁹ Die vermeintliche Schlussfolgerung aber teilt er nicht. Trotz der grundsätzlichen Möglichkeit von Wahrnehmungsschwächen hält er an der Erkennbarkeit der Welt in einem ontologischen Sinne fest und tut dies in expliziter Anlehnung an Poppers Kritischen Rationalismus, den er in einen harten Widerspruch zum radikalen Konstruktivismus rückt.⁴⁶⁰ Über die Methode der Falsifikation möchte Unger keine Sicherheit oder Gewissheit⁴⁶¹, aber doch Wahrheit erlangen: »wir kommen durch ständiges Ausprobieren von immer mehr Alternativen der Realität immer näher, ohne sie jemals mit Sicherheit oder vollständig erfassen zu können.«⁴⁶² Er vertritt damit recht unverblümt eine teleologische Auffassung, die an verschiedenen Stellen durchaus auch von kritisch-rationaler Seite kritisiert werden könnte. Wenn Unger bspw. schreibt, das Gehirn schaffe »sich aufgrund der eingehenden Informationen eine Konstruktion der Realität, die immer besser mit dem Original übereinstimmt«⁴⁶³, ließe sich durchaus fragen, was das eigentlich für demenziell veränderte Personen bedeutet. Ungeachtet solcher Spitzfindigkeit zeugen Ungers Aussagen von einem grundlegend realistischen Profil, das auch ins Wort gesetzt wird:

Wenn es eine Realität gibt, dann gibt es wahre und unwahre Aussagen oder wertneutraler formuliert; richtige und unrichtige Aussagen und Aussagen die etwas weniger unrichtig sind, wenn wir die Idee der Annäherung an die Wahrheit akzeptieren. Ob es uns gefällt oder nicht, wenn es eine Realität gibt, dann ist das so. Wir können das auch

457 Ebd. S. 112.

458 Ebd. S. 69.

459 Ebd. S. 50.

460 Vgl. u.a. ebd. S. 108, 136. Für ein ähnliches Programm vgl. Detlef Arthur Hanisch, Darstellung und Kritik des Konstruktivismus aus kritisch-rationaler Perspektive. Zur Frage nach der Existenz der Realität und ihrer objektiven Erkennbarkeit. Frankfurt a.M. 2009. Dass man hinsichtlich des Verhältnisses von radikalem Konstruktivismus und Kritischem Rationalismus durchaus auch zu anderen (plausiblen) Ergebnissen kommen kann, zeigen Gadenne und vor allem Scholl. Vgl. Volker Gadenne, Viabilität und Wahrheit: Ein Vergleich der Auffassungen von Ernst von Glasersfeld und Karl Popper. In: Radikaler Konstruktivismus. Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Ernst von Glasersfeld (1917-2010). Hg. v. Theo Hug/Josef Mitterer/Michael Schorner. Innsbruck 2019. S. 305-316. [= Gadenne, Viabilität.]; Armin Scholl, Kritischer Rationalismus und Radikaler Konstruktivismus: verschiedene Ansätze, aber keine Feinde. In: Radikaler Konstruktivismus. Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Ernst von Glasersfeld (1917-2010). Hg. v. Theo Hug/Josef Mitterer/Michael Schorner. Innsbruck 2019. S. 317-334. [= Scholl, Ansätze.]

461 Unger, Kritik S. 48.

462 Ebd. S. 48.

463 Ebd. S. 38.

nicht ändern, wenn wir, wie es die Konstruktivisten tun, einfach die Idee der Realität leugnen.⁴⁶⁴

Interessant ist, dass Unger diese Ausführung mit einem Konditionalsatz einleitet. Er ist sich durchaus bewusst, dass seine Bedingung nicht direkt beweis- oder widerlegbar ist. Damit fällt sie aber, gemessen an seinen eigenen Kategorien, der Metaphysik zu. Metaphysische Aussagen kennzeichnet er schließlich als Aussagen, »die nicht überprüfbar sind, die also nicht scheitern können«⁴⁶⁵. Weite Teile seiner Argumentation werden damit brüchig. Wenn er einerseits sieht, dass auch sein Realismus auf einer nicht-falsifizierbaren und damit metaphysischen Grundunterscheidung beruht⁴⁶⁶, er andererseits aber dem radikalen Konstruktivismus daraus einen Vorwurf machen will, ist das problematisch. Dass er einen entsprechenden Vorwurf adressiert, zeigt sich exemplarisch an folgender Textstelle:

Es gibt keinen Anlaß überprüfbare Ansätze nicht überprüfbaren Ansätzen unter epistemologischer Sicht vorzuziehen. Das ist das wesentliche Argument für den Kritischen Rationalismus in Verbindung mit dem konsequenten Fallibilismus und einem radikalen Realismus gegenüber den [sic!] Konstruktivismus in jedweder Ausprägung.⁴⁶⁷

Inwiefern hier das wesentliche Argument für den Kritischen Rationalismus begründet sein soll, erschließt sich nicht. Gerade für die Ausgangsentscheidung hinsichtlich der Annahme einer beobachtungsunabhängigen Realität gibt es schließlich keine Möglichkeit der Überprüfung. Auch eine später im Text anzutreffende »metaphysische Binnendifferenzierung« löst diese Schwierigkeit nicht auf: »Der Konstruktivismus ist in seiner Gänze metaphysisch, der Kritische Rationalismus lediglich in der Basisannahme einer Realität.«⁴⁶⁸ Gemäß der von Unger selbst so hochgehaltenen logischen Standards⁴⁶⁹ ist diese Aussage nur schwer zu halten, weil der metaphysische Charakter der Ausgangsunterscheidung genügt, um auch die Folgesätze zu bedingen.⁴⁷⁰ Metaphysik ist nicht in einer *light*-Variante zu haben.

Was bei Unger unterschwellig bereits deutlich wurde, lässt sich mit Blick auf eine Kritik Konrad Otts noch einmal deutlicher herausarbeiten. Es geht nun explizit um etwas, das ich als *axiomatische Inkompatibilität* bezeichnen möchte.

464 Ebd. S. 115.

465 Ebd. S. 137.

466 Vgl. u.a. ebd. S. 128; 180; 183.

467 Ebd. S. 155.

468 Ebd. S. 183. Vergleichbar geht Nüse davon aus, man könne den Realismus »zwar nicht direkt beweisen; er ist aber eine gut gestützte Hypothese, die das Wie und Warum unserer Erfahrungswelt erklären kann.« Ralf Nüse, Warum sollte man Radikaler Konstruktivist werden? In: Ethik und Sozialwissenschaften 9 Heft 4 (1998). S. 556-557, hier: S. 557.

469 Das bezieht sich etwa auf den Satz vom ausgeschlossenen Dritten. Vgl. Unger, Kritik S. 120. Zugleich aber versteht Unger auch die Logik nicht als Garanten für Gewissheit. Vgl. ebd. S. 88.

470 Anhand von Foersters Konzept der nicht-trivialen Maschine lässt sich dies illustrieren: »Eine Komposition von nicht-trivialen Maschinen ist so zu behandeln wie eine nicht-triviale Maschine.« Foerster, Anfang S. 123.

B) Konrad Ott

In seinem Aufsatz *Zum Verhältnis von Radikalem Konstruktivismus und Ethik*⁴⁷¹ formuliert Konrad Ott kritische Einwände gegen den radikalen Konstruktivismus, übersieht dabei aber, dass zwischen einem realistischen und einem radikalkonstruktivistischen Theorielayout unweigerlich Inkonsistenzen auftreten, die die Bewertung des je anderen massiv beeinflussen.

Den Ontologieverzicht des radikalen Konstruktivismus und dessen Umorientierung von *know-what* zu *know-how*⁴⁷² kommentiert Ott wie folgt: »etwas zu können setzt voraus, daß es etwas Zuhandenes gibt, das sich manipulieren lässt.«⁴⁷³ Er indiziert dem radikalen Konstruktivismus eine ontologische Sublogik, die sich sprachlich sicher nachvollziehen lässt, aber doch unterschätzt, dass man Existenzaussagen auf der Ebene zweiter Ordnung auflösen und einer Gesamtkonstruktion eingliedern könnte, die dann non-dualistisch ausfällt und keine ontologische Subjekt-Objekt-Trennung mehr benötigt.⁴⁷⁴ Insgesamt wird der Diskurszusammenhang überaus normativ dargestellt, seine Polyphonie nur in den ethischen Ergebnissen und nicht in den sehr unterschiedlichen Zugängen berücksichtigt. Da liest es sich beinahe wie ein Vorwurf, dass es hier »keine einheitliche Position zur Ethik«⁴⁷⁵ gebe. Ott geht davon aus, dass sich aus der *einen* radikalkonstruktivistischen Position auch *eine* Ethik ableiten lassen müsse, insofern er voraussetzt: »Rationalitätskonzeptionen sind immer ethisch oder normativ relevant.«⁴⁷⁶ Anders als bspw. Pörksen, der verschiedene Zusammenhänge zwischen Erkenntnistheorie und Ethik ausweist⁴⁷⁷, scheint es für Ott nur das Verhältnis linear-kausaler Ableitung zu geben. Unter diesem Gesichtspunkt lässt sich auch die folgende Reflexion lesen:

Ich nehme weiterhin an, daß die Gesetze der Logik sowie Kriterien auch für Kohärenz und/oder Konsistenz auch für den RK gelten. Handelt es sich um Implikationsverhältnisse, so muß der, der den RK vertritt, auch dessen ethische Implikate akzeptieren, sofern die Implikation einen korrekten Schluß darstellt. Der Nachweis von Widersprü-

471 Vgl. Konrad Ott, *Zum Verhältnis von Radikalem Konstruktivismus und Ethik*. In: *Konstruktivismus und Ethik*. (DELFIN 1995). Hg. v. Gebhard Rusch/Siegfried J. Schmidt. Frankfurt a.M. 1995. S. 280-320. [= Ott, *Verhältnis*.]

472 Vgl. exemplarisch Gebhard Rusch, *Beantwortung der Frage: Was ist »Radikaler Konstruktivismus«?* In: *Konstruktivismen. Eine kulturelle Wende*. (Philosophica Bd. 19). Hg. v. Fritz G. Wallner/Barbara Agnese. Wien 2001. S. 15-34, hier: S. 17. [= Rusch, *Beantwortung*.]

473 Ott, *Verhältnis* S. 288.

474 Eine solche Denkfigur bietet der radikale Konstruktivismus an. Der skeptische Rekurs auf die Unhintergebarkeit der Perspektive des jeweiligen erkennenden Systems macht es nicht unmöglich, Seinsaussagen zu treffen. Jede solche Aussagen wird aber immer an das erkennende System rückgebunden, das in dieser Weise nicht mehr einem Erkenntnisobjekt entgegensteht. Deshalb postuliert der radikale Konstruktivismus keinen erkenntnistheoretischen Dualismus, sondern ein Primat des erkennenden Systems.

475 Ebd. S. 294.

476 Ebd. S. 297.

477 Vgl. Pörksen, *Beobachtung* S. 61-65.

chen oder Inkonsistenzen kann nicht durch den Verweis auf ›Viabilität‹ aus der Welt geschafft werden.⁴⁷⁸

Dass der radikale Konstruktivismus eine Konsistenztheoretische bzw. Kohärenztheoretische Grundorientierung aufweist und in manchen Fällen sogar entsprechende Wahrheitsbegriffe verwendet, wurde bereits thematisiert. Dass ihm aber zugleich eine besondere Zuwendung zu Zirkularitäten und Paradoxien eignet, die ihn selbst strukturell miteinbegreift, wurde ebenso herausgestellt. Letzteres eröffnet eine Perspektive auf die Schwierigkeit, die Otts Kritik zugrunde liegt. Ott bewertet den radikalen Konstruktivismus nämlich anhand systemexterner Kriterien. So kommt er – explizit als »Gegner des RK«⁴⁷⁹ – zu dem Schluss: »Eine überzeugende normative Ethik des RK ist also bestenfalls noch ein Desiderat, schlimmstenfalls aber ein Oxymoron«⁴⁸⁰. Der zurückweisende Rekurs auf Oxymora als Figuren der Paradoxie macht deutlich, dass hier eine Inkompatibilität der angenommenen Axiome durchscheint. Im radikalen Konstruktivismus stellen Paradoxien nämlich kein grundlegendes Problem dar.

Diese knappe Analyse der zwei exemplarischen Kritiken führt zu einer Analyse, die Josef Mitterer vorgelegt hat: »Konstruktivismus und Realismus setzen in der gegenseitigen Kritik einander die jeweils eigene Position voraus.«⁴⁸¹ Unter den je eigenen Gesichtspunkten wird die andere Position bewertet und (abhängig von der Anspruchshaltung) auch verurteilt: »Damit besteht das Scheitern der jeweils kritisierten Theorie einfach darin, daß sie von der Theorie abweicht, von der aus der Vorwurf des Scheiterns erhoben wird.«⁴⁸² Diesen Umstand möchte ich – wie bereits angekündigt – als *axiomatische Inkompatibilität* bezeichnen.⁴⁸³ Die Voraussetzung für dieses Phänomen ist die

478 Ott, Verhältnis S. 297.

479 Ebd. S. 319.

480 Ebd. S. 319.

481 Josef Mitterer, Realismus oder Konstruktivismus? Wahrheit oder Beliebigkeit? In: Zeitschrift für Erziehungswissenschaft 2 Heft 4 (1999). S. 485-498, hier: S. 487. [= Mitterer, Wahrheit.] Ähnlich meint auch Albrecht Koschorke zur Konkurrenz von Konstruktivismus und Realismus, »dass sich beide Ansätze nicht ergänzen, sondern wechselseitig die Grundlage entziehen.« Albrecht Koschorke, Wahrheit und Erfindung. Grundzüge einer Allgemeinen Erzähltheorie. Frankfurt a.M. 2012. S. 386. [= Koschorke, Wahrheit.] Grundsätzlich weist auch der Philosoph Martin Kusch darauf hin, dass die Bewertung einer anderen Position stets zirkulär auf den eigenen Standpunkt zurückverweist, weil die Prämissen der eigenen Position ja als Maßstab der Bewertung dienen. Vgl. Martin Kusch, Das Spektrum des epistemischen Relativismus. In: Relativismus und christlicher Wahrheitsanspruch. Philosophische und theologische Perspektiven. Hg. v. Bernd Irlenborn/Michael Seewald. Freiburg/München 2020. S. 36-54, hier: S. 47. [= Kusch, Spektrum.]

482 Mitterer, Wahrheit S. 496. Ein ähnlicher Gedanke findet sich im Übrigen auch bei Wittgenstein: »Wo sich wirklich zwei Prinzipien treffen, die sich nicht miteinander aussöhnen, da erklärt jeder den Andern für einen Narren und Ketzer.« Ludwig Wittgenstein, Über Gewißheit. (Bibliothek Suhrkamp Bd. 250). Hg. v. Gertrude Elizabeth Margaret Anscombe. Frankfurt a.M. 1970. §611. Für den radikalen Konstruktivismus bedeutet dies, dass er seine konstruktivistische Selbsteinsicht generalisiert und auf andere überträgt – auch wenn diese anderen ein anderes erkenntnistheoretisches Modell wie den Realismus befürworten. Die Besonderheit des radikalen Konstruktivismus könnte aber darin bestehen, dass seine Generalisierung flexibel und reversibel gehalten wird und nicht – wie bspw. im Behaviorismus – einfach eine Trivialisierung anderer vorgenommen wird.

483 Leschke spricht im Kontext verschiedener Medientheorien, die ja – wie in der Diskussion der Arbeiten Bernhard Pörksens ersichtlich wurde – durchaus auch von den erkenntnistheoretischen Groß-

Unbeweisbarkeit sowohl des radikalen Konstruktivismus als auch des Realismus, wie sie auch von Unger (s.o.) und Ott⁴⁸⁴ eingestanden wird.⁴⁸⁵ Die Folgen der Inkompatibilität münden in einem Dilemma. Einerseits (1) könnte aus der Inkompatibilität nämlich eine Immunität des einen gegenüber dem anderen Ansatz abgeleitet werden.⁴⁸⁶ Das Resultat wäre in diesem Fall ein Gesprächsabbruch. Andererseits (2) behebt die Aufrechterhaltung eines Gesprächs unter Beibehaltung der je eigenen Kriterien und Standards

systemen beeinflusst werden, von der »Problematik einer konstitutiven Inkompatibilität« der verschiedenen Ansätze. Rainer Leschke, Einführung in die Medientheorie. (UTB Bd. 2386). München 2003. S. 225. Er führt weiter aus: »Universaltheorien sind von Haus aus nun einmal unduldsam, und sie sind nur unter besonderen Bedingungen überhaupt bereit, über die konstitutiven Differenzen hinwegzusehen. Ambivalenzen kann man sich allenfalls innerhalb eines Paradigmas leisten, wie etwa die Bandbreite unterschiedlicher materialistischer Konzepte von Benjamin über Adorno und Horkheimer bis hin zu Enzensberger deutlich werden lässt, die Grundsatzentscheidung aber und d.h. die Wahl des Theoriemodells oder des Paradigmas ist zu treffen, noch bevor man überhaupt anfängt.« Ebd. S. 231. Die Rede von der *axiomatischen Inkompatibilität* nimmt genau auf diese Abhängigkeit von der Ausgangsunterscheidung Bezug und verbindet sich darin mit dem Konzept der *Inkommensurabilität*, wie es von Kuhn und Feyerabend bekannt ist. Vgl. hierzu einleitend: Eric Oberheim/Paul Hoyningen-Huene, Art. The Incommensurability of Scientific Theories. In: Stanford Encyclopedia of Philosophy. URL: <https://plato.stanford.edu/entries/incommensurability/> (abgerufen am: 17.06.2021). Entscheidend ist, dass die *axiomatische Inkompatibilität* nicht erst aus den Konzepten zur *Inkommensurabilität* hervorgeht und deshalb, gerade in der konkreten Anwendung auf Realismus und radikalen Konstruktivismus, auch nicht mit ihren weiteren Annahmen wie der wissenschaftstheoretischen Leitidee von Paradigmenwechseln kombiniert werden braucht. Daneben besteht hier übrigens auch eine starke Ähnlichkeit zur sog. *Konfliktthese* mancher relativistischen Theorien. Vgl. dazu etwa Kusch, Spektrum S. 42f. Es ist versucht worden, die theoretische Inkommensurabilität als Topos relativistischer Philosophien zu beschreiben und sie gleichzeitig als fehlgeleiteten Versuch zu entlarven, sich dem Gespräch zu entziehen (vgl. bspw. Strasser, Wirklichkeitskonstruktion S. 105; 108-110). Bezeichnend ist dabei aber, wie die These der Inkommensurabilität ausgeräumt werden soll: »Meine Vermutung ist denn auch, daß dort, wo zwischen Wissenssystemen tatsächlich Inkommensurabilität vorliegt, dies damit zusammenhängt, daß sich die fraglichen Systeme auf »unvergleichbare« Erfahrungsdaten stützen, ohne daß sich berechtigterweise sagen ließe, die Unvergleichbarkeit der Daten sei eine Folge der Verwendung eben jener Wissenssysteme.« Ebd. S. 93. Eine Adaption des theoretischen Angebots der Inkommensurabilität findet hier nicht statt, vielmehr wird auf einer realistischen Grundlage vorgeschlagen, sie dadurch aufzulösen, dass die Realitätsbezüge stärker fokussiert werden. Dass gerade darin aber schon eine realistische Positionierung vorgenommen wird, die ebenfalls mit eigenen Setzungen operiert und von diesen abhängt, bleibt unerwähnt.

Bei Scheible findet sich übrigens ein ähnlicher Gedanke: »Das Kernproblem der Kritik der radikal-konstruktivistischen Theorie erweist sich zunehmend als die inkompatible Diktion der Diskussionspartner.« Scheible, Entstehung S. 245.

484 Vgl. Ott, Verhältnis S. 289f.

485 Logisch lässt sich dies mit Gödels Unvollständigkeitssätzen verknüpfen. Die Sätze machen – vereinfacht gesprochen – darauf aufmerksam, dass es nicht möglich ist, alle Sätze einer Theorie widerspruchsfrei aus der Theorie und ihren Axiomen selbst ableiten zu können. Eine (teils historische, teils mathematische) Einführung und Texterschließung leistet Dirk W. Hoffmann, Die Gödel'schen Unvollständigkeitssätze. Eine geführte Reise durch Kurt Gödels historischen Beweis. Berlin ²2017. [= Hoffmann, Unvollständigkeitssätze.]

486 Vgl. dazu auch Scholl, Ansätze S. 330.

dieses erkenntnistheoretische Problem nicht und begünstigt ggfs. die ständige Fortschreibung eines ursprünglichen Missverständnisses.⁴⁸⁷

Für dieses Dilemma gibt es m.E. keine eindeutige Lösung im Sinne einer logischen Harmonisierung. Aus spezifisch radikalkonstruktivistischer Perspektive bietet sich dennoch eine gangbare Möglichkeit an. Sie basiert erneut auf der Selbstapplikation als Strukturmoment radikalkonstruktivistischer Theorie und sperrt sich gegen jede »Selbstdogmatisierung«⁴⁸⁸. Die Anwendung der relativierenden Skepsis auf die eigenen Aussagen ermöglicht in diesem Sinne einen spontaneren und offeneren Umgang auch mit kritischen Anfragen, der zugleich konsequent wie inkonsequent sein kann. Kurzum: Im Zweifel sticht der offene Dialog die Einsicht in die Inkompatibilität aus.⁴⁸⁹ Die relativierende Erkenntnistheorie des radikalen Konstruktivismus erweist sich hier als flexibel. Ob dies mit einem dualistischen Realismus in gleicher Weise funktioniert,

487 Als Ergebnis eines solchen Missverstehens kann auch eine Anekdote Heinz von Foersters interpretiert werden. Er erzählt von einer hochkarätigen Tagung im Kloster Royaumont, an der auch »die beiden großen Giganten zum Thema ›Sprache und Lernen‹« teilnahmen. Foerster, Anfang S. 200. Gemeint sind Jean Piaget und Noam Chomsky. »Um die beiden herum waren verschiedenste Personen gruppiert, die IQ-Superburschis von Harvard und Yale, deren Arroganz so überwältigend ist, daß man aus dem Staunen nicht herauskommt, Nobelpreisträger der Biologie, Philosophen, Psychologen, Anthropologen, Kognitionswissenschaftler, alle waren in der Abtei stationiert. Das Thema lautete ›On Language and Learning‹ und so heißt auch der Sammelband zu dieser Tagung, für mich eines der wichtigsten Bücher des 20. Jahrhunderts. | Das Faszinierende war, daß es den Konferenzteilnehmern gelungen ist, tagelang zusammensitzten und einander *nicht* zuzuhören, nicht einen Moment lang zuzuhören. Auf die Frage des einen, ›Was denken Sie im allgemeinen über Wechselverhältnisse?, kam die Antwort ›Meine Telefonnummer ist 5679 plus die Vorwahl, worauf der erste wiederum meinte: ›Das ist faszinierend, aber sprechen wir jetzt über den komplexen Satz ›Alle Schwäne sind weiß, außer jene, die von Popper als schwarz etikettiert werden‹ – und so weiter und so weiter. Es war phantastisch, eine Unterhaltung ohne Ende. [...] Da gibt es einen schön-schaurigen Film ›King Kong vs. Godzilla‹ – und diese Konferenz hatte große Ähnlichkeit damit. King Kong war Chomsky und Godzilla Piaget. Bärbel Inhelder [...] versuchte, von Zeit zu Zeit zu sagen: ›Hört doch diesem Menschen einen Moment zu‹ – alles vergeblich.« Ebd. S. 200f. Während er diese Anekdote erzählt, überzieht er sie freilich mit einer Deutung. Das eigentliche Problem beschreibt er wie folgt: Die Teilnehmer »verzichteten auf ihre Sprachfähigkeiten, weil sie irgendwelchen ›Hackordnungen‹ folgten, irgendwelche Reviere verteidigten, an Verbindungen mit teuren Universitäten oder Publikationen interessiert waren oder einfach ihren Status als arrogante Supermeister des mentalen Luftraums aufrechterhalten wollten.« Ebd. S. 201.

488 u.a. Pörksen, Beobachtung S. 16.

489 Dazu Brieden: »Deshalb geht es aus konstruktivistischer Sicht selten um ein Rechthaben, sondern darum, was aus den unterschiedlichen Perspektiven zu lernen ist. Und deshalb kann eine konstruktivistische Perspektive auch nicht ignorieren, was gegen sie ins Feld geführt wird.« Brieden, Paradoxien Kap. 4.4.2.

Hinzukommt ein weiterer Aspekt: Verschlösse sich der radikale Konstruktivismus nämlich vollständig vor anderen Theorien und behauptete in toto deren Unzulänglichkeit, wäre damit eine Selbsterhebung verbunden, die zumindest mit der Pluralitätsaffinität der Viabilität in Konflikt geraten dürfte: »Die Viabilität eines Modells verlangt letzten Endes auch, daß es mit den Modellen anderer Disziplinen nicht unvereinbar ist.« Ernst von Glasersfeld, Die Welt als »Black box«. In: Die Natur ist unser Modell von ihr. Forschung und Philosophie. Hg. v. Valentin Braitenberg/Inga Hosp. Reinbek bei Hamburg 1996. S. 15-25, hier: S. 24. [= Glasersfeld, Welt.]

darf mit Maturana bezweifelt werden. Den Vorzug des relativierenden Zugangs schildert er anhand der Reflexion auf die Entscheidung für einen der beiden Wege:

Ob Sie nun den Erklärungsweg der absoluten Objektivität oder den der relativen Objektivität beschreiten, hängt [...] von Ihrer jeweiligen emotionalen Dynamik ab. Diesen emotionalen Zusammenhang werden Sie aber nicht sehen, wenn Sie den Weg der absoluten Objektivität beschreiten.⁴⁹⁰

Ungeachtet von Maturanas komplexem Emotionalitätskonzept⁴⁹¹ wird hier deutlich, dass die Entscheidung für eines der Systeme mit der jeweiligen Konstitution und damit der Kontingenz in Verbindung gebracht werden kann. Wenn es keine direkte und allgemeine Evidenz in dieser Frage gibt – und diesen Umstand räumen auch Realist*innen ein (s.o.) –, dann kann doch die Bedeutung der je eigenen Entscheidung für einen Zugang nur mit der eigenen Kontingenz kontrastiert werden, wenn die Setzung nicht verabsolutiert wird.⁴⁹² Mit anderen Worten: Während der konstruktivistische Zugang das Bestehen solch fundamental verschiedener Perspektiven nicht nur akzeptieren, sondern auch in die eigene Theorie integrieren und damit erklären kann, können die Vertreter*innen des realistischen Zugangs dies nicht.⁴⁹³ Selbstverständlich ist der Realismus damit keineswegs widerlegt, noch wird ihm eine Unwahrheit oder Ähnliches unterstellt. Eine Entscheidung für den radikalen Konstruktivismus angesichts kritischer Alternativen lässt sich auf diese Weise aber dennoch begründen.⁴⁹⁴ Sie lässt sich zudem mit einer metaphorischen Neubestimmung des Verhältnisses von Realismus und radikalem Konstruktivismus verbinden, wie Armin Scholl sie vorschlägt: »Der Realismus steht dem Konstruktivismus also nicht auf Augenhöhe gegenüber, sondern wird durch den Konstruktivismus quasi inkorporiert und auf eine spezifische Beobachtungsweise begrenzt«⁴⁹⁵. Den Modus dieser Inkorporation stellt der Wechsel der Beobachtungsbe-

490 Riegas/Vetter, Gespräch S. 78.

491 Wie so oft erweist sich Maturanas Terminologie auch hier als widerständig: »Emotionen verstehe ich als Dispositionen zu Handlungen.« Ebd. S. 79.

492 Im Übrigen ist der Hinweis entscheidend, dass diese Argumentation stets auf der reflexiven Beobachtungsebene zweiter Ordnung angesiedelt ist. Für die Beobachtungsebene erster Ordnung besteht kein Problem, weil hier auch radikale Konstruktivist*innen von einem sog. Alltagsrealismus ausgehen. Vgl. Klein, Wahrheit S. 428f. Peter Strasser bezeichnet eine solche realistische Grundeinstellung der Beobachtung erster Ordnung auch als »primäre ontologische Sicherheit«. Strasser, Wirklichkeitskonstruktion S. 28.

493 Es geht hier nicht um die Frage, ob für Konstruktivismus und Realismus die gleichen Bedingungen gelten. Es geht lediglich darum, ob diese Bedingungen überhaupt beobachtet werden können. So gilt mit Bernhard Fresacher weiterhin: »Die Standortgebundenheit lässt sich in keinem Moment aufheben, weder in einen Relativismus noch in einen Dogmatismus, weder in einen Subjektivismus noch in einen Objektivismus.« Fresacher, Kommunikation S. 327. Diese Standortgebundenheit lässt sich mithilfe des radikalen Konstruktivismus aber zumindest beobachten.

494 Für eine gegenteilige Auffassung vgl. Mitterer, Kritik S. 110f.

495 Scholl, Ansätze S. 331. Eine durchaus vergleichbare, aber doch etwas vorsichtiger Umdeutung schlägt Wallich vor: »Der Radikale Konstruktivismus ist [...] nicht als Gegenstück oder Negativfolie des Realismus zu verstehen, sondern als pragmatische Umdeutung des erkenntnistheoretischen Diskurses. Er nimmt also ein Reframing der epistemologischen Diskussion vor und instrumentalisiert die Epistemologie als Werkzeug hin auf gesellschaftliche Relevanz«. Wallich, Autopoiesis S. 269.

ne von der ersten auf die zweite dar. So lässt sich mit Scholl behaupten: »Der Konstruktivismus ist sozusagen eine Korrekturinstanz des Realismus, wenn dieser ein Problem der Selbstanwendung bekommt. Dies ist oft genug der Fall und sollte in der Wissenschaft gängige Praxis sein.«⁴⁹⁶ Die axiomatische Inkompatibilität *sollte*⁴⁹⁷ demnach im Diskurs verflüssigt werden. Dazu gehört ein Blick auf weitere Kritikpunkte, die dem radikalen Konstruktivismus realistischerseits entgegengebracht wurden. Aufgrund der schon erwähnten Vorarbeiten anderer Autor*innen genügt an dieser Stelle eine knappe Zusammenstellung sich wiederholender Kritik, die sich in Teilen mit dem deckt, was bereits als Kritiken von Unger und Ott paraphrasiert wurde. Lindemann und von Ameln fassen unabhängig von einander die aus ihrer Sicht zentralen Vorwürfe zusammen.⁴⁹⁸

496 Scholl, Ansätze S. 332. Damit – und deswegen ist die Situation dilemmatisch – wird gleich wieder eine Kritikfläche eröffnet, insofern diese metaphorische Neuordnung durchaus im Sinne einer Vereinnahmung des Realismus gedeutet werden könnte. Nach Mitterer »muß sich der Konstruktivismus hier genau den Vorwurf der Verabsolutierung und Universalisierung gefallen lassen, den er gegen den Realismus erhebt.« Mitterer, Wahrheit S. 487. Auch dies führt letztlich zur grundlegenden Paradoxalität radikalkonstruktivistischen Denkens zurück. Vgl. Kap. 2.1 sowie Kap. 2.2.

497 Die Schärfe dieses Ausdrucks sollte nicht darüber hinwegtäuschen, dass die vorgeschlagene Lösung einen gangbaren Weg darstellt, der auf einer Abwägung basiert, die auch anders getroffen werden könnte. Dieses Dilemma kennt keinen auflösenden Ausweg.

498 Die Tabelle bündelt die einzelnen Kritikpunkte der beiden Autoren, setzt sie aber nicht direkt zu einander in Verhältnis. Argumentative Überschneidungen zwischen manchen Argumenten berücksichtigt die Tabelle in diesem Sinne nicht.

Tab. 1

	[A] von Ameln, Konstruktivismus:	[B] Lindemann, Handeln:
1	»Der Konstruktivismus leugnet die Existenz der Realität und ist deshalb ein unproduktiver Solipsismus« (S. 193)	»Der Konstruktivismus leugnet die Existenz einer äußeren/objektiven Realität« (S. 47)
2	»Der Konstruktivismus behauptet, es gebe keine Wahrheit. Dann kann er selbst auch nicht ›wahr‹ sein. Die konstruktivistische Erkenntnistheorie ist also selbstaufhebend« (S. 193)	»Der Konstruktivismus behauptet, alle Wirklichkeit sei nur erfunden« (S. 47)
3	»Der Konstruktivismus basiert auf empirischen Erkenntnissen [...]. Diese dürfen nach den Aussagen der Konstruktivisten keine objektive Gültigkeit beanspruchen. Der Konstruktivismus hebt daher seine eigene Argumentationsgrundlage auf« (S. 194)	»Der Konstruktivismus leugnet die Möglichkeit von Entdeckungen der realen Strukturen und Gesetzmäßigkeiten einer realen Welt« (S. 47)
4	»Die Begrifflichkeiten der konstruktivistischen Theorie sind oft mangelhaft expliziert oder inkonsistent« (S. 194)	»Wenn die Wirklichkeit eine Konstruktion ist, könnte sie beliebig umgestaltet und neu erfunden werden« (S. 47)
5	»Der Konstruktivismus hat keine hinreichende Erklärung für die Konstanz der Welt« (S. 195)	»Im Konstruktivismus gibt es keine Wahrheit mehr« (S. 48)
6	»Der Konstruktivismus ignoriert die Befunde der etablierten Wissenschaften zum Verhältnis von Systemen und Umwelt« (S. 196)	»Im Konstruktivismus sind alle Konstruktionen von Wirklichkeit gleichwertig« (S. 48)
7	»Die konstruktivistische Theoriebildung ist aufgrund ihres hohen Abstraktionsgrades für die Praxis unfruchtbar« (S. 196)	»Im Konstruktivismus haben Wissenschaft und Alltagswissen, Religion und Aberglauben, gesunder Menschenverstand und Wahnvorstellungen den gleichen Stellenwert« (S. 48)
8	-	»Der Konstruktivismus bietet keine wirklich neue Perspektive in der Philosophie« (S. 49)
9	-	»Der Konstruktivismus nimmt für sich selbst in Anspruch, wahr zu sein und widerspricht sich dadurch selbst« (S. 49)
10	-	»Der Konstruktivismus reduziert Wirklichkeit auf die Leistung subjektiver Erkenntnis und vernachlässigt soziale Phänomene« (S. 49)
11	-	»Der Konstruktivismus ist für praktisches Handeln gänzlich irrelevant, er hat keine ethische Dimension« (S. 49)
12	-	»Der Konstruktivismus führt zu einer Beliebigkeit der Theorie und des praktischen Handelns« (S. 49)

Die Vorwürfe stellen Grundanfragen dar, die verschiedentlich in abgewandelter Form auftreten, aber in der Regel doch rückführbar sind.⁴⁹⁹ Sie werden an dieser

499 Um es an einem Beispiel zu verdeutlichen: Der Vorwurf, der radikale Konstruktivismus begünstige Phänomene wie *Fake News*, *alternative Fakten* oder gleich Verschwörungstheorien, kann als

Stelle lediglich aufgelistet, ohne aber auf die jeweiligen Erwiderungen einzugehen. Das liegt zum einen daran, dass einige dieser Anfragen bereits explizit analysiert und beantwortet wurden (bspw. in der Diskussion um die Zuordnung Maturanas oder in der Auseinandersetzung mit Unger und Ott). Zum anderen tauchen hier Vorwürfe auf, die den radikalen Konstruktivismus der vorgestellten Vertreter insofern nicht treffen, als ihre Theorien die Kritik bereits antizipieren und beantworten (bspw. A 2, A 3, B 8, B 9). Weiterhin sind hier Vorwürfe aufgeführt, die durchaus zutreffende (und von den erkenntnistheoretischen Axiomen weitgehend unberührt bleibende) Anfragen an den radikalkonstruktivistischen Diskurszusammenhang anmelden, aber letztlich durch das gesamte Programm dieser Untersuchung behandelt werden sollen. Zu nennen sind hier vor allem die Vorwürfe A 7, B 7 und B 12. In diesen Vorwürfen kulminiert die Frage, wie der radikale Konstruktivismus seine eigene Viabilität erweisen kann (A 7, B 12) oder wie im Kontext dieser relativierenden Erkenntniskepsis überhaupt so etwas wie eine *Konstruktion von Verbindlichkeit* denkbar sein soll (B 7).⁵⁰⁰

Um das Gespräch mit der systemexternen Kritik damit aber nicht einfach wegzuschieben, soll an dieser Stelle noch ein spezifischer Vorwurf thematisiert werden, den Günter Dux vorgebracht hat:

Ich bin im Kontext unserer Untersuchung in keiner Weise daran interessiert, die differenten Ausprägungen des Radikalen Konstruktivismus zu erörtern. Ich habe schon gesagt, dass ich sie für rückständig und überholt erachte. Interessiert bin ich nur an einem: deutlich zu machen, dass sich mit ihm ein Absolutismus der Begründungslogik behauptet, den es zu überwinden gilt.⁵⁰¹

Als überholt und rückständig wertet Dux den radikalen Konstruktivismus, weil er eine Position beziehe, die doch historisch bereits als durchgesetzt betrachtet werden müsse.

Abwandlung des Vorwurfs B 12 gelesen werden. Dass solchen Vorhaltungen ausführlich begegnet wird, lässt sich an diesem Beispiel zeigen. Um hier nur jüngere Beiträge anzuführen: Vgl. Armin Scholl, Ideologiekritik und Kontingenz(erfahrung) am Beispiel Fake News: Der Beitrag des Radikalen Konstruktivismus. In: Ideologie, Kritik, Öffentlichkeit. Verhandlungen des Netzwerks Kritische Kommunikationswissenschaft. Hg. v. Uwe Krüger/Sebastian Sevignani. Leipzig 2019. 46-64 [= Scholl, Ideologiekritik.]; Mitterer, Debate. Weniger geeignet scheint mir in diesem Zusammenhang der folgende Beitrag: Petra Herczeg, »Wie wirklich sind die Fakten«? Von der Dekonstruktion zur Fälschung. In: Radikaler Konstruktivismus. Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Ernst von Glasersfeld (1917-2010). Hg. v. Theo Hug/Josef Mitterer/Michael Schorner. Innsbruck 2019. S. 231-248. Herczeg macht in diesem Aufsatz deutliche Anleihen beim Realismus, um in der Debatte ein Verbindlichkeitsmoment behaupten zu können. Exemplarisch wird dies bspw., wenn sie schreibt: »Täuschung kann dabei absichtlich oder unabsichtlich erfolgen«. Ebd. S. 240. Eine solche Aussage setzt eine von der Intention des Systems losgelöste Vergleichsbasis voraus, wie sie sich radikalkonstruktivistisch nur schwer behaupten lässt. Konstruktivistisch täuscht nur, wer auch täuschen will. Vgl. Pörksen, Beobachtung S. 192. Dass man dennoch irren kann, zeigt Scholl, Ideologiekritik S. 53ff.

500 Deutlicher noch als in der von Lindemann formulierten Sentenz B 7 wird diese Anfrage als Sorge bei Zitterbarth ausgedrückt. Er sieht »beim Radikalen Konstruktivismus die Gefahr eines völlig ungezügelten Pluralismus von Wirklichkeitskonstruktionen.« Zitterbarth, Beziehung S. 85.

501 Günter Dux, Die Religion in der säkular verstandenen Welt. (Gesammelte Schriften Bd. 6). Wiesbaden 2018. S. 57. [= Dux, Religion.]

In einem schnellen Marsch durch die Geistesgeschichte versucht er deshalb nachzuweisen, dass das »Bewusstsein der Konstruktivität«⁵⁰² keineswegs neu, sondern vielmehr historisch wie gegenwärtig etabliert sei.⁵⁰³ Dass der Rekurs auf historische Vorläufer und die Behauptung einer Denktradition ein Leitmotiv Ernst von Glasersfelds konstruktivistischer Geschichtsschreibung darstellt (vgl. Kap. 2.3.2), lässt Dux unerwähnt.⁵⁰⁴ Seine Kritik bleibt hier aber nicht stehen – ansonsten ließe sie sich im Vorwurf B 8 auflösen. Den eigentlichen Kern bildet der Verdacht, der radikale Konstruktivismus stelle eine absolutistische Denkfigur dar. Hier verbindet sich die Kritik mit dem Gesamtkonzept, das Dux vorlegt: »Es geht nicht länger an, den Bildungsprozess des Denkens von einem Fixpunkt herleiten zu wollen, den man schlicht als gegeben verstehen soll.«⁵⁰⁵ Dass der radikale Konstruktivismus eine solche Rückführung aber selbst bezweifelt, wird doch daran deutlich, dass die Frage nach dem X-Wert (gemäß Webers Formal-Definition⁵⁰⁶) keineswegs einheitlich beantwortet wird. Dux streicht den radikalen Konstruktivismus hier auf eine Homogenität zusammen, die nicht zu der theoretischen Polyphonie und kritischen Selbstbezüglichkeit des Diskurszusammenhangs passt. Für Dux liegt eine biologistische Denkfigur vor, die in der Konzentration auf die operationale Geschlossenheit ihren absolutistischen Charakter beweist. Einerseits sei nämlich klar, »dass auch das menschliche Gehirn innersystemisch verschaltet ist«⁵⁰⁷, andererseits aber bleibt er dabei, »dass von außen an den Organismus anbrandende Reize in einer innersystematisch verarbeiteten Form weitergeleitet und zu Bewusstsein gebracht werden. Dafür sprechen alle Erfahrungen, die Menschen in der Interaktion mit der Außenwelt machen.«⁵⁰⁸ Dux attackiert hier einen Solipsismus, den der radikale Konstruktivismus nicht vertritt. Mit der Offenheit des Systems für »den Fluss von Energie und Materie«⁵⁰⁹ ist der Vorwurf ausgeräumt. Zur Debatte steht einzig die Frage, ob man die Einsicht in die – wie Dux formulieren würde – *innersystemische Verschaltung* einfach graduieren darf und wie man dies erkenntnistheoretisch begründen will. Wenn Dux dies mit Erfahrungen begründet, die Menschen nun einmal mit ihrer Umwelt machten, und dem radikalen Konstruktivismus in vermeintlicher Konsequenz vorhält, er leugne die Gefährdung, die bspw. von einem »Gewitter im Gebirge«⁵¹⁰ ausgehe, dann nimmt er schlicht nicht zur Kenntnis, dass der radikale Konstruktivismus

502 Ebd. S. 53.

503 Ebd. S. 56. Weiterhin schreibt er: »Man muss weit zurückgehen, zumindest wahrscheinlich bis in die Antike, um deren ontologische Seinsvorstellung so verstehen zu wollen.« Ebd. S. 64. Dass die Möglichkeit, Denkfiguren historisch nachweisen zu können, aber nichts über ein aktuelles breiten-gesellschaftliches Bewusstsein aussagt, wird hier unterschlagen.

504 Dies wiederum ist angesichts seiner selbst zugestandenen Reduktion des radikalen Konstruktivismus (s.o.) sogar konsequent.

505 Ebd. S. 57. Dass man dies nicht mehr akzeptiere, markiere das Charakteristikum der säkularen Zeit: Ebd. S. 65. Insofern unterstellt Dux radikalem Konstruktivismus und Religion hier eine entscheidende Strukturparallele.

506 Vgl. Weber, Konstruktivismus S. 24.

507 Dux, Religion S. 63.

508 Ebd. S. 63.

509 Maturana/Pörksen, Tun S. 67.

510 Dux, Religion S. 63.

mit seiner Differenzierung in Beobachtungen erster und zweiter Ordnung ein Instrument kennt, mit dem eine unmittelbare und eine reflexive Ebene unterschieden werden können. Dass das Gewitter nur nach den Gegebenheiten des*der jeweiligen Beobachters*in (/erlebenden Person etc.) wahrgenommen werden kann, heißt nicht, dass es nicht als ernsthafte Gefährdung eingestuft werden könnte.⁵¹¹ Mit anderen Worten: Auch ein Blitzeinschlag oder sonstige Gefahrenquellen heben nicht die Möglichkeit auf, die eigene Erfahrung als kontingent und relativ wahrzunehmen, ansonsten bestünde hier ein direkter Zugang zum wahren Wesen der Welt.⁵¹²

Ungeachtet dessen kommt Dux also zu dem Schluss:

Zwar legt der Radikale Konstruktivismus der menschlichen Lebensform eine biologisch fundierte Theorie des Gehirns des Menschen zugrunde, allein, just die versteht er durch einen Absolutismus des Denkens so, dass er nicht über die biologische Verfasstheit der Lebensform hinaus zu denken vermag.⁵¹³

Auch hier wird das selbstrelativierende Potential des radikalen Konstruktivismus keineswegs ernstgenommen. Die Diskussion um die Zuordnung Maturanas in dieser Arbeit dürfte – gerade auch durch die Kontrastierung mit einigen Ausführungen Gerhard Roths – gezeigt haben, dass auch die biologisch-naturwissenschaftlichen Annahmen relativiert werden. Von einer Absolutierung kann hier keine Rede sein. Es geht um das bescheidene Angebot eines *Tools* und nicht um die Etablierung einer *Super-Theory*, wie Siegfried J. Schmidt bemerkt.⁵¹⁴

Im Ergebnis legt Dux eine stark homogenisierende Kritik am radikalen Konstruktivismus vor, die sich darin blind für die Dynamik des radikalkonstruktivistischen Diskurszusammenhangs zeigt. Das Gespräch mit ihm ist dennoch sinnvoll. Die Auseinandersetzung mit seinen Vorwürfen verweist wie auch die Auseinandersetzung mit sys-

511 Oder wie Segal über von Foerster schreibt: »Er leugnet die Realität nicht. Wie wir anderen auch springt er zur Seite, wenn ein Auto auf ihn zurast, und versucht nicht, durch Wände zu gehen.« Segal, *Kamel* S. 42.

512 Ein literarisches Beispiel mag dies vielleicht verdeutlichen. In Heinrich von Kleists Novelle *Das Erdbeben in Chili* (Heinrich von Kleist, *Das Erdbeben in Chili*. In: *Sämtliche Werke und Briefe* Bd. 2. Hg. v. Helmut Sembdner, München 2011. S. 144-159) flieht die Figur Jeronimo Rugera während des großen Erdbebens durch die Stadt: »Besinnungslos, wie er sich aus diesem allgemeinen Verderben retten würde, eilte er, über Schutt und Gebälk hinweg, indessen der Tod von allen Seiten Angriffe auf ihn machte, nach einem der nächsten Tore der Stadt.« Ebd. S. 146. Jeronimo kann sich retten und bleibt – gerade in Sicherheit – »eine Viertelstunde in der tiefsten Bewusstlosigkeit« (ebd. S. 146) am Boden liegen. Erst als er aus dieser Bewusstlosigkeit aufwacht, ergreift ihn »ein unsägliches Wonnegefühl« (ebd. S. 146) und die Erinnerung an das Geschehen kehrt langsam zurück. Während sich die Figur also in akuter Gefahr befindet, reflektiert sie nicht, sondern versucht schlicht, ihr Leben zu retten – sie befindet sich sozusagen ganz im Modus der 1. Ordnung. Die Reflexion (2. Ordnung) setzt erst nach der Katastrophe und außer direkter Lebensgefahr ein. Die Verbindung von Erinnerung und Beobachtungen zweiter Ordnung schlägt sich im radikalen Konstruktivismus übrigens auch in einem Interesse für das Gedächtnis durch. Vgl. exemplarisch Foerster, *Gedächtnis*. Für eine weiterführende Diskussion mit (radikal-)konstruktivistischen Beiträgen vgl. Siegfried J. Schmidt (Hg.), *Gedächtnis. Probleme und Perspektiven der interdisziplinären Gedächtnisforschung*. (stw Bd. 900). Frankfurt a.M. 42016.

513 Dux, *Religion* S. 67.

514 Vgl. Schmidt, *Tool*.

temexternen Kritiken insgesamt auf die Relativität von Erkenntnis, die schlicht nicht in Eindeutigkeit oder Evidenz aufgelöst werden kann. Dass diese Relativität immer auch den eigenen Standpunkt betrifft, macht die paradoxe Grundstruktur des radikalen Konstruktivismus deutlich. Die Lösung besteht nicht in der Festschreibung, sondern in der stetigen, dynamischen Selbstanwendung als kritische Überprüfung, also im ständigen Sprung in die Beobachtung zweiter Ordnung. Die systemexterne Motivation motiviert damit eine systeminterne Auseinandersetzung.

2.5.2 Systeminterne Kritik

Aspekte der systeminternen Kritik oder der Auseinandersetzungen innerhalb des radikal-konstruktivistischen Diskurszusammenhangs wurden bereits in der Darstellung der vier Vertreter erkennbar. Eine weitere Darstellung der Unterschiede und Dissense soll an dieser Stelle nicht geliefert werden. Vielmehr soll auch hier eine exemplarische Metaperspektive entfaltet werden. Im Zusammenhang mit dem Vorwurf, der radikale Konstruktivismus sei für die Praxis unbrauchbar (A7, B12), habe ich bereits darauf hingewiesen, dass sich eine Beantwortung letztlich aus dem Programm dieser Untersuchung ergeben müsse. An dieser Stelle sollen aber einige metatheoretische Hinweise gesetzt werden, die den Rahmen abstecken, innerhalb dessen sich die Beantwortung der Fragestellung bewegen soll.

Tatsächlich ergibt sich die genannte Anfrage als direkte Konsequenz aus den Eigenheiten radikalkonstruktivistischer Erkenntnistheorie. Wenn all das gilt, was bislang zur Rolle der Selbstapplikation gesagt wurde, dann muss der radikale Konstruktivismus in seiner Festlegung auf die Viabilität die Frage behandeln, wie viabel der radikale Konstruktivismus selbst ausfällt.⁵¹⁵ Für Gisela Miller-Kipp scheint die Antwort klar:

Überhaupt steht die gesellschaftliche Wirklichkeit des Radikalen Konstruktivismus nicht zur Debatte, weil es ihm einstweilen an dieser Wirklichkeit und an gesellschaftlicher Durchschlagskraft fehlt. Auch für das kollektive Alltagshandeln hat er sich noch nicht empfohlen. Das liegt zum einen an seiner logischen Struktur, zum anderen an seiner Subjekthypothese, wie Rezeption bzw. Bearbeitung des Radikalen Konstruktivismus im praktischen Zusammenhang zeigen.⁵¹⁶

Doch auch wissenschaftlich sieht Miller-Kipp starke Defizite, die sie vor allem an der Produktivität bemisst. Es sei keineswegs so, als »böte der Radikale Konstruktivismus

515 Oder wie Gebhard Rusch formuliert: »Der (Radikale) Konstruktivismus ist [...] darauf aus, eine viable Vorstellung von den menschlichen Möglichkeiten des Wissens zu entwerfen, und er erwartet nicht, daß diese Vorstellung irgendwie fundamentaler oder besser ist als ihr Gegenstand, das menschliche Wissen.« Rusch, Beantwortung S. 17.

516 Gisela Miller-Kipp, »Wissen wir jetzt mehr als vorher? Sind wir klüger geworden?« Über die Leistungen und die Erfindungen des radikalen Konstruktivismus. In: Philosophischer Literaturanzeiger 50 Heft 2 (1997). S. 188-206, hier: S. 201. Miller-Kipps Einschätzungen werden in diesem Unterkapitel zur *systeminternen Kritik* übrigens nicht besprochen, weil ich Miller-Kipp als radikale Konstruktivistin verstehe, sondern weil sie sich auf Anfragen bezieht, die sich auch vor einem rein radikal-konstruktivistischen Hintergrund stellen ließen.

fortschreitend Forschungs- und Wissensbestände zur Auseinandersetzung an.«⁵¹⁷ Zur Diskussion stehen also die Konsequenzen des radikalen Konstruktivismus im *Alltags-handeln* und in der Wissenschaft. Die Einschätzungen zu Produktivität und Einfluss des (radikalen) Konstruktivismus auf die Wissenschaften gehen weit auseinander. Während einerseits scharfzüngige Abgesänge formuliert werden (Gumbrecht: inzwischen habe »die intellektuelle Gegenwart [...] konstruktivistische Positionen abgelegt wie Karten eines Spiels, das aus der Mode gekommen ist«⁵¹⁸), werden andererseits Hochlieder auf die Durchsetzung konstruktivistischer Paradigmen im wissenschaftlichen Diskurs angestimmt.⁵¹⁹ Auf beiden Seiten zeigt sich ein Zusammenhang zwischen Diagnose und eigener Position: Realist*innen werten ab, Konstruktivist*innen werten auf. Eine seriöse Einschätzung ist zumindest auf dieser Grundlage nicht zu treffen. In welcher Weise sollte eine solche Einschätzung auch gefällt werden: Als empirische Übersicht aktueller Forschungsvorhaben vor dem Hintergrund ihrer erkenntnistheoretischen Bezugssysteme? Das ergäbe zumindest aus radikalkonstruktivistischer Sicht wenig Sinn, da hier überhaupt keine Methodenrevolution gefordert wird: »The difference between scientific and non-scientific problem solving lies primarily in the explicitness and the repeatability of operations and in its regulative parameters.«⁵²⁰ Schon deshalb besteht in der konkreten Forschungsorganisation kein großer Unterschied zwischen Realismus und Konstruktivismus⁵²¹, was eine Diskussion der Unterschiede (wie diese Untersuchung) jedoch keineswegs erübrigt.

Doch Miller-Kipp hat auch die Frage nach dem Alltagshandeln aufgebracht, die wiederum nicht mit einem einfachen Rekurs auf empirische Befunde gelöst werden kann. Scholls oben zitierter Vorschlag, den Konstruktivismus als Korrekturinstanz des Realismus zu verstehen, weist hier einen Weg. Denn auch radikale Konstruktivist*innen folgen zunächst einem sogenannten *Alltagsrealismus*⁵²², insofern sie nicht in jeder noch

517 Ebd. S. 197.

518 Hans Ulrich Gumbrecht, Alles, was ist, könnte auch anders sein: das Geschlecht, die Stimmung, das Begehren. Wie zwei grosse Denker von der Sprache zur Welt zurückfinden. In: NZZ, 05. Februar 2019. URL: <https://www.nzz.ch/feuilleton/rorty-gadamer-die-welt-koennte-auch-ganz-anders-sein-ld.1456986> (abgerufen am: 17.06.2021).

519 Mitterer attestiert dem radikalen Konstruktivismus bspw. »einer der wirkungsmächtigsten theoretischen Ansätze der Gegenwart in den Geistes-, Kultur- und Sozialwissenschaften« zu sein. Josef Mitterer, Einige Gedanken zur Eröffnung des Archivs. In: Ernst-von-Glaserfeld-Archiv. Eröffnung – Inauguration. Hg. v. Theo Hug/Michael Schorner/Josef Mitterer. Innsbruck 2013. S. 25-26, hier: S. 26. Pörksen geht davon aus, dass sich der Konstruktivismus »an manchen Instituten und Universitäten von einer Außenseiterphilosophie in eine neue Orthodoxie verwandelt hat«. Pörksen/Schulz von Thun, Kunst S. 178f. Für einzelne Disziplinen verschärfen sich diese Zuschreibungen noch. In der Soziologie bspw. gehört »der mindestens implizit akzeptierte« Konstruktivismus« mittlerweile zum Standard.« Joachim Renn, Eine rekonstruktive Dekonstruktion des Konstruktivismus. In: Konstruktion und Geltung. Beiträge zu einer post-konstruktivistischen Sozial- und Medientheorie. Hg. v. Joachim Renn/Christoph Ernst/Peter Isenböck. Wiesbaden 2012. S. 19-42, hier: S. 21. Für einen Einblick in die Vielfalt (sozial-)konstruktivistischer Wissenschaftspraxis vgl. die verschiedenen Beiträge aus Sibylle Moser (Hg.), Konstruktivistisch Forschen. Methodologie, Methoden, Beispiele. Wiesbaden 2011.

520 Schmidt, Future S. 439.

521 Vgl. Mitterer, Difference S. 160.

522 Vgl. u.a. Klein, Wahrheit S. 428f.

so alltäglichen Lebenslage gleich die Frage nach der Konstruktionalität ihrer Erfahrungswelt aufrufen. Sie tun dies erst, wenn Probleme mit etablierten Strategien und Lösungswege auftreten.⁵²³ Genau in diesen Fällen erweist der radikale Konstruktivismus auch seine eigene Viabilität: als *komplexitätsbewusste Komplexitätsreduktion*. Im Bewusstsein der erkenntnistheoretischen Kontingenz, die sich aus der unhintergehbaren Beteiligung des jeweiligen erkennenden Systems ergibt, ermöglicht er eine Einsicht in die Komplexität von Erkenntnis und verbindet sie zugleich mit der Möglichkeit, festgefahrene Konzepte angesichts der eigenen (erkenntnistheoretischen) Verantwortung⁵²⁴ flexibel und dynamisch zu lösen ohne zum »stumpfsinnigen Exerzitorium«⁵²⁵ zu werden. Eindimensionale Strategien werden mit der Pluralität möglicher Lösungswege kontrastiert. Der radikale Konstruktivismus zeigt sich als *Tool* zur Lösung empfundener Probleme. Kurzum: Die Viabilität des radikalen Konstruktivismus erweist sich in der Flexibilisierung festgefahrener Konzepte. Insofern die neuen Konzepte in die Lebenspraxis aufgenommen werden, wirkt die zweite Ordnung auf die erste zurück und verändert so potentiell auch das ansonsten alltagsrealistische Erleben.

2.6 Abgrenzung: Eine Lektürehilfe

Nachdem im letzten Unterkapitel bereits Angaben zum Realismus als der wichtigsten Gegengröße zum radikalen Konstruktivismus gemacht wurden, wird der Blick im Folgenden über diese Konkurrenz hinaus geweitet. Zumindest kurz möchte ich auf Abgrenzungsmöglichkeiten, aber auch Verbindungslinien⁵²⁶ zu anderen Denksystemen insgesamt eingehen. Dieses Unterkapitel dient einer ersten Orientierung im Gewühl der großen Labels und Denkschulen – bestenfalls als Lektürehilfe.⁵²⁷ Die freilich ver-

523 Wobei mit radikalem Konstruktivismus und Kybernertik zweiter Ordnung freilich auch neue Probleme ausgehoben werden können, insofern »man aus dieser Sichtweise zweiter Ordnung plötzlich Probleme erkennen kann, die man vorher nicht wahrgenommen hat.« Foerster, Anfang S. 199.

524 Ähnlich schreibt Mitterer dem radikalen Konstruktivismus eine Toleranz »for purely epistemological reasons« ein. Mitterer, *Difference* S. 161.

525 Foerster, *KybernEthik* S. 63.

526 Diese Linien lassen sich freilich nicht nur in eine oder zwei Richtungen ziehen, sondern spannen sich auch zwischen mehreren Systemen gleichzeitig auf. Die Aufarbeitung dieser Wechselspiele fällt überaus komplex aus und kann in dieser Arbeit nicht geleistet werden. Zu den Wechselverhältnissen zumindest dreier Strömungen haben de Berg und Prangel schon 1995 einige Beiträge gebündelt: Vgl. Henk de Berg/Matthias Prangel (Hg.), *Differenzen. Systemtheorie zwischen Deonstruktion und Konstruktivismus*. Tübingen/Basel 1995. Zu konstatieren ist in diesem Zusammenhang wohl, dass ein sichtlicher Schwerpunkt auf einer systemtheoretischen Zugangsweise liegt und auch dort also eine Perspektive vorgeordnet wird.

527 Es geht hier also keineswegs um eine abschließende Darstellung. Die einzelnen Theorien verdienen wohl alle eine ausführlichere Auseinandersetzung und Verhältnisbestimmung. Eine solche sprengte aber den Rahmen dieser Untersuchung. Geleistet wird hier also lediglich ein anfanghafter, überaus heuristischer Überblick.

kürzende Darstellung der einzelnen Positionen sei mit Blick auf diese Funktion des Kapitels erklärt – ebenso die Auswahl der Positionen.⁵²⁸

A) Realismus

Zum Realismus wurden bereits einige Aussagen getroffen, die an dieser Stelle lediglich gebündelt werden sollen. Unter dem Begriff *Realismus* werden verschiedene Konzepte subsumiert. In dieser Untersuchung geht es ausschließlich um einen philosophischen Realismus, der die Frage nach dem Zusammenhang von Erkenntnis und erkenntnisunabhängiger Realität aufgreift. Realistische Entwürfe beantworten die Frage ontologisch. Die Erkennbarkeit der Welt wird vorausgesetzt und eine sinnvolle Beschäftigung mit dem *Wesen der Dinge* möglich. Anders als der radikale Konstruktivismus formuliert der Realismus so positive Seins-Aussagen. In diesem Zusammenhang wird auch das besondere Verhältnis von Realismus und Korrespondenztheorie der Wahrheit deutlich. Letztere basiert nämlich zwangsläufig auf einer realistischen Trennung zwischen Erkenntnissubjekt und -objekt sowie der Auffassung, zwischen beiden könne eine gewisse Übereinstimmung hergestellt werden, die sich daraufhin als Wahrheit klassifizieren ließe. Die Korrespondenz von (menschlich gedachter) Kategorie und (menschenunabhängiger) real existierender Sache bildet hier das Ziel der Erkenntnis. In jüngster Zeit haben besonders Realist*innen wie Paul Boghossian, Maurizio Ferraris, Julian Nida-Rümelin oder Markus Gabriel die Debatten bestimmt. Für die verschiedenen Realismen, auch diejenigen der genannten Autoren, gilt letztlich: »They differ in detail but they share the idea that all our attempts to achieve knowledge presuppose an objective world.«⁵²⁹ Über diese vorausgesetzte objektive Welt meinen sie weiterhin Wahrheitsaussagen machen zu können. In dieser Annahme liegt der entscheidende Unterschied zum radikalen Konstruktivismus. Es geht um die basale Auseinandersetzung um die Frage, ob belastbare Aussagen über eine beobachtungsunabhängige Realität gemacht werden können. Der radikale Konstruktivismus verneint dies (weitestgehend) und hebt – ganz auf der Linie Josef Mitterers non-dualistischer Philosophie – auf eine ontologische Neutralität ab. Was im Kontrast für die realistischen Entwürfe spricht, ist eine Art intuitiver Plausibilität, die im radikalen Konstruktivismus durch die Rede vom *Alltagsrealismus* aufgegriffen wird. Sowohl Realismus als auch radikaler Konstruktivismus setzen eine axiomatische Entscheidung hinsichtlich der oben ausgeführten Trennfrage voraus und sind beide in einem letzten Sinne nicht beweisbar.⁵³⁰ Dies ändert freilich

528 Gleiches gilt für die herangezogene Literatur, die weder den Ausmaßen noch der Qualität der jeweiligen Fachdiskurse gerecht werden kann.

529 Gadenne, Paradigm S. 80. Das gilt übrigens auch für den *internen Realismus* eines Hilary Putnam. Vgl. Hilary Putnam, Realism and Reason. In: Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association 50 Heft 6 (1977). S. 483-498.

530 Mit anderen Worten: »Die These, dass es eine objektive Realität und Wahrheit nicht gäbe, ist [...] ebenso metaphysisch wie die These, dass es sie gäbe.« Gadenne, Viabilität S. 310. Wobei dies wiederum von dem Metaphysik-Konzept abhängt. Für ein anderes Verständnis vgl. bspw. Andreas Brenneke, Ist Gott ein Konstruktivist? Auf dem Weg zu einer konstruktivistischen Theologie und Pastoralpsychologie. In: Seelsorge systemisch gestalten. Konstruktivistische Konzepte für die Beratungspraxis in Kirche, Diakonie und Caritas. Hg. v. Arnd Götzelmann. Norderstedt 2008. S. 59-112, hier: S. 64; 69. [= Brenneke, Konstruktivist?]

nichts an dem radikalkonstruktivistischen Anspruch, die eigene Viabilität gerade auch im Konflikt zum Realismus behaupten zu können.

B) Empirismus

Eine eher strenge Variante des Realismus stellt der Empirismus dar, der sich besonders auf die sinnliche Erfahrung der Welt zur Generierung von Wissen und Wahrheit konzentriert.⁵³¹ Das erkennende Subjekt rezipiert hier passiv die Eigenheiten einer objektiven Welt. Es muss alle Erkenntnis durch Erfahrung rückbinden. Die Eigenheiten der Realität interessieren deshalb mehr als die Eigenheiten des sie erkennenden Systems. Letzteres wird sogar aus Ersterem hergeleitet.

Gewährleistet wird dieses Programm gerade in den Naturwissenschaften durch experimentelle Forschung. Der Natur wird ihre Wahrheit abgerungen. Die Voraussetzung des Empirismus stellt aber nicht nur (wie im Realismus insgesamt) die Erkennbarkeit einer beobachtungsunabhängigen Welt dar, sondern auch die Annahme, erst aus der Konfrontation mit der Welt wahre Einsichten erreichen zu können. Damit stellt sich ein Dissens zum radikalen Konstruktivismus ein, der eben in der Frage nach der Erkennbarkeit der Welt eine andere Option hervorhebt. Das Problem mit dem Empirismus besteht zudem im dort häufig angewandten starken Wissensbegriff, der Positivaussagen über die Eigenschaften der Welt formuliert und auf eine strikte Unterscheidung von empirischem und nicht-empirischem Wissen setzt. Einem solchen Wissensbegriff begegnet der radikale Konstruktivismus mit seiner Betonung erkenntnistheoretischer Kontingenz, die bspw. in der operationalen Geschlossenheit des Systems zum Ausdruck kommt und alle Formen des Wissens betrifft.⁵³²

C) Kritischer Rationalismus

Gegen eine auf Positivaussagen konzentrierte Wissenschaft spricht sich auch der Kritische Rationalismus Karl Poppers aus. Statt der Verifikation geht es hier um die Falsifikation wissenschaftlicher Aussagen. Hypothesen lassen sich nach Auffassung des Kritischen Rationalismus niemals durch reine Induktion beweisen. Eine Theorie oder Hypothese könne vielmehr dann Geltung beanspruchen, wenn sie aktuell nicht widerlegt werden könne. Das schließt die Gewissheit einer letzten Wahrheit aus: »Nach Popper kann man in keinem einzelnen Fall jemals wissen, ob man zu wahren Aussagen gelangt ist.«⁵³³ Darin stimmen Kritischer Rationalismus und radikaler Konstruktivismus überein. Auch gleicht die Idee der Falsifikation Ernst von Glasersfelds Überlegungen zur Widerständigkeit der Realität.⁵³⁴ Und dennoch: Auch »[d]er Kritische Rationalismus basiert auf einem ontologischen und epistemologischen Realismus und auf der Korrespondenztheorie der Wahrheit«⁵³⁵ und weicht in diesem Sinne von der erkenntnis-

531 Für einen ersten Überblick vgl. Wolfram Hinzen, Art. Empirismus. In: Metzler Lexikon Philosophie. Begriffe und Definitionen. Hg. v. Peter Prechtl/Franz-Peter Burkard. Stuttgart³ 2008. S. 134-136.

532 Daraus folgt wiederum nicht, dass der radikale Konstruktivismus grundsätzlich empirische Methoden ablehnt. Vgl. dazu v.a. Kap. 2.3.3 und Kap. 2.4.

533 Gadenne, Viabilität S. 313.

534 Vgl. ebd. S. 307.

535 Scholl, Ansätze S. 317.

skeptischen Haltung des radikalen Konstruktivismus ab. Zudem evoziert die kritisch-rationale Rede von der Objektivität trotz ihrer Absicherung gegenüber allzu sicheren Gewissheiten radikalkonstruktivistische Bedenken. Insgesamt aber »ist die eigentliche Gegenposition zum Konstruktivismus nicht Poppers Lehre.«⁵³⁶

D) Konstruktivismen aller Art

Webers Formaldefinition, die den Konstruktivismus als Erklärung darüber versteht, »wie eine Instanz/ein Ort/eine Einheit X eine Wirklichkeit Y oder mehrere Wirklichkeiten Y_1 - Y_N hervorbringt (aufbaut, erzeugt, zusammensetzt)«⁵³⁷, macht bereits auf die potentielle Vielgestalt des Konstruktionsgedankens aufmerksam. Unter dem Label *Konstruktivismus* firmiert deswegen nicht nur die radikale Variante, sondern sind auch zahlreiche andere einzuordnen. Die Abgrenzung der einzelnen Konstruktivismen kann anhand der eingespielten Definition formalisiert werden. Während der radikale Konstruktivismus das X durch den*die Beobachter*in, das einzelne erkennende System oder sogar das Subjekt⁵³⁸ ersetzt und die jeweilige Perspektive im Sinne der je eigenen Lebenswirklichkeit als Y-Wert einfügt, füllen andere Konstruktivismen diese Werte anders.

- Der in dieser Arbeit mehrfach herangezogene *Neurokonstruktivismus* bzw. *neurobiologische Konstruktivismus* Gerhard Roths setzt auf das Gehirn als X-Wert, gleicht im umfassenden Anspruch der Konstruktionalität, also auf der Ebene des Y-Werts, aber dem radikalen Konstruktivismus.
- Der *Erlanger* oder *Methodische Konstruktivismus* bezieht sich auf die Konstruktion wissenschaftlicher Erkenntnis, also auf »die konstruktive Aktivität des Philosophen bzw. Wissenschaftlers unter völligem Verzicht auf die Beschäftigung mit den konstruktiven Tätigkeiten individueller Erkenntnissubjekte im vorwissenschaftlichen Bereich«⁵³⁹. Auch hier ergibt sich mindestens auf der X-Ebene eine Abweichung vom radikalen Konstruktivismus.
- Der von Peter L. Berger und Thomas Luckmann eingeführte *Sozialkonstruktivismus*⁵⁴⁰ »beschäftigt sich [...] mit der Wirklichkeit der Sozialordnung und der gesellschaftlichen Erfahrung, dem ‚Wissen‹ von dieser Ordnung.«⁵⁴¹ Sowohl X- als auch Y-Wert sind hier sozial-konturiert, Aussagen über die Erkenntnistätigkeit des einzelnen Subjekts stehen nicht im Fokus.

Die verschiedenen Konstruktivismen müssen sich gegenseitig nicht ausschließen. Die Formalisierung macht vielmehr darauf aufmerksam, dass die Konstruktivismen teils

536 Gadenne, Viabilität S. 314.

537 Weber, Konstruktivismus S. 24.

538 In diesem Zusammenhang sei jedoch noch einmal daran erinnert, dass der radikale Konstruktivismus keine klassische Subjektphilosophie darstellt. Vgl. Nassehi, Zeit S. 161.

539 Zitterbarth, Beziehung S. 85.

540 Vgl. die Grundlagentexte: Peter L. Berger/Thomas Luckmann, Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie. Übers. v. Monika Plessner. Frankfurt a.M. 27²⁰¹⁸.

541 Karin Knorr-Cetina, Spielarten des Konstruktivismus. Einige Notizen und Anmerkungen. In: Soziale Welt 40 Heft 1/2 (1989). S. 86-96, hier: S. 88.

auf unterschiedlichen Ebenen ansetzen und so keineswegs in Konkurrenz zueinander stehen brauchen. Sie können sich ergänzen und aufeinander aufbauen⁵⁴², sie können aber auch in harte Differenz zueinander treten, wenn ihre Aussagen die gleiche Ebene betreffen. Die Problematisierung des *Neurokonstruktivismus* in Kap. 2.4 dieser Arbeit illustriert dies.

E) Systemtheorie

Auch die Systemtheorie Niklas Luhmanns trägt konstruktivistische Züge.⁵⁴³ Luhmanns *operativer Konstruktivismus* setzt dies explizit ins Wort, greift in seinem Anspruch aber auf die gesamte Systemtheorie über. Sie wurde als »aussichtsreichste Weiterentwicklung des R.K. [JMH: Radikalen Konstruktivismus]«⁵⁴⁴ bezeichnet, was nicht zuletzt daran liegen dürfte, dass Luhmann die für sein Werk zentrale Figur der Autopoiesis den Arbeiten Maturanas entlehnt hat. Beide eint zudem eine ausgeprägte Orientierung an der System-Umwelt-Unterscheidung. Anders als der radikale Konstruktivismus bezieht sich Luhmann aber primär auf die Gesellschaft als System und wehrt sich regelrecht »gegen die konstruktivistischen Versuche, mit dem ›Beobachter‹ wieder eine personale Identität oder gar Individualität zu verbinden.«⁵⁴⁵ Ganz in dieser Linienführung gibt Armin Nassehi eine (als Vorwurf daher kommende) Beschreibung der Systemtheorie wieder. Diese schließe

unmittelbar an eine als Subjekttheorie gebaute Theorieform an, so dass man auf den ersten Blick meinen könnte, in der soziologischen Systemtheorie werde die Idee des Subjekts als Zurechnungspunkt schlicht von der Ebene der Bewusstseins auf die Ebene eines sozialen Aggregats übertragen, dem nun ähnliche Qualitäten zugetraut werden wie einem bewussten Subjekt [...].⁵⁴⁶

Auch wenn Nassehi mit der als Vorlage dienenden Subjekttheorie Husserls Phänomenologie meint, so gilt dies doch auch für Luhmanns Adaption radikalkonstruktivistischer Denkfiguren und ihre Übertragung auf eine soziale Ebene. Mit anderen Worten: Luhmanns »äußerst strikte Trennung zwischen Kommunikation und Bewusstsein (und sein Desinteresse an Bewusstsein) hebt ihn entschieden von den Vertretern des Konstruktivismus (insbesondere von Maturana) ab.«⁵⁴⁷ Eine Inkompatibilität ist damit nicht aus-

542 So werde ich gerade im fünften Kapitel auch die Arbeiten von Sozialkonstruktivist*innen einbeziehen.

543 Luhmanns Verhältnis zum (radikalen) Konstruktivismus ist durch eine »Haltung zwischen Zustimmung, Ablehnung und Überbietung« gekennzeichnet. Bernd Scheffer, *Konstruktivismus*. In: *Luhmann-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Hg. v. Oliver Jahraus/Armin Nassehi u.a. Stuttgart 2012. S. 327-330, hier: S. 327. [= Scheffer, *Konstruktivismus*.]

544 Kneer, *Art. Konstruktivismus* S. 502.

545 Scheffer, *Konstruktivismus* S. 329.

546 Armin Nassehi, *Theorie ohne Subjekt?* In: *Luhmann-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Hg. v. Oliver Jahraus/Armin Nassehi u.a. Stuttgart 2012. S. 419-424, hier: S. 420.

547 Scheffer, *Konstruktivismus* S. 328.

gesagt, die Aussageebenen differieren lediglich, weil Luhmann den Systembegriff nicht (nur) auf das einzelne erkennende System bezieht.⁵⁴⁸

F) Dekonstruktion

Schon semantisch steht auch die Dekonstruktion (v.a. Jacques Derrida) dem Konstruktivismus nahe. Als kritische Methode im Umgang mit Texten⁵⁴⁹ geht die Dekonstruktion nicht mehr von einem statischen Sinn aus, der zwischen einem*iner Interpret*in und einem Interpretationsgegenstand besteht, sondern fokussiert auf die Dynamik von Verstehensprozessen. Es kann demnach nicht mehr darum gehen, den *einen* Sinn aus einem Text abzuleiten, sondern vielmehr darum, Einsicht in die Vielfältigkeit der Bedingungsverhältnisse des Verstehens zu gewinnen. Die Bedeutung von Begriffen verschiebt sich durch den Wandel ihrer Kontexte und die Entwicklung der Interpreten. Eine intersubjektive Festlegung von Begriffsgehalten wird dadurch erschwert – hier zeigt sich durchaus eine Verbindung zum radikalkonstruktivistischen Denken. In beiden Fällen wird ein Sprung in die Perspektive einer anderen Person ausgeschlossen. Damit kündigt sich eine Parallele zum radikalkonstruktivistischen Denken an. Beide eint die Verwendung »einer nicht-dualisierenden Redeweise und die damit einhergehende Aufhebung der Trennung der traditionellen Kategorie einer Subjekt-Objekt-Relation als Basis für die Wahrnehmung von Welt«⁵⁵⁰. Deutlich wird dies an einer zentralen textanalytischen Prämisse, die sich aus der Dekonstruktion (wie dem gesamten Poststrukturalismus) ergibt: Analysiert wird nicht mehr eine feststehende Autor*innen-Intention, sondern die Struktur des Textes als Gewebe. Mit anderen Worten: Der zugängliche Text ersetzt den unzugänglichen Geist einer*ines Autors*in, eine abschließende Interpretation wird in beiden Fällen ausgeschlossen.

G) Pragmatismus

Von Glasersfelds Viabilitätskriterium verbindet den radikalen Konstruktivismus mit den Diskursen des Pragmatismus im Gefolge von Charles Sanders Peirce, William James und John Dewey. Im Pragmatismus geht es vor allem um die praktischen Konsequenzen von Konzepten und Überlegungen. Im Fokus stehen damit Handlungen und Wirkungen, die sich auch in der experimentellen Erforschung realisieren. Eine besondere Rolle spielt dabei die Absicherung von Ergebnissen durch Konsens (etwa einer Forschungsgemeinschaft). Der Wahrheitsgehalt von Aussagen wird demnach auch anhand der Übereinstimmung voneinander unabhängiger Überprüfungen bestimmt. Die konkrete theoretische Ausdifferenzierung des Pragmatismus gestaltet sich aufgrund der Vielfältigkeit der unter dem Begriff subsumierten Konzepte aber als schwierig.⁵⁵¹ Grenzzie-

548 Anders sieht das Bernhard Fresacher, der im Rekurs auf Baecker davon ausgeht, dass man zwischen beiden wählen müsse: »entweder für individuelle Wahrnehmung oder für soziale Kommunikation als Ausgangsreferenzpunkt, entweder für Gedanken oder für Äußerungen, entweder für Empfindungen oder für Beschreibungen.« Fresacher, *Realität* S. 204.

549 Text wird dabei in einem überaus weiten Sinne verstanden.

550 Meierhofer, *Nihil* S. 4.

551 Für eine Einführung, die verschiedene Strömungen übersichtlich darstellt, vgl. Hans-Joachim Schubert/Hans Joas/Harald Wenzel/Wolfgang Knöbl, *Pragmatismus zur Einführung*. Hamburg 2020.

lungen zum radikalen Konstruktivismus ergeben sich besonders dort, wo empiristische oder auch behavioristische Strömungen korrespondenztheoretisch ausschlagen. Eine besondere Nähe stellt sich zum Neopragmatismus Richard Rortys ein, der mit seinem erkenntnis-skeptischen Konzept und *Antiessentialismus* einige Argumentationsschritte des radikalen Konstruktivismus teilt, aber kein spezifisches Interesse an zirkulären oder paradoxalen Denkfiguren aufweist.⁵⁵²

2.7 Zwischenfazit

Einführungen in den radikalen Konstruktivismus gibt es viele und auch innerhalb der theologischen Diskurse liegen einige Versuche vor, den radikalen Konstruktivismus in diesen zu implementieren.⁵⁵³ All diese Texte stehen letztlich vor einer ähnlichen Schwierigkeit: Sie müssen Verständnisprobleme antizipieren, die sich bei einer realistisch vorgeprägten Leserschaft einstellen könnten. Die Struktur dieser Untersuchung ist das Ergebnis meines Versuches, einigen Verständnisproblemen zu begegnen. Besonders wichtig scheint mir, den Eindruck zu vermeiden, als ließe sich der radikale Konstruktivismus schlichtweg als theoretische Ableitung neurobiologischer Ergebnisse verstehen und damit einfach in ein ansonsten realistisches Grundverständnis integrieren. Insgesamt ist der radikale Konstruktivismus nicht auf einen einzigen Beweisstrang zu reduzieren. Der bisherige Gang dieser Untersuchung sollte vielmehr zeigen, dass der Diskurszusammenhang verschiedene Argumentationslinien in sich vereint und deshalb polyphon ausfällt. Dass diese Polyphonie in einem radikalkonstruktivistischen Verständnis aber keine Schwäche darstellt, sondern konsequent ist, zeigt den veränderten Anspruch, mit dem der radikale Konstruktivismus auftritt. Um dies noch einmal nachzuzeichnen und ggfs. eine Folie für eine erneute, vielleicht nur cursorische Lektüre

552 Um an dieser Stelle nur zwei in dieser Hinsicht relevante Titel anzuführen: Richard Rorty, *Der Spiegel der Natur. Eine Kritik der Philosophie.* (stw Bd. 686). Übers. v. Michael Gebauer. Frankfurt a.M. 2008; Rorty, *Hoffnung.* In letzterem Band skizziert Rorty auch sein Konzept des *Antiessentialismus*: »Nach pragmatischer Anschauung gibt es so etwas wie ein nichtrelationales Merkmal von X ebensowenig wie dessen intrinsische Natur, also das Wesen von X. Demnach kann es auch keine Beschreibung geben, die dem eigentlichen Sosein von X entspricht, also der Beschaffenheit von X | unabhängig von seiner Beziehung zu den Bedürfnissen, dem Bewußtsein oder der Sprache der Menschen.« Ebd. S. 42. Und weiter Rorty: »Wir Antiessentialisten möchten die anderen gern davon überzeugen, daß sich der Essentialismus auch dann nicht auszahlt, wenn es um Tische, Sterne, Elektronen, Menschen, akademische Fächer, soziale Einrichtungen oder sonst irgendetwas geht. Nach unserem Vorschlag sollte man alle derartigen Gegenstände so auffassen, als ähnelten sie den Zahlen in der Hinsicht, daß es nichts über sie zu wissen gibt, außer einem unendlich umfassenden und stets erweiterbaren Netz von Beziehungen zu anderen Gegenständen.« Ebd. S. 46. Rorty verbindet diese Überlegungen auch explizit mit dem Konstruktionscharakter von Wahrnehmung und Erkenntnis: »Sobald wir die Vorstellung fallenlassen, der Sinn des Diskurses bestehe darin, die Realität genau zu repräsentieren, wird uns nichts mehr daran liegen, soziale Konstrukte von anderen Dingen zu unterscheiden.« Ebd. S. 85. Für eine ausführlichere Beschäftigung mit Rorty im Rahmen dieser Untersuchung vgl. Kap. 5.1.3.2.

553 Vgl. hierzu Kap. 4.2.

anzubieten, hält dieses Zwischenfazit ein radikalkonstruktivistisches Argumentarium bereit.

Der radikale Konstruktivismus geht von der Einsicht aus, dass sich das erkennende System niemals aus Erkenntnis- und Wahrnehmungsprozessen herausstreichen lässt. Das jeweilige erkennende System stellt dabei aber nicht einfach nur einen Faktor neben anderen dar, sondern markiert permanent den ersten Schritt: Erkenntnis und Wahrnehmung werden nicht mit Metaphern der Aufnahme oder gar der Befüllung (*Wissensvermittlung* oder *Wissensaufnahme* etc.⁵⁵⁴) modelliert, sondern vielmehr mit den Gegebenheiten des Systems selbst verbunden. In diesem Sinne wird radikalkonstruktivistisch von der *operationalen Geschlossenheit* gesprochen, die den Kontakt mit einer Außenwelt (Umwelt) keineswegs ausschließt, aber doch darauf hinweist, dass das lebende System immer nur gemäß seinen eigenen Strukturen agieren kann. Erkenntnistheoretisch wird daraus gefolgert, dass es keine Möglichkeit geben kann, die Absolutheit oder Objektivität von Erkenntnis festzustellen. Auch diese Feststellung wäre als Setzung nämlich weiter an das jeweilige System gebunden. Insofern keine Aussage unabhängig von diesem erkennenden System getätigt werden kann, entfällt die Möglichkeit, von einer beobachtungsunabhängigen Realität zu sprechen.

In seiner ausschließlichen Fokussierung auf das einzelne System gibt der radikale Konstruktivismus etablierte erkenntnistheoretische Dichotomien auf. Er unterscheidet nicht mehr zwischen Subjekt und Objekt, sondern integriert beide Seiten in die Perspektive des Systems. Der radikale Konstruktivismus kann deshalb als non-dualistische Position im Sinne Josef Mitterers beschrieben werden.⁵⁵⁵ Hinzukommt, dass der radikale Konstruktivismus aufgrund seiner Fokussierung auf Konstruktionalität und Perspektive eine ontologische Neutralität bzw. einen grundlegenden Ontologieverzicht einfordert, weil wiederum keine Möglichkeit gesehen wird, auf das Wesen der Dinge zuzugreifen.⁵⁵⁶ Gegenüber starren, exklusiven Wahrheitszuschreibungen setzt der radikale Konstruktivismus folglich auf eine skeptische Grundhaltung, die immer wieder die Eigenanteile von Wahrnehmung und Erkenntnis in den Blick nimmt.⁵⁵⁷

Über diese skeptischen Motive generiert der radikale Konstruktivismus sein eigenständiges Profil aber erst durch sein Interesse an Zirkularität und Paradoxalität. Am Beginn dieses Interesses steht die Einsicht, dass die Ubiquität der Konstruktion auch auf seine eigene Theoriearbeit zugreift. Zugespitzt lässt sich fragen: Welcher Wahrheitswert kommt einer Absage an die Wahrheit zu? Es läuft auf die mit Pörksen bereits

554 Für eine metaphorologische Reflexion pädagogischer Leitvorstellungen vgl. Alexandra Guski, *Metaphern der Pädagogik. Metaphorische Konzepte von Schule, schulischem Lernen und Lehren in pädagogischen Texten von Comenius bis zur Gegenwart.* (Explorationen Bd. 53). Bern 2007.

555 Diesbezügliche Hinweise und Anmerkungen wurden im bisherigen Verlauf der Untersuchung immer wieder eingestreut. Vgl. exemplarisch Kap. 2.2.

556 Dementsprechend geht es aber auch keineswegs darum, die Existenz von irgendetwas zu leugnen. Ontologische Neutralität führt nicht in den Solipsismus.

557 Die Rede ist in diesem Zusammenhang (v.a. bei Maturana) immer wieder von der Verantwortung des erkennenden Systems. Gerade auch in der Nutzung dieses Begriffs drehen radikale Konstruktivist*innen einen allgemeinen Vorwurf gegenüber skeptischen Erkenntnistheorien um, der von Pöltner bspw. so formuliert wird: »Skeptische Gleichgültigkeit entzieht sich der Verantwortung und ist eine Form asozialer Missachtung.« Pöltner, *Wahrheitsanspruch* S. 228.

eingeführte paradoxe Formel zu: »wenn der Konstruktivismus absolut wahr ist, dann ist er falsch«⁵⁵⁸. Der skeptische Verdacht bezieht sich damit nicht nur auf einen theoretischen Außen- sondern auch auf den Innenraum des Diskurszusammenhangs. Zur Diskussion steht deswegen auch das jeweilige Selbstverständnis. In der Bearbeitung des Außen interessieren den radikalen Konstruktivismus dabei besonders zirkuläre und paradoxe Denkfiguren. Methodisch wird dies durch Beobachtungen zweiter Ordnung geleistet, die Phänomene auf sich selbst applizieren können. So fragt der radikale Konstruktivismus nach der Erkenntnis von Erkenntnis, der Wahrheit der Wahrheit, dem Sinn des Sinns usw. Er stellt diese Beobachtungen zweiter Ordnung aber nicht nur im Zuge philosophischer Reflexionen an, sondern macht sie auch für alltägliche Prozesse fruchtbar.⁵⁵⁹ Für entsprechende Versuche steht die Kybernetik zweiter Ordnung.

In der Linie von Glasersfelds tauscht der radikale Konstruktivismus die Fixierung auf die Wahrheit gegen eine Orientierung an der Viabilität aus. Ziel ist nicht mehr die Korrespondenz von Einsicht und Sache, Ausdruck und Tatsache, sondern die Funktionstüchtigkeit einer Operation, die auf überaus vielfältige Weise hergestellt werden kann. Was funktioniert und passt, was der Zielvorstellung zuträgt, das wird als *viabel* klassifiziert.⁵⁶⁰ Den Fluchtpunkt dieser Verschiebung markiert die Flexibilisierung von Konzepten. Festgezurrte und wenig flexible Konzepte geraten angesichts veränderter Anforderungsszenarien an Grenzen ihrer Leistungsfähigkeit und befördern in diesem Verständnis zumindest potentiell das Ende der Viabilität eines Konzepts. Für das Selbstverständnis des radikalen Konstruktivismus bedeutet dies, dass *er* – und hier trifft der Singular letztlich nicht mehr zu – auch hinsichtlich seiner eigenen Theoriearbeit eine hinderliche Verfestigung vermeiden muss. Die Rede ist in diesem Zusammenhang von der kritischen *Selbstapplikation* der Theorie auf sich selbst. Hier wird die Frage nach der Konstruktionalität des Konstruktivismus gestellt.⁵⁶¹

Als skeptische, tendenziell destabilisierende Denkfigur lässt sich der radikale Konstruktivismus nicht einfach von einem Beweis abhängig machen. Auch neurobiologische Erkenntnisse, die im Ergebnis die Konstruktionalität aller Erkenntnis behaupten, taugen nicht als Letztbegründung einer Auffassung, die gegen Letztbegründungen angeht. Der radikale Konstruktivismus bleibt – wie im Übrigen auch der Realismus – auf Axiome verwiesen, die nicht empirisch bewiesen, sondern in einem kontingenten Prozess (ob bewusst oder unbewusst⁵⁶²) gewählt werden müssen. Auf der Grundlage dieser Wahl formieren sich dann Theorien und Theriefamilien, die in ihren Konsequenzen und eintretenden Konsistenzen doch nicht an der Kontingenz der Ausgangsunterscheidung vorbeikommen. Auf Theorieebene resultiert daraus eine Spannung, die ich als *axiomatische Inkompatibilität* beschreibe. Sie fasst die Pattstellung von Realismus und

558 Pörksen, Beobachtung S. 21.

559 Um das an einem praktischen Beispiel festzumachen: Wie geschieht die Desinfektion der Behältnisse von Desinfektionsmitteln?

560 Hier ergeben sich Verbindungen zu einem pragmatischen Wahrheitsverständnis. Vgl. Kap. 2.6.

561 Damit bedient der (radikale) Konstruktivismus eine formale Konstante von Denkfiguren der 2. Ordnung und ordnet sich diesem Bereich gleichsam zu (s.u.).

562 Mit dieser Klausel unterläuft der radikale Konstruktivismus einen rein intentionalen Handlungsbegriff.

Konstruktivismus hinsichtlich der Verwiesenheit auf sehr unterschiedliche Ausgangsbestimmungen und greift damit ein Problem auf, das letztlich in Retorsionsargumenten ausläuft: Der eigene Standpunkt wird zum Bewertungsmaßstab fremder Positionen erklärt und das Gegenüber implizit in die eigene Theorie eingemeindet. Realist*innen fallen so unter die Einsichten des radikalen Konstruktivismus, während radikale Konstruktivist*innen andererseits unter die Einsichten des Realismus fallen – auch wenn das jeweils bestritten werden mag.

So erfordert die Auseinandersetzung eine Positionierung der Person, die sie betreibt.⁵⁶³ Darin aber ist bereits eine Relativierung enthalten, die nicht einfach weggeschoben werden kann. Sie verweist auf eine spezifische Qualität der radikalkonstruktivistischen Option. Während der radikale Konstruktivismus die Kontingenz des Anfangs nämlich in seine Theoriearbeit integrieren kann, stellt dies für starke Wahrheitsbegriffe eine Herausforderung dar. Zugleich erweist der radikale Konstruktivismus an solchen Fragen sein Selbstverständnis, insofern er – ganz im Sinne der kritischen Selbstapplikation – immer wieder eine Dynamisierung der eigenen Position anstrengen muss. Er erweist sich im Sinne Siegfried J. Schmidts als *Tool* und nicht als *Super Theory*.⁵⁶⁴ Zu einem solchen *Tool* gehören Fragen nach seiner Funktion und seinem Anwendungsbereich. So geht es auch radikalen Konstruktivist*innen keineswegs um eine Vollfiktionalisierung der jeweiligen Erfahrungswelt. Wenn bspw. Gefahren auftreten, dann wird nicht gleich deren Konstruktionalität ausgerufen, dann weichen auch Konstruktivist*innen erst einmal aus.⁵⁶⁵ Auch sie folgen damit einem Alltagsrealismus und können ihre Wirklichkeit lebenspraktisch als Realität (Beobachtung erster Ordnung) begreifen. Die spezifische Funktion radikalkonstruktivistischen Denkens tritt erst auf der Beobachtungsebene zweiter Ordnung auf. Es geht um einen *reflexiven Denkstil*, der seine Wirkung besonders in der Erfahrung von Brüchen und Unterbrechungen entfaltet. Wo die geübten Muster an ihre Grenzen stoßen und neue Handlungs- und Lösungsstrategien erforderlich werden, kontrastiert der radikale Konstruktivismus die scheinbare Singularität von Methoden mit dem Plural der Kontingenz. Damit generiert er aus der Reflexion heraus seine Relevanz auch für den Alltag.

So linear und harmonisierend diese Skizze der radikalkonstruktivistischen Theoriearchitektur auch scheinen mag, so fragil ist sie. Die Skizze stellt *meinen* Blick auf einen Diskurszusammenhang dar, der sich aufgrund seiner Dynamik in dieser Weise kaum fassen lässt. Wie polyphon die unterschiedlichen Zugänge ausfallen, die sich innerhalb dieses Settings bewegen, kann an den vier exemplarischen Vertretern abgelesen werden, die in dieser Untersuchung bis dahin besprochen wurden:

- (1) Heinz von Foersters Zugang zeichnet sich besonders durch sein kybernetisches Interesse an Zirkularitäten und seine starke Betonung der daraus resultierenden erkenntnistheoretischen Kontingenz aus. In seiner Analyse der Komplexität von Systemen (triviale vs. nicht-triviale Maschinen) stellt er letztlich auf eine Perspekti-

563 Damit geht es gleichsam um eine performative Rezeption. Vgl. hierzu: Kap. 4.3.2.

564 Vgl. Schmidt, *Tool*.

565 Vgl. erneut Segal, *Kamel* S. 42.

- ve der bleibenden Ungewissheit (unentscheidbare Fragen) um, die er auch ethisch konturiert.
- (2) Ernst von Glasersfeld greift in seinen Arbeiten oftmals auf berühmte Vordenker*innen der Philosophiegeschichte zurück, die er im Sinne eines erkenntnistheoretischen Relativierungsprogramms interpretiert. Dieses bezeichnet er als *radikalen Konstruktivismus*. Mit der Entlehnung des Viabilitätskriteriums aus der Evolutionstheorie hat er diesem neuen Diskurszusammenhang zudem einen Orientierungsmaßstab gegeben, der möglichst frei von normativen Setzungen operieren soll.
 - (3) Humberto R. Maturana hat in seiner Konzentration auf die Beobachtungsabhängigkeit aller Erkenntnis eine biologisch-illustrierende Theorie des Lebens (Autopoiesiskonzept) geschaffen, die mit dem Leitsatz der operationalen Geschlossenheit die Autonomie des einzelnen Systems behauptet und aus ihr erkenntnistheoretische Schlüsse zieht (Objektivität (in Klammern)). Zudem weisen seine Überlegungen eine hohe Sensibilität für die Prozesse des menschlichen Zusammenlebens auf. Die erkenntnistheoretischen Einsichten werden hier in ihren potentiellen Konsequenzen durchgespielt.
 - (4) Bernhard Pörksen bearbeitet besonders die dynamisierende und flexibilisierende Wirkweise konstruktivistischer Überlegungen anhand konkreter Probleme. Seine Anwendung auf Journalismus und Medienwissenschaften sowie seine Zeitdiagnosen zeigen, wie stark Pörksen den Konstruktivismus als *Tool* begreift und immer wieder vor problematischen Verstetigungen warnt. Ablesbar wird dies auch in seinen Gesprächen mit den drei oben genannten Vertretern der ersten Theoriegeneration, in denen er immer wieder Dissense markiert.

Dass die Polyphonie des radikalen Konstruktivismus aber nicht in den Darstellungen dieser vier exemplarischen Vertreter aufgeht, versteht sich. Sie drückt sich auch in den unterschiedlichen Stilen aus, die die Texte der vier Vertreter ebenfalls andeutungsweise veranschaulichen können.

3. Radikalkonstruktivistische Perspektiven auf Religion und Religiosität

Dass religionsbezogene Fragestellungen im radikalkonstruktivistischen Theoriegebäude nur randständig vorkommen, wurde in dieser Arbeit bereits angedeutet.¹ Um diesen Eindruck zu illustrieren, sei auf eine statistische Auswertung der konstruktivistisch bedeutsamen Zeitschrift *Constructivist Foundations* hingewiesen. Ihr Herausgeber, Alexander Riegler, gibt in einem Aufsatz an, bis Juli 2018 sei von den knapp 500 abgedruckten *target articles* bloß ein Artikel aus dem Bereich der Theologie gekommen.² Zum Vergleich: Die Philosophie stellte im gleichen Zeitraum 139 Artikel.³ Über die Qualität des einen Artikels ist damit freilich nichts gesagt, ebensowenig soll damit eine klare Trennung zwischen Theologie und Konstruktivismus behauptet werden. Die Zahlen verstärken und illustrieren lediglich den schon skizzierten Eindruck, der auch anhand einzelner Aussagen hergeleitet werden könnte. Um an dieser Stelle nur zwei zu nennen: Einer Tagungsdokumentation ist folgende Aussage Humberto R. Maturanas zu entnehmen: »I am not interested in transcendence«⁴. Und in einem Band Ernst von Glasersfelds findet sich die schlichte Anmerkung, dass »der radikale Konstruktivismus keine theologischen Ambitionen hegt«⁵.

-
- 1 Diesen Eindruck teilt insgesamt auch Wallich, obwohl er an einer Stelle schreibt, dass »[i]nnerhalb des Radikalen Konstruktivismus [...] ja häufiger die Themen Religion und Sinn bzw. Funktion von Religion angesprochen« werden. Wallich, *Autopoiesis* S. 99. Dabei aber verweist er doch eher auf systemtheoretische Untersuchungen. Er beobachtet außerdem, »daß die radikalkonstruktivistische Behandlung religiöser Themen fast immer im Rahmen von therapeutisch-psychologischen Fragen steht.« Ebd. S. 397.
 - 2 Vgl. Alexander Riegler, *Publish or Perish: Opportunities for Constructivists*. In: *Radikaler Konstruktivismus. Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft*. Ernst von Glasersfeld (1917-2010). Hg. v. Theo Hug/Josef Mitterer/Michael Schorner. Innsbruck 2019. S. 457-476, hier: S. 464.
 - 3 Vgl. ebd. S. 464.
 - 4 Humberto R. Maturana/Michel Bitbol/Pier Luigi Luisi, *The Transcendence of the Observer Discussions at the Conference »The Ethical Meaning of Francisco Varela's Thought«*. In: *Constructivist Foundations* 7 Heft 3 (2012). S. 174-179, hier: S. 176.
 - 5 Glasersfeld, *Wege* S. 200.

Ein genauerer Blick auf die religionsbezogenen Aussagen innerhalb des radikalkonstruktivistischen Diskurszusammenhangs zeigt aber, dass es mit diesen beiden Aussagen nicht getan ist. Ein differenziertes Bild ist vonnöten, um den radikalkonstruktivistischen Umgang mit Religion/Religiosität nachzuzeichnen und zugleich seine Funktion innerhalb des Diskurszusammenhangs zu beleuchten. Im Folgenden geht es deshalb um eine Zusammenschau verschiedener Positionen zu Religion und Religiosität⁶ sowie um eine Analyse der Funktionen, die diesen Positionen innerhalb der radikalkonstruktivistischen Gesamtargumentation zukommt. Die theologischen Anschlussmöglichkeiten, die in diesem Kapitel lediglich als Spuren angelegt werden, münden im fünften Kapitel dieser Arbeit in eine ausführliche theologische Kommentierung.

Dass die Ausführungen dieses Kapitels daran arbeiten, ein Forschungsdesiderat zu beheben, das Matthias Wallich bereits in seiner 1999 erschienenen Dissertationsschrift ausgewiesen hat, wurde in der Einleitung bereits erwähnt. Zur Erinnerung zitiere ich Wallichs Hinweis hier noch einmal. Er beschreibt,

daß ein theologischer Zugang zum Radikalen Konstruktivismus bisher nicht gewählt wurde, nämlich eine theologische Auswertung aller radikalkonstruktivistischen Aussagen über Religion. Hier wäre der Kontextzusammenhang, in den Theologoumena gestellt werden, zu untersuchen [...]. Daneben wäre auch die explizite Bezugnahme auf religiöse Themen bei Maturana und anderen zu berücksichtigen.⁷

Zumindest teilweise versucht dieses Kapitel, das genannte Desiderat zu beheben. Eine Übersicht über *alle* Aussagen ist dabei selbstverständlich nicht möglich. Auch hat Wallich selbst in seiner Behandlung der religiösen Implikationen bei Gregory Bateson⁸, Paul Watzlawick⁹ und Francisco Varela¹⁰ einige Aspekte aufgegriffen. Mein Fokus verbleibt auch in diesem Kapitel auf Heinz von Foerster, Ernst von Glasersfeld, Humberto R. Maturana sowie Bernhard Pörksen und wird darüber hinaus bloß um einige weiterführende Hinweise ergänzt.¹¹

6 An späterer Stelle (Kap. 5.1.1) wird der Religionsbegriff näher spezifiziert. Da hier lediglich die radikalkonstruktivistischen Aussagen zu Religion und Religiosität (sowie unmittelbar verwandten Konzepten) dargestellt werden, bedarf es zunächst auch keiner definitorischen Bestimmung von Religion, die auf anderem Material basiert. Dass damit gewisse Unschärfen provoziert werden, also bspw. eine engere Trennung von Religion und Religiosität o.Ä. eingefordert werden könnte, wird damit in Kauf genommen. Zu einer solchen Unterscheidung vgl. u.a. Hermann Schröder, Die Religion der Religionen. In: Was ist Religion? Beiträge zur aktuellen Debatte um den Religionsbegriff. Hg. v. Tobias Müller/Thomas M. Schmidt. Paderborn 2013. S. 179-194, hier: S. 189 [= Schröder, Religion.]; Saskia Wendel, Religionsphilosophie. (Grundwissen Philosophie). Stuttgart 2010. S. 26. [= Wendel, Religionsphilosophie.]

7 Wallich, Autopoiesis S. 408.

8 Vgl. ebd. S. 407-414.

9 Vgl. ebd. S. 389-407.

10 Vgl. ebd. S. 417-426.

11 Dementsprechend bleiben auch neurokonstruktivistische Ansätze (Gerhard Roth, Wolf Singer u.a.) außen vor. Dass auch hier Auseinandersetzungen mit religionsbezogenen Fragestellungen auftreten, zeigt sich exemplarisch an: Frederic H. Peters, Neurophenomenology of the supernatural sense in religion. In: Method & Theory in the Study of Religion 16 Heft 2 (2004). S. 122-148. Eine ebenfalls neurokonstruktivistisch ausgerichtete Untersuchung hat Werner Vogd 2014 zum

3.1 Bestimmungen und Verständnisse von *Religion* und *Religiosität* im radikalen Konstruktivismus

Von Foerster misst religiösen Fragestellungen einen grundsätzlichen Wert bei. Sie stellen seiner Ansicht nach ein »Wurzelproblem der Menschheit«¹² dar. In seiner eigenen Arbeit tritt Religiosität besonders in der Rede von den unentscheidbaren Fragen hervor.¹³ Zur Diskussion um die Anfänge der Welt schreibt er, die Frage gehöre

zu den prinzipiell unbeantwortbaren, unentscheidbaren Fragen, und aus der Weise, wie sie beantwortet wird, kann ich nur erkennen, welchem kulturellen Milieu, welchem Sprachmilieu, welchem persönlichen Milieu, welchem Glaubensmilieu ein Mensch angehört, der mit mir diese Frage bespricht.¹⁴

Eine eindeutige oder schlichtweg richtige Antwort auf diese Fragen ist in diesem Sinne nicht zu erwarten. Die Beantwortung wird mit der Kontingenz des eigenen Standpunktes verbunden, ohne dass daraus Rückschlüsse auf eine davon unabhängige Ant-

Verhältnis von Buddhismus und *neurobiologischem Konstruktivismus* vorgelegt. Wie der neurobiologische Konstruktivismus stelle auch die buddhistische Lehre »ein selbstreferentielles Erkenntnisssystem« dar. Werner Vogd, *Welten ohne Grund. Buddhismus, Sinn und Konstruktion. (Systemische Horizonte)*. Heidelberg 2014. S. 14. [= Vogd, *Welten*]. Für die Zwecke dieser Arbeit ist Vogds Text aus zwei Gründen aber nur von geringem Interesse. Zum einen ist sein Verständnis des Konstruktivismus stark von den Erkenntnissen der Hirnforschung geprägt. Das Gehirn, wengleich mit dem gesamten Körper unhintergebar verbunden (vgl. ebd. S. 64), dient hier als Ausgangspunkt der Konstruktionalität. Mit dieser Fixierung handelt er sich die in Kap. 2.4 angeführten Einwände ein. Das größere Problem besteht m.E. aber in Vogds Religionsverständnis. Seine Auffassung des Buddhismus konzentriert sich nämlich eher auf die philosophischen Einsichten, die mit ihm verbunden werden. Im Epilog schreibt Vogd: »Wenn die Grundthese stimmt, dass unsere menschliche Wirklichkeit durch unsere gemeinsame ethische Praxis hervorgebracht wird, ist es vollkommen irrelevant, ob ich mich als Buddhist, Christ oder Atheist, als Gläubigen oder als Agnostiker bezeichne. Entscheidend bleibt allein die Form, in welcher ich mich und andere reflexiv in meiner Lebenspraxis hervorbringe.« Ebd. S. 222. In der Auseinandersetzung mit dem Religiösen belässt er es aber nicht bei diesem Gleichmut: »Das Anhängen an religiöse Riten und Dogmen geht unweigerlich mit Ignoranz einher, denn es generiert einen Schleier aus Glaubenssystemen und Konzepten, die den Menschen von derjenigen Wirklichkeit abtrennen, die er lebt.« Ebd. S. 223. Zumindest explizit geht es Vogd folglich überhaupt nicht darum, Religiosität konstruktivistisch zu bearbeiten. Entsprechend fällt seine Untersuchung nicht dem Beobachtungsauftrag dieses Kapitels zu. Auch Arbeiten anderer Konstruktivismen (bspw. Sozialkonstruktivismus) werden in diesem Kapitel nicht weiter dargestellt. Exemplarisch verweise ich an dieser Stelle lediglich auf eine Arbeit, die einen Eindruck eines sozialkonstruktivistischen Zugangs vermittelt: Kathrin Nieder-Steinheuer, *Religiötainment. Eine konstruktivistische Grounded Theory christlicher Religion im fiktionalen Fernsehformat*. Wiesbaden 2016.

- 12 Foerster/Bröcker, Teil S. 52. Ähnlich formuliert Pörksen: »Menschen kommen doch gar nicht ohne die Sehnsucht nach etwas Endgültigem und Fraglosem aus. Sie brauchen die Sicherheit des Absoluten.« Foerster/Pörksen, Lügner S. 34.
- 13 Zu den unentscheidbaren Fragen vgl. Kap. 2.3.1.
- 14 Foerster, Anfang S. 31f. In der Auseinandersetzung mit der Arbeit von Foersters (Kap. 2.3.1) wurde bereits darauf hingewiesen, dass eine solch entschiedene Aussage (bzw. Entscheidung) über die Unentscheidbarkeit paradox daherkommt. In der theologischen Aufarbeitung dieses Kapitels wird diesem Umstand noch einmal besondere Aufmerksamkeit zukommen. Vgl. Kap. 5.

wort gezogen würden. Wer auf Fragen wie die nach dem Anfang der Welt antworte, betreibe Metaphysik: »Ich, Heinz von Foerster, weiß, was ein Metaphysiker ist: einer, der prinzipiell unentscheidbare Fragen für sich entscheidet.«¹⁵ Durch den Bezug auf seinen eigenen Standpunkt macht er weiterhin deutlich, dass auch die Frage nach der Metaphysik selbst eine metaphysische Frage darstellt. Erneut tut sich eine zirkuläre Denkfigur auf.¹⁶ Dass von Foerster damit aber keineswegs unzufrieden ist, zeigt sein Plädoyer für die Ausweitung der Metaphysik: »Leider ist die Metaphysik [...] in eine Fußmattenposition heruntergerissen worden. Aus dieser Fußmattenposition will ich sie in den Bereich der legitimen menschlichen Denkformen zurückziehen; in einen Bereich, in dem man nicht schon weiß, wie alles ist.«¹⁷ Seine Kontrastfolie ist erneut der Positivismus. Von Foerster geht es weniger um die konkrete Ausgestaltung einer Metaphysik, sondern um deren grundlegende Berechtigung, die aus der Einsicht resultiert, nicht alles in Kausalität und positivem Wissen auflösen zu können.¹⁸ In dieses Interesse fügt sich auch sein Wunderbegriff ein. Auf die Frage, was unter einem Wunder zu verstehen sei, gibt er zu Protokoll:

Wenn ich mich richtig erinnere, wurde Sokrates einmal dieselbe Frage gestellt. Auf dem Tisch stand eine brennende Kerze. Sokrates zeigte auf die Kerze und sagte: Das ist ein Wunder, sehen Sie, diese brennende Kerze. Ich bin sehr geneigt, Sokrates zuzustimmen. – Alles ist ein Wunder.¹⁹

Der Rekurs auf die Kerze macht noch einmal deutlich, dass von Foerster – wie schon in seiner Rede von der Nicht-Trivialität der Welt²⁰ – die fundamentale Unerklärbarkeit auch im Alltäglichen festmacht. Es geht hier nicht um einige ausgewählte Grenzphänomene, sondern um die Erfahrung der radikalen Verschiedenheit des erkennenden Systems von seiner Umwelt.

Hinzu aber kommt, dass der Wunderbegriff nicht einfach nur die Grenze menschlicher Erkenntnistätigkeit bezeichnet, sondern zugleich eine positive Wertung impli-

15 Foerster/Bröcker, Teil S. 12. In der Rezeption von Foersterns ist dieser Aspekt bisweilen übersehen worden. In einem Beitrag zum 100. Geburtstags von Foersterns baut Michael Köhler ihn gewissermaßen zu einem Anti-Metaphysiker auf. Vgl. Köhler, Zauberer.

16 Vgl. auch Foerster/Bröcker, Teil S. 12: »Wir sind alle Metaphysiker, ohne es zu wissen.«

17 Ebd. S. 11. Dabei gibt es durchaus Stimmen, die gerade den (radikalen) Konstruktivismus dafür verantwortlich machen, dass die Metaphysik in diese »Fußmattenposition« abgerutscht ist. Exemplarisch: »The point is that once we adopt a constructivist epistemology we can no longer have a metaphysics in the traditional sense.« George Karuvelil, *Constructing ›God‹. A Contemporary Interpretation of Religion*. In: *Heythrop Journal* 41 Heft 1 (2000). S. 25-46, hier: S. 35. [= Karuvelil, *God*.]

18 Vgl. dazu Wallich, *Autopoiesis* S. 123-125.

19 Foerster/Pörksen, *Lügner* S. 63. Klein kommentiert: »Natürlich muß sich schon aus formaler Sicht diese Behauptung die Frage gefallen lassen, ob nicht bereits die gewählte Form der All-Aussage ihre Eliminierung intendiert. Denn wo »alles ein Wunder« ist, ist (offenbar) nichts mehr ein »Wunder.« Klein, *Wahrheit* S. 212.

20 Zur Erinnerung zitiere ich noch einmal die entscheidende Schlussfolgerung: »Ich würde sogar sagen, nichts ist voraussagbar. Alle Systeme, die wir aus dem Universum herauschneiden, sind nicht-triviale Systeme. Unsere Hoffnung, daß sie trivial sind, ist genau betrachtet ein naiver Glaube.« Foerster, *Anfang* S. 50.

ziert. Das Wunder steht bei von Foerster für eine Perspektive des Staunens, der er die »Idee vollständiger Erklärbarkeit«²¹ entgegenstellt. Diese Perspektive leitet nicht einfach zu einem Gottesglauben an, eröffnet diesem aber durchaus Räume.²² Wo Religiosität diesen Geheimnischarakter betont, entspricht sie der Perspektive des Staunens. Für von Foerster, der sich selbst in religiöser Hinsicht bescheinigt, »keinen Zugang zu diesen Dingen«²³ zu haben, besteht aber ein Problem in der konkreten Ausgestaltung von Religion. In seinem Verständnis markiert sie ein Idealbeispiel einer ungedeckten Inanspruchnahme singularer Wahrheit mit ihren fatalen Konsequenzen:

auf einmal stehen die großen Armeen der Gläubigen einander gegenüber, sie knien nieder und beten zu ihrem Gott, daß die Wahrheit, daß ihre Wahrheit siegen möge. – Wer hat recht? Sind der Wein und das Brot, die zum christlichen Abendmahl gereicht werden, wirklich Blut und Körper Christi, oder handelt es sich bei Wein und Brot um Symbole, die das Blut und den Körper darstellen? Um diese Frage zu entscheiden, wird geschlachtet und geschlachtet. Und die Armee, die übrigbleibt, verkündet stolz, im Privatbesitz der Wahrheit zu sein. Sie kann jetzt beginnen, die Überlebenden der Gegenseite zu bekehren.²⁴

In diesen Auswirkungen steht Religiosität nicht auf Seiten des Wunders im Sinne von Foersters, sondern ganz im Zeichen positivistischer Bevormundung. Dazu passt eine weitere Ausführung von Foersters, die sich auf »byzantinische Theologen des 2. Jh.« bezieht: »Freilich hat der Papst der römischen Kirche [...] diese Theologen als Ketzler verdammt, denn er wollte doch das Verbindungsglied von Gott zu den Gläubigen sein.«²⁵ Und er schließt an:

Das hat den Luther dazu geführt, diese Einbahn-Befehlslinie von Gott zu Papst zu Mensch in einen Kreis zu schließen, wo der Mensch wieder durch das Gebet an den Gott herankommen und sich beschweren kann. Daher wurden die ersten Protestanten soweit wie möglich verbrannt, denn diese Informationsschleife war gefährlich und mußte unterbrochen werden.²⁶

Von Foerster strengt einen historischen Rekurs an und streicht die Reformationsgeschichte auf einseitige Gewaltakte im Zeichen überzogener Wahrheitsansprüche zu-

21 Foerster/Pörksen, Lügner S. 31.

22 Das lässt sich mit einer Differenzierung des Wunderbegriffs verbinden, auf die Bruce B. Janz hinweist: »we might see at least two accounts, one linked to the Greek *thau-mazein* (*θαυμάζω*) tradition and the other to the Latin miracle tradition [...]. The former emphasizes the wonder that comes from uncovering transcendence within the chaotic world, whereas the latter (best seen in Spinoza's account of wonder, *admiratio*, experienced in miracles) is the surprise that comes when a concept does not fit with an existing set of concepts.« Bruce B. Janz, *Mysticism, Wonder, and Cognition*. In: *Constructivist Foundations* 15 Heft 1 (2019). S. 23-24, hier: S. 23. [= Janz, *Wonder*.]

23 Foerster/Pörksen, *Augenblick* S. 33.

24 Foerster/Pörksen, Lügner S. 30. Im direkten Kontext dieses Zitats stehen ähnliche Aussagen, die sich auf »die Kreuzzüge, die endlosen Glaubenskämpfe und die grauenhaften Spielformen der Inquisition« (ebd. S. 30) als Indizien für die Schädlichkeit des Wahrheitsbegriffs beziehen.

25 Foerster/Glasersfeld, *Autobiographie* S. 122.

26 Ebd. S. 122.

sammen. Damit bestätigt er die rein strategische Verwendung historischen Materials, wie sie in der Auseinandersetzung mit dem Geschichtsverständnis Ernst von Glasersfelds (Kap. 2.3.2) herausgearbeitet wurde.²⁷

Hinsichtlich der religiösen Beanspruchung von Wahrheit verortet Humberto R. Maturana durchaus ähnlich:

Wenn wir annehmen, dass von diesen sechs Milliarden Menschen [JM: Weltbevölkerung] etwa fünf Milliarden dem Weg der Objektivität ohne Klammern folgen, dann leben sie letztlich in ein und demselben Realitätsbereich: Manche glauben an Allah, andere an Jehova oder Jesus, wieder andere verstehen sich als Agnostiker. Einige bezeichnen das Bewusstsein als die unbedingt gültige Realität, andere die Materie oder die Energie, wieder andere favorisieren Ideen und Vorstellungen als die ultimativen Bezugspunkte ihrer jeweiligen Aussagen. Alle verbindet jedoch eine einzige fundamentale Gewissheit: *Sie glauben nicht, dass sie glauben, sondern sie glauben zu wissen, denn sie wissen nicht, dass sie glauben.*²⁸

Auch hier wird Religiosität eng mit einem letztlich realistischen Wahrheitsanspruch verknüpft und auch hier wird die Vielgestalt religiöser Bekenntnisse als Konfliktszenario angedeutet.²⁹ Den Konnex von Gewalt und Religion stellt auch Maturana – wie von Foerster – anhand des Christentums dar. Er diagnostiziert letztlich eine Antithese: »Jesus war es, der von Liebe zu seinem Nächsten sprach. Und das Christentum, das an Krieg und Zerstörung teilgenommen hat, versteht dies seit über 2000 Jahren als ein Gebot.«³⁰

27 Fraglich ist bei einem solchen Vorgehen aber, welche Abgrenzungsmöglichkeiten es noch gegenüber Geschichtsfälscher*innen gibt, die – wie Scholl beobachtet – vergleichbar vorgehen: »Holo-caustleugner und Revisionisten argumentieren historisch scheinbar wissenschaftlich faktenorientiert, allerdings immer einseitig zur Unterstützung ihrer Thesen. Die den eigenen Thesen widersprechenden Fakten werden entweder nicht berücksichtigt oder so uminterpretiert, dass sie zu | den Thesen passen und sie scheinbar bestätigen.« Scholl, Ideologiekritik S. 55f.

28 Maturana/Pörksen, Tun S. 43. Diese Aussage lässt sich auch auf andere, religionsbezogene Bereiche beziehen. Maturana schreibt bspw.: »Wenn gegenwärtig von Spiritualität die Rede ist, meint man jedoch in der Regel eine Erfahrung, die irgendeine ontologische Einsicht und eine Erkenntnis der wahren Natur bereithält.« Maturana/Pörksen, Erkennen S. 109. Für eine weitere Verknüpfung von Religion und Objektivität ohne Klammern vgl. Maturana, Realität S. 155; Ludewig/Maturana, Gespräche S. 12f.

Zu Maturanas Religionsverständnis vgl. Ferdinand Messner, Konstruktivistische Erwachsenenbildung. Darstellung, Analyse und Kritik aus integrativer Perspektive. Freiburg i.Br. 2007. URL: <https://phfr.bsz-bw.de/frontdoor/deliver/index/docId/10/file/PAED2.PDF> (abgerufen am: 17.06.2021). S. 31. [= Messner, Erwachsenenbildung.]

29 Dass Maturana den Realismus als Königsweg zur Begründung von Unterdrückung ansieht, wurde bereits ausgeführt. Vgl. Kap. 2.3.3.

30 Maturana/Pörksen, Tun S. 221. Von Glasersfeld konkretisiert diesen Vorwurf historisch und wirft dem Christentum vor, den totalitären Regime des 20. Jahrhunderts ethisch nichts entgegen gehalten zu haben. Vgl. Ernst von Glasersfeld, Relativism, Fascism, and the Question of Ethics in Constructivism. In: Constructivist Foundations 4 Heft 3 (2009). S. 117-120, hier: S. 119. [= Glasersfeld, Relativism.]

Paul Watzlawick bezieht sich ebenfalls auf die Inanspruchnahme absoluter Wahrheit, die er mit Religion in Verbindung bringt. Als Ergebnisse des empfundenen Besitzes solcher Wahrheit ver-

Was sich in den schon zitierten Textstellen andeutet, lässt sich mit Blick auf eine Aussage Siegfried J. Schmidts noch einmal zuspitzen. In seinem Verständnis dient Religion nicht mehr als *ein* Beispiel eines missbräuchlichen Wahrheitsbegriffs, sondern wird gleich zum Paradebeispiel eines solchen stilisiert. Im Interview führt er aus:

Wer sich im Besitz der Wahrheit wähnt, ist sehr schnell bei der Ideologie. Dann ist es nicht mehr weit bis zum Fundamentalismus und Terrorismus. Die Geschehnisse um den Islamischen Staat (IS) zeigen derzeit sehr deutlich, dass es nichts Tödlicheres gibt als Wahrheitsüberzeugungen, insbesondere religiöse Wahrheitsüberzeugungen. Bei wissenschaftlichen Wahrheitsüberzeugungen hingegen muss man immer mitbedenken, dass mir jemand meine eigenen Wahrheitshypothesen widerlegen und meine Sicherheiten erschüttern könnte. Aber einen religiösen Fundamentalisten, den kann nichts erschüttern. Als Konstruktivist halte ich dagegen: Es gibt ›die Wahrheit‹ nicht.³¹

All diese Beiträge eint ein latentes/sublimales Religionsverständnis, das nur auf der Grundlage eines realistischen Erkenntnisrahmens denkbar ist. Im Kontext einer historischen Auslassung zur Auseinandersetzung zwischen Galileo Galilei und dem Heiligen Robert Kardinal Bellarmin merkt von Glasersfeld an: »Die ontische Wirklichkeit war Sache des | Glaubens – und die Kirche sah sich als einzige rechtmäßige Verwalterin aller absoluten Wahrheit und somit allen ›objektiven‹ Wissens.«³² In Abwandlung des ersten Satzes ließe sich als radikalkonstruktivistisch durchgesetzte Vorstellung wohl insgesamt festhalten: Die ontische Wirklichkeit *ist* Sache des Glaubens – und damit nichts für radikale Konstruktivist*innen...

Deutlicher noch als bei den hier schon zitierten Konstruktivist*innen wird diese Auffassung in einer Diskussion in der *Constructivist Foundations* aus dem Jahr 2015, die dem Zusammenhang von radikalem Konstruktivismus und Religiosität gewidmet ist. Den Aufschlag macht dort Andreas Quale, der in seinem grundlegenden Eröffnungsbeitrag für die Unvereinbarkeit von Religion und radikalem Konstruktivismus argumentiert. Religion fußt nach Quale auf zwei Kernmerkmalen. Das erste Merkmal bezeichnet er als *supernatural aspect*:

a religion will in general exhibit items that (it is assumed) cannot be fully described by natural science. In other words, a reality is postulated that lies ›above‹ or ›beyond‹ the natural world (hence the name ›super-natural‹), and is populated and governed by various agents – gods, demons, mystical forces, and so on – that do not obey the laws of nature that together constitute natural science as we know it. It is then generally

weist er auf die Konzentrationslager der Nationalsozialisten und die Inquisition der katholischen Kirche. Religion wird auch hier von ihrem Missbrauch her gedacht. Vgl. Paul Watzlawick, *Vom Schlechten des Guten oder Hekates Lösungen*. München 1986. S. 103. Zu Watzlawicks Bezugnahme auf religiöse Themen vgl. Wallich, *Autopoiesis* S. 396f.

31 Oliver Geyer, »Es gibt keine Wahrheit, aber wir brauchen sie«. In: *fluter. Magazin der Bundeszentrale für politische Bildung*, 11. November 2014. URL: <https://www.fluter.de/es-gibt-keine-wahrheit-aber-wir-brauchen-sie-0> (abgerufen am: 17.06.2021).

32 Glasersfeld, *Konstruktion* S. 15f. Deswegen ist es semantisch durchaus konsequent, dass von Glasersfeld die Vorstellung einer beobachtungsunabhängigen Erkennbarkeit der Welt als »fromme Hoffnung« abtut. Glasersfeld, *Wege* S. 55.

asserted that this supernatural reality *exists*, in some absolute sense, and that the religion in question can reveal *true knowledge* of the supernatural manifestations of the world.³³

Nach Quale tritt unweigerlich der Aspekt des *design* hinzu, der sich auf die Schöpfungsnarrative bezieht: »in the religious conception, the world was designed and created in accordance with some plan.«³⁴ Darin liegt für Quale aber eine Konfliktlinie zu den Ergebnissen der Naturwissenschaften: »science excludes an externally imposed design, while religion requires it!«³⁵ Explizit wird dies auf den Konflikt zwischen Darwinismus und Kreationismus zugespielt, der ungeachtet inhaltlicher Rückfragen³⁶ bei weitem nicht auf alle Religionen ausgeweitet werden sollte.³⁷ Die eigentliche Unvereinbarkeit begründet Quale aber weniger mit diesem Konflikt, sondern in Anbetracht des *supernatural aspect*. Letztlich nämlich entspreche die Religion in ihrer Konzentration auf eine übernatürliche Wirklichkeit dem realistischen Erkenntnismodell und sei deshalb nicht mit einem radikalen Konstruktivismus vereinbar:

Its supernatural aspects, and its doctrine of an externally imposed design, are presented as being objectively true; and the believers are obliged to accept this truth in order to be received into the fold. In other words, the believer does not have the option that is available in RC: to regard the religion simply as constituting a model, con-

-
- 33 Andreas Quale, Religion: A Radical-Constructivist Perspective. In: Constructivist Foundations 11 Heft 1 (2015). S. 119-126, hier: S. 122. [= Quale, Religion.]
- 34 Ebd. S. 122.
- 35 Ebd. S. 123. Vergleichbar schreiben Maturana und Varela: »Wir müssen auch keine lenkende Kraft annehmen, damit wir die Richtung der Variationen innerhalb einer Abstammungslinie erklären können.« Maturana/Varela, Baum S. 129.
- 36 So entspricht es keineswegs dem biblischen Anspruch, eine genaue Beschreibung oder gar ein Protokoll der Anfänge der Welt vorzulegen, wie ein Blick auf die biblische Textkomposition verdeutlicht. Hier werden zwei Narrative miteinander verbunden, die in teils krassen Gegensätzen zueinander stehen und nicht ohne Weiteres miteinander harmonisiert werden können (Gen 1,1-31 vs. Genesis 2,4-25). Vom Anspruch der Schrift her eröffnet sich ein Spielraum, Position beziehen zu können, ohne auf die trennscharfe Differenzierung zwischen Darwinismus auf der einen und Kreationismus auf der anderen Seite zurückgreifen zu müssen. Hans-Joachim Sander macht dies an der Sprachform des Mythos fest: »In diesem Sinne bietet die Bibel nach wie vor eine Erklärung über das, wie die Welt aufgebaut ist.« Hans-Joachim Sander, Einführung in die Gotteslehre. Darmstadt 2006. S. 45. [= Sander, Gotteslehre.] Dass Quale hier eine Engführung vornimmt, wird auch dann deutlich, wenn versucht wird, Schöpfung in einem (radikal-)konstruktivistischen Sinn zu interpretieren: »In a realist framework, the idea of creation becomes a theory about the origins of the (one) universe in time, competing with other theories of a scientific cosmology. Constructivist epistemology, in contrast, since it acknowledges reality to be much richer than can be described in any one construction, has room for a distinctly religious theory of creation.« Karuvelil, God S. 44.
- 37 Auch wenn die Schöpfungsmythen nämlich religionsumfassend auftreten, stellt sich immer noch die Frage, welcher Stellenwert diesem Aspekt innerhalb der Gesamtkonzeption zukommt. So kommentiert Crane hinsichtlich der Schwierigkeiten, eine angemessene Religionsdefinition zu entwickeln: »Man muss darüber hinaus ein Verständnis davon entwickeln, was für diese Sicht der Dinge von zentraler und was nur von randständiger Bedeutung ist.« Tim Crane, Die Bedeutung des Glaubens. Religion aus der Sicht eines Atheisten. Übers. v. Eva Gilmer. Berlin 2019. S. 24. [= Crane, Bedeutung.]

structed by the individual knower to generate knowledge that is viable for her, though not necessarily for other knowers.³⁸

Quale setzt damit ins Wort, was (latent) auch von Humberto R. Maturana, Ernst von Glasersfeld und Co. vertreten wird. Religion basiert nach ihrem Verständnis auf dem Realismus und ist ohne ihn nicht zu begründen.³⁹ Dass es gerade in den Religionen eine

38 Quale, Religion S. 125. Vgl. eine vergleichbare Zuordnung: Riegler, Towards S. 9.

39 Eine entsprechende Auffassung findet sich auch bei Peter Janich, dem Begründer des *Methodischen Kulturalismus*, der dem radikalen Konstruktivismus in einigen Bereichen zwar ähnelt, aber doch von ihm unterschieden werden sollte. Janich schreibt: »Es ist ein unverzichtbarer Bestandteil christlicher Glaubensüberzeugung, daß es die Welt oder die Wirklichkeit als Werk eines schöpferischen Gottes gibt, die die menschlichen Geschöpfe (mehr oder weniger vollkommen) erkennen können – und seit dem Kirchenvater Augustinus auch erkennen sollen. Mit anderen Worten: Wer im Sinne der Wahrheitstheorie von Thomas an der Existenz einer Welt zweifelt, die unabhängig von menschlichen Erkenntnisbemühungen oder -erfolgen durch den Schöpfungsakt Gottes gesichert ist, verletzt einen fundamentalen Glaubensgrundsatz [...]. Der naive wie praktisch alle raffinierten Formen von Realismus sind säkularisierte Formen religiösen Schöpfungsglaubens – auch wenn dies manchem Naturwissenschaftler, der von der menschenunabhängigen Existenz von Natur oder von Naturgesetzen spricht, nicht deutlich sein dürfte. Psychologisch gesehen hat dabei die (dann ›naturalistisch‹ genannte) Grundüberzeugung von Naturwissenschaftlern, die Natur und ihre Gesetze bestünden menschenunabhängig und würden ihrerseits sogar – z.B. durch ihre Wirkung in menschlichen Organismen, in der Evolution menschlicher Erkenntnisfähigkeiten und in naturwissenschaftlichen Instrumenten – Naturerkenntnis ermöglichen, durchaus religiöse Züge. Wo angenommen wird, die menschenunabhängige Existenz einer natürlichen (im Sinne von: naturgesetzlichen) Wirklichkeit | würde die Naturwissenschaften selbst erst ermöglichen, taugen deren Resultate nicht mehr, diese Existenz nachträglich zu bestätigen. Denn aus logischen Gründen kann keine Theorie ihre eigenen Voraussetzungen bestätigen oder beweisen. Alle Rückschlüsse aus anerkannten naturwissenschaftlichen Ergebnissen auf die Existenz ihrer Gegenstände sind logisch nicht haltbar; sie sind nur Scheinargumente. Allen Adäquationsauffassungen der Wahrheit als Entsprechung an eine menschenunabhängige Wirklichkeit liegt damit, auch bei Zuhilfenahme der Naturwissenschaften, ein Glaubensakt zugrunde, der nach Art religiöser Glaubensakte zu begreifen ist«. Janich, Wahrheit S. 38f. Auf die zitierte Textstelle bezieht sich in Auszügen auch Messner, Erwachsenenbildung S. 159f.

Und auch Josef Mitterer bezieht in seinem Hauptwerk der non-dualistischen Philosophie Stellung zum Zusammenhang von Religion und beobachtungsunabhängiger Realität. Er greift dabei den Titel seines Werkes auf: »Das Jenseits der Philosophie schließt nicht nur die außersprachliche Realität des Realisten und die konstruierte/konstituierte Realität des Relativisten und Idealisten ein: auch die assoziative Nähe zum Jenseits des Theologen kommt nicht ungelegen. Gott als gerechter Richter zwischen Gut und Böse und die Wirklichkeit als objektive Richterin zwischen wahr und falsch haben gemeinsam, dass sie Stellvertreter im Diesseits (im Leben, im Diskurs) brauchen, um ihre Urteile zu fällen und zu verkünden.« Mitterer, Jenseits S. 10. Auch wenn Mitterer sich vom Konstruktivismus insofern absetzt, als er ihn ebenso der dualistischen Redeweise zuordnet wie den Realismus, so baut er hier doch eine Parallelkonstruktion zu den schon zitierten Auffassungen auf. Das Religiöse steht bei ihm ebenso im Bereich des Unverfügbaren (Jenseits) wie die Auffassung von sprachverschiedenen Objekten. Dass diese Gleichsetzung auf eine Diskreditierung zuläuft, insofern Religion hier mit einer (aus seiner Sicht) ablehnungswürdigen Position verglichen wird, soll im späteren Verlauf dieses Kapitels expliziert werden.

Bezeichnend ist zudem, dass die – auch von Mitterer – eingeforderte ontologische Neutralität beizubehalten in die Forderung nach einem »ontischen Agnostizismus« umgewandelt wird. U.a. Glasers-

breite Tradition der Betonung menschlicher Kontingenz in einem erkenntnistheoretischen Sinne gibt, wird oftmals übersehen. Das relativierende Potential von Religiosität, das sich darin ankündigt und zu einem späteren Punkt dieser Arbeit näher thematisiert werden soll⁴⁰, bleibt als blinder Fleck zurück – oder in den Worten Andreas Quales: »No such religion is known to me.«⁴¹

Quale bezieht sich in seinem Text auf die Grundsatzunterscheidung zwischen kognitivem und non-kognitivem Wissen. Ersteres »is based on *reasoning* of some kind, using rules and procedures that can be agreed on between knowers«⁴², non-kognitives Wissen hingegen »deals with personal experiences that cannot be so demonstrated or communicated: here there simply are no commonly accepted rules of reasoning to agree on!«⁴³ Auf der Basis dieser Unterscheidung legitimiert Quale zum einen seine eigene Sprechposition, weil er sich als Wissenschaftler in einem wissenschaftlichen Setting (Zeitschrift) implizit dem Bereich des kognitiven Zugangs zuordnet, und wertet zum anderen seinen Gegenstand (Religion) ab, indem er ihn pauschal der non-kognitiven Alternative zuschiebt. Religion gehöre damit in einen Bereich, der zwar beizeiten Ähnlichkeiten zu den festen Gesetzmäßigkeiten kognitiver Logik aufweise (»apparently connected by rules of reasoning that superficially resemble classical logic«⁴⁴), insgesamt aber zeige sich: »the *premises* of this ›logical‹ reasoning are seen to be theological postulates, which are definitely non-cognitive – and in fact unintelligible to anyone who is not already among the converted.«⁴⁵ Kritisiert wird damit bezeichnenderweise die Abhängigkeit religiöser bzw. theologischer Positionen von axiomatischen Ausgangsentscheidungen, die sich einem Beweis entziehen. Dass die von Quale herangezogene ›klassische‹ Logik mit dem Gödelschen Unvollständigkeitssatz aber ein Instrument kennt, das gerade diese Einsicht für die Logik insgesamt formuliert, bleibt unbeachtet.⁴⁶ Die schon thematisierte *axiomatische Inkompatibilität* zwischen Realismus und Konstruktivismus (vgl. Kap. 2.4) fußt auf dieser Einsicht. Eine Sonderrolle für religiöse Denkfiguren lässt sich allein daraus noch nicht ableiten, insofern nicht nur sie auf erste Sätze verwiesen bleiben, die sie aus dem eigenen Repertoire nicht ableiten können.

Dass Quales Ausgangsunterscheidung gerade vor dem Hintergrund des radikalen Konstruktivismus problematisch ausfällt, wurde auch von einigen Kommentator*innen

feld, Geschichte S. 17. Die Stoßrichtung verschiebt sich nicht, die Formulierung aber zeugt davon, wie stark Religion als mit ontologischer Spekulation verbunden gedacht wird.

40 In diese Richtung denkt mit John R. Staver anfanghaft zumindest ein Konstruktivist, insofern er die oben angedeutete Trennung von Naturwissenschaft und Religion unter konstruktivistischen Gesichtspunkten fragil werden lässt. Vgl. Staver, Skepticism. Ausführlich werde ich die relativierende Wirkung in Kap. 5.1.1 herausarbeiten.

41 Quale, Religion S. 125.

42 Ebd. S. 120.

43 Ebd. S. 120.

44 Andreas Quale, Is God a Radical Constructivist? Author's Response. In: Constructivist Foundations 11 Heft 1 (2015). S. 140-147, hier: S. 143. [= Quale, God.]

45 Ebd. S. 143.

46 Vgl. Hoffmann, Unvollständigkeitssätze S. 39f. Außerdem wird auch nicht in den Blick genommen, dass der radikale Konstruktivismus in seiner Betonung von Zirkularität und Paradoxalität durchaus eine kritische Spannung zur Logik herstellt, die Quale wiederholt als primären Bezugspunkt kognitiven Wissens ausweist. Vgl. u.a. Quale, God S. 145.

im entsprechenden Heft der *Constructivist Foundations* angemerkt. So wurde bspw. darauf hingewiesen, dass durchaus auch Religiosität als kognitive Aktivität begriffen werden könne und dass der auf dieser Unterscheidung basierende Widerspruch zwischen *science* und *religion* ein »phoney war«, ein Scheinkrieg, sei.⁴⁷ Andere Stimmen votieren gleich für einen kompletten Abschied von der Ausgangsunterscheidung.⁴⁸ Insgesamt zeigen die Reaktionen auf Quales Artikel Möglichkeiten auf, religiöse Positionen mit einer radikalkonstruktivistischen Erkenntnistheorie zu verknüpfen.⁴⁹ Was bei den Kritiken aber ausbleibt, ist eine Auseinandersetzung mit dem Religionsbegriff, den Quale zugrunde legt. Zwar weist bspw. Thomas McCloughlin darauf hin, dass Religion pluralistischer gedacht werden könne, als Quale es in seiner Darstellung insinuiert⁵⁰, und auch Sebastjan Vörös artikuliert eine entsprechende Anfrage:

it would seem that Quale can posit the clearcut distinction between constructivism and religious traditions only by ignoring or brushing aside those elements that contradict his blatantly bipolar view, elements that may perhaps serve as better candidates for a more meaningful dialogue between the two parties.⁵¹

Die Frage nach den relativierenden Gehalten von Religiosität und dem Verhältnis von Religion und Realismus bleibt jedoch als Desiderat zurück, das erst im fünften Kapitel (v.a. Kap. 5.1.1.1) ausführlich thematisiert werden wird. An dieser Stelle soll zunächst eine weitere Sinnlinie zur Erfassung der Bestimmungen von Religion und Religiosität im radikalen Konstruktivismus aufgegriffen werden, die sich in Quales Unterscheidung von kognitivem und non-kognitivem Wissen bereits ankündigt. Es geht um die – besonders durch Ernst von Glasersfeld geprägte – Unterscheidung zwischen Rationalität und Mystik.

47 Vgl. Thomas McCloughlin, *The Cognition of Religion: Radical-Constructivist Considerations*. In: *Constructivist Foundations* 11 Heft 1 (2015). S. 128-131, hier: S. 129. [= McCloughlin, *Cognition*.]

48 Vgl. Leslie P. Steffe, *Can a Radical Constructivist Be Religious? Yes!* In: *Constructivist Foundations* 11 Heft 1 (2015). S. 131-134, hier: S. 131f. [= Steffe, *Religious*.]; Sebastjan Vörös, *Dubious Dichotomies and Mysterious Mysticisms*. In: *Constructivist Foundations* 11 Heft 1 (2015). S. 135-137, hier: S. 135. [= Vörös, *Dichotomies*.]; Jean Paul Van Bendegem, *Why I Am a Constructivist Atheist (in a Meaningful Way)*. In: *Constructivist Foundations* 11 Heft 1 (2015). S. 138-140, hier: S. 139. Die Zielpunkte der einzelnen Beiträge – das zeigen die Titel bereits an – unterscheiden sich stark von einander. Van Bendegem geht es bspw. weniger um eine Verteidigung oder Rehabilitierung der Religiosität als um die Behauptung der Möglichkeit einer atheistischen Position angesichts des Konstruktivismus. Steffes argumentativer Zielpunkt ist hingegen offen religiös. Er zitiert bspw. affirmativ ein Statement Katy Ulrichs: »However, because I believe that God designed the universe, I believe that natural selection is the mechanism he designed.« Steffe, *Religious* S. 134. Eine Problematisierung eines solch (rein) additiven Gotteskonzepts findet sich bei Wallich, *Autopoiesis* S. 262ff.

49 Im Übrigen hat Quale auf die Kommentare reagiert und die Viabilität seiner Unterscheidung verteidigt. Er habe keineswegs behaupten wollen, dass seine Differenzierung die einzige Möglichkeit darstelle, dennoch gehe er davon aus, dass sie sich zur Kategorisierung der Phänomene als geeignet erwiesen habe. Vgl. Quale, *God* S. 142.

50 Vgl. McCloughlin, *Cognition* S. 129f.

51 Vörös, *Dichotomies* S. 137.

3.1.1 Rationalität vs. Mystik?

Zur Leistung Giambattista Vicos schreibt von Glasersfeld, dieser zeige »einen Weg, um zwischen der Sprache des Mystikers mit ihren irreduziblen Metaphern und der Sprache der Vernunft, die in der Erfahrung verankert ist, zu unterscheiden.«⁵² Diesen Weg seien in der Philosophiegeschichte auch andere gegangen. Kardinal Bellarmin habe Galileo bspw. empfohlen, »er solle seine Wissenschaft doch nicht gegen die Überlieferung der Kirche ausspielen.«⁵³ Er habe damit vorgeschlagen, »das rationale Wissen vom Mystischen, von der mystischen Eingebung, zu trennen«⁵⁴ und damit eine Unterscheidung angebahnt, die sich auf das Denken von Glasersfelds »maßgebend«⁵⁵ ausgewirkt habe.⁵⁶ Beide Formen unterscheiden sich nach von Glasersfeld durch ihren Erfahrungsbezug. Während die Rationalität auf Erfahrung beruhe und durch Testverfahren geprüft werden könne, gelte dies für mystische Erfahrungen keineswegs: »Gläubige hängen an dem, was man ihnen predigt oder was sie glauben wollen, wissenschaftliches Wissen ist an Tests gebunden, die Bekräftigung durch die Erfahrung verlangen.«⁵⁷ Auch in von Glasersfelds Texten wird aber nicht deutlich, was wiederum als Kriterium dieser Zuordnung von bestehenden oder eben nicht bestehenden Erfahrungsbezügen herangezogen werden könnte. Mit Kant gehe er davon aus,

daß es logisch unmöglich ist, etwas zu behaupten, was mit Bezug auf eine Welt jenseits unserer Erfahrungsschnittstelle rational bewiesen werden könnte. Das Wissen, das wir rational rechtfertigen können, ist folglich Wissen von der Welt, in der wir faktisch leben, also Wissen, das wir aus unserer Erfahrung gewinnen. Und dieses Wissen kann, was immer wir tun, nur in Begriffen formuliert werden, die wir selbst von unseren ureigenen menschlichen Arten und Weisen des Wahrnehmens und des begrifflichen Denkens abgeleitet haben. Kurzum, der radikale Konstruktivismus besteht auf der strengen Trennung von Erfahrungswissen und metaphysischem Wissen, und befaßt sich selbst ausschließlich mit dem Erfahrungswissen.⁵⁸

In bestätigender Rezeption eines Gedankens Vicos schreibt er zudem: »Gott weiß, was und wie Er es geschaffen hat, und ebenso können Menschen wissen, was sie selbst konstruiert haben; das heißt die Welt der Erfahrung. Was außerhalb liegt, ist der Vernunft

52 Glasersfeld, *Ideen* S. 94.

53 Foerster/Glasersfeld, *Autobiographie* S. 123.

54 Ebd. S. 123.

55 Ebd. S. 123.

56 Auch von Foerster bezieht sich auf diese Unterscheidung: »denn das mystische oder das magische Denken, wie ich es nenne, hat eine fundamental andere Struktur als das rationale Denken.« Ebd. S. 123.

57 Glasersfeld, *Wege* S. 63. In dieser Linienführung fordert auch Schmidt: »Wir brauchen nicht weniger Wissenschaft, sondern bessere, nicht weniger Rationalität, sondern elaboriertere, nicht wolkigen Mythos, sondern endlich einmal nichthalbierte Aufklärung.« Siegfried J. Schmidt, *Vom Text zum Literatursystem. Skizze einer konstruktivistischen (empirischen) Literaturwissenschaft. In: Einführung in den Konstruktivismus.* (Schriften der Carl Friedrich von Siemens Stiftung Bd. 5). Hg. v. Heinz Gumin/Armin Mohler. München ¹⁶2016. S. 147-166, hier: S. 150. [= Schmidt, *Literatursystem.*]

58 Glasersfeld, *Wege* S. 201f.

nicht zugänglich, sondern nur der ›poetischen Vorstellung‹.⁵⁹ Die mystische Erfahrung – und das entspricht der Analyse des vorhergehenden Unterkapitels – wird wie die Religiosität und die Metaphysik implizit als ungedeckte ontologische Spekulation verstanden.⁶⁰ So schreibt von Glasersfeld an einer Stelle:

Wie Sokrates es sagte: Wissen bedeutet Wiedererkennen. In dem Augenblick, in dem er das sagte, formulierte er eine Metaphysik. Er meinte mit ›Wiedererkennen‹ nicht, eine vergangene Erfahrung wieder zu beleben. Er zog den vorschnellen Schluß, daß etwas, das wiedererkannt wird, existieren muß.⁶¹

Im Hintergrund dieser unterschweligen Zuordnung steht eine Grundunterscheidung, die von Glasersfeld an späterer Stelle nachliefert. Im Rekurs auf »das alte Griechenland«⁶² differenziert er zwischen:

doxa Meinung oder Erfahrungswissen

episteme rationales Verstehen

gnosis wahres Wissen, wie es von Metaphysikern beansprucht wird

sophia Weisheit⁶³

Ungeachtet philologischer Detailfragen⁶⁴ wird hier erneut deutlich, dass von Glasersfelds Perspektive auf Metaphysik und Mystik durch die Beanspruchung einer Gewissheit gekennzeichnet ist, die er letztlich ontologisch formatiert.⁶⁵ Hier sticht aber eine massive theoretische Inkonsistenz durch. Die eigentliche ontologische Spekulation legt nämlich von Glasersfeld selbst vor, wenn er im Rekurs auf Vico vorschlägt, die Unterscheidung von Mystik und Rationalität in der Differenzierung zweier Metapherntypen auszudrücken:

On the one hand, he [JM: Vico] says, there are linguistic expressions that use words associated with some common experience in order to evoke another experience that would also be accessible to whoever hears or reads the metaphor. We all know this type of metaphor quite well because it is frequently used in everyday language. To clarify

59 Glasersfeld, Geschichte S. 12.

60 Der Zusammenhang von Mystik und Religion bzw. Mystik als Ausdruck von Religiosität muss dabei an späterer Stelle (Kap. 5.1.2) hergestellt werden. Es gibt durchaus Stimmen, die hier eine strikte Trennung fordern. Vgl. exemplarisch Vogd, Welten S. 222f.

Für von Glasersfeld ließe sich Metaphysik wohl schlicht als unzulässige Übertretung einer notwendigen ontologischen Neutralität verstehen.

61 Glasersfeld, Wege S. 32.

62 Ebd. S. 198.

63 Ebd. S. 198.

64 So ließe sich durchaus fragen, ob die Übersetzungen der Begriffe so eindeutig ausfällt. Im Fall von *episteme* (ἐπιστήμη) könnte bspw. die direkte Verknüpfung zur Rationalität infrage gestellt werden.

65 Den Ontologiebezug der *gnosis* stellt von Glasersfeld selbst her. Aus seiner Sicht könne »ein Mensch, der beansprucht, über Wissen zu verfügen, welches die Welt *objektiv* repräsentiert, also so, wie diese Welt *vor* unserer Erfahrung aussieht, diesen Anspruch nur auf der Grundlage mystischer Offenbarung rechtfertigen.« Ebd. S. 201. Ebenso kategorisiert er selbst die *gnosis* als mystisch und metaphysisch zugleich. Vgl. ebd. S. 201. Eine Trennschärfe beider Konzepte ist bei ihm nicht zu erkennen. Insgesamt scheint die Metaphysik aber eine umfassendere Kategorie darzustellen.

its difference from the second type, I shall give an example. If I tell you that the other day I met my friend Robert, and it was with him in his Ferrari that I flew to Boston, you understand my metaphoric use of ›flew‹ because both flying and traveling by car are within the range of your actual (or at least potential) experience and you have no difficulty in gathering that speed is the characteristic to be transferred.

For the second type, I shall turn to a poet, for instance the author of a psalm, who wrote: ›If I take the wings of the morning and dwell in the uttermost parts of the sea ...‹. You have no possibility of | interpreting these words as a description of experiences you have had. Between the wings you have known and your concept of morning there is a mysterious gap; and the uttermost parts of the sea are altogether outside your experiential range. This hiatus is characteristic of Vico's second type of metaphor. It projects something known into a domain beyond experience or, vice versa, it attributes a mysterious property to something familiar.⁶⁶

Der erste Metapherntyp beziehe sich demnach auf *tatsächliche* Erfahrungen, die interpersonal geteilt werden könnten. Der zweite Metapherntyp hingegen, für dessen Erläuterung wohl nicht zufällig auf die Bibel Bezug genommen wird, stehe für einen mystischen/mysteriösen Spalt (»*mysterious gap*«), der sich der direkten Erfahrung entziehe. Eine solche Unterscheidung aber baut auf ontologischen Annahmen auf.⁶⁷ Sie stehen in einem harten Widerspruch zur ontologischen Neutralität, die der radikale Konstruktivismus ansonsten für sich reklamiert. Schon auf der Ebene ihrer Prämissen muss diese Unterscheidung deswegen als fragwürdig gelten. Ein Blick auf ihre Konsequenzen vervollständigt den Eindruck. Von Glasersfeld erweitert die Differenz von Mystik und Rationalität nämlich: Religiosität und religiöse Praktiken gehören zum Bereich der Mystik, »[d]ie Naturwissenschaft hingegen erzeugt rationale Konstrukte, deren Wert in ihrer Anwendbarkeit und praktischen Nutzbarkeit liegt.«⁶⁸ Es scheint für von Glasersfeld Teil des Kontrasts von Wissenschaft und Religion zu sein, dass »Anwendbarkeit und praktische Nutzbarkeit« einzig für die Rationalität (Wissenschaft) veranschlagt werden können. Die pragmatische Dimension aber ist entscheidend für das Konzept der Viabilität. Während die Wissenschaft damit (zumindest potentiell) für viabilitätsfähig erklärt wird, gilt dies für die Religiosität offenbar nicht.⁶⁹ Die Unterscheidung von Mystik und Rationalität führt in dieser Linienführung zu einer erkennbaren Diskreditierung

66 Ernst von Glasersfeld, *The Incommensurability of Scientific and Poetic Knowledge*. In: *World Futures* 53 Heft 1 (1998). S. 19-25, hier: S. 21f.

67 So hält auch Richard H. Jones grundsätzlich fest: »the gap problem presents a very real issue of whether the subjectivity inherent in any experience can be studied scientifically at all.« Richard H. Jones, *Limitations on the neuroscientific study of mystical experiences*. In: *Zygon* 53 Heft 4 (2018). S. 992-1017, hier: S. 1000. [= Jones, *Limitations*.]

68 Glasersfeld, *Wege* S. 63.

69 Dass hier – wie schon bei Quale – erneut eine implizite Autorisierung der eigenen Sprechposition als Wissenschaftler stattfindet, versteht sich. Wie der radikale Konstruktivismus in Quales Überlegungen aufseiten des Kognitiven steht, so stehen radikalkonstruktivistische Positionen bei von Glasersfeld aufseiten des Rationalen. Die Abgrenzung, die darin deutlich wird, findet sich auch bei anderen konstruktivistischen Autor*innen. Vgl. bspw. Rusch, *Beantwortung* S. 16.

der Religiosität⁷⁰, die auch nicht durch von Glasersfelds Hinweise geschmälert wird, die Wissenschaft könne ebenso nicht *alles* erklären.⁷¹ Interessant ist, dass die Diskreditierung mit einer theoretischen Inkonsistenz einhergeht und sich eben nicht als Konsequenz radikalkonstruktivistischer Überlegungen einstellt. Mit anderen Worten: Die ontologische Fixierung, die der Religion vorgehalten wird, wird hier selbst zur methodischen Grundlage.⁷²

Dass sich Mystik radikalkonstruktivistisch aber durchaus anders bearbeiten lässt, zeigt erneut eine Diskussion in der *Constructivist Foundations*. In seinem Leitartikel geht Hugh Gash davon aus, dass Mystik und radikaler Konstruktivismus in ihrer Betonung der Begrenztheit des Menschen eine zentrale Parallele aufweisen: »each note the limits of human cognition and it seems that at these limits and at moments when knowing is potentially in the process of being reconstructed, an epiphany may occur.«⁷³ Für solche Momente der Neuorganisation von Wissen, die potentiell zu Epiphanien führen, bezieht er sich auf Lücken »between what we expect and experience.«⁷⁴ Gash führt weiter aus:

During construction and reconstruction of ways of knowing there are moments described above as inspiring wonder or as epiphanies. Such moments are at the boundaries of mystical experience and hold the potential for the emergence of possibilities. They occur at the moment of achieving a new way of understanding. So, while constructivism is grounded in processes of validation and of assessing viability, at the moment of insight there is an interface with mystical experience. Where constructivists emphasize the epistemological limits of knowing and eschew ontology, [...] the mystical

70 Messner attestiert dem radikalen Konstruktivismus in seiner Dissertationsschrift eine »latente Religions- und Theologiefeindlichkeit«. Messner, *Erwachsenenbildung* S. 169.

71 Vgl. Glasersfeld, *Wege* S. 62f.

72 Eine vergleichbare Umkehrung erkennt auch Stevenson: »So Von Glasersfeld's rejection of metaphysics can be seen as a consequence of an instrumentalism which is founded, in part, on the type of empiricism found in Logical Positivism.« Stevenson, *Constructivism* S. 98. Diese Einsicht bezieht sich im Übrigen spezifisch auf die vorgeschlagene Trennung von Rationalität und Mystik und lässt sich nicht einfach auf das gesamte Konzept von Glasersfelds ausweiten, dem ja die angewandten Kriterien entnommen sind. Anders als bspw. Johnson attestiere ich von Glasersfeld damit nicht, sein gesamtes Konzept sei quasi ontologisch unterhöhlt. Vgl. David Kenneth Johnson, *Footprints in the Sand: Radical Constructivism and the Mystery of the Other*. In: *Constructivist Foundations* 6 Heft 1 (2010). S. 90-99, hier: S. 92f.

73 Hugh Gash, *Constructivism and Mystical Experience*. In: *Constructivist Foundations* 15 Heft 1 (2019). S. 1-9, hier: S. 2. [= Gash, *Experience*.] Einige Einsichten dieses Artikels sind bereits in einer früheren Veröffentlichung Gashes angelegt. Vgl. Hugh Gash, *Faith plays different roles*. In: *Personal and Spiritual Development in the World of Cultural Diversity* Bd. 7. Hg. v. George E. Lasker/Kensei Hiwaki. Tecumseh 2010. S. 15-20. Online abrufbar unter: <https://cepa.info/2610> (abgerufen am: 17.06.2021).

Als Beispiel für eine Parallele zwischen Mystik und radikalem Konstruktivismus ließen sich die schon einbezogenen Aussagen von Foersters zum Wunder, aber auch seine Ausweitung der unentscheidbaren Fragen auf eine Vielzahl von Bereichen sowie die vollständige Ausweitung der nicht-trivialen Maschinen auf »[a]lle Systeme, die wir aus dem Universum herauschneiden« begreifen. Foerster, *Anfang* S. 50. M.E. deutet sich hier ein weitreichendes Mystifizierungsprogramm an.

74 Gash, *Experience* S. 3.

tradition shows a similar caution while embracing the ›reality of the infinite‹, acknowledging the descriptive limits of language.⁷⁵

Gashs Rede von den Epiphanien sollte in diesem Kontext aber nicht als Hereinbrechen einer externen (transzendenten) Realität missverstanden werden. Der Fokus bleibt auf das Erleben des erkennenden Systems ausgerichtet, das mit seinen bisherigen Mustern an Grenzen stößt. Mithilfe mystischer Rituale sei es dem System nun möglich, die verlorene Stabilität im Bewusstsein der Kontingenz wieder herzustellen – bspw. durch die Feier der Sakramente.⁷⁶ Die Mystik steht für Gash damit keineswegs im Kontrast zur Viabilität, sondern stellt sich als ein mögliches Instrument ihrer dar: »At moments when viable possibilities have not appeared, then meditation or contemplation of the gap might facilitate the emergence of an insight, which might be deemed wonderful.«⁷⁷ Weil die mystische Erfahrung die Kontingenz betont und eben nicht leugnet, versteht Gash sie als Moment der auf Zukunft ausgerichteten Umorientierung. Dass sich die Erfahrung der Kontingenz aber wiederum nicht einfach als Kontingenz der gesamten Welt generalisieren lässt, sondern immer beim jeweiligen erkennenden System ansetzt, ist mit Hood nachdrücklich zu betonen: »Gash has an interesting model that could be more explicitly developed if he were willing to accept that the epistemological limits of both science and mysticism are not limits of what is ontologically real, but limits on how that which is ontologically real can be expressed.«⁷⁸ Auch die Kontingenzauffassung steht in diesem Sinne unter dem Vorbehalt der vielfältigen Limitationen des erkennenden Systems.

Die Reaktionen auf Gashs Vorschlag fallen überwiegend positiv aus. In direktem Anschluss schlägt Kenny bspw. vor, von Glasersfelds Unterscheidung zwischen rationalem und mystischen Wissen fallen zu lassen: »The task is to reconstrue this pair not as an internecine dichotomy but as an inseparable twosome.«⁷⁹ Wie Gash votiert auch Kenny damit für eine stärkere Betrachtung der Gemeinsamkeiten. Ähnlich schreibt DelMonte: »The interplay between the rational and the mystical may well be the dance of creativity.«⁸⁰ Und auch McCloughlin greift Gashs Leitartikel überwiegend affirmativ auf. Seines Erachtens besteht eine Besonderheit der Verbindung nicht nur in der Fokussierung der Kontingenz, sondern auch in der produktiven Ausrichtung neuer Muster: »Constructivism and mystical traditions both transcend limits in human experience, and

75 Ebd. S. 4.

76 Vgl. ebd. S. 6.

77 Ebd. S. 7.

78 Ralph W. Hood, Constructivism and Mysticism: Beyond Epistemological Constraints. In: *Constructivist Foundations* 15 Heft 1 (2019). S. 12-13, hier: S. 13.

79 Vincent Kenny, Mystifying Constructivism. In: *Constructivist Foundations* 15 Heft 1 (2019). S. 16-17, hier: S. 16. [= Kenny, Constructivism.] In eine ähnliche Richtung argumentiert auch Irwin, der die Verbindung von radikalem Konstruktivismus und Mystik besonders in der Abkehr vom Objektivismus erkennt. Vgl. Jones Irwin, Mysticism and Constructivism with reference to Deconstruction and Contemporary Education. In: *Constructivist Foundations* 15 Heft 1 (2019). S. 14-15.

80 Michelo DelMonte, Modelling Realities. In: *Constructivist Foundations* 15 Heft 1 (2019). S. 21-22, hier: S. 22.

they appear to have an overlap in how the world is viewed.«⁸¹ Auf den Aspekt der *Transzendierung* werde ich an späterer Stelle noch ausführlich eingehen.⁸² Für den Moment genügt die Einsicht, dass sich innerhalb des radikalen Konstruktivismus auch eine andere Argumentationslinie findet, die einer Diskreditierung im Gefolge von Glasersfelds widerspricht.

Offen bleibt an dieser Stelle aber die Frage, inwiefern Gashes Überlegungen zur Mystik religiös formatiert sind: »We are faced with the question of whether the surprise points to some deeper or transcendent truth (*thaumazein*), or whether it is novelty (*admiration*).«⁸³ Diese Frage markiert innerhalb des radikalen Konstruktivismus eine Leerstelle, die nur mithilfe einer grundlegenden Auseinandersetzung mit den vorausgesetzten Mystik- sowie Religions- bzw. Religiositätsbegriffen geklärt werden kann. Ein entsprechender Aufschlag soll im fünften Kapitel dieser Untersuchung versucht werden.⁸⁴

3.1.2 Gott im radikalen Konstruktivismus?

Neben den Bestimmungen von Religion/Religiosität und Mystik insgesamt finden sich im radikalen Konstruktivismus aber auch ganz konkrete Aussagen über Gott. Sie werfen weitere Schlaglichter auf die Rolle des Religiösen im radikalen Konstruktivismus und lassen bereits erste Konturen der Funktionen erkennen, die religionsbezogenen Aussagen im Diskurszusammenhang zukommen. Eine Analyse dieser Funktionen wird das nächste Kapitel leisten.

Humberto R. Maturana setzt sich im Gespräch mit Bernhard Pörksen der Frage nach der Bedeutung des Gottesbegriffs aus:

Das Wort Gott steht für eine menschliche Vorstellung, die ihre Bedeutung und Macht in unserer Welt entfaltet hat. Zahlreichen Menschen erscheint Gott als ein intelligentes und schöpferisches Wesen, das uns nach seinem Ebenbild erschaffen hat. Entscheidend ist, dass ihnen die Rede von einem Gott die Möglichkeit bietet, von einer unfasslichen Präsenz und einer Verbundenheit mit der Quelle der Existenz zu sprechen, über die sich eigentlich nicht sprechen lässt. Wenn ich nun Gott als die Quelle von allem verstehe, dann wird er keineswegs überflüssig: Es ist – so gesehen – Ausdruck der Existenz Gottes, dass das Lebendige sich bildet, wenn bestimmte Bedingungen vorliegen.⁸⁵

81 Thomas McCloughlin, *The Constructivism of Mystical Theology*. In: *Constructivist Foundations* 15 Heft 1 (2019). S. 18-20, hier: S. 20. Zurecht weist Janz m.E. darauf hin, dass ein (wenn auch berechtigtes) Mystifizierungspogramm keineswegs die Suche nach Gründen und neuen Lösungen ausschließen sollte. Vgl. Janz, *Wonder* S. 24. Auch bei Gash wird Mystifizierung angesichts der Kontingenz nicht als Rückzug, sondern als Aufbruch verstanden. Vgl. Gash, *Experience*.

82 Vgl. v.a. Kap. 5.1.1.1.

83 Janz, *Wonder* S. 23f.

84 Vgl. Kap. 5.1.2. Erst dort wird auch die in der Mystikforschung geführte Diskussion zwischen *Konstruktivismus* und *Perennialismus* aufgegriffen (Kap. 5.1.2.2). Dass das Label *Konstruktivismus* in diesem Zusammenhang keine nennenswerten Überschneidungen zu den erkenntnistheoretischen Reflexionen des radikalen Konstruktivismus aufweist, sei an dieser Stelle bereits vorweggenommen.

85 Maturana/Pörksen, *Tun* S. 108.

Auf Pörksens Nachfrage, ob Gott denn nun existiere, entgegnet Maturana:

Ich selbst wurde am Ende eines Vortrages einmal gefragt: ›Glauben Sie an Gott?‹ Meine Antwort war: ›Ich existiere im Königreich Gottes.‹ Der Fragende meldete sich nochmals: ›Glauben Sie an Gott?‹ Wieder sagte ich zu ihm: ›Ich existiere im Königreich Gottes.‹ Und er meldete sich erneut: ›Nochmals: Glauben Sie nun oder glauben Sie nicht an Gott?‹ – ›Würden Sie mich mehr oder weniger mögen‹, so sagte ich schließlich zu ihm, ›wenn ich diese Frage bejahe oder wenn ich sie verneine?‹ Seine Hartnäckigkeit basierte auf dem Bedürfnis nach Diskriminierung.⁸⁶

Und er fügt an: »Wer an Gott glaubt, wird von starken Zweifeln geplagt.«⁸⁷ In Maturanas Verständnis ist die Beantwortung der Gottesfrage dem Menschen radikal entzogen. Gott lässt sich – so legen es die wenigen Zeilen nahe – nur von den Zuschreibungen her behandeln, mit denen Menschen ihn versehen. Die Existenzfrage ergibt in diesem Kontext wenig Sinn. Die Anekdote, mit der Maturana auf sie eingeht, hebt wiederum auf die Wirkung ab, die einer entsprechenden theologischen Festlegung zukommt. In diesem Fall ist es die Diskriminierung, im ersten Zitat ist es hingegen das Empfinden der Verbundenheit. Die Spannung beider Erlebnisse verknüpft sich mit der Gebundenheit der Perspektive. Folglich gibt es keine eindeutige Wirkung einer fixierten Größe, sondern bloß die Verantwortlichkeit des erkennenden Systems für seine eigene Vorstellung von Gott. Der Hinweis auf die damit verbundenen Zweifel liest sich wegen der Rückführung auf das »Bedürfnis nach Diskriminierung« zwar herabsetzend, könnte im radikalkonstruktivistischen Zusammenhang aber durchaus gegenteilig gelesen werden: Wer glaubt, setzt sich dem Zweifel und der Unsicherheit der eigenen Kontingenz aus.⁸⁸ Mit Wallich lässt sich deshalb formulieren: »Der Gegenbegriff zum Glauben ist nicht Zweifel, sondern Abbruch des kritisch-fragenden Suchens. Der Glaube also findet seinen Widerpart im (selbst-)kritiklosen Statuieren absoluter, unverrückbarer Wahrheiten.«⁸⁹

Gott wird bei Maturana zu einer starken Grenzfigur aufgebaut, die sich durch maximale Entzogenheit auszeichnet.⁹⁰ Sie steht für die Imagination der Kontingenzlosigkeit, die aber nur in der Kontingenz gedacht werden kann: »Gott wäre in der Lage, über

86 Ebd. S. 108.

87 Ebd. S. 108.

88 Ein Zweifel, von dem Maturana auch biographisch berichtet: »Im Alter von elf Jahren verließ ich die katholische Kirche, weil ich – im Angesicht all des Leidens – begann, Gott für ungerecht zu halten. Wie konnte ein allmächtiger, allwissender und gütiger Gott die zahllosen Ungerechtigkeiten, die sich mir zeigten, zulassen? Seine Güte widersprach, so stellte ich fest, der Allmacht und der Allwissenheit, die man ihm zuschrieb.« Ebd. S. 164.

89 Wallich, *Autopoiesis* S. 437. Zum Verhältnis von Glauben und Zweifeln vgl. ausführlicher Veronika Hoffmann, *zweifeln und glauben*. Stuttgart 2018.

90 Darin besteht dann eben die Parallele zur Annahme einer beobachtungsunabhängigen Realität, wie oben bereits abstrahiert wurde. Die Vorstellung von Religiosität als realistischer Spekulation setzt sich hier fort. Eine explizite Parallelisierung nimmt bspw. Hejl vor, dem hinsichtlich der Rede von der Realität »scheint [...], dass es damit wie mit Göttervorstellungen ist: manche Menschen brauchen sie... Ich werde auf ›Die Realität‹ nicht weiter eingehen.« Peter M. Hejl, *Radikaler Konstruktivismus und Nischenkonstruktion: erkenntnis- und evolutionstheoretischer Konstruktivismus*. In: *Radikaler Konstruktivismus. Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft*. Ernst von Gla-

alles zu sprechen, ohne es zu beobachten, da er alles ist. Aber wir besitzen diese Fähigkeit Gottes nicht, da wir unvermeidlich als menschliche Wesen operieren müssen. Es lässt sich nichts sagen, ohne dass es eben eine Person ist, die etwas sagt.«⁹¹ Und auch von Glasersfeld macht diesen Aspekt stark, wenn er kommentiert: »Die Perspektive Gottes ist eine Metapher für die Unmöglichkeit, ein unverfälschtes Bild der Welt an sich zu gewinnen.«⁹² Doch auch diese Metapher bleibt gebunden: Er selbst »glaube nicht, dass wir Gott begreifen.«⁹³ Eine finale Absage würde in den performativen Widerspruch führen. Von Glasersfeld *glaubt*, dass Gott nicht begriffen wird.⁹⁴ Es ist ein Gefüge, das der radikalkonstruktivistischen Neutralität in ontologischen Fragen ähnelt. In beiden Fällen werden sichere Aussagen über den Bereich außerhalb des erkennenden Systems vermieden. Besieht man nun aber einen weiteren Text von Glasersfelds, wird dieser Interpretation ein Bruch zugefügt. In einer bislang unveröffentlichten Notiz mit dem Titel *The Incredible God*, die sich im Besitz des Ernst-von-Glasersfeld-Archivs unter dem Dach des Forschungsinstituts Brenner-Archiv an der Universität Innsbruck befindet und an dieser Stelle nicht in Gänze zitiert werden darf, unterzieht von Glasersfeld die Idee eines personalen Schöpfergottes einer kritischen Prüfung.⁹⁵ Er bezieht sich dabei besonders auf die jüdisch-christliche Tradition und ihre Doppelattribution Gottes als allmächtig und gütig. Dieses Gottesbild kontrastiert von Glasersfeld nun aber mit den leidvollen Einrichtungen der Welt, die ein entsprechender Gott hätte in ihren Wirkungen antizipieren müssen. Da sie aber dennoch nicht ausgeräumt sind, stellt sich für von Glasersfeld eine Spannung zur Güte ein, die ihn dazu motiviert, diesem Gottesbild eine Absage zu erteilen. Letztlich aktualisiert er damit die klassische Theodizee. Was ihm hingegen möglich scheint, ist ein als abstrakte Erstursache verstandener Gott, der sich – ähnlich deistischen Konzeptionen – aus seiner Schöpfung zurückzieht. In der Notiz heißt es: »If, on the other hand, a mysterious power started it all and left it to itself, that is to a stuttering, slumbering evolution by accidents, then there is no one to

sersfeld (1917-2010). Hg. v. Theo Hug/Josef Mitterer/Michael Schorner. Innsbruck 2019. S. 373-394, hier: S. 385. [= Hejl, Nischenkonstruktion.]

Implizit findet sich eine Parallelisierung bei Schmidt, wenn er schreibt: »And one of the insights of such a constructivism is the view that there is no ticket to ›the reality‹ – at least not in our lifetimes.« Schmidt, *Future* S. 442. Eine Kenntnis von *der Realität* bleibt dem erkennenden System verwehrt, es hat – ganz radikalkonstruktivistisch gedacht – stets nur mit den eigenen Konstruktionen zu tun. Mit dem angefügten Zusatz stellt Schmidt aber in Aussicht, dass sich diese Unzugänglichkeit vielleicht postmortal aufheben lassen könnte. Eine Überlegung, die dem theologischen Konzept des *eschatologischen Vorbehalts* ähnelt.

91 Maturana/Pörksen, *Tun* S. 26.

92 Pörksen/Glasersfeld, *Kopf* S. 48. Auch Pörksen versteht Gott in erster Linie als Denkfigur der Alterität und Unbegreiflichkeit. Vgl. ebd. S. 49; Pörksen/Schulz von Thun, *Kommunikation* S. 205.

93 Pörksen/Glasersfeld, *Kopf* S. 48.

94 Diese Interpretation ist bewusst »gutwillig«. An anderer Stelle – im erneuten Rekurs auf die schon kritisierte Unterscheidung zwischen rationalem und mystischem Wissen – sagt er: »Doch wir schaffen alle unsere Vernunftbegriffe aufgrund unserer Erlebnisse – darum ist es unmöglich, Gott mit diesen Begriffen zu erfassen.« Foerster/Glasersfeld, *Autobiographie* S. 122. Mit dem Verweis auf die Unmöglichkeit einer Erkenntnis Gottes formuliert er nämlich durchaus eine finale Absage.

95 Vgl. Ernst von Glasersfeld, *The Incredible God* (unpubliziertes Manuskript). Universität Innsbruck, Forschungsinstitut Brenner-Archiv, Nachlass Ernst von Glasersfeld, Signatur 148-14-02.

blame, even if what has developed is not all to our liking.«⁹⁶ Gott wird hier weniger als Metapher für die Unmöglichkeit einer allumfassenden Perspektive verstanden, sondern unter den Vorzeichen monotheistischer Gottesvorstellungen bestimmt. Damit nimmt von Glasersfeld eine implizite Kritik der Theologie vor, insofern er das jüdisch-christliche Gotteskonzept als Versuch kennzeichnet, einer mystischen Instanz mit rationalen Mitteln beizukommen. Ganz auf der Linie der oben bereits behandelten Dichotomie von Mystik und Rationalität markiert ein solcher Versuch für von Glasersfeld aber eine ungedeckte Spekulation, der noch dazu die Plausibilität abgeht.⁹⁷

3.2 Funktionen religiöser Motive im radikalen Konstruktivismus

Neben diesen Bestimmungen und Auffassungen zu religiösen Phänomenen lässt sich im radikalen Konstruktivismus aber noch eine weitere relevante Dimension ausmachen. Die Rede vom Religiösen wird nämlich in die Gesamtargumentation integriert und weitreichend funktionalisiert. M.E. lassen sich dabei vor allem zwei Funktionen unterscheiden.⁹⁸

A) (Negativ-)Illustration

Eine erste Funktion ergibt sich aus dem schon skizzierten Eindruck, dass Religion im radikalen Konstruktivismus oft von ihrem historischen Missbrauch her gedacht wird. In Anbetracht der pragmatischen Dimension radikalkonstruktivistischen Denkens ist ein Blick auf die Institutionalisierungen und Konkretionen religiöser Überzeugungen durchaus konsequent, die starke Fokussierung auf die gewalttätige Durchsetzung von Glaubensüberzeugungen sorgt aber für eine heftige Einseitigkeit.⁹⁹ Ein solcher Umgang mit Religion stellt freilich kein Alleinstellungsmerkmal des radikalen Konstruktivismus dar. Vielmehr verbindet diese Strategie verschiedenste Diskurse leitmotivisch miteinander. Im Prolog seines Großwerks über *Toleranz und Gewalt* im Christentum weist Arnold Angenendt darauf hin, »[d]aß bei Polemik gegen Christentum und Religion auch wissenschaftliche Berühmtheiten ihre Fachgrenzen überschreiten und dabei historische Greuel vorschieben«¹⁰⁰. Genau dieses Muster bedienen auch einige Vertreter*innen des radikalen Konstruktivismus. Das Religiöse wird in dieser Linienführung zum Abgrenzungsfall par excellence.

Das schlägt sich auch sprachlich nieder. Besonders deutlich wird dies bei Bernhard Pörksen, der auf religiöse Sprache in der Regel dann zurückgreift, wenn er etwas aus-

96 Ebd.

97 Mit seiner Erörterung zur Theodizee-Problematik lässt er sich nämlich auf eine rationale Bearbeitung Gottes ein und kommt darin zu dem Schluss, dass dieses Konzept nicht taugt.

98 Es handelt sich um eine heuristische und nicht völlig trennscharfe Unterscheidung. Zumindest ließen sich einige der angeführten Aussagen wohl auch der je anderen Kategorie zuordnen.

99 Scheible formuliert: »Die Begründer des Radikalen Konstruktivismus sehen offensichtlich die Gefahr des Fundamentalismus hinter den institutionalisierten Religionen lauern.« Scheible, Entstehung S. 215.

100 Arnold Angenendt, *Toleranz und Gewalt. Das Christentum zwischen Bibel und Schwert*. Münster 2018. S. 14.

schließen oder als überzogen kennzeichnen will. So ist bei ihm immer wieder die Rede vom *Dogmatismus* oder *Meta-Dogmatismus* als Position völlig überzogener Wahrheitsansprüche.¹⁰¹ Metonymisch seien hierfür nur wenige Beispiele zitiert: Pörksen geht davon aus, dass »sich natürlich auch relativistische Erkenntnistheorien zu neuen Normen, modischen Glaubensbekenntnissen und wirkmächtigen Dogmen verhärten«¹⁰² könnten. Außerdem setzt er sich von »einer missionarischen Belehrung«¹⁰³ als Sprachform ab, bezieht sich auf einen »Kult der Pseudo-Skepsis«¹⁰⁴, spricht von einer »Religion des Rassismus«¹⁰⁵ und versteht den Konstruktivismus explizit nicht als »eine eigene Heilslehre.«¹⁰⁶ Weiterhin schreibt er:

Auch der unbedingte Wahrheitsglaube taugt als Katalysator, um Konflikte erst so richtig hochkochen zu lassen, einen gerade noch mehr oder minder gleichberechtigten Austausch in eine Art Begnadigungs- und Bekehrungsgespräch zu verwandeln, denn man weiß ja mit absoluter Gewissheit, was stimmt und tatsächlich richtig ist.¹⁰⁷

Thematisiert wird also ein *Wahrheitsglaube*, der *Bekehrungsgespräche* erforderlich mache. Was sich hier abzeichnet, ist eine rhetorische Strategie, die religiöse Bezüge zur Etablierung eines möglichst großen Kontrasts heranzieht. Religion fungiert gewissermaßen als Kontrastmittel. Gerade diese Strategie greift aber in den Arbeiten Pörkens auf den (radikalen) Konstruktivismus selbst über. Die oben zitierten Beispiele der Abkehr stehen gewissermaßen als Warnung vor dem Hintergrund eines Gefahrenszenarios. Sie zeigen mithilfe religiöser Terminologie an, was dem Konstruktivismus droht,

101 Vgl. u.a. Maturana/Pörksen, Tun S. 181; Pörksen, Schuld; Pörksen, Tanz; Pörksen, Beobachtung S. 9; 16; 58; 177; 229. Freilich lassen sich hier auch Belege anderer Denker*innen einspeisen. So spricht bspw. auch Ernst von Glasersfeld davon, die meisten gegenwärtigen Philosoph*innen steckten »noch tief in dem hoffnungslosen Dogma, das sie verpflichtet hat, nach wie vor Erkenntnis der ontischen Welt zu suchen.« Glasersfeld, Wege S. 58. Interessant ist hier weiterhin, dass das Dogma im Zusammenhang ontologischer Festlegungen steht. Das entspricht der im vorigen Unterkapitel herausgearbeiteten Perspektive auf Religiosität als Realismus. Dazu passt außerdem die Rede von der »dogmatischen Auffassung der Naturwissenschaft als dem Produkt unfehlbarer Vernunft« (ebd. S. 62) oder die Bezugnahme auf den »Popanz dogmatischer Wissenschaften«. John Richards/Ernst von Glasersfeld, Die Kontrolle von Wahrnehmung und die Konstruktion von Realität. Erkenntnistheoretische Aspekte des Rückkopplungs-Kontroll-Systems. In: Der Diskurs des Radikalen Konstruktivismus. Hg. v. Siegfried J. Schmidt. (stw Bd. 636). 192-228, hier: S. 193. Auch bei Siegfried J. Schmidt (vgl. Schmidt, Literatursystem S. 148), Josef Mitterer (vgl. Mitterer, Jenseits S. 15; 16; 42), Alexander Riegler (vgl. Riegler, Towards S. 25) oder Wolfram K. Köck (vgl. Köck, Viabilität S. 382) wird das *Dogma* als eine Art Menetekel zur Kennzeichnung ablehnungswürdiger Positionen eingesetzt. Siebert fragt sogar: »Verhindert konstruktivistisches Denken Dogmatismus und Rassismus?« Horst Siebert, Der Konstruktivismus – viel Lärm um nichts? Eine erkenntnistheoretische Kontroverse und ihre Folgen. In: ZRGG 58 Heft 1 (2006). S. 49-61, hier: S. 57. [= Siebert, Lärm.] Die Liste ließe sich wohl beliebig fortsetzen.

102 Pörksen, Beobachtung S. 58.

103 Ebd. S. 239.

104 Pörksen/Schulz von Thun, Kunst S. 171

105 Maturana/Pörksen, Tun S. 180.

106 Pörksen/Schulz von Thun, Kunst S. 177.

107 Ebd. S. 50.

wenn er sich verstetigt. Mancherorts habe sich diese Entwicklung inzwischen aber bereits vollzogen, der Konstruktivismus sich »von einer Außenseiterphilosophie in eine neue Orthodoxie verwandelt«¹⁰⁸. Damit wird ein Bogen zu Pörksens Abkehr vom Konstruktivismus geschlagen (vgl. Kap. 2.3.4), der im folgenden Unterkapitel noch einmal kurz aufgegriffen wird.

Das Religiöse fungiert demnach als verdichtete Abkürzung für negative Assoziationen, von denen sich der radikale Konstruktivismus abwendet. Doch die illustrierende Funktion religiöser Motive erschöpft sich nicht in der reinen Kontrastwirkung. Das Religiöse dient zudem als Figur der Imagination von Kontingenzlosigkeit in Kontingenz, wie im vorigen Kapitel bereits angedeutet wurde. Die (gebrochene) Imagination der Perspektive Gottes – die entsprechende Stelle wurde oben bereits teilweise zitiert – steht hierfür (im Verständnis von Glasersfelds) metaphorisch:

Einige spätere Philosophen haben diese Sicht von außen the God's eye view genannt, die Perspektive Gottes. Nun ist die Sache aber die, dass auch Gott – insofern wir ihn als rationales Wesen begreifen wollen – vor dem gleichen Problem steht. Denn auch er bräuchte einen Apparat des Erfahrens – und das heißt, dass auch seine Erfahrungen apparatbedingt sind. [...] Die Perspektive Gottes ist eine Metapher für die Unmöglichkeit, ein unverfälschtes Bild der Welt an sich zu gewinnen.¹⁰⁹

In einem ähnlichen Sinne greift Engels die Denkfigur auf:

[S]innvoll über eine Realität ›an sich‹ sprechen zu können, impliziert den Anspruch, etwas über die Strukturen der Wirklichkeit aussagen zu können, wie sie unabhängig von jeglicher subjektiver Erfahrungsweise von Realität gestaltet sind. Diese Möglichkeit würde aber den vielzitierten ›Gottesgesichtspunkt‹ voraussetzen, weshalb wir es bei dieser Art von Realismus mit einem *metaphysischen Realismus* zu tun haben.¹¹⁰

Und auch von Foerster merkt an: »Bin ich ein Beobachter, der draußen steht und in die Welt als Gott-Heinz hineinschaut, oder bin ich ein Teil davon, ihr Mitspieler, ein Mit-Mensch?«¹¹¹

Den Hintergrund des Gedankens bildet die schon angedeutete Parallele zwischen Gott und Realität. Sie lässt sich anhand des Streits um die Unterscheidung zwischen Wirklichkeit (= beobachtungsabhängig) und Realität (= beobachtungsunabhängig) noch einmal spezifizieren. Die Kernanfrage an diese Unterscheidung gibt Weber wie folgt wieder: »Wenn die Realität unerkenntbar ist, wie wäre dann erkennbar, dass sie uner-

108 Ebd. S. 178f.

109 Pörksen/Glasersfeld, Kopf S. 48. Andreas Klein verhandelt den *God's viewpoint* vor dem Hintergrund der Korrespondenztheorie. Vgl. Klein, Wahrheit S. 56-60. Ebenso verfährt Peter Lampe. Vgl. Lampe, Bild S. 25; 167.

110 Eve-Maria Engels, Erkenntnistheoretischer Konstruktivismus, Minimalrealismus, empirischer Realismus – Ein Plädoyer für einige Unterscheidungen. Replik auf Hans Jürgen Wendels Aufsatz »Evolutionäre Erkenntnistheorie und erkenntnistheoretischer Realismus«. In: Zeitschrift für philosophische Forschung 44 Heft 1 (1990). S. 28-54, hier: S. 31.

111 Foerster, Anfang S. 190. Von Foerster geht in diesem Text auch an anderen Stellen auf Gott ein. Vgl. u.a. ebd. S. 30f.; 166.

kennbar ist?¹¹² Die Rede von einer Realität im Sinne einer beobachtungsunabhängigen Einheit steht damit vor dem gleichen Problem wie die Rede von Gott.¹¹³ In beiden Fällen wird ein Gedankenexperiment aufgelegt: Im Versuch, die eigene Beobachter*in-Position aus dem Denken herauszustreichen, wird die Unmöglichkeit dieses Unterfangens präsent.¹¹⁴ Besonders Maturanas Aussagen über Gott können mit dieser Folie einer Relecture unterzogen werden. Die Imagination des Gottesgesichtspunkts wird zum Vehikel radikalkonstruktivistischer Theorie. Der Denkfigur kommt damit eine zentrale, illustrierende Funktion zu, die von der Polemik gegen Religiosität zu unterscheiden ist.¹¹⁵

B) Substitution und Selbstbehauptung

Eine zweite und wohl bedeutendere Funktion religiöser Motive ergibt sich aus vielfältigen Versuchen, religiöse Phänomene aufgrund radikalkonstruktivistischer Einsichten als überholt darzustellen. So schreibt etwa Maturana, seines Erachtens müsse George Berkeley »auf ›Gott‹ nicht nur wegen der Tradition, in der er als religiöser Mensch und Bischof stand, zurückgreifen, sondern auch, weil er nicht nach dem Zustandekommen

112 Weber, Medientheorien S. 196. Mitterer stellt letztlich die gleiche Frage: »Und von welcher Art Versum aus wird festgestellt, dass alle gleich sind?« Mitterer, Kritik S. 108. Den Term *Versum* leitet Mitterer vom *Universum* ab, streicht aber die Einheitlichkeit der Welt (*Uni*) heraus, um die Diversität der Wirklichkeitskonstruktionen nicht auf einen singulären (ontologischen) Bezugspunkt zu reduzieren.

113 Vgl. dazu auch Scheible, Entstehung S. 279.

114 Theologisch ist diese Einsicht freilich nicht neu. Karl Rahner etwa hat sein gesamtes theologisches Modell auf ihr aufgebaut. Abzulesen ist dies besonders prominent am zweiten Gang seines Grundkurses. Vgl. Karl Rahner, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums. Freiburg i.Br. 2008. S. 48-90. [= Rahner, Grundkurs.]

Oder wie Norbert Brieden anmerkt: »Damit einher geht eine Haltung der Gelassenheit, die zugleich dem ersten Gebot, nichts anderes an Gottes Stelle zu setzen, entspricht: Die ›wirkliche Wahrheit‹ weiß alleine Gott, dessen Standpunkt einzunehmen Hybris wäre; Einschätzungen von Menschen können sich ändern, sie sind durch viele Faktoren bedingt; was heute noch als allgemeine Wahrheit verkündet wird, kann sich morgen bereits als nicht mehr tragfähig erweisen.« Brieden, Paradoxien Kap. 1.1.2. An späterer Stelle nimmt Brieden zudem eine systematische Zergliederung dieser Imagination der Kontingenzlosigkeit vor, die er als paradoxale Denkfigur kennzeichnet: »Die Paradoxie beruht darauf, dass der Mensch, der notwendig einen blinden Fleck hat, Gott als etwas beobachtet, das in seiner Beobachtung nicht auf einen blinden Fleck angewiesen ist. Die Kontingenzformel ›Gott‹ beinhaltet somit seinen Status, keinen blinden Fleck zu haben. Die Bedingung der Möglichkeit, göttliches Beobachten zu erfassen (dass Gott keinen blinden Fleck braucht), ist damit zugleich die Bedingung der Unmöglichkeit der Beobachtung Gottes durch den Menschen, der ohne blinden Fleck gar nicht beobachten kann. Da Gott keinen blinden Fleck hat, oszilliert sein Beobachten nicht zwischen dem in der Unterscheidung Unterschiedenen und dem Nichtunterschiedenen. Gottes Beobachtungsweise ist damit frei von Paradoxien und unabhängig von Zeit, die sich im Oszillieren ergibt. Die paradoxiefreie Beobachtung ist aus menschlicher Perspektive aber paradox und deshalb ›nur als paradox zu erfassen.« Ebd. Kap. 3.2.2.3. Zu alledem aber gehört auch die Möglichkeit, dieses mit Gott verbundene Denkprojekt nicht weiter zu theologisieren: »Gott ist tot«, hat man behauptet – und gemeint: der letzte Beobachter ist nicht zu identifizieren.« Luhmann, Massenmedien S. 143. Man könnte es folglich bei der Einsicht in die Unmöglichkeit der Identifikation belassen.

115 Zur radikalkonstruktivistischen Polemik vgl. Kap. 3.1.

der Eigenschaften des ›Beobachters‹ fragt.«¹¹⁶ Was Berkeley also aus Maturanas Sicht fehlt, ist ein Blick auf das, was Maturana selbst leistet, nämlich eine Beobachter*in-Theorie. Und er schärft seine Aussage noch einmal an:

Ich denke, daß er damit nicht zurecht kam, weil er kein Biologe war. All den Folgen, die daraus entstehen, daß man nicht zwischen Illusion und Wahrnehmung zu unterscheiden vermag, kann er nicht nachgehen. Deshalb muß er auf Gott oder etwas Transzendentes zurückgreifen.¹¹⁷

Der Biologe Maturana bahnt hier eine Substitution an: Radikalkonstruktivistische Einsichten ersetzen religiöse Bezüge. Letztere verlieren im Raum der Beobachter*in-Theorie ihren Nutzen, werden zwecklos.

Dass Maturana aber noch weiter geht, verdeutlicht ein Blick auf sein mit Varela verfasstes Hauptwerk *Baum der Erkenntnis*. Zum Ende des Textes wird der alttestamentliche Bezugspunkt aufgerufen: »In diesem Buch sind wir zum ›Baum der Erkenntnis‹ zurückgekehrt. Wir haben den Leser eingeladen, von der Frucht dieses Baums zu essen, indem wir ihm eine wissenschaftliche Untersuchung der Erkenntnis als biologisches Phänomen vorgelegt haben.«¹¹⁸ Wo der biblische Baum die Unterscheidung von Gut und Böse versprach, verspricht der neue Baum die Einsicht in die Biologie des Erkennens. Wer diese neuartige Frucht kostet, stößt in neue Sphären der Reflexion vor.¹¹⁹ Der Sündenfall wird zum Moment eines aufkeimenden Bewusstseins für die Beobachtungsabhängigkeit allen Erkennens und zu einem Moment der Umkehr: »Nun, dieses ganze Buch kann als eine Aufforderung angesehen werden, unsere Gewohnheit aufzugeben, der Versuchung der Gewißheit zu erliegen.«¹²⁰ Religiöse Erklärungsmuster bedarf es in Maturanas Verständnis dazu nicht mehr:

Wenn jedoch nur ein relatives, willkürlich gewähltes Bezugssystem möglich ist, besteht die unausweichliche Aufgabe des Menschen als eines seiner selbst bewußten Lebewesens, das ein Beobachter seiner eigenen kognitiven Prozesse sein kann, darin, explizit einen Bezugsrahmen für sein Wertsystem auszuwählen. Dieser Aufgabe hat

116 Riegas/Vetter, Gespräch S. 80.

117 Ebd. S. 81.

118 Maturana/Varela, Baum S. 263. Zuvor heißt es: »Als Adam und Eva die Frucht vom Baum der Erkenntnis von Gut und Böse aßen, so sagt die Bibel, wurden sie in andere Wesen verwandelt, die nie mehr zu ihrer ursprünglichen Unschuld zurückkehren sollten. Vor dem ›Sündenfall‹ kam ihre Erkenntnis der Welt in ihrer Nacktheit zum Ausdruck. In ihrer Nacktheit bewegten sie sich in der Unschuld des bloßen Kennens. Nach dem ›Sündenfall‹ wußten sie, daß sie nackt waren; sie wußten, daß sie wußten, sie erkannten, daß sie kannten.« Ebd. S. 263. Im Übrigen greift Maturana auch an anderen Stellen auf Motive religiöser (näherhin: christlicher) Tradition zurück: Vgl. u.a. Maturana/Varela, Baum S. 19f.; Maturana/Pörksen, Tun S. 184f.; 204-206.

119 Ähnlich spielt auch Karl H. Müller mit diesem Motiv, wenn er über »die an sich verbotene Frucht der Selbstreferenz« schreibt. Karl H. Müller, Otto Neurath, Kurt Gödel und radikal konstruktivistische Denkformen. In: Heinz von Foerster/Albert Müller/Karl H. Müller, Radikaler Konstruktivismus aus Wien. Eine kurze Geschichte vom Entstehen und vom Ende eines Wiener Denkstils. (Enzyklopädie des Wiener Wissens Bd. XIV). Weitra 2011. S. 196-215, hier: S. 214.

120 Maturana/Varela, Baum S. 20.

sich der Mensch stets dadurch entzogen, daß er sich Gott als einer absoluten Quelle der Wahrheit oder der Selbsttäuschung durch die Vernunft überlassen hat.¹²¹

Der religiöse Glaube wird zu einer Denkfigur der Flucht erklärt und durch Maturanas eigene Arbeit als solche entlarvt. Die Substitution zeigt sich in ihrer ganzen Konsequenz.¹²² Zu einem Leitsatz verdichtet: Wer Maturanas Argumentation folgt, der braucht keine Religion mehr.

Innerhalb des radikalen Konstruktivismus steht er damit keineswegs allein da. Von Glasersfeld ordnet den Glauben in den Kontext überholter Auffassungen ein:

Es war schon schwer, das Weltbild abzubauen, in dem die Erde im Mittelpunkt stand; noch schwerer ist es, den Glauben aufzugeben, daß da ein überweltlicher Leiter des Geschehens an unserem persönlichen Handeln und Schicksal Interesse findet und hier und dort beschützend eingreift; am schwersten jedoch wird es sein, ohne die Überzeugung auszukommen, daß die menschliche Vernunft, wenn sie nur richtig verwendet wird, früher oder später doch etwas von der wahren Beschaffenheit der ontischen Welt erfassen kann.¹²³

Klar erkennbar insinuiert von Glasersfeld hier, dass auch die Vorstellung eines personalen Gottes langsam aussterben und verschwinden werde, wenn der Prozess menschlicher Erkenntnis nur weiter voranschreite.¹²⁴ Der radikale Konstruktivismus, der von der Unerkennbarkeit der Realität handelt, steht aufseiten dieser Fortschrittsbewegung.

121 Maturana, Realität S. 92.

122 Sie geht so weit, dass Michael Blume bezogen auf den *Baum der Erkenntnis* feststellt: »Auch der Entwurf von Maturana und Varela mündet in eine letztlich religiöse Verkündigung«. Michael Blume, *Neurotheologie. Hirnforscher erkunden den Glauben.* (Wissenschaftliche Beiträge aus dem Tectum Verlag; Reihe Theologie Bd. 6). Marburg 2009. S. 193.

123 Glasersfeld, *Konstruktion* S. 14. Gegen den Glauben an einen Schöpfer schreibt auch von Foerster an: »Die Natur wählt nichts. Da sitzt ja nicht ein großer Selektor mit dem Zwicker und mit der Pinzette, der fein säuberlich die Saurier von der Spielfläche entfernt, sie verschwinden einfach. [...] Und auch im Falle der Evolution wählt niemand, selektiert nichts und niemand. Wieso gibt es trotzdem die deutlichen Unterschiede? Ein Elephant ist von einem Kamel oder von einem Nashorn verschieden. War ein selektiver Apparat am Werk, der die Nashörner zugelassen hat? Hier erweist sich die Grundidee schon als falsch und unzweckmäßig. Es gibt keinen selektiven Apparat, der das Rhinoceros [sic!] mit einem Horn »zertifiziert«, die Verwandtschaft daneben mit zwei, fünf oder sechs Hörnern ablehnt und »selektiv« in den Orkus verbannt. Da müssen wir gegen irreführende Vorstellungen ankämpfen. Sobald ich solche Verwirrungen aufrechterhalte, beginne ich bereits über Folgeprobleme nachzudenken, bei denen aber schon die Grundlage schief liegt.« Von Foerster, *Anfang* S. 133f. Auch Maturana pflichtet dem bei: »Die Evolution ist ein *natürliches Driften*, ein Ergebnis der Erhaltung von Autopoiese und Anpassung. Wie im Fall der Wassertropfen ist keine äußere Kraft notwendig, um die von uns gesehene Vielfalt und Komplementarität zwischen Organismus und Milieu zu erzeugen. Wir müssen auch keine lenkende Kraft annehmen, damit wir die Richtung der Variationen innerhalb einer Abstammungslinie erklären können. Und schließlich ist es auch nicht so, daß im Verlauf der Evolution irgendeine besondere Qualität der Lebewesen optimiert wird.« Maturana/Varela, *Baum* S. 129.

124 Diesen Prozess sieht Siebert als bereits vollzogen an: »Erst haben wir Gott verloren, jetzt erkennen wir auch noch, dass uns die Welt fremd ist.« Horst Siebert, *Lernen als Konstruktion von Lebenswelten. Entwurf einer konstruktivistischen Didaktik.* Frankfurt a.M. 1994. S. 38. Zitiert nach: Thierry Origer, *Konstruktivismus, Theologie und Wahrheit. Sind Konstruktivismus und Theologie miteinander*

Sein Projekt lässt sich am historischen Vergleichswert der kopernikanischen Wende messen, steht für von Glasersfeld aber dann doch vor einer noch größeren Aufgabe (»am schwersten«).

Wie bei Maturana wird auch hier eine Ersetzung vorgenommen: Radikalkonstruktivistische Einsichten entwerten die Religiosität. Zugleich macht erst der Kontrast zur Religion die spezifische Innovation des radikalen Konstruktivismus deutlich:

Seit Anbeginn der westlichen Philosophie war die Erkenntnis, die der menschliche Verstand konstruiert, in irgendeiner Weise mit einer von ihm unabhängigen Realität verknüpft worden. Diese Beziehung war für die meisten Denker eine Art von Abbildung, vielleicht nur eine unvollkommene, nebulöse, jedenfalls aber ein Bild, das zumindest bestimmte Aspekte der Realität korrekt wiedergab. Berkeley und Vico erkannten, daß die Realität für die Vernunft unerreichbar war, und so umgingen sie das Problem, jeder auf seine Weise, indem sie die Beziehung über Gott herstellten, der sowohl die reale Welt als auch den Menschen geschaffen hatte. Alle idealistischen und alle rationalistischen Philosophen von Platon bis Leibniz haben in irgendeiner Weise die Gottesidee beansprucht, um ihre Systeme davor zu bewahren, in den Solipsismus abzugleiten, das heißt vor der Idee zu retten, daß die Welt außerhalb des subjektiven Bewußtseins des Denkens nicht existiere.¹²⁵

Insofern sich also auch der radikale Konstruktivismus gegen einen Solipsismus verwehrt, dies aber ohne theologischen Überbau tut, offenbart er sein Potential. Wo frühere Denker*innen Gott benötigten, um dem Solipsismus fernbleiben zu können, gilt das für den radikalen Konstruktivismus nicht mehr. Von Glasersfelds »Heldendiskurs«¹²⁶ setzt sich hier erkennbar fort.

Die strategische Substitution findet sich in weiteren Anwendungsbereichen. Schmidt überschreibt einen Aufsatz bspw. mit dem Parallelismus *God Has Created Reality, We Create Worlds of Experience*¹²⁷, nimmt im Verlauf des Textes aber keinerlei Bezug auf religiöse Fragen.

Doch die Substitution tritt nicht nur in positiven Bezügen auf, wie der Rückblick auf Pörksens Verwendung der Orthodoxie-Metaphorik zeigt. Der Konstruktivismus ist aus seiner Sicht zumindest in Teilen in den Bereich der Religion gewechselt und zu einem – in den Worten Webers – »orthodoxe[n] Konstruktivismus«¹²⁸ geworden. In diesem Sinne kommentiert auch Phillips: »Across the broad fields of educational theory and

ander vereinbar? Mamer 2007. URL: <https://docplayer.org/36059607-Konstruktivismus-theologie-und-wahrheit.html> (abgerufen am: 17.06.2021). S. 9. [= Origer, Theologie.]

Auch Hejl legt in einem bereits eingespeisten Zitat die Vorstellung nahe, man könne im Raum des Konstruktivismus (zumindest) auf »Göttervorstellungen« verzichten. Vgl. Hejl, Nischenkonstruktion S. 385.

125 Glasersfeld, Ideen S. 81f.

126 Leschke, Aufregungen S. 259.

127 Vgl. Siegfried J. Schmidt, *God Has Created Reality, We Create Worlds of Experience*. In: *Constructivist Foundations* 2 Hefte 2-3 (2007). S. 7-11. Freilich ist darin nicht nur die Substitution interessant, sondern auch, dass die Parallele von Realität und Gott fortgesetzt wird.

128 Weber, Medientheorien S. 192.

research, constructivism has become something akin to a secular religion.«¹²⁹ Die Zuschreibungen treten im Modus der Abgrenzung auf. Die Substitution, die sich hier als Wechsel vollzogen hat, wird nicht als Steigerung der Autorität angenommen, sondern ganz im Gegenteil als Fehlentwicklung gekennzeichnet. Damit ist ein Rollenwechsel verbunden. Während radikalkonstruktivistisches (bzw. kybernetisches) Denken bei Foerster noch als Häresie und damit als Rebellion gegen die Orthodoxie auftritt¹³⁰, hat sich die Rollenzuschreibung bei Pörksen und Weber gedreht: Der Konstruktivismus ist von der Häresie zur Orthodoxie geworden und hat sich damit zumindest für Pörksen selbst erledigt.¹³¹

3.3 Zwischenfazit

Der radikale Konstruktivismus befasst sich nur am Rande mit religionsbezogenen Fragestellungen. Wo Religiosität behandelt wird, zeigt sich eine weitgehend reservierte Grundhaltung. Religion wird stark mit einem Wahrheitspositivismus und seinen vermuteten Folgen (Kriege, Gewalt, Unterdrückung etc.) in Verbindung gebracht und von historischen Missbrauchsformen her gedacht. Damit ist eine zumeist implizite Auffassung von Religion als Subphänomen des Realismus verknüpft, insofern Religionen Ansprüche auf ontologische Gewissheit formulierten. Mit Leitunterscheidungen wie *kognitiv vs. non-kognitiv* (Quale) oder *rational vs. mystisch* (von Glasersfeld) wird dieses Verständnis von Religion forciert und in harte Differenzstellungen gebracht, die den radikalen Konstruktivismus in aller Regel auf der Gegenseite religiöser Positionen ansiedeln. Religiosität wird in diesem Sinne erkennbar diskreditiert. Zugleich finden sich aber auch innerhalb des radikalkonstruktivistischen Diskurszusammenhangs Ansätze, die das relativierende Potential von Religiosität oder Mystik und radikalem Konstruktivismus stärker fokussieren und damit eine Spur anlegen, der im weiteren Verlauf dieser Untersuchung gefolgt werden kann.

129 Denis C. Phillips, *The Good, the Bad, and the Ugly: The Many Faces of Constructivism*. In: *Educational Researcher* 24 Heft 7 (1995). S. 5-12, hier: S. 5. Eine vergleichbare Einschätzung trägt auch Simone Zillich-Limmer bei. Ihres Erachtens »stellt sich der Konstruktivismus als neuzeitliche, postmoderne Religion dar, die auch ohne Gott auskommt.« Simone Zillich-Limmer, *Systemische Therapie und Praktische Theologie. Impulse aus der Beratungspraxis für eine grundlegende Verhältnisbestimmung*. (Praktische Theologie interdisziplinär Bd. 4). Berlin 2012. S. 354. [= Zillich-Limmer, Therapie.]

130 So schreibt von Foerster bspw. über die von der Kybernetik zweiter Ordnung rehabilitierten Zirkularitäten: »Und die Gefahren der Paradoxe sind Ihnen bekannt: wenn sie sich in eine Theorie einschleichen, ist es so, als ob der Teufel seinen Spaltfuß in den Türspalt zur Orthodoxie steckt.« Foerster, *Kybernetik* S. 64. Vgl. dazu ebd. S. 146 sowie noch einmal Foerster, *Parabel* S. 111; 117.

131 Dazu passt eine Bemerkung von Martin Pleitz, die er zwar in einem anderen Kontext macht (nämlich hinsichtlich Graham Priests Dialetheismus-Konzept), sich aber dennoch auf die Verwendung der Häresie-Metapher stützt: »Es ist, als ob Giordano Bruno nach anfänglichen Turbulenzen doch noch Abt eines bedeutenden Klosters geworden wäre.« Martin Pleitz, *Gibt es wahre Widersprüche? Graham Priest*. In: *Analytische Philosophie. Eine Einführung in 16 Fragen und Antworten*. Hg. v. Johannes Müller-Salo. Paderborn 2020. S. 93-110, hier: S. 108. [= Pleitz, *Widersprüche*.]

Auch stehen die Auseinandersetzungen mit Religiosität, Mystik und Gott innerhalb radikalkonstruktivistischer Versuche keineswegs isoliert da. Sie gehören zur Gesamtargumentation und nehmen in diesem Zusammenhang konkrete Funktionen ein. In meiner Analyse habe ich besonders zwischen zwei Funktionen unterschieden.¹³² Zum einen werden religiöse Motive zur Illustration herangezogen. Dies bezieht sich sowohl auf die abgrenzende Darstellung von Gegenpositionen (Dogmatismus etc.) als auch auf die Nutzung religiöser Denkfiguren als Vehikel eigener Überlegungen (Gottesgesichtspunkt). Einer zweiten Funktion lassen sich Bemühungen zuordnen, religiöse Motive durch den radikalen Konstruktivismus zu ersetzen. Damit ist eine erhebliche Selbstau-torisierung verbunden, die die Diskreditierung des Religiösen voraussetzt.¹³³

132 Erneut möchte ich darauf hinweisen, dass die vorgenommene Unterscheidung keineswegs trennscharf ausfällt.

133 Entsprechend teile ich auch nicht die Auffassung Annette Scheibles, der zufolge man nicht sagen könne, »dass sie [JM: Maturana, von Glasersfeld, von Foerster] dem Religiösen prinzipiell abgeneigt sind.« Scheible, Entstehung S. 215.

4. Theologische Perspektiven auf den radikalen Konstruktivismus

Dieses Kapitel basiert auf einem Perspektivwechsel. Wo das dritte Kapitel nach dem radikalkonstruktivistischen Umgang mit religionsbezogenen Themen fragte, wird die Blickrichtung nun umgekehrt. Gefragt wird hier nach den theologischen Versuchen zum radikalen Konstruktivismus. Diese lassen sich in verschiedener Weise unterscheiden und kategorisieren. Von Interesse ist dabei jeweils der Modus der Auseinandersetzung. Als Grundunterscheidung wende ich eine Differenzierung zwischen *zugewandter* und *abgewandter* Rezeption an. Während Letztere nicht noch einmal zwischen den einzelnen theologischen Disziplinen unterscheidet, soll die zugewandte Rezeption diesbezüglich ausdifferenziert werden. Dem Schwerpunkt dieser Untersuchung entsprechend wird es dabei besonders auf die systematisch-theologische Rezeption ankommen. Für die anderen Fächergruppen sollen lediglich kurze, weiterführende Hinweise gesetzt werden. Aussagen, die nicht einfach in der jeweiligen Agenda einzelner Fächergruppen aufgehen, sondern systematische Perspektiven eröffnen, werden in die diskursanalytischen Beobachtungen von Kapitel 4.3. einbezogen. Daran wird ersichtlich, dass das beschriebene Differenzierungs- und Gliederungsraster dieses thematischen Kapitels als praktikables Instrument dient und gerade angesichts inter- und transdisziplinärer Forschung keine Trennschärfe für sich reklamieren will. Auf eine weitere formale Differenzierungsebene zur Unterscheidung der konfessionellen Zugehörigkeiten wird an dieser Stelle verzichtet.¹

1 Konfessionelle Differenzen werden dann höchstens in der konkreten Diskussion einzelner Fachaspekte herausgearbeitet. Der theologische Konstruktivismus-Diskurs ist weitreichend ökumenisch verfasst. Ein herausragendes Beispiel hierfür stellt der Verein *Konstruktivismus in Theologie und Religionsdidaktik e.V.* dar. Vgl. die Homepage <https://www.phil.uni-passau.de/religionspaedagogik/forschung/konstruktivismus/>

4.1 Explizite Abwendung

Der Wiener Systematiker Ulrich H. J. Körtner diagnostiziert im Jahr 2011, insgesamt stehe

die Theologie konstruktivistischen Programmen und Entwürfen in erkenntnistheoretischer Hinsicht überwiegend ablehnend gegenüber. Das gilt insbesondere für den radikalen Konstruktivismus, aber auch gegenüber gemäßigten Konzeptionen einer konstruktivistischen Erkenntnistheorie sind theologische Vorbehalte weit verbreitet.²

Diese ablehnende Handlung³ bleibt oft aber diffus und wird nur selten expliziert. Sie erweist sich vielmehr als Teil einer methodischen Grundausrichtung theologischer Tradition, die einfach weitertradiert wird.⁴ Deutlich wird dies bspw. bei Raphaela Meyer zu Hörste-Bührer, die im Kontext der Bekenntnishermeneutik eine theologische Kritik des Konstruktivismus vornimmt. Zwar gesteht Meyer zu Hörste-Bührer ein, dass es sich bei religiösen Bekenntnissen um Konstrukte handelt, die unter bestimmten Voraussetzungen menschlich hervorgebracht werden⁵, eine Bestätigung des Konstruktivismus geht damit aber nicht einher:

-
- 2 Ulrich H. J. Körtner, Einleitung. Zur Gesprächslage zwischen Theologie und Konstruktivismus. In: Die Wirklichkeit als Interpretationskonstrukt? Herausforderungen konstruktivistischer Ansätze für die Theologie. Hg. v. Andreas Klein/Ulrich H. J. Körtner. Neukirchen-Vluyn 2011. S. 1-12, hier: S. 1. [= Körtner, Einleitung.] Zum Ausdruck kommt dies unterschwellig auch in dem aktuellen LThK-Artikel zum Konstruktivismus, in dem weder im Text noch in den Literaturverweisen Bezug auf die theologische Dimension des Konstruktivismus oder deren Bearbeitung genommen wird. Vgl. Carl Friedrich Gethmann, Art. Konstruktivismus. In: LThK 6. ³2009. S. 323.
 - 3 In diesem Kapitel geht es im Übrigen nur um spezifisch theologische Absagen an den radikalen Konstruktivismus. Eine theologisch vorgetragene Aktualisierung von Kritik, wie sie in Kap. 2.5 dargestellt wurde, bleibt hier unberücksichtigt. Für solche Aktualisierungen vgl. bspw. Philipp Stoellger, Interpretation zwischen Wirklichkeit und Konstruktion. Konstruktionistische Interpretationstheorie als Antwort auf konstruktivistische Übertreibungen. In: Die Wirklichkeit als Interpretationskonstrukt? Herausforderungen konstruktivistischer Ansätze für die Theologie. Hg. v. Andreas Klein/Ulrich H. J. Körtner. Neukirchen-Vluyn 2011. S. 93-128; Johanna Rahner, Gott im Gehirn? Neurotheologie zwischen der ›Vermessung des Glaubens‹ und der Vermessenheit naturalistischer Erklärungsversuche von Glaube, Religion und Gott. In: Glaubensverantwortung im Horizont der »Zeichen der Zeit«. (QD Bd. 248). Hg. v. Christoph Böttigheimer/Florian Bruckmann. Freiburg i.Br. 2012. S. 287-303, hier: S. 298 [= Rahner, Gehirn.]; Klaus Müller, Philosophische Grundfragen der Theologie. Eine propädeutische Enzyklopädie mit Quellentexten. (Münsteraner Einführungen – Theologie Bd. 4). Münster 2000. 21-25.
 - 4 Freilich kommt der Theologie damit kein Sonderstatus zu. Marcus Willaschek geht davon aus, dass die Selbstverständlichkeit eines realistischen Weltzugangs erst mit Descartes und Berkeley brüchig wurde. Vgl. Marcus Willaschek, Art. Realismus. In: Metzler Lexikon Philosophie. Begriffe und Definitionen. Hg. v. Peter Prechtl/Franz-Peter Burkard. Stuttgart ³2008. S. 509-511, hier: S. 510.
 - 5 Vgl. Raphaela Meyer zu Hörste-Bührer, »Wir haben diesen Satz in irdenen Gefäßen«. Erkenntnistheoretische Überlegungen zur reformierten Bekenntnishermeneutik vor dem Hintergrund von Realismus und Konstruktivismus. In: Neuere reformierte Bekenntnisse im Fokus. Studien zu ihrer Entstehung und Geltung. Hg. v. Maren Bienert/Marco Hofheinz/Carsten Jochum-Bortfeld. (reformiert! Bd. 2). Zürich 2017. S. 71-90, hier: S. 72.

Die Skepsis gegenüber menschlicher Erkenntnis und sogar das Wissen um die Zeit- und Kontextgebundenheit der eigenen Schriftauslegung passt auf den ersten Blick gut zu den konstruktivistischen Grundannahmen. Aber es tritt in der Bekenntnishermeutik eben ein anderes dialektisch dazu: Die *Schrift* ist bei aller Zeitgebundenheit der *Schriftauslegung* Fundament der Bekenntnisse und damit ist auch das Bekenntnis an der Schrift zu messen. Aber in diesem Punkt kommt nun ein externer (und kritischer) Maßstab zur Sprache, der konstruktivistisch gedacht sicher nicht als *solcher* zu akzeptieren wäre.⁶

Der externe Maßstab ergebe sich aus dem Selbstverständnis der Bekenntnisse. Diese gingen von einer wirklichkeitserschließenden Wirkung der Heiligen Schrift aus.⁷ Der explizit aufgegriffene Wirklichkeitsbegriff könnte dabei treffender als Realität umschrieben werden, da diese

sich in diesem Verständnis nicht anhand menschlicher Wahrnehmungs- oder Messmöglichkeiten (und auch nicht wie bei von Glasersfeld dadurch, das zu sein, was die menschliche Konstruktion stört) [definiert], sondern [...] die von der menschlichen Wahrnehmung unabhängige Welt [ist], die Gott erschaffen hat. Er hat damit umfassendes Wissen um die Wirklichkeit, *ohne* dass diese durch Kontext oder Perspektive eingeschränkt wären. *Insofern* Gott dem Menschen die Erkenntnis seiner Schöpfung erschlossen hat, kann der Mensch verlässliche Erkenntnis der Wirklichkeit erlangen.⁸

Weil Gott in der Heiligen Schrift also sein Wissen um die reale Beschaffenheit der Welt mit dem Menschen geteilt habe, bestehe eine Möglichkeit, über die rein menschliche Perspektive hinauszusehen. Das beziehe sich auch auf die Wahrheitsfrage: »Da aber Gott die Wirklichkeit kennt, kann er beurteilen, ob eine Aussage über die Wirklichkeit dem entspricht, also wahr ist. Es gibt also ein klares Kriterium für Wahrheit, auch wenn dies dem Menschen nur insoweit zugänglich ist, wie es ihm von Gott her erschlossen ist.«⁹ Der letzte Satz impliziert eine Brechung dieser Festlegung, die im darauffolgenden Satz expliziert und dennoch nicht konsequent aufgegriffen wird: »Dass etwas wahr ist, kann aus menschlicher Sicht allerdings nicht – oder jedenfalls nicht immer – letztgültig bewiesen werden.«¹⁰ Wie aber kommt die Autorin selbst zu dem Wissen um die Perspektive Gottes und ihre Verbindung zur Heiligen Schrift, wenn sie sich doch auch in dieser Festlegung irren könnte? Was harmlos daherkommt, macht nicht nur den Blick auf eine inkonsequente Reflexion menschlicher Kontingenz frei, sondern bedeutet auch einen Abbruch des Diskurses über das vorausgesetzte Wahrheits- und Wirklichkeitsverständnis, weil eine Sprechposition eingenommen wird, die ohne die Nennung von Gründen eine zumindest partiell göttliche Autorität für sich in Anspruch nimmt. Auch weitere Hinweise auf die potentielle Fehlerhaftigkeit menschlicher Erkenntnis täuschen

6 Ebd. S. 82.

7 Vgl. ebd. S. 82.

8 Ebd. S. 83.

9 Ebd. S. 83.

10 Ebd. S. 83.

darüber nicht hinweg.¹¹ Die Bestimmung Gottes bleibt davon unberührt. So kann Meyer zu Hörste-Bührer weiterhin festlegen: Gott »schafft die Wirklichkeit und erschliesst dem Menschen auch verlässlich eine beschränkte Erkenntnis davon.«¹² Außerdem kann sie zum Ende ihres Aufsatzes deshalb resümieren: »Die Offenbarung ermöglicht, dass durch das Wirken des Heiligen Geistes die – an sich fehlerhafte und unvollkommene – Erkenntnis des Menschen Erkenntnis von der Wirklichkeit Gottes werden kann.«¹³ Dass Meyer zu Hörste-Bührer daran Anteil haben muss, stellt die zentrale Bedingung ihrer Sprechposition dar. Sie ordnet sich im Rekurs auf die Bekenntnisschriften ohne erkennbare Distanzierung einer realistischen Tradition zu, die sie zwar in Ansätzen problematisiert¹⁴, im Interesse einer Aufrechterhaltung gehabter theologischer Bastionen aber nicht weiterverfolgt.

Eine andere explizite Absage an den (radikalen) Konstruktivismus liefert der Exeget Paul-Gerhard Klumbies. Auch er geht von der Offenbarung Gottes aus, die er im Gefolge konstruktivistischer Skepsis gefährdet sieht: »Gott als menschliches Erzeugnis zu betrachten, wäre die Selbstauflösung der Theologie als derjenigen Wissenschaft, die von Gott handelt, wie er sich im Glauben zeigt.«¹⁵ Um diese Gefahr abzuwenden und die Offenbarungsqualitäten Gottes wahren zu können, spricht sich Klumbies gegen die »Annahme eines starken erkennenden Ich«¹⁶ aus. Anders als Meyer zu Hörste-Bührer wendet sich Klumbies damit nicht nur gegen den Konstruktivismus, sondern auch den Realismus, der seines Erachtens ebenfalls ein solch starkes Ich postuliere. Zum *Neuen Realismus* Markus Gabriels schreibt er etwa:

11 Bspw. wird formuliert: »In der grundlegenden Voraussetzung der Überbietbarkeit reformierter Bekenntnisse schwingt das Wissen um Fehlbarkeit und Fehlerhaftigkeit menschlicher Erkenntnis bereits mit. Dies entspricht der Ausgangsbeobachtung konstruktivistischer Ansätze.« Ebd. S. 88.

12 Ebd. S. 88.

13 Ebd. S. 88.

14 So wird bspw. durchaus eingestanden, dass die Wahl von Realismus oder Konstruktivismus keinem letzten Beweis unterworfen werden kann: »Die jeweilige Voraussetzung kann zwar so oder so plausibilisiert werden, behält aber selbst den Charakter einer – nicht zu verifizierenden oder falsifizierenden – Grundannahme.« Ebd. S. 74.

15 Paul-Gerhard Klumbies, Gott – bewusst gemacht oder bewusstgemacht? Eine theologische Rückmeldung zu Konstruktivismus und Neuem Realismus. In: *Wirklichkeit oder Konstruktion? Sprachtheoretische und interdisziplinäre Aspekte einer brisanten Alternative*. Hg. v. Ekkehard Felder/Andreas Gardt. Berlin/Boston 2018. S. 146-161, hier: S. 146. [= Klumbies, Gott.] Ganz ähnlich äußert auch Joachim Valentin in Richtung des radikalen Konstruktivismus: »seine letztlich metaphysische Reduktion auf ein determiniertes Epiphänomen kontingenter, rein physiologisch zu verstehender Reiz-Reaktions-Mechanismen muss allerdings aus Perspektive einer philosophisch reflektierten Theologie abgelehnt werden.« Joachim Valentin, Art. Konstruktion. In: *Lexikon philosophischer Grundbegriffe der Theologie*. Hg. v. Albert Franz/Wolfgang Braun/Karsten Kreutzer. Freiburg i.Br. 2003. S. 229-230, hier: S. 229. Zu diesen Stimmen passend beobachtet Klaus von Stosch, »dass theologische Rezipienten der [...] nachkantischen Philosophie durch die bei Nietzsche und Wittgenstein vollzogene Radikalisierung des kantischen Anliegens die | Gefahr eines reinen Konstruktivismus sehen, in dessen wahrheitstheoretischen Strudel sich auch der Begriff ›Gott‹ zu verflüchtigen droht.« Klaus von Stosch, *Transzendentaler Kritizismus und Wahrheitsfrage*. In: *Kant und die moderne Theologie*. Hg. v. Georg Essen/Magnus Striet. Darmstadt 2005. S. 46-94, hier: S. 93f.

16 Klumbies, Gott S. 152.

Nach meiner Wahrnehmung ist es das sich auf sich selbst besinnende Individuum, das mittels seiner Erkenntniskraft versucht, sich auf ein Ganzes zu beziehen, dessen Teil es selbst ist. Das Subjekt wird in der aktiven Rolle beschrieben, getreu der mit der Aufklärung gestellten Aufgabe, selbst die Schöpferrolle zu übernehmen.¹⁷

Während Meyer zu Hörste-Bührer nur gegenüber dem Konstruktivismus eine Brandmauer aufbaut, geht Klumbies gleich beide Optionen (also auch den Realismus) an und versucht, in ihrem Streit eine dritte, genuin theologische Option zu etablieren:

Insofern ist der theologische Einspruch gegen den Realismus der gleiche wie gegen den Konstruktivismus. Er richtet sich gegen die Bestimmung des Menschen als eines starken Subjekts. Theologisches Reden von Gott stellt die Alleinherrschaft des selbstbewussten Subjekts im Erkenntnisprozess in Frage.¹⁸

Im Gegensatz zu Konstruktivismus und Realismus gehe die Theologie folglich einen Sonderweg. Im Fokus stehe hier die Passivität menschlicher Existenz: »Der Mensch erscheint im Rahmen der Gottesbeziehung (auch) als Gedeuteter, Ausgelegter, Interpretierter. Der Empfangscharakter seiner Existenz macht ihn zum Ort göttlichen Handelns – um den Begriff ›Objekt‹ zu vermeiden.«¹⁹ Auch Klumbies ist deshalb klar, dass sich eine Theologie, die dieser Sinnlinie folgt, der Anthropologie verpflichten muss.²⁰ Methodisch setzt er diese Einsicht aber nicht um. Seine Argumentation ist rein theologisch justiert und greift die theologiefernen Begründungen von Realismus und Konstruktivismus nicht auf. Gottes Existenz, als höchstes Gut theologischen Denkens, muss um jeden Preis gesichert werden, um nicht »schutzlos gegenüber dem Projektions- bzw. Fiktionalitätsvorwurf«²¹ dazustehen. Außertheologische Gründe werden nicht angeführt.

Dass diese Vorwürfe aber gerade dann entschärft werden könnten, wenn der radikale Konstruktivismus theologisch konsequent aufgegriffen wird, möchte diese Untersuchung an späterer Stelle zeigen.²² Für den Moment steht mit Klumbies erst einmal fest: »Für das theologische Reden von Gott scheidet die Alternative von Wirklichkeit und Konstruktion aus.«²³

Was bei Meyer zu Hörste-Bührer und Klumbies eher nur durchschimmert, setzt Wilfried Härle offen ins Wort. Es ist die Sorge, im Kontext des (radikalen) Konstruktivismus keine religiöse Verbindlichkeit mehr behaupten zu können. Er hält

den Radikalen Konstruktivismus [...] nicht nur für eine falsche, sondern für eine außerordentlich *gefährliche* Theorie. Man muss ja fragen: Wenn die Konfrontation mit der widerständigen Realität als Kontrollinstanz für unsere Aussagen ausfällt, oder richtiger gesagt: bestritten oder geleugnet wird, was kann dann eigentlich an deren Stelle treten? Wer sagen würde: nichts, würde damit den Unterschied zwischen wahren und

17 Ebd. S. 156.

18 Ebd. S. 158.

19 Ebd. S. 157.

20 Vgl. ebd. S. 152.

21 Ebd. S. 147.

22 Vgl. Kap. 5.1.1.7 sowie Kap. 5.1.3.1.

23 Klumbies, Gott S. 152.

falschen Aussagen, also zwischen Wahrheit und Irrtum, zwischen Wahrhaftigkeit und Lüge, | zwischen Orientierung und Irreführung rundum bestreiten und die Kommunikation der völligen Beliebigkeit preisgeben.²⁴

Das Zitat liest sich als Appell für den theologischen Pakt mit dem Realismus²⁵ und belegt damit doch ironischerweise gerade, dass sich der (scheinbare) Verbindlichkeitsbonus des Realismus bereits aufgelöst hat. Wäre die Wahl zwischen Realismus und (radikalem) Konstruktivismus nämlich so eindeutig zu beantworten, weil bspw. eine Evidenz in der Sache bestünde, dann erübrigte sich allein die theoretische Möglichkeit, eine radikalkonstruktivistische Position zu vertreten – und folglich auch die Notwendigkeit von Härles eigenem Artikel. Diese Eindeutigkeit ist aber eben nicht zu erkennen. Es gibt Gründe, die für die radikalkonstruktivistische Skepsis sprechen und es keineswegs klar scheinen lassen, warum ausschließlich ein realistischer Zugang richtig liegen soll. Im zweiten Kapitel wurden die entsprechenden Argumente dargelegt. Zudem hilft vielleicht der erneute Hinweis auf den metaphysischen Charakter der Ausgangsunterscheidung: »Die These, dass es eine objektive Realität und Wahrheit nicht gäbe, ist [...] ebenso metaphysisch wie die These, dass es sie gäbe.«²⁶

Nach diesem kurzen Blick auf drei theologische Kritiken kann heuristisch festgehalten werden: Ein Grundproblem der theologischen Rezeption des (radikalen) Konstruktivismus scheint die Sorge zu sein, religiöse Verbindlichkeiten aufgeben zu müssen und damit in einen Relativismus abzugleiten.²⁷ Hier fügt sich auch die vor allem in der Re-

24 Wilfried Härle, Die Wirklichkeit – unser Konstrukt oder widerständige Realität? In: Theologie zwischen Pragmatismus und Existenzdenken. FS Herman Deuser. Hg. v. Gesche Linde u.a. Marburg 2006. S. 163-173, hier: S. 172f. [= Härle, Wirklichkeit.] In beinahe identischer Formulierung legt Härle seine Bedenken auch an anderer Stelle dar: Vgl. Wilfried Härle, Spurensuche nach Gott. Studien zur Fundamentaltheologie und Gotteslehre. Berlin 2008. S. 67.

25 Anders als Klumbies beschränkt sich Härle nämlich auf den Konstruktivismus, zumal in seiner radikalen Spielart. Gegen diesen polemisiert er regelrecht: »Diese Theorie wirkt auf die meisten Menschen so absurd, dass sie dazu neigen, darüber mit einem Lächeln oder einer abfälligen Bemerkung hinwegzugehen. Als akademisch gebildete Theologen sollten wir das aber nicht tun, bevor wir uns nicht davon überzeugt haben, ob der Radikale Konstruktivismus nicht doch im Recht ist oder zumindest wichtige Wahrheitselemente enthält.« Härle, Wirklichkeit S. 166.

26 Gadenne, Viabilität S. 310.

27 Pointiert drückt sich diese Sorge in einem *Tagespost*-Kommentar aus: Glücklicherweise seien die Jünger »Realisten genug [gewesen], um zu wissen, dass ein konstruierter Gottessohn sie nicht retten kann. Im Gegensatz zu den Schriftgelehrten, den Ideologen ihrer Zeit, legten sie die Brille ihrer Voreingenommenheit ab und ließen das nicht antizipierbare Licht des Logos (Joh 1, 9) in sich herein, um mit realistischer Aufrichtigkeit bekennen zu können: »Und wir haben seine Herrlichkeit gesehen, eine Herrlichkeit als des eingeborenen Sohnes vom Vater, voll der Gnade und Wahrheit: (Joh 1, 14).« Engelbert Reckenwald, Die Nebel von Avalon in der Theologie. In: Die Tagespost, 03. Oktober 2018. URL: <https://www.die-tagespost.de/kommentare/Die-Nebel-von-Avalon-in-der-Theologie;art4872,192353> (abgerufen am: 17.06.2021). Auch bei Monika Born wird diese Sorge greifbar: Konstruktivismus und Christentum seien unvereinbar, »[d]enn der christliche Glaube kennt Wahrheiten, Gewissheiten und Dogmen, und er ist eine Heilslehre. Der Christ ist davon überzeugt, dass der dreifaltig-eine Gott existiert und sich offenbart hat, dass der Mensch gewordene Sohn Gottes uns erlöst hat, dass wir berufen sind zu einem ewigen Leben in Gottes Nähe.« Monika Born, Konstruktivismus in der Pädagogik und »im Trend« der Zeit. In: Katholische Bildung 104 (2003). S. 242-254, hier: S. 251. Zitiert nach: Joachim Willems, Interreligiöse Kompetenz. Theo-

ligionspädagogik zu beobachtende Tendenz ein, doch eher einen *gemäßigten* Konstruktivismus aufzugreifen.²⁸ Besonders offenbarungstheologische Bedenken scheinen bei den verschiedenen Absagen eine Rolle zu spielen.²⁹ Gerade vor dem Hintergrund dieser ablehnenden Rezeption stellt diese Untersuchung den Versuch dar, im Raum des radikalen Konstruktivismus die Möglichkeit religiöser Verbindlichkeit zu hinterfragen und einen fundamentaltheologischen Mehrwert eines Theoriekontakts von Theologie und radikalem Konstruktivismus zu behaupten. Dass es hierzu fundierte Vorarbeiten gibt, zeigt das nächste Kapitel.

4.2 Explizite Zuwendung

Die theologische Bearbeitung des radikalen Konstruktivismus geht in die ›heiße‹ Phase der Theoriekonstitution zurück und ist in Teilen sogar an namhaften Standardtexten des Diskurszusammenhangs ablesbar. So hat der praktische Theologe Norbert Ammermann einen Beitrag in einer Ausgabe der konstruktivistischen *DELFIN*-Reihe des Suhrkamp-Verlages publiziert.³⁰ Diese Beteiligung sollte aber nicht darüber hinwegtäuschen, dass theologische Rezeption und (radikal-)konstruktivistische Theoriearbeit bislang überwiegend getrennt von einander verlaufen bzw. theologische Forschung innerhalb des radikalkonstruktivistischen Diskurszusammenhangs nicht rezipiert wird.

retische Grundlagen – Konzeptualisierungen – Unterrichtsmethoden. Wiesbaden 2011. S. 82. [= Willems, Kompetenz.]

- 28 Vgl. exemplarisch Hans Mendl, Konstruktivismus, pädagogischer Konstruktivismus, konstruktivistische Religionspädagogik. In: Konstruktivistische Religionspädagogik. Ein Arbeitsbuch. (Religionsdidaktik konkret Bd. 1). Hg. v. Hans Mendl. Münster 2005. S. 9-28, hier: S. 13. [= Mendl, Konstruktivismus.] Für eine kritische Erwiderung dieses Konstruktivismusverständnisses vgl. Norbert Brieden, Radikal heißt nicht beliebig. Der Konstruktivismus im Streit um die Wahrheit. In: Lernen mit der Bibel. (Jahrbuch für konstruktivistische Didaktik Bd. 1). Hg. v. Gerhard Büttner/Hans Mendl/Oliver Reis/Hanna Roose. Hannover 2010. S. 165-179. [= Brieden, Streit.] Um an dieser Stelle aber auch selbst eine Kritik vorzutragen: In der (religions-)pädagogischen Literatur wird konstruktivistischer Unterricht gerne auf eine stärkere Beteiligung der Schüler*innen verkürzt. In einem solchen Unterricht sollen die Schüler*innen zu eigenständigem Lernen angeregt werden. Auch wenn insgesamt einiges für diese Ausrichtung sprechen mag, mit den erkenntnistheoretischen Reflexionen des (radikalen) Konstruktivismus hat dies doch nur indirekt zu tun. Wenn an der Tätigkeit des einzelnen erkennenden Systems nämlich sowieso kein Weg vorbeiführt, gilt dies erst einmal unabhängig von Lehr-Lern-Methoden. Etwas zugespitzt formuliert: Dass die Schüler*innen konstruieren, gilt unabhängig davon, ob durchgängig Frontalunterricht oder Einzelarbeit durchgeführt wird.
- 29 Scheible resümiert: »Vonseiten der Theologie und der Religionspädagogik lässt sich eine Hemmschwelle gegenüber dem Radikalen Konstruktivismus beobachten. Das liegt in erster Linie daran, dass das Christentum eine Offenbarungsreligion ist. Der Anspruch, eine göttliche Offenbarung aus dem Bereich der transzendenten Realität erhalten zu haben, scheint nur schwer kompatibel zu sein mit dem radikalkonstruktivistischen Credo der Unerkennbarkeit der Realität und der absoluten Wahrheit.« Scheible, Entstehung S. 211. Für eine ähnliche Stimme vgl. Origer, Theologie S. 40.
- 30 Vgl. Norbert Ammermann, Konstruktivismus und religiöses Selbstverständnis. In: Konstruktivismus: Geschichte und Anwendung. (DELFIN 1992). Hg. v. Gebhard Rusch/Siegfried J. Schmidt. Frankfurt a.M. 1992. S. 199-212.

In den einzelnen theologischen Fächergruppen und Einzeldisziplinen wird unterschiedlich intensiv auf den (radikalen) Konstruktivismus Bezug genommen.

4.2.1 Biblische Theologie

Konstruktivistisches Denken hat besonders Peter Lampe in die Biblische Theologie eingeführt³¹ und damit – nach Auffassung Gerd Theißens – einen »der kühnsten hermeneutischen Entwürfe der Gegenwart«³² vorgelegt. Lampe bezieht sich nicht nur auf exegetische Detailfragen, sondern auf das gesamte Selbstverständnis seiner Disziplin. So bedürfe es eines »Selbstverständigens innerhalb des exegetischen Lagers«³³, um den vorausgesetzten Wirklichkeitsbegriff zu klären. Lampe vermutet, dass vielfach von einem Wirklichkeitsverständnis ausgegangen wird, das »sich dem geistesgeschichtlich überholten, naiven Realismus verdankt, nach dem ›Realität‹ ausschließlich ›extra nos‹ und unabhängig von uns draußen in der Welt vorliegt und menschliches Denken und Sprache [...] dieselbe abbilden«³⁴. In seiner Entfaltung des Konstruktivismus wird dabei aber ersichtlich, dass Lampe seine Zweifel an besagtem Realismus neurokonstruktivistisch und vor allem im Rückgriff auf Arbeiten Gerhard Roths herleitet.³⁵ Wie bei Roth bleibt auch bei Lampe die theoretische Selbstapplikation der konstruktivistischen Skepsis aus. Dazu passt, dass Lampe das korrespondenztheoretische Wahrheitsmotiv durch starke Konsistenz- und Kohärenzkriterien ablöst und die zirkuläre Struktur radikal-konstruktivistischen Denkens so infrage stellt.³⁶ Die Radikalität seiner theologischen Konstruktivismusbearbeitung ergibt sich deshalb eher aus seiner Anwendung auf die *gesamte* Theologie. Der Bibel kommt in diesem Konzept freilich eine herausragende Bedeutung zu. In ihr erkennt er Berührungspunkte zum konstruktivistischen Ontologieverzicht (bspw. paulinische Kreuzestheologie³⁷ oder Jesus als Konstrukteur³⁸), und er

31 Vgl. v.a. Lampe, Bild. Dieser Titel wurde auch ins Englische übersetzt: Vgl. Peter Lampe, *New Testament Theology in a Secular World. A Constructivist Work in Philosophical Epistemology and Christian Apologetics*. Übers. v. Robert L. Brawley. London/New York 2012. Daneben stehen einige begleitende Aufsätze u.a.: Peter Lampe, Wissenssoziologische Annäherung an das Neue Testament. In: *New Testament Studies* 43 Heft 3 (1997). S. 347-366; Peter Lampe, Neutestamentliche Theologie für Atheisten? Konstruktivistische Perspektiven. In: *Evangelische Theologie* 64 (2004). S. 201-211; Peter Lampe, Der Modellfall Auferstehung Jesu. Zu einer konstruktivistischen Theorie der Geschichtsschreibung. In: *Evangelische Theologie* 69 (2009). S. 186-193; Peter Lampe, Kognition, Emotion, Empirie und sozialer Kontext. Ein konstruktivistisches Vier-Komponenten-Modell als Steigbügel zum Verstehen der urchristlichen Rede von der »Auferstehung Jesu« in der Religionspädagogik. In: *Religion lernen. (Jahrbuch für konstruktivistische Didaktik Bd. 1)*. Hg. v. Gerhard Büttner/Hans Mendl/Oliver Reis/Hanna Roose. Hannover 2010. S. 21-34.

32 Gerd Theißens, *Polyphones Verstehen. Entwürfe zur Bibelhermeneutik. (Beiträge zum Verstehen der Bibel Bd. 23)*. Berlin 2014. S. 61.

33 Lampe, Bild S. 15

34 Ebd. S. 15.

35 Da schreibt er bspw.: »Im Lichte heutiger Hirnforschung ist die Aussage sinnvoll, dass *alles*, was wir bewusst erleben, vom Gehirn konstruiert wurde.« Ebd. S. 47. Vgl. dazu insgesamt: Ebd. S. 44-62.

36 Vgl. ebd. u.a. S. 67; 178.

37 Vgl. ebd. S. 89; 145-149

38 Vgl. ebd. S. 151.

erhebt sie zum Maßstab aller Verbindlichkeitsansprüche theologischen Denkens: »Ohne den im Umfang abgeschlossenen Kanon und den ihn tragenden Offenbarungsbegriff wäre der Willkür im Konstruktionsprozess Tür und Tor geöffnet.«³⁹ Dass sich der Kanon bei Lampe aber besonders durch seine Pluralitätsaffinität auszeichnet⁴⁰, sollte bei dieser Festlegung mitgedacht werden, insofern Lampe damit auch die Normativität der Bibel noch einmal relativiert. Insgesamt plädiert Lampe für eine exegetische Adaption konstruktivistischer Einsichten und legt auch selbst Proben entsprechender Versuche vor.⁴¹ Zusammenfassend lässt sich in seinen Worten festhalten:

Aufgabe hermeneutisch-theologischer Arbeit wäre aus konstruktivistischer Sicht, plausibel zu machen, dass aus dem Traditionserbe des Alten und Neuen Testaments ein tragender Baupfeiler für die Konstruktion subjektiver und kirchlich transsubjektiver Wirklichkeit zu gewinnen ist.⁴²

Neben den ambitionierten Ansatz Peter Lampes treten im bibelwissenschaftlichen Diskurs vorsichtiger Adaptionen des (radikalen) Konstruktivismus. Christof Landmesser leitet bspw. von der Interpretationsbedürftigkeit der Heiligen Schrift zu ihrer zur Konstruktionalität über.⁴³ Diesen Anspruch kommunizierten gerade die synoptischen Evangelien auch selbst, indem sie »unterschiedliche Jesus-Bilder bieten, also nicht nur etwas abbilden, sondern einen Zusammenhang, eine Tradition, eine Geschichte deuten und interpretieren.«⁴⁴ Die Geltung der Interpretationen biblischer Texte (hier im doppelten Sinn des Genitivs) »entscheidet sich letztlich an der Stimmigkeit der Interpretation und an der pragmatischen Relevanz der verhandelten Themen für die christlichen Gemeinden.«⁴⁵ Ein korrespondenztheoretischer Abgleich (etwa zwischen Interpretation und *wirklicher* Intention des Textes) gerät damit auch bei Landmesser aus dem Blick. Sein Zugang ist nicht durch den konsequenten Aufbau einer konstruktivistischen Alternative gekennzeichnet, sondern vielmehr von einem allgemeinen Verständnis menschlicher Erkenntnis als Konstruktion oder Interpretation geprägt – dennoch ergeben sich hier Anknüpfungspunkte. Eine weitere kürzere Darstellung des radikalen Konstruktivismus, findet sich außerdem bei Ulrich Luz, der den radikalen Konstruktivismus (konkret: Maturana, Varela und Schmidt) im Zusammenhang verschiedener Texttheorien thematisiert, aber nicht methodisch anwendet.⁴⁶ Weiterhin kann der Ansatz Alois

39 Ebd. S. 93.

40 Vgl. ebd. S. 140.

41 So bezieht er sich etwa auf die Auferweckung Jesu (vgl. ebd. S. 101-112) oder auch die Eucharistie (vgl. ebd. S. 130-141).

42 Ebd. S. 162.

43 Vgl. Christof Landmesser, *Geschichte als Interpretation. Momente der Konstruktion im Neuen Testament*. In: *Die Wirklichkeit als Interpretationskonstrukt? Herausforderungen konstruktivistischer Ansätze für die Theologie*. Hg. v. Andreas Klein/Ulrich H. J. Körtner. Neukirchen-Vluyn 2011. S. 147-164, hier: S. 148.

44 Ebd. S. 156.

45 Ebd. S. 163.

46 Vgl. Ulrich Luz, *Theologische Hermeneutik des Neuen Testaments*. Neukirchen-Vluyn 2014. S. 191-198. Konkret arbeitet Luz die Konstruktionalität biblischer Texte anhand des Matthäusevangeliums heraus, dem er attestiert, nicht eine historische Wahrheit zu avisiieren. Es sei vielmehr »an den situationellen Kontext ihrer Leser bzw. Hörer und an die Bibel als theologischen Deutungshorizont

Stimpfle erwähnt werden, der unter einem *konstruktionsgeschichtlichen* Label »ein dia-chrones Modell«⁴⁷ neutestamentlicher Exegese vorlegt und dieses bibeldidaktisch ausformuliert.⁴⁸ Eine Bearbeitung *radikalkonstruktivistischer* Erkenntniskepsis findet bei Stimpfle aber nicht statt. Vergleichbar zu Stimpfle geht Annette Weissenrieder vor, die zwar auf radikalkonstruktivistische Gedanken Bezug nimmt, sich insgesamt aber doch eher auf allgemein-konstruktivistische Perspektiven konzentriert.⁴⁹

4.2.2 Historische Theologie

Historisch-theologisch deutet bislang wenig auf eine explizite Beschäftigung mit den erkenntnistheoretischen Überlegungen des radikalen Konstruktivismus hin. Norbert Brieden weist mit Heidrun Dierk und Konstantin Lindner zwar zwei Autor*innen der Kirchengeschichts*didaktik* aus, versteht ihre Texte jedoch nicht als (radikal-)konstruktivistisch, sondern lediglich als »kongruent zu konstruktivistischen Denkbewegun-

gebunden«. Ebd. S. 198. Daraus folgert Luz: »Auch die neutestamentlichen Texte sind sprachliche ›Konstruktionen‹ von Wirklichkeit. Sie sind das, weil sie menschliche Texte sind. Sie erlauben keine Blicke auf die Wirklichkeit, sondern nur Blicke auf menschliche Sichtweisen der Wirklichkeit.« Ebd. S. 198.

47 Brieden, Paradoxien Kap. 1.3.2. So geht es nicht zuletzt darum, die biblischen Texte als menschliche Konstruktionen in ihren historischen Entstehungs- und Bedingungsbeziehungen zu sehen. Entsprechend heißt es u.a. bei Stimpfle: »Beides, Texte wie Erfahrungen, verdanken sich Modellen der Wirklichkeitskonstruktion: Konventionen des Sprechens und Schreibens, der Semantik und Pragmatik auf der einen Seite, Imprägnierungen des Empfindens und Vorstellens, Vertrauens und Überzeugtseins auf der anderen Seite.« Alois Stimpfle, *Bibelidaktik und konstruktivistisches Lernen*. In: *Handbuch Bibelidaktik*. (UTB Bd. 3996). Hg. v. Mirjam Zimmermann/Ruben Zimmermann. Tübingen ²2018. S. 444-450, hier: S. 446. [= Stimpfle, *Bibelidaktik*.] Die Einsichten des Konstruktivismus werden in diesem Sinne auf die Konstruktion biblischer Texte übertragen. Vgl. dazu auch Alois Stimpfle, *Von Mächten und Gewalten. Konstruktionsgeschichtlich orientierter Lernzirkel zum biblischen »Wunder«-Phänomen*. In: *Lernwege im Religionsunterricht. Konstruktivistische Perspektiven*. Hg. v. Gerhard Büttner. Stuttgart 2006. S. 98-115.

48 Vgl. Stimpfle, *Bibelidaktik*.

49 Vgl. Annette Weissenrieder, »Er schlief ein und träumte von der Freiheit.« *Skizzen konstruktivistischer Theorie und Methode für biblische Exegese am Beispiel der Befreiung des Paulus (Apg 12,1-23)*. In: *Lernwege im Religionsunterricht. Konstruktivistische Perspektiven*. Hg. v. Gerhard Büttner. Stuttgart 2006. S. 71-83.

gen.«⁵⁰ Diese Einschätzung lässt sich über die beiden genannten Autor*innen hinaus ausweiten. So beobachtet Christian Hornung etwa:

Der konstruktive Charakter von Geschichte ist heute mehr und mehr bewusst; die Rekonstruktion der Gegebenheiten ist von der Position der Historikerin oder des Historikers abhängig, sei er oder sie nun Kirchen- oder Allgemeinhistoriker. Für die historische Arbeit entscheidend ist die Bewusst- und Kenntlichmachung der Bedingtheit historischer Forschung, in der es keine subjektlose Hermeneutik gibt.⁵¹

In seiner Forschung fragt Hornung deshalb bspw. nach der »Konstruktion christlicher Identität«⁵² oder dem »Kirchenrecht als Konstruktion von Wirklichkeit«⁵³. Im Hintergrund steht dabei die grundlegende Einsicht in die Konstruktionalität aller Geschichtsschreibung, die sich mit dem radikalkonstruktivistisch anschlussfähigen Hinweis auf die Perspektivität von Erkenntnis verbinden lässt. Methodisch tritt die erkenntnisproduktive Tätigkeit des einzelnen erkennenden Systems dann aber zurück. Allgemeinhistorisch lässt sich dies etwa bei Jörn Rüsen beobachten, der einerseits betont, dass Geschichte immer nur in interpretierenden Konstruktionen vorliegt, andererseits aber Wert darauf legt, »daß die historische Erkenntnis einen empirischen Gehalt hat, daß es also einen Tatsachengehalt der fachhistorisch verfaßten Geschichten gibt, der sich intersubjektiv überprüfen läßt.«⁵⁴ Die ontologische Neutralität des radikalen Konstruktivismus spielt hier keine Rolle. Rüsen argumentiert nicht erkenntnistheoretisch non-dualistisch, sondern konzipiert Geschichtsschreibung als Vermittlungsprozess zwischen Subjekt und Objekt. In diesem Verständnis bleibt die Geschichte »vor aller Deutung der Vergangenheit schlechthin gegenwärtig und wirklich. Sie »konstruiert« ihre Konstrukteure, die in sie lebensgeschichtlich »geworfen« sind [...].«⁵⁵ So

50 Brieden, Paradoxien Kap. 1.3.3. Brieden verweist auf die folgenden Titel: Heidrun Dierk, Kirchengeschichte elementar. Entwurf einer Theorie des Umgangs mit geschichtlichen Traditionen im Religionsunterricht. (Heidelberger Studien zur Praktischen Theologie Bd. 10). Münster 2005; Heidrun Dierk, Konstruktion – Rekonstruktion – Dekonstruktion. Zur Viabilität genuin historischer Methoden im Kontext einer konstruktivistischen Kirchengeschichtsdidaktik. In: Lernwege im Religionsunterricht. Konstruktivistische Perspektiven. Hg. Gerhard Büttner. Stuttgart 2006. S. 132-144; Konstantin Lindner, Kirchengeschichte biographisch erschließen. In: Alltagsgeschichte im Religionsunterricht. Kirchengeschichtliche Studien und religionsdidaktische Perspektiven. Hg. v. Konstantin Lindner/Ulrich Riegel/Andreas Hoffmann. Stuttgart 2013. S. 227-234; Konstantin Lindner, In Kirchengeschichte verstrickt. Zur Bedeutung biographischer Zugänge für die Thematisierung kirchengeschichtlicher Inhalte im Religionsunterricht. (Arbeiten zur Religionspädagogik Bd. 31). Göttingen 2007.

51 Christian Hornung, Art. Kirchengeschichte. In: Wissenschaftlich Religionspädagogisches Lexikon im Internet. URL: [https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/100160/\(abgerufen am: 17.06.2021\)](https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/100160/(abgerufen%20am%2017.06.2021)).

52 Vgl. Christian Hornung, Die Konstruktion christlicher Identität. Funktion und Bedeutung der Apostasie im antiken Christentum. In: *Studia Patristica* 92 (2017). S. 431-440.

53 Vgl. Christian Hornung, Kirchenrecht als Konstruktion von Wirklichkeit. Überlegungen zum Ort des Rechts in der Alten Kirche. In: *Jahrbuch für Antike und Christentum* 56/57 (2013/2014). S. 72-85.

54 Jörn Rüsen, Faktizität und Fiktionalität der Geschichte – Was ist Wirklichkeit im historischen Denken. In: *Konstruktion von Wirklichkeit. Beiträge aus geschichtstheoretischer, philosophischer und theologischer Perspektive*. (Theologische Bibliothek Töpelmann Bd. 127). Hg. v. Jens Schröter/Antje Edelbüttel. Berlin/New York 2004. S. 19-32, hier: S. 23.

55 Ebd. S. 28.

fern sich historisch-theologische Forschung an diesem oder vergleichbaren Konzepten orientiert, reflektiert sie zwar ihre eigene Konstruktionalität, tut dies aber nicht zwangsläufig im radikalkonstruktivistischen Sinne. Da dieses Kapitel lediglich nach der *expliziten Zuwendung* zum radikalen Konstruktivismus fragt, bleibt es für die Historische Theologie bei diesem kurzen Hinweis.

4.2.3 Praktische Theologie

Eine ausgeprägtere Rezeption findet sich im Spektrum der Praktischen Theologie. Zwar muss hier noch einmal zwischen den verschiedenen Teildisziplinen differenziert werden, insgesamt zeigt sich aber doch eine breite Auseinandersetzung. Besonders stark haben Pastoraltheologie und Religionspädagogik den (radikalen) Konstruktivismus aufgegriffen.⁵⁶ An dieser Stelle kann lediglich ein kurzer und sicherlich unvollständiger Durchgang geleistet werden.

Gerade die frühe Rezeption des Konstruktivismus in der Praktischen wie der gesamten Theologie ist mit dem Namen Norbert Ammermann verbunden. Im Vorwort zu dessen Dissertation würdigt Reinhold Mokrosch, Ammermann habe »Pionierarbeit [geleistet], als er an die theologische Rezeption der Konstruktivismustheorien heranging.«⁵⁷ Ammermann konzentriert sich dabei überwiegend auf George A. Kelly, den er als einen der »Väter« des kognitiven Konstruktivismus bezeichnet, aber von der radikalen Spielart abgrenzt.⁵⁸ Letztere wird zwar nur knapp, aber doch differenziert dargestellt.⁵⁹ Simone Zillich-Limmer ordnet Norbert Ammermann einem Diskurs zu, der sich unter dem Stichwort *Systemische Seelsorge* auf pastoraltheologischem Boden ausgebildet hat und seitdem auch konstruktivistische Theorieelemente aufgreift.⁶⁰ Zwar unterscheidet Zillich-Limmer zwischen verschiedenen Rezeptionsphasen systemischer Theorien mit einem je wechselndem Bezug zu konstruktivistischen Theorien⁶¹, insgesamt aber finden sich hier immer wieder Belege für eine Beschäftigung mit dem radikalen Konstruktivismus. Um nur einige Namen zu nennen, verweise ich zunächst

56 Damit widerspreche ich Sieberts Auffassung, dass »in der Religionspädagogik eine Abwehrhaltung überwiegt.« Siebert, Lärm S. 59.

57 Reinhold Mokrosch, Vorwort. In: Norbert Ammermann, Zur Konstruktion von Seelsorge – Seelsorge, Erkenntnistheorie und Methodenfrage unter dem Aspekt der Psychologie der persönlichen Konstrukte und auf dem Hintergrund konstruktivistischer Erkenntnistheorien. (Europäische Hochschulschriften: Reihe XXIII: Theologie Bd. 513). Frankfurt a.M. 1994. S. 9-10, hier: S. 9.

58 Vgl. Norbert Ammermann, Zur Konstruktion von Seelsorge – Seelsorge, Erkenntnistheorie und Methodenfrage unter dem Aspekt der Psychologie der persönlichen Konstrukte und auf dem Hintergrund konstruktivistischer Erkenntnistheorien. (Europäische Hochschulschriften: Reihe XXIII: Theologie Bd. 513). Frankfurt a.M. 1994. S. 211. [= Ammermann, Seelsorge.] Vgl. auch: Norbert Ammermann, Wie wirklich ist die Welt – zur Erkenntnistheorie des Radikalen Konstruktivismus, in: Deutsches Pfarrerberblatt 43 Heft 2 (1990). S. 43-44; Ammermann, Norbert, »Verum ipsum factum – Das Gemachte ist das Wahre«. Versuch einer Positionsbestimmung der Theologie in der wissenschaftstheoretischen Diskussion um den Konstruktivismus. In: Pastoraltheologie 83 Heft 7 (1994). S. 351-362. [= Ammermann, Verum.]

59 Vgl. Ammermann, Seelsorge S. 210-219.

60 Vgl. Zillich-Limmer, Therapie S. 40.

61 Vgl. ebd. S. 44.

auf Simone Zillich-Limmer selbst, die neben einer ausführlichen Übersicht bisheriger Rezeption und Vorarbeiten⁶² versucht, »eine Seelsorge zu entwickeln, die sich der Voraussetzungen des Konstruktivismus bewusst bleibt und gleichzeitig Grundüberzeugungen beibehält.«⁶³ Exemplarisch sei weiterhin auf Arbeiten von Christoph Schneider-Harpprecht⁶⁴ und Peter Held⁶⁵ hingewiesen. Auch sticht ein von Arnd Götzelmann herausgegebener Sammelband hervor, der einige Beiträge mit explizitem Konstruktivismus-Bezug beinhaltet.⁶⁶ Der dort enthaltene Text von Andreas Brenneke soll hier besonders erwähnt werden.⁶⁷ Er wird angesichts seines grundsätzlichen theologischen Profils an späterer Stelle noch einbezogen werden. Für die pastoraltheologischen Kontexte soll zuletzt auf Michael Klessmann hingewiesen werden, der die Begründung seiner ambiguitätsaffinen Theologie mit einem Rekurs auf den radikalen Konstruktivismus ausstattet.⁶⁸

Neben den pastoraltheologischen Arbeiten zum (radikalen) Konstruktivismus sind innerhalb der Praktischen Theologie vor allem in der Religionspädagogik Adaptionsversuche zu verzeichnen. Ausführlich greift besonders der ökumenisch aufgestellte Verein *Konstruktivismus in Theologie und Religionsdidaktik e.V.* konstruktivistische Theorien auf und bietet ein Forum zum Austausch. Mit dem Verein ist das seit 2010 jährlich erscheinende *Jahrbuch für konstruktivistische Religionsdidaktik* verbunden.⁶⁹ Über die einzelnen

62 Vgl. ebd. S. 25-55.

63 Ebd. S. 364.

64 Zum radikalen Konstruktivismus vgl. besonders Christoph Schneider-Harpprecht, *Interkulturelle Seelsorge*. (Arbeiten zur Pastoraltheologie Bd. 40). Göttingen 2001. Zum radikalen Konstruktivismus vgl. besonders ebd. S. 45-52; Christoph Schneider-Harpprecht, *Wirklichkeitskonstruktionen in der Praktischen Theologie*. In: *Die Wirklichkeit als Interpretationskonstrukt? Herausforderungen konstruktivistischer Ansätze für die Theologie*. Hg. v. Andreas Klein/Ulrich H. J. Körtner. Neukirchen-Vluyn 2011. S. 185-199 [= Schneider-Harpprecht, *Wirklichkeitskonstruktionen*.]; Christoph Schneider-Harpprecht, *Seelsorge – christliche Hilfe zur Lebensgestaltung. Aufsätze zur interdisziplinären Grundlegung praktischer Theologie*. Berlin 2012. Zum (radikalen) Konstruktivismus vgl. besonders ebd. S. 75-81; 107f.

65 Vgl. Peter Held, *Systemische Praxis in der Seelsorge*. Mainz 1998. Zum radikalen Konstruktivismus vgl. besonders ebd. S. 29-50; 88-95; Peter Held, *Glaube schafft Wirklichkeit*. In: *ZTA 20 Heft 4* (2003). S. 310-318. [= Held, *Glaube*.] Darüber hinaus vgl. auch den folgenden Band: Peter Held/Uwe Gerber (Hg.), *Systemische Praxis in der Kirche*. Mainz 2003.

66 Vgl. Arnd Götzelmann (Hg.), *Seelsorge systemisch gestalten. Konstruktivistische Konzepte für die Beratungspraxis in Kirche, Diakonie und Caritas*. Norderstedt 2008.

67 Vgl. Brenneke, *Konstruktivist?*

68 Vgl. Michael Klessmann, *Ambivalenz und Glaube. Warum sich in der Gegenwart Glaubensgewissheit zu Glaubensambivalenz wandeln muss*. Stuttgart 2018. S. 39-42. Im Ergebnis vertritt Klessmann in seinen kurzen Anmerkungen durchaus eine radikalkonstruktivistische Position, die aber völlig von neurowissenschaftlichen Beweisen abhängig gemacht wird. So schreibt er bspw.: »Aus Sicht der Hirnforschung [...] wird die These von der menschlichen Wirklichkeitswahrnehmung als Konstruktion eindrucksvoll bestätigt.« Ebd. S. 40. Zur Problematik eines solchen Konstruktivismusverständnisses vgl. Kap. 2.4.

69 Bis dato sind folgende Bände des Jahrbuches (in chronologischer Sortierung) erschienen: Gerhard Büttner/Hans Mendl/Oliver Reis/Hanna Roose (Hg.), *Lernen mit der Bibel*. (Jahrbuch für konstruktivistische Religionsdidaktik Bd. 1). Hannover 2010; Gerhard Büttner/Hans Mendl/Oliver Reis/Hanna Roose (Hg.), *Kirchengeschichte*. (Jahrbuch für konstruktivistische Religionsdidaktik Bd. 2). Hannover 2011; Gerhard Büttner/Hans Mendl/Oliver Reis/Hanna Roose (Hg.), *Lernumgebungen*.

Jahrbücher mit ihren vielfältigen Beiträgen hinaus möchte ich hier kurz auf die Arbeiten zweier Herausgeber eingehen, die nicht in den Jahrbüchern enthalten sind. Die Rede ist von Gerhard Büttner⁷⁰ und Hans Mendl⁷¹. Beide haben die religionspädagogische Adaption des Konstruktivismus maßgeblich geprägt und dabei immer wieder auch den radikalen Konstruktivismus thematisiert. Gerade Mendl steht insgesamt zwar eher für einen *gemäßigten* Konstruktivismus, rezipiert in seinen Arbeiten aber auch Anteile radikalkonstruktivistischen Denkens wie Maturanas Überlegungen zur Perturbation lebender Systeme.⁷²

(Jahrbuch für konstruktivistische Religionsdidaktik Bd. 3). Hannover 2012; Gerhard Büttner/Hans Mendl/Oliver Reis/Hanna Roose (Hg.), Ethik. (Jahrbuch für konstruktivistische Religionsdidaktik Bd. 4). Hannover 2013; Gerhard Büttner/Hans Mendl/Oliver Reis/Hanna Roose (Hg.), Unterrichtsplanung im Religionsunterricht. (Jahrbuch für konstruktivistische Religionsdidaktik Bd. 5). Babenhausen 2014; Gerhard Büttner/Hans Mendl/Oliver Reis/Hanna Roose (Hg.), Glaubenswissen. (Jahrbuch für konstruktivistische Religionsdidaktik Bd. 6). Babenhausen 2015; Gerhard Büttner/Hans Mendl/Oliver Reis/Hanna Roose (Hg.), Narrativität. (Jahrbuch für konstruktivistische Religionsdidaktik Bd. 7). Babenhausen 2016; Gerhard Büttner/Hans Mendl/Oliver Reis/Hanna Roose (Hg.), Religiöse Pluralität. (Jahrbuch für konstruktivistische Religionsdidaktik Bd. 8). Babenhausen 2017; Gerhard Büttner/Hans Mendl/Oliver Reis/Hanna Roose (Hg.), Heterogenität im Klassenzimmer. (Jahrbuch für konstruktivistische Religionsdidaktik Bd. 9). Babenhausen 2018; Gerhard Büttner/Hans Mendl/Oliver Reis/Hanna Roose (Hg.), Praxistheorien. (Jahrbuch für konstruktivistische Religionsdidaktik Bd. 10). Babenhausen 2019. Norbert Brieden/Hans Mendl/Oliver Reis/Hanna Roose (Hg.), Biblische Welten. (Jahrbuch für konstruktivistische Religionsdidaktik Bd. 11). Babenhausen 2020.

Für Rückblicke auf die Entwicklung der Bände vgl. Gerhard Büttner/Hans Mendl/Oliver Reis/Hanna Roose, 10 Jahre Konstruktivismus – eine Entwicklungsgeschichte. In: Praxistheorien. (Jahrbuch für konstruktivistische Religionsdidaktik Bd. 10). Hg. v. Gerhard Büttner/Hans Mendl/Oliver Reis/Hanna Roose. Babenhausen 2019. S. 7-17; Norbert Brieden, Kriterien konstruktivistischer Religionsdidaktik und die Diskussion im Jahrbuch als Spiegel der Theorie-Entwicklung. In: Praxistheorien. (Jahrbuch für konstruktivistische Religionsdidaktik Bd. 10). Hg. v. Gerhard Büttner/Hans Mendl/Oliver Reis/Hanna Roose. Babenhausen 2019. S. 233-248.

- 70 Vgl. Gerhard Büttner, Wie kommen Glaubensvorstellungen in unsere Köpfe? Religionspädagogische Überlegungen zum sogenannten Radikalen Konstruktivismus. In: Entwurf 1 (2001). S. 30-33; Gerhard Büttner, »Wie könnte ein konstruktivistischer Religionsunterricht aussehen?« In: Zeitschrift für Pädagogik und Theologie 54 Heft 2 (2002). S. 155-170; Gerhard Büttner (Hg.), Lernwege im Religionsunterricht. Konstruktivistische Perspektiven. Stuttgart 2006; Gerhard Büttner, »Biblische Geschichte«. Ein notwendiges Konstrukt?! In: Theologische Beiträge 47 Heft 2 (2016). S. 136-146.
- 71 Vgl. u.a. Mendl, Konstruktivismus; Hans Mendl, Konstruktivismus. Eine tragfähige Theorie für eine zukunftsfähige Religionspädagogik! In: Religionspädagogische Beiträge 69 (2013). S. 17-23; Hans Mendl, Konstruktivistische Religionspädagogik. In: Religionsunterricht neu denken. Innovative Ansätze und Perspektiven der Religionsdidaktik. Ein Arbeitsbuch. Hg. v. Bernhard Grümme/Hartmut Lenhard/Manfred Pirner. Stuttgart 2012. S. 105-118.
- 72 Vgl. etwa Hans Mendl, Taschenlexikon Religionsdidaktik. Das Wichtigste für Studium und Beruf. München 2019. S. 157. Scheible bezeichnet die Perturbation insgesamt als »fundamentales Stichwort der radikalkonstruktivistischen Pädagogik«. Scheible, Entstehung S. 322.

Religionspädagogische Auseinandersetzungen mit dem *radikalen* Konstruktivismus leisten daneben auch Thomas Bornhauser⁷³, Damaris Knapp⁷⁴, Teresa Schlappa⁷⁵, Rudolf Sitzberger⁷⁶ und Joachim Willems.⁷⁷ Vermutlich ließen sich hier noch weitere Namen anführen.⁷⁸ Die wohl intensivsten religionspädagogischen Bearbeitungen des radikalen Konstruktivismus finden sich aber bei Norbert Brieden und Annette Scheible. Ihre Ansätze sollen jeweils kurz vorgestellt werden.

In ihrer 2015 erschienenen Dissertationsschrift widmet sich Scheible der religionspädagogischen Relevanz des radikalen Konstruktivismus.⁷⁹ Sie tut dies vor dem Hintergrund einer Problemanzeige: »Auf dem Feld der Religionspädagogik führt die ungeklärte Art der Anknüpfung an den Konstruktivismus zu einer epistemologischen Unterbestimmung der Didaktik.«⁸⁰ Um diese Unterbestimmung aufzuheben, widmet sich Scheible dem radikalen Konstruktivismus. Diesen stellt sie zunächst anhand der drei Zentralgestalten von Foerster, von Glasersfeld und Maturana vor. Besonders geht Scheible auf die Biographien der drei ein.⁸¹ Auch macht sie ausführliche Angaben zur historischen Entwicklung des Diskurszusammenhangs⁸² sowie zu »Kritik und Gegen-

-
- 73 Vgl. Thomas Bornhauser, *Gott für Erwachsene. Ein Konzept kirchlicher Erwachsenenbildung im Zeichen postmoderner Vielfalt.* (Praktische Theologie heute Bd. 51). Stuttgart 2000. [= Bornhauser, Gott.] Zum radikalen Konstruktivismus vgl. besonders ebd. S. 97-111; 182f.
- 74 Vgl. Damaris Knapp, ... weil von einem selber weiß man ja schon die Meinung. Die metakognitive Dimension beim Theologisieren mit Kindern. (Arbeiten zur Religionspädagogik Bd. 68). Göttingen 2018. Zum (radikalen) Konstruktivismus vgl. besonders ebd. S. 57-114.
- 75 Vgl. Teresa Schlappa, Die Bedeutsamkeit der religiösen Sprache für den Religionsunterricht und die Ausbildung von Religionslehrkräften. (Religionspädagogik in Forschung und Praxis Bd. 6). Hamburg 2015. Zum radikalen Konstruktivismus vgl. besonders: Ebd. S. 147-182.
- 76 Vgl. Rudolf Sitzberger, Die Bedeutung von Sprache innerhalb eines konstruktivistisch orientierten Religionsunterrichts. (Religionsdidaktik konkret Bd. 3). Münster 2013. Zum radikalen Konstruktivismus vgl. besonders ebd. S. 129-140. Für eine Analyse der Ansätze von Mendl und Büttner sowie des Jahrbuches vgl. ebd. S. 170-255.
- 77 Zum radikalen Konstruktivismus vgl. besonders Willems, Kompetenz S. 42-48; 81-96.
- 78 Besonders möchte ich an dieser Stelle auf eine religionspädagogische Beschäftigung mit dem Konstruktivismus aus dem Bereich Islamischer Theologie hinweisen: Vgl. Recep Kaymakcan, Pluralismus und Konstruktivismus in der türkischen Religionslehre für Religionslehrer und Religionsunterrichtsprogramme. In: Islamischer Religionsunterricht in Deutschland. Fachdidaktische Konzeptionen: Ausgangslage, Erwartungen und Ziele. Hg. v. Bülent Ucar/Danja Bergmann. Osnabrück 2010. S. 185-200. Kaymakcan geht es weniger um die theoretische Diskussion des Konstruktivismus als um die Erfassung seiner empirischen Relevanz innerhalb des Religions- und Ethikunterrichts in der Türkei. Vgl. ebd. S. 197-199.
- Auch soll ein kurzer Aufsatz Felix Kuchers erwähnt werden, der eine knappe Einführung in den Themenkomplex leistet: Vgl. Felix Kucher, Katechismus, Korrelation, Konstruktivismus. In: *cpb* 115 Heft 3 (2002). S. 172-176. [= Kucher, Katechismus.]
- 79 Vgl. Scheible, Entstehung. Einige Aspekte ihrer Monographie hat sie kompakt in einem Aufsatz dargelegt: Vgl. Annette Scheible, Vorurteile, Argumente und blinde Flecken. Der Radikale Konstruktivismus im Spiegel seiner Kritiker. In: *Ethik.* (Jahrbuch für konstruktivistische Religionsdidaktik Bd. 4). Hg. v. Gerhard Büttner/Hans Mendl/Oliver Reis/Hanna Roose. Hannover 2013. S. 203-218.
- 80 Scheible, Entstehung S. 18.
- 81 Vgl. ebd. S. 27-78.
- 82 Vgl. ebd. S. 79-221.

kritik«. ⁸³ Von dort aus geht Scheible zur religionspädagogischen Auseinandersetzung über. Sie arbeitet dabei vor allem die Verbindung von radikalem Konstruktivismus, christlicher Mystik und Negativer Theologie heraus. ⁸⁴ Nach Scheible »sind sowohl die Erkenntnistheorie des Radikalen Konstruktivismus als auch sein Verweis auf die Mystik bzw. Spiritualität durchaus an die christliche Theologie anschlussfähig.« ⁸⁵ Für die Religionspädagogik bearbeitet Scheible vor diesem Hintergrund die Möglichkeit, mithilfe des radikalen Konstruktivismus religiöses Lernen neu verstehen und initiieren zu können. Dabei müsse es darum gehen, »neben dem Bereitstellen von Informationen und der Anregung theologischer Reflexion, religiöse Erfahrungsmöglichkeiten zu ermöglichen.« ⁸⁶ Insgesamt sieht Scheible verschiedene Optionen, um religionspädagogisch an den radikalen Konstruktivismus anzuknüpfen. Er sei »dezidiert als erkenntnistheoretischer Gesprächspartner der christlichen Theologie zu empfehlen und für einen guten, zeitgemäßen konfessionellen Religionsunterricht ausdrücklich als anschlussfähig und inspirierend zu beurteilen.« ⁸⁷

Den bislang wohl bedeutendsten Beitrag im Bereich der Religionspädagogik hat Norbert Brieden vorgelegt. ⁸⁸ In seiner Arbeit verbindet Brieden Motive des radikalen Konstruktivismus mit dem differenzlogischen Ansatz George Spencer-Browns und Überlegungen Niklas Luhmanns. Seine Ausführungen laufen auf den Versuch zu, »eine konstruktivistische Religionspädagogik in der Unterscheidungsform zu fundieren« ⁸⁹. Im (radikal-)konstruktivistischen Denken findet Brieden einen Schlüssel, um die Paradoxalität von Theologie und Religionspädagogik bearbeiten zu können. Aus dem Zusammenspiel unterschiedlichster theoretischer Referenzen, die er in ausführlichen Analysen bespricht ⁹⁰, sticht sein eigener Forschungsbeitrag heraus. Ersichtlich wird dieser exemplarisch an einer Reflexion zum Offenbarungsbegriff:

Offenbarung ist notwendig, damit seine [JMH: Gott] Beobachtung möglich und wirklich werden kann – im subjektiven und objektiven Genitiv: damit er beobachten kann

83 Vgl. ebd. S. 223-278.

84 Scheible versteht die Negative Theologie insgesamt als »das theologische Stichwort, welches am engsten mit der radikalkonstruktivistischen Erkenntnistheorie verknüpft ist.« Ebd. S. 318. So teilen beide Seiten die Auffassung, einen Gegenstand der Erkenntnis nicht ontologisch bestimmen zu können. In der Negativen Theologie ginge es gerade um diese Einsicht. Im Rekurs auf Andreas Benk operationalisiert Scheible die Negative Theologie deshalb als Versuch, »die Gott zugesagten Attribute, Namen und Begriffe immer wieder zurück[zunehmen und um der Unverfügbarkeit Gottes willen zu *negieren*.« Ebd. S. 281. Der Bezug auf die Negative Theologie verwundert insofern nicht, als sich Ernst von Glasersfeld selbst auf diese Tradition beruft (vgl. u.a. Glasersfeld, Welt S. 16). In seinem Werk gehört in diese Linie gerade auch die Mystik – entsprechende Textstellen wurden bereits angeführt (Kap. 3.1.1).

85 Scheible, Entstehung S. 291.

86 Ebd. S. 322.

87 Ebd. S. 323.

88 Vgl. Brieden, Paradoxien. Eine theologische ›Verteidigung‹ des radikalen Konstruktivismus hat Brieden zuvor schon in Aufsatzform vorgelegt: Vgl. Brieden, Streit.

89 Brieden, Paradoxien Kap. 4.

90 Das bezieht sich sowohl auf konstruktivistische, realistische, logische und systemtheoretische als auch auf religionspädagogische, theologische und mystische Bezugspunkte.

und damit Menschen ihn beobachten können. Damit stehen wir vor dem Grundparadox der Theologie, Nichtobjektivierbares zu objektivieren.⁹¹

Brieden nimmt die Paradoxalität religiöser Operationen wahr und stellt einen theoretischen Rahmen auf, innerhalb dessen sich Paradoxien sinnvoll bearbeiten lassen. Er fokussiert dabei immer wieder auf die Religionspädagogik, die in ihrem Versuch, religiöses Lernen zu initiieren, paradoxe Spannungen involviert, über diese aber auch hinausgeht: »Im Bewusstsein der paradoxen Einheiten von Lernbarkeit und Nicht-Lernbarkeit des Glaubens sowie von Perfektion und Imperfektion ist sie sich des Balanceakts bewusst, der bereits in der Absicht steckt, Glaubensinhalte vermitteln zu wollen.«⁹² Paradoxien sind in dieser Weise unvermeidbar. In religiösen Prozessen treten sie zwar besonders häufig, aber eben nicht ausschließlich auf. Auf einer Metaebene betreffen sie noch die Theorie, von der aus sie festgestellt werden: »Insofern konstruktivistische Perspektiven nicht die Gesamtheit aller Perspektiven usurpieren, ist Religionspädagogik immer eine paradoxe Einheit von Konstruktivismus und Nicht-Konstruktivismus.«⁹³ Brieden macht damit deutlich, dass er die Ergebnisse des (radikalen) Konstruktivismus auf diesen und auch auf sich selbst anwendet. Die Kontingenz, die das radikalkonstruktivistische Denken hervorhebt, lässt Brieden auch für seine eigene Methodik zu. Überall, wo er theologisch argumentiert, zeigt sich, wie das radikalkonstruktivistische Denken die Form des Theologisierens verändert. Zugleich flexibilisiert und erweitert er aber auch den radikalen Konstruktivismus. So etwa in seinen – an Elena Esposito angelehnten – Überlegungen zu einer Beobachtung dritter Ordnung.⁹⁴

Eine angemessene Analyse von Briedens Ansatz ist an dieser Stelle aus Gründen der Darstellungsökonomie nicht möglich. Sein Programm ergibt sich aus dem Zusammenspiel vieler komplexer Einzelelemente, auf die ich in meinen eigenen theologischen Überlegungen im fünften Kapitel immer wieder zurückgreifen werde. Die Bedeutung seiner Vorarbeiten wird sich dort in verschiedenen Kontexten erweisen.

Für den Arbeitsbereich Praktischer Theologie lässt sich festhalten, dass gerade in Pastoraltheologie und Religionspädagogik eine vergleichsweise ausgeprägte Rezeption radikalkonstruktivistischen Denkens abläuft. Dennoch ist die Beobachtung Schneider-Harpprechts aus dem Jahr 2011 zu bestätigen, dass »noch kein Gesamtentwurf vorliegt, der die Praktische Theologie konsequent auf den Konstruktivismus bezieht.«⁹⁵ Ein solcher Entwurf müsste – zumindest katholischerseits – auch Kanonistik und Liturgiewissenschaft umspannen und stünde angesichts der Verschiedenheit der Themen und Zugänge vor hohen Anforderungen. Die Aufgabe, eine umfassende theologische Perspektive auf den (radikalen) Konstruktivismus vorzulegen, dürfte hier wegen ihrer

91 Ebd. Kap. 3.4.1.2.

92 Ebd. Kap. 4.4.1.

93 Ebd. Kap. 4.4.2.

94 Vgl. u.a. ebd. Kap. 4.1.1.1.

95 Schneider-Harpprecht, *Wirklichkeitskonstruktionen* S. 186.

Basalität eher der Fundamentaltheologie zufallen, insofern die Reflexion auf Wissenschaftstheorie und Methodik zu ihrer Agenda gehört.⁹⁶

4.2.4 Systematische Theologie

In Körtners kurzen diskursanalytischen Bemerkungen findet sich eine Steigerung des für die Theologie veranschlagten Abstands zu (radikal-)konstruktivistischen Gedanken: »Am stärksten ist die Zurückhaltung der Theologie gegenüber konstruktivistischen Theorien nach wie vor in der Systematischen Theologie«⁹⁷. Diesem Eindruck möchte ich widersprechen. Schon vor dem Jahr 2011 lagen einige bemerkenswerte systematisch-theologische Arbeiten vor, die – gerade im intratheologischen Vergleich – von einer intensiven Auseinandersetzung mit (radikal-)konstruktivistischem Gedankengut zeugen. Auch sind nach 2011 weitere Versuche zu verzeichnen, die im Gesamtzusammenhang der Theologie nicht den Schluss begründen, in der Systematischen Theologie sei die Zurückhaltung am ausgeprägtesten. Auch zwischen den einzelnen Entwürfen besteht ein angeregtes Gespräch. Das Ausmaß der Behandlung radikalkonstruktivistischer Überlegungen variiert dabei aber stark. Während manche Autor*innen einzelne Buchkapitel, Aufsätze oder Essays beitragen, setzen andere sich in ganzen Monographien mit den Fragen des radikalen Konstruktivismus auseinander.

Bei Rupert Lay und Alexandre Ganoczy wird der radikale Konstruktivismus (vor allem in seinen kognitionstheoretischen Implikationen) bspw. eher am Rande thematisiert.⁹⁸ Dennoch beziehen ihn beide produktiv in ihre jeweilige Argumentation ein. Lay kommt in seiner Entwicklung einer neuen Moral etwa zu dem Schluss: »Auch Dogmen sind Konstrukte, die [...] von jedem Menschen anders interpretiert werden, sieht man einmal von einer ›gleichgeschalteten Gnade‹ ab.«⁹⁹ Und Ganoczy untersucht radikalkonstruktivistische Theorieelemente, indem er sie einer chaostheoretischen Relecture unterzieht und schöpfungstheologisch in Stellung bringt.¹⁰⁰ Einen eigenen Aufsatz widmet Matthias Petzoldt der Frage nach dem Verhältnis von Fundamentaltheologie

96 Zumindest entspräche das dem ›klassischen‹ Verständnis der Fundamentaltheologie als »theol. Grundlagen od. Grunddisziplin«. Seckler, Art. Fundamentaltheologie S. 227.

97 Körtner, Einleitung S. 2.

98 An dieser Stelle greife ich mit Lay und Ganoczy zwei systematische Theologen heraus, die dem radikalen Konstruktivismus ein Kapitel innerhalb umfassenderer Überlegungen gewidmet haben. Dies muss freilich exemplarisch bleiben.

99 Rupert Lay, *Ketzer – Dogmen – Denkverbote. Christ sein heute*. Hg. v. Ulrike Preußiger-Meiser. Düsseldorf 1996. S. 186. Zum radikalen Konstruktivismus vgl. besonders ebd. S. 166-186. Vgl. zu Lays Konstruktivismusverständnis ausführlicher Rupert Lay, *Die zweite Aufklärung. Einführung in den Konstruktivismus*. Hamburg 2015. Eine nähere Anwendung auf theologische Fragen findet sich hier aber nicht.

100 Vgl. Alexandre Ganoczy, *Chaos – Zufall – Schöpfungsglaube. Die Chaostheorie als Herausforderung der Theologie*. Mainz 1995. Zum radikalen Konstruktivismus vgl. besonders ebd. S. 73-82.

und Konstruktivismus.¹⁰¹ Letzteren grenzt er von naturwissenschaftlichen Festlegungen ab.¹⁰² Seinen eigenen Standpunkt aufgreifend hält Petzoldt im Ergebnis fest:

Hier konstruiert das christlich-religiöse Subjekt einen Wirklichkeitszusammenhang. Für den Aneignungsprozess des (Glaubens-)Verstehens ist das auch gar nicht anders möglich. So fest die Überzeugung im Glaubenssubjekt auch immer sein mag, ist die kritische Wahrheitsfrage ein ständiger Begleiter für den Glauben, der sich zu verstehen sucht. Sie dreht sich an dieser Stelle vornehmlich um die Frage nach der Unverfügbarkeit des Glaubensgrundes vom selbstreferentiellen Konstruktionsprozess des verstehenden Aneignens. Hier ist die Aufgabenstellung einer mühevollen und nie endenden Arbeit der Theologie angezeigt [...].¹⁰³

Wo Lay und Ganoczy den Geltungsanspruch (radikal-)konstruktivistischer Theorie eher implizit bestätigen und die Ergebnisse mit ihrer eigenen Argumentation verweben, reflektiert Petzoldt die Konsequenzen einer solchen Übertragung des Geltungsanspruches explizit. Grundsätzlich bestätigt auch er die Einsichten des radikalen Konstruktivismus, leitet daraus aber die Notwendigkeit ab, das Selbstverständnis der Theologie vor diesem Hintergrund noch einmal neu auszuhandeln. Ähnlich verfährt auch Fresacher in einem 2005 erschienenen Aufsatz, in dem er feststellt, »dass die Realitätsgarantie nicht (mehr) in der Korrespondenz mit etwas außerhalb, sondern in der eigenen Konstruktion zu suchen ist«¹⁰⁴, und diesen Gedanken ausblickhaft auf die Theologie überträgt.¹⁰⁵ Dabei bleibt bei Fresacher sowohl die irritierende Wirkung des (radikalen) Konstruktivismus im Blick¹⁰⁶ als auch die Relevanz einer kritischen Selbstanwendung.¹⁰⁷ Der kurze Aufsatz lässt wenig Raum für eine weitergehende theologische Profilierung, macht aber doch deutlich, dass Fresacher wie auch Petzoldt an einer konsequenten Aufnahme (radikal-)konstruktivistischen Denkens interessiert ist. Diesem Anliegen verpflichtet sich auch Andreas Brenneke, der in Anlehnung an den schon erwähnten Diskurs um die *Systemische Seelsorge* den Versuch unternimmt, eine *konstruktivistische Theologie* zu entwickeln. Dabei orientiert er sich stark an neurokonstruktivistischen Erkenntnissen (v.a.

101 Vgl. Matthias Petzoldt, Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden? Fundamentaltheologische Überlegungen im Spannungsfeld zwischen Konstruktivismus und Neurobiologie. In: Die Wirklichkeit als Interpretationskonstrukt? Herausforderungen konstruktivistischer Ansätze für die Theologie. Hg. v. Andreas Klein/Ulrich H. J. Körtner. Neukirchen-Vluyn 2011. S. 129-145. [= Petzoldt, Sinn.]

102 Vgl. u.a. ebd. S. 139.

103 Ebd. S. 144.

104 Fresacher, Realität S. 203.

105 Vgl. ebd. S. 208-211.

106 Der Konstruktivismus »reflektiert nicht Sicherheit, sondern Unsicherheit, wie ihr die Wissenschaft in der modernen Gesellschaft des 21. Jahrhunderts ausgesetzt ist und wie sie wiederum in ihrer Bearbeitung zu dieser beiträgt; er setzt sie ihrem eigenen Blick im Blick anderer aus; er nimmt dem Vorhandenen die Selbstverständlichkeit; er bestätigt nicht, sondern problematisiert – und steht insofern wieder in der Tradition der Wissenschaft, die zur Erkenntnis kommt, dadurch dass sie Selbstverständliches in Frage stellt, dadurch dass sie | kontraintuitiv und kontraplausibel vorgeht.« Ebd. S. 206f.

107 Kurzum: »Er kann sich selbst nicht mehr aus seinem Thema heraushalten; er trifft sich darin selbst wieder an«. Ebd. S. 207. Die Rede ist hier von einer konstruktivistischen *Selbstimplikation*. Vgl. ebd. S. 207.

Roth)¹⁰⁸ und argumentiert auf der Grundlage einer dualistischen Unterscheidung zwischen Realität und Wirklichkeit unter anderem dafür, Gott selbst als Konstrukteur zu begreifen: »In einer konstruktivistischen Theologie postulieren wir Gott also als einzige nicht konstruierte, damit absolute Wirklichkeit (= R-E-A-L-I-T-Ä-T)«¹⁰⁹. Zugleich aber räumt er ein: »Auch die Konstruktivistische Theologie kann als solche nur von ›Gott‹ sprechen und muss ›G-O-T-T‹ in letzter Konsequenz dem Schweigen der inneren Schau überlassen.«¹¹⁰ Mit diesem Zugeständnis aber handelt sich Brenneke das Problem ein, dass er erklären muss, wie er angesichts der Unerkennbarkeit der Realität, die er aktiv postuliert, etwas über diese Realität aussagen, sie theologisch sogar ausgestalten kann. Vor einem ähnlichen Problem steht auch Heike Springhart, die in einem 2013 erschienenen Aufsatz die These vertritt, »dass sowohl Konstruktivismus als auch Dialektische Theologie sich als an den Grenzen des Erkennens und dem adäquaten reflexiven Umgang mit dem Unverfügbaren orientierte Theorie- und Theologieansätze lesen lassen und konstruktive Antwortversuche auf diese Fragen bieten.«¹¹¹ In der Entfaltung dieser These aber setzt Springhart auf einen Wahrheitsbegriff, der dem Menschen zwar letztlich entzogen bleibe¹¹², über den selbst dann aber doch genaue Aussagen getroffen werden. So heißt es bspw.: »Wahrheit existiert unabhängig davon, ob sie wirkt oder nicht.«¹¹³ Beide Aufsätze laborieren an diesem Erkenntnisproblem, zeugen aber trotzdem von dem ernsthaften Anliegen, den radikalen Konstruktivismus konsequent theologisch einzubeziehen. Zur Einsicht in die Sinnhaftigkeit eines solchen Unterfangens gelangt aber nur, wer die Resultate dieses Denkens zumindest in Grundzügen ernst nimmt. Eine lediglich rudimentäre Rezeption mancher Elemente reicht hier kaum aus und führt auch in der Systematischen Theologie zu Versuchen, die der religionspädagogisch populären Rede von einem *gemäßigten* Konstruktivismus ähneln. Als Beispiel kann hierfür ein Aufsatz Hans-Peter Großhans' herangezogen werden.¹¹⁴ Die konstruktivistische Ausgangsbeobachtung der Ubiquität von Konstruktionalität wird bei Großhans durch den Hinweis verharmlost, dass »sich die evangelische Theologie der Gegenwart

108 Vgl. Brenneke, Konstruktivist? S. 64-69.

109 Ebd. S. 78.

110 Ebd. S. 83.

111 Heike Springhart, Sinn und Geschmack fürs Unverfügbare – Die Endlichkeit des menschlichen und die Ewigkeit des göttlichen Geistes. Ein kritisches theologisches Gespräch mit Konstruktivismus und systemischem Denken. In: Gottes Geist und menschlicher Geist. Hg. v. Gregor Etzelmüller/Heike Springhart. Leipzig 2013. S. 179-189, hier: S. 180. [= Springhart, Sinn.]

112 Vgl. ebd. S. 183f.

113 Ebd. S. 183.

114 Vgl. Hans-Peter Großhans, Wirklichkeit – ein Konstrukt? Konstruktive Reflexionen aus der Perspektive evangelischer Theologie. In: Die Wirklichkeit als Interpretationskonstrukt? Herausforderungen konstruktivistischer Ansätze für die Theologie. Hg. v. Andreas Klein/Ulrich H. J. Körtner. Neukirchen-Vluyn 2011. S. 79-91. [= Großhans, Wirklichkeit.] Ähnlich steht es auch um den folgenden Beitrag, der an späterer Stelle dieser Untersuchung (Kap. 5.1.1.4) noch einmal thematisiert werden wird: Magnus Striet, *Ius divinum* – Freiheitsrechte. Nominalistische Dekonstruktionen in konstruktivistischer Absicht. In: Nach dem Gesetz Gottes. Autonomie als christliches Prinzip. (Katholizismus im Umbruch Bd. 2). Hg. v. Stephan Goertz/Magnus Striet. Freiburg i.Br. 2014. S. 91-128. [= Striet, *Ius*.]

dessen bewusst«¹¹⁵ sei. Luther und Melanchthon seien sich bspw. über die Konstruktionalität der Gottesrede im Klaren gewesen, insofern sie ja von einer bleibenden Distanz zwischen menschlicher und göttlicher Wirklichkeit ausgegangen seien.¹¹⁶ Diese Distanz bezeichnet Großhans als »Indirektheit der religiösen und theologischen Erkenntnis Gottes«¹¹⁷, die die menschliche Freiheit absichere und nur von Fanatikern geleugnet werde.¹¹⁸ Entscheidend sei angesichts dessen aber, »sich nicht in der bunten und attraktiven Pluralität menschlicher Konstruktionen zu verlieren, und für eine Begegnung mit Gott offen zu sein.«¹¹⁹ Aus der Mystik könne man deshalb lernen, »sich von den kontextuell bedingten, sprachlichen und symbolischen Konstruktionen zu befreien – und also in seiner Vernunftseele leer zu werden.«¹²⁰ Die Radikalität des Konstruktivismus wird von Großhans nicht aufgegriffen, konstruktivistisches Denken einfach in ein bestehendes theologisches Muster integriert.¹²¹ In dieser Weise verfährt auch eine erste systematisch-theologische Monographie zu dem Themenkomplex. 1994 hat Roiija Friedrich Weidhas seine Dissertationsschrift vorgelegt, in der er das christliche Wirklichkeitsverständnis mit dem radikalen Konstruktivismus in Verhältnis setzt.¹²² Letzteren stellt er schwerpunktmäßig anhand Humberto R. Maturanas Aufsatz *Biology of cognition* vor, den er als »meistzitierte und wichtigste Grundlagentext im Diskurs des RK [JMH: Radikaler Konstruktivismus]«¹²³ ausweist. Noch bevor Weidhas aber auf die Grundzüge radikalkonstruktivistischen Denkens eingeht, macht er Angaben zu seiner eigenen theologischen Position:

Mit der Tradition der christlichen Bekenntnisse stimme ich überein hinsichtlich der wesenhaften und aus eigener Kraft nicht zu überwindenden Verhaftung des Menschen in der Sünde. Ich schließe mich der These W. Mosters an, daß die Rechtfertigungslehre

115 Großhans, *Wirklichkeit* S. 80. Diese Einschätzung ähnelt der bereits thematisierten Kritik Günter Dux'. Vgl. Kap. 2.5.1.

116 Vgl. Großhans, *Wirklichkeit* S. 82.

117 Ebd. S. 87

118 Vgl. ebd. S. 87.

119 Ebd. S. 89.

120 Ebd. S. 89.

121 Ähnliches lässt sich auch für einen Aufsatz von Sabine Pemsel-Maier behaupten. Sie geht wie auch Härle davon aus, die Theologie habe »lange vor allen konstruktivistischen Entwürfen [...] gelernt, dass eine objektive Aufnahme theologischer Aussagen sowenig möglich ist wie eine objektive Erkenntnis«. Sabine Pemsel-Maier, *Jenseits von Dogmatismus und radikalem Konstruktivismus. Perspektiven aus der Systematischen Theologie zur gegenwärtigen Religionspädagogik*. In: *Religionspädagogische Beiträge* 66 (2012). S. 60-69, hier: S. 62. Insofern werden (radikal-)konstruktivistische Perspektiven theologisch integriert, an die christlichen Wahrheitsreserven dürfe dies aber nicht heran rühren: »Systematische Theologie versteht sich als Anwältin der Wahrheit des Christentums gegenüber einer Reduzierung des Wahrheitsbegriffes auf subjektive Wahrheit als einzig legitime und gegenüber einer Reduzierung auf pragmatische Erwägungen zur Viabilität.« Ebd. S. 67. Der Aufsatz, als Grenzgang zwischen Religionspädagogik und Systematischer Theologie angelegt, steht wie Härle für eine inkonsequente theologische Adaption radikalkonstruktivistischen Denkens.

122 Vgl. Weidhas, *Konstruktion*.

123 Ebd. S. 47

fundamentaltheologischen Charakter besitzt und behauptete sie als *theologischen Horizont* meiner Arbeit.¹²⁴

Auch an anderen Stellen bezieht Weidhas theologisch Position, ohne eine Rückbindung an radikal- konstruktivistische Gedanken vorzunehmen. Theologische Aussagen erscheinen im Aufbau seiner Studie deshalb wie statische Setzungen, die vom argumentativen Gang der Auseinandersetzung weithin unberührt bleiben. So schreibt er etwa:

Dort, wo dasjenige Gute und Wichtige für einen Menschen *geschieht*, das dieser nicht selbst und das kein einzelner Anderer für ihn leisten kann, dort erfährt sich dieser Mensch als jemand, dem sich eine Macht, die höher ist als alle ihm bekannten Mächte und als alle weltlichen Mächte, die er sich vorstellen kann, in der Art eines Liebenden zugewandt hat. Die Existenz dieser Macht wird für diesen Menschen evident, unbestreitbar. Sie wird indirekt, aber deutlich spürbar *erfahren*. Darin erfährt sich dieser Mensch als nicht allein mit sich und seiner Welt. Es entsteht ein dreigliedriges Wirklichkeitskonzept: Gott – Mensch – Welt.¹²⁵

Die Evidenz und Sicherheit, mit der Weidhas hier Theologie formuliert, steht in einem harten Widerspruch zur erkenntnisskeptischen Haltung des radikalen Konstruktivismus.¹²⁶ Eine systematisch-theologische Perspektive auf diese Denkströmung erschöpft sich keineswegs in einem schlichten *Weiter-so* theologischer Gewissheiten, sondern – so meine These – in der Irritation.¹²⁷ Bevor dieser Ansatz aber näher entfaltet werden kann, bedarf es einiger weiterer Hinweise bezüglich der systematisch-theologischen Rezeption radikalkonstruktivistischen Denkens. Zunächst möchte ich auf zwei Texte hinweisen, die jeweils von einem eher essayistischen Duktus geprägt, aber doch gänzlich der theologischen Bearbeitung des radikalen Konstruktivismus gewidmet sind.¹²⁸

124 Ebd. S. 27

125 Ebd. S. 208.

126 Klein fragt deshalb zurecht: »Ist der RK [JM: radikale Konstruktivismus] hier lediglich Stichwortgeber und Sprungbrett für klassisch-theologische Redeformen?« Klein, Wahrheit S. 390. Es ist in diesem Sinne auch kaum verwunderlich, dass Weidhas' Projekt (implizit) mangelnde Überzeugungskraft vorgehalten wurde. Vgl. Stefan N. Bosshard, Rez. Roija Friedrich Weidhas: Konstruktion – Wirklichkeit – Schöpfung. Das Wirklichkeitsverständnis des christlichen Glaubens im Dialog mit dem Radikalen Konstruktivismus unter besonderer Berücksichtigung der Kognitionstheorie H. Maturanas. In: Theologische Literaturzeitung 120 Heft 7/8 (1995). S. 701-703, hier: S. 703. Für eine weitere Rezeption Weidhas' vgl. auch Wallich, Autopoiesis S. 338-341.

127 Ähnlich sieht es auch Fresacher, Realität S. 206.

128 In die Kategorie »Essay« fällt grundsätzlich auch ein weiterer Text, der gewissermaßen ebenfalls eine theologische Adaption radikalkonstruktivistischer Skepsis darstellt und von den hier besprochenen Texten sicherlich die höchste Reichweite entwickelt hat, weswegen er zumindest kurz erwähnt werden soll. Es geht um den folgenden SPIEGEL-Bestseller: Manfred Lütz, Bluff! Die Fälschung der Welt. München 2012. Lütz' Text steht unter einer konstruktivistisch anmutenden Leitfrage. So wird gefragt, ob es nicht sein könnte, »dass die Welt, in der wir zu leben meinen, nichts anderes ist als eine einzige spektakuläre Fälschung?« Ebd. S. XI. Vor dem Hintergrund dieser Frage analysiert Lütz verschiedene *Scheinwelten*, deren Konstruktionscharakter er hervorhebt. Dabei übt er durchaus scharfe Kritik, die beizeiten Anfragen ähnelt, wie sie auch radikale Konstruktivist*innen formulieren. So hält Lütz Esoterikern vor, sie schotteten sich mit einer Einstellung wie dieser

Da ist zum einen ein 1999 erschienener Text Heinrich Erdmanns.¹²⁹ Dieser Text ist wissenschaftlich bereits breit kommentiert worden, weswegen an dieser Stelle einige wenige Anmerkungen genügen sollen.¹³⁰ Erdmann geht vor allem von den Arbeiten Maturanas und Varelas aus, die er in ihrer Bedeutung mit der kopernikanischen Wende vergleicht.¹³¹ Für Erdmann gilt:

Aber nur, wer sich die Mühe macht, die biologischen Grundlagen der Erkenntnisgewinnung wirklich zu verstehen und auch zu verinnerlichen, wird in der Lage sein, seine [JM: radikaler Konstruktivismus] Bedeutung zu begreifen und die enormen Konsequenzen des Konstruktivismus für unser Weltbild, für das Bild der Wissenschaft und der Philosophie sowie für die Ethik und für die Religion richtig einzuschätzen.¹³²

Gerade die Konsequenzen für die Religion stellt Erdmann dann auch in den Fokus seiner Analyse. Seines Erachtens rückt der radikale Konstruktivismus die verschiedenen menschlichen Wissens- und Erkenntnisformen näher zusammen.¹³³ Die Anwendung auf die Religion rehabilitiert diese deswegen, andererseits ergibt sich daraus aber auch ein delikates Verbindlichkeitsproblem: »Heißt dies [...], daß jede noch so abstruse Vorstellung über Gott ›richtig‹ ist oder daß alle Vorstellungen von Gott gleichwertig sind? Oder wer entscheidet hier, welche Vorstellungen richtig und welche falsch sind?«¹³⁴ Eine klare Antwort auf diese Frage liefert Erdmann nicht. Zwar weist er darauf hin, dass sich im Sinne der Viabilität »auch religiöse Erkenntnisse am Leben bewähren müssen«¹³⁵, ob und wie hier schlussendlich aber zwischen den einzelnen religiösen Vorstellungen unterschieden werden kann, bleibt unbestimmt. Erdmann hält lediglich fest: »Ich meine, daß aus konstruktivistischer Sicht gegen das Angebot von geistiger Führung oder gegen das Angebot von Richtlinien und gemeinsamen Regeln natürlich nichts einzuwenden ist. Aber ein religiöses Angebot, das einfach übernommen werden kann, gibt

ab: »Alle sind doof, nur ich hab den Durchblick! Diese selbsternannten Durchblicker ließen sich angeblich nicht täuschen durch die Oberflächen der Dinge, sondern blickten tiefer hinter die Kulissen der Welt und hatten, wie sie glaubten, Kunde von geheimen Kräften, die alles bewegten.« Ebd. S. 135. Dass diese Kritik aber auch gegenüber Lütz' eigenem Text angeführt werden kann, zeigt seine Lösung des (vermeintlichen) Fälschungsproblems. In der existentiellen Erfahrung des Todes und der eigenen Sterblichkeit erkennt Lütz einen Weg, »die nicht gefälschte, die wahre Welt« (ebd. S. 170) erkennen zu können. Zu dieser eigentlichen Realität zählt er vor allem die Liebe, die Unterscheidung von Gut und Böse, den Sinn des Lebens sowie schlussendlich auch Gott. Vgl. ebd. S. 170ff. Statt die konstruktivistische Skepsis als Zweifel an der Erkennbarkeit einer Realität konsequent zu verfolgen, gibt er sie letztlich zügig auf, um Aussagen über die eigentliche Beschaffenheit des Realen treffen zu können. Die Bezugnahme auf konstruktivistische Skepsis ist in diesem Sinne nicht mehr als ein motivisches Spiel. Lütz' eigener Standpunkt bleibt davon unberührt, er weiß trotz der zugestandenen Subjektivität aller Erkenntnis (vgl. ebd. S. 97) doch recht genau, was real und was Fälschung sein muss.

129 Vgl. Erdmann, Glauben.

130 Vgl. v.a. Klein, Wahrheit S. 392-408.

131 Vgl. Erdmann, Glauben S. 12. Ein von Ernst von Glasersfeld angestellter ähnlicher Vergleich wurde bereits analysiert. Vgl. Glasersfeld, Konstruktion S. 14. Für meine Analyse vgl. Kapitel 3.2.

132 Erdmann, Glauben S. 20.

133 Vgl. ebd. S. 78.

134 Ebd. S. 86f.

135 Ebd. S. 87.

es eben nicht.«¹³⁶ Die Leistung Erdmanns besteht gerade im Kontext dieser Untersuchung darin, die Spannung religiöser Verbindlichkeit im Raum radikalkonstruktivistischen Denkens markiert zu haben. Mit Andreas Klein verstehe ich Erdmanns Text deswegen nicht als Entwurf, sondern als Impuls.¹³⁷

Eine weitere eher essayistische Arbeit hat der Luxemburger Theologe und Religionswissenschaftler Thierry Origer 2007 vorgelegt. Ihm geht es darum,

mögliche ›Andockstellen‹ für konstruktivistische Ideen innerhalb der Theologie zu erforschen und der grundsätzlichen Frage nachzugehen, inwiefern der Konstruktivismus und das christliche Wirklichkeits- und Wahrheitsverständnis vereinbar sind. So soll diese bescheidene Arbeit unter anderem auch eine Art Plädoyer für eine Öffnung der Theologie und Kirche gegenüber dem konstruktivistischen Diskurs darstellen.¹³⁸

Origer plausibilisiert die Übertragung des radikalen Konstruktivismus auf die Theologie unter anderem durch einen kritischen Rekurs auf die Heterogenität der Theologien. Angesichts divergierender Auffassungen von Theologie, Wahrheit und Offenbarung kommt er zu dem Schluss: »Oft fehlt der gemeinsame Frage- und Begriffshorizont.«¹³⁹ Dies gelte auch dogmen- und kirchenhistorisch.¹⁴⁰ Theologisch gebe es folglich nicht die eine Wahrheit, sondern lediglich verschiedene theologische Modelle, die sich in ihren jeweiligen Kontexten bewährten. Gerade diese Einsicht sei theologisch bereits diskutiert worden, wie Origer unter anderem an exemplarischen Aussagen Benedikt XVI. ausführt.¹⁴¹ Der weitere Erweis des theologischen Potentials radikalkonstruktivistischen Denkens geschieht im Text dann anhand der Referenzautor*innen des engeren Forschungsstandes (v.a. Weidhas, Erdmann, Etzold, Klein, Wallich, Lampe und Mendl).¹⁴² Origer gibt hier die jeweiligen Positionen wieder und arbeitet Einzelaspekte gemäß seiner eigenen Interessenschwerpunkte heraus. So kommt er immer wieder auf ekklesiologische Fragen zu sprechen, die er fast ausschließlich auf die katholische Kirche bezieht.¹⁴³ Nach dem Gang durch die verschiedenen Arbeiten des Forschungsstandes werden noch Konsequenzen für Pastoraltheologie und Religionspädagogik präsentiert.¹⁴⁴ Gerade letzterem Bereich wendet er sich zu, indem er abschließend einen Beitrag zur Debatte um einen bekenntnisfreien Werte- und Weltanschauungsunterricht formuliert.¹⁴⁵ Anders als bei Scheible wird hier aber keine Option bevorzugt, sondern

136 Ebd. S. 100.

137 Vgl. Klein, Wahrheit S. 408.

138 Origer, Theologie S. 9.

139 Ebd. S. 47.

140 »Viele zentrale theologische Themen wurden und werden innerhalb der kirchlichen oder theologischen Gemeinschaften sehr unterschiedlich verstanden.« Ebd. S. 51. Wenngleich nicht speziell auf die Anfragen des Konstruktivismus zugeschnitten, so wird ein solcher Zugang über die Relativität der Kirchen- und Dogmengeschichte doch immer wieder ins Spiel gebracht. Für den zuletzt wohl populärsten Beitrag vgl. Michael Seewald, Dogma im Wandel. Wie Glaubenslehren sich entwickeln. Freiburg i.Br. 2018.

141 Vgl. Origer, Theologie S. 49f.

142 Vgl. ebd. S. 52-80.

143 Vgl. ebd. bspw. S. 51; 58f.; 78f.

144 Vgl. ebd. S. 82-90.

145 Vgl. ebd. S. 92-98.

die Frage im Rückgriff auf Heinz von Foerster als »nicht-entscheidbar« klassifiziert.¹⁴⁶ Origers bislang kaum rezipierter Text stellt eine gute Einführung für eine theologische Auseinandersetzung mit dem radikalen Konstruktivismus dar. Zum Forschungsdiskurs trägt die Arbeit hingegen wenig bei.

Deutlich wird, dass eine theologische Aufarbeitung des radikalen Konstruktivismus allein in quantitativer Hinsicht Erfordernisse stellt, die mit Aufsätzen, einzelnen Kapiteln oder Essays kaum abgegolten werden können. Im Mittelpunkt dieser Darstellung stehen deswegen drei Monographien, die sich jeweils als echte Entwürfe bezeichnen lassen.

Ein erster Text, den ich der Kategorie ›Entwurf‹ zuordnen möchte, stammt von Matthias Wallich. In seiner 1999 erschienenen Dissertationsschrift fragt er nach der »theologischen Relevanz der Dialogtheorien des Radikalen Konstruktivismus«¹⁴⁷. Dabei fokussiert er auf die Rolle der Intersubjektivität innerhalb des radikalen Konstruktivismus und bezieht sich damit auf einen höchst virulenten Aspekt innerhalb der Theoriekonstruktion, insofern an dieser Schnittstelle die Frage verhandelt wird, ob der radikale Konstruktivismus einen Solipsismus postuliert. Wallich zeichnet anhand der Überlegungen prominenter Konstruktivist*innen (u.a. Heinz von Foerster) die Unterscheidung zwischen einem »epistemischen« und einem »ethischen/lebenspraktischen« Solipsismus nach.¹⁴⁸ Auf dieser Grundlage entfaltet er die Dialogtheorien des radikalen Konstruktivismus und arbeitet sie theologisch auf. Anstatt aber grundlegend die Anknüpfungspunkte von radikalem Konstruktivismus und Theologie zu verhandeln, bezieht sich Wallich vorwiegend auf die von Gotthold Hasenhüttl geprägte *relationale Theologie*.¹⁴⁹ Sie markiert den theologischen Ankerpunkt der Arbeit und wird nicht radikalkonstruktivistisch entwickelt, sondern der Arbeit ›fertig‹ vorangestellt¹⁵⁰: »In dieser Theologie wird Gott als Relatio verstanden, er ist ein Wort für die Erfahrung des Beschenktseins im Dialogs [sic!].«¹⁵¹ Ein solches Geschenk lasse sich auch nicht auf seinen Zweck reduzieren. Wallich insistiert vielmehr darauf, »dass die zwischenmenschliche Beziehung auch heute der Ort sein kann, wo Unbedingtes im Bedingten, wo Eindeutiges im Zweideutigen sich ereignet, wo Gott erfahrbar ist.«¹⁵² Den Bogen zu den radikalkonstruktivistischen Dialogtheorien schlägt Wallich nun, indem er auch diesen eine mitmenschliche Orientierung zuschreibt.¹⁵³ Er kommt deswegen zu dem Ergeb-

146 Vgl. ebd. S. 97.

147 So lautet der Untertitel seiner Arbeit. Vgl. Wallich, *Autopoiesis*.

148 Vgl. u.a. ebd. S. 126ff.

149 Insofern stimme ich deshalb in einen Chor mit Origer und Fresacher ein, die fragen: »Sind | Anknüpfungspunkte an die Theologie nur möglich, wenn man die Theologie als relationale Theologie im Sinne Hasenhüttls versteht?« Origer, *Theologie* S. 76f.

150 Vgl. Wallich, *Autopoiesis* S. 32-40.

151 Ebd. S. 34.

152 Ebd. S. 33.

153 So geht Wallich bspw. davon aus, »daß vor allem die systemischen Ansätze Anknüpfungspunkte bieten, wenn es um das paradoxe Gesprächsziel geht, den anderen nicht mehr zu verzwecken.« Ebd. S. 302. In diesem Kontext steht auch die Diskussion der Frage, ob es sich beim radikalen Konstruktivismus um einen Solipsismus handle. Im Rekurs auf Heinz von Foerster wird dies verneint, die Möglichkeit, andere Menschen zu ignorieren, aber »theoretisch nicht für unmöglich erklärt.« Ebd. S. 271.

nis: »Die Verknüpfung von Skepsis und Anerkennung des anderen kann als Proprium des radikalkonstruktivistischen Diskurses gesehen werden.«¹⁵⁴ Zum Ende seiner Arbeit hält Wallich deshalb fest:

Das Eingehen der relationalen Theologie auf die konstruktivistische Begrifflichkeit ist insofern gerechtfertigt, als sie auf Theorien trifft, die die Dimension der zweckfreien Kommunikation, die sich fortsetzt und keinen anderen, weiteren Zweck verfolgt, im Rahmen einer neuen radikal verzeitlichten Systemtheorie fundamental berücksichtigen können.¹⁵⁵

Wallich setzt freilich noch an weiteren Punkten an, so bezieht er (unter schon synthetisiertem Label) auch die radikalkonstruktivistische Neutralität gegenüber der Ontologie in sein Denken ein:

Konstruktivistische Theologie beinhaltet [...] keine Aufgabe des Daß des Gekommen-seins; es widersteht vielmehr nichts der Interpretativität des Seins. Theologie ohne Sein bedeutet keine Beliebigkeit bzw. keine Aufgabe der Frage, was ist, sondern eine Reflexion auf den sozialen Kontext. Reflektiert wird radikal die Interpretativität der Interakteure.¹⁵⁶

Der Aspekt der Zwischenmenschlichkeit, der im Zentrum der gesamten Arbeit steht, schlägt auch hier durch. Was Wallich in seiner Untersuchung leistet, ist eine beeindruckende Verarbeitung von Theoriematerial¹⁵⁷, die gerade angesichts des Ende der 1990er Jahre sehr anfanghaften Kontakts zwischen Theologie und Konstruktivismus als Erschließung und Einführung zu lesen ist. Auf diesen Vorarbeiten baut auch diese Untersuchung in verschiedener Weise auf.¹⁵⁸

154 Ebd. S. 312.

155 Ebd. S. 590.

156 Ebd. S. 577.

157 Das bezieht sich neben dem radikalen Konstruktivismus, der gerade auch im Vergleich zu anderen theologischen Versuchen überaus reflektiert dargestellt wird, auch auf verwandte Diskurse, die mit Namen wie Niklas Luhmann, George Spencer-Brown, Gregory Bateson oder auch Klaus Krippendorff verbunden sind. Diesen Aspekt hebt auch Fresacher in seiner Rezension würdigend hervor. Vgl. Bernhard Fresacher, Rez. Matthias Wallich, *Autopoiesis und Pistis. Zur theologischen Relevanz der Dialogtheorien des Radikalen Konstruktivismus*. In: *Theologische Revue* 96 (2000). S. 376-378, hier: S. 378. Die beeindruckende Bearbeitung vielfältiger und überaus komplexer Theorien setzt sich übrigens in Wallichs Habilitationsschrift fort. Burghard Bock spricht mit Blick auf diese Arbeit sogar von einer »monumentale[n] Aufarbeitung von und Anschlussuche für Medientheorien«. Burghard Bock, Rez. Matthias Wallich, *@-Theologie. Medientheologie und Theologie des Rests*. In: *Theologische Literaturzeitung* 131 Heft 9 (2006). S. 1053-1055, hier: S. 1055. Der radikale Konstruktivismus kommt in dieser zweiten großen Arbeit aber lediglich am Rande vor. Vgl. Matthias Wallich, *@-Theologie. Medientheologie und Theologie des Rests*. (Mannheimer Studien zur Literatur- und Kulturwissenschaft Bd. 34). St. Ingbert 2004. S. 546-562.

158 Weiterführungen ergeben sich im weiteren Gang etwa hinsichtlich der theologischen Paradoxien-adaptation, die bei Wallich theoretisch ausführlich vorbereitet wird. Vgl. Wallich, *Autopoiesis* S. 460-510.

Einen zweiten Entwurf hat Andreas Klein im Jahr 2003 vorgelegt.¹⁵⁹ Auch seine Ausführungen stellen einen wichtigen Bezugspunkt meiner Überlegungen dar, weil Klein entscheidende Anknüpfungspunkte in äußerst präziser Weise herausgearbeitet hat. Ein Schwerpunkt seiner Arbeit liegt in der Aufarbeitung neurokonstruktivistischer und neurophilosophischer Ansätze (v.a. das Informations-¹⁶⁰ und das Leib-Seele-Problem¹⁶¹). Klein arbeitet deshalb besonders das Denken Gerhard Roths auf.¹⁶² Im Kontrast zu Wallich ordnet Klein die Entwicklung einer theologischen Perspektive der Beschäftigung mit dem radikalen Konstruktivismus nach. Insofern unterstellt er seine Methodik dem Gegenstand und arbeitet performativ an einer konstruktivistischen Theologie. Dieses Vorgehen begründet er im Rekurs auf Kant und Spencer-Brown:

Die Reflexion auf Bedingungen der Erkenntnis kann nur dann funktionieren, wenn Erkenntnis bereits in irgendeiner Form in Anspruch genommen und vorausgesetzt wird. Differenztheoretisch gesprochen handelt es sich hierbei um einen Wiedereintritt der Form in die Form, also um einen re-entry, das vorab bereits bestimmte Unterscheidungen benützt.¹⁶³

Eine Trennung von Methode und Inhalt lasse sich gerade in der erkenntnistheoretischen Reflexion folglich nicht halten. In der kritischen Aufarbeitung des Versuches von Weidhas (s.o.) wird dies als Vorwurf adressiert. Doch Klein bezieht sich nicht nur auf Weidhas, sondern auch auf andere theologische Modelle (u.a. Erdmann, Dalferth). Seine Adaption des radikalen Konstruktivismus geschieht in der permanenten Auseinandersetzung mit theologischen Referenzkonzepten. Ihm geht es darin um die Theologie insgesamt, der er eine »Selbstreferentialität« attestiert, die »explizit zum Thema werden muß und in der Reflexion selbst verortet wird.«¹⁶⁴ In Zentrum seiner Überlegungen steht die Frage nach dem Standpunkt, den theologisches Reden für sich in Anspruch nimmt. Vor diesem Hintergrund spielt er eine methodisch bedeutsame Anfrage ein:

Das Problem läuft doch darauf hinaus, daß die Aussage über die alleinige Autonomie Gottes immer und unhintergebar eine menschliche Aussage ist und bleibt, auch wenn behauptet wird, sie der Offenbarung entnommen zu haben. Es bleibt auch hier der deutende und konstruierende Mensch, der dies behauptet. An diesem führt offenbar kein Weg vorbei.¹⁶⁵

159 Vgl. Klein, Wahrheit. Eine kompakte Darstellung vieler Überlegungen der Dissertation hält folgender Aufsatz bereit: Andreas Klein, Konstruktivistische Diskurse und ihre philosophische und theologische Relevanz. In: Die Wirklichkeit als Interpretationskonstrukt? Herausforderungen konstruktivistischer Ansätze für die Theologie. Hg. v. Andreas Klein/Ulrich H. J. Körtner. Neukirchen-Vluyn 2011. S. 13-44, hier: S. 18. [= Klein, Relevanz.]

160 Vgl. Klein, Wahrheit S. 272-304.

161 Vgl. ebd. S. 304-364.

162 Als Referenz dient Roth beinahe während der gesamten Beschäftigung mit dem neurobiologischen Themenkomplex (vgl. ebd. S. 251-364), für eine Auseinandersetzung im engeren Sinne vgl. ebd. S. 274-279; 352-364.

163 Ebd. S. 221.

164 Ebd. S. 373.

165 Ebd. S. 372.

Die Anfrage deckt sich mit den kritischen Einsprüchen, die ich oben gegen Meyer zu Hörste-Bührer, Klumbies und Härle angebracht habe. Für Klein kulminiert sie in der Forderung, man solle – gerade im Gegensatz zu realistischen oder ontologischen Ansätzen¹⁶⁶ – »von vornherein auf konstruktivistische Fundierungen [...] rekurrieren, die auf operative (bzw. operationale), funktionale und pragmatische Gesichtspunkte umstellen.«¹⁶⁷ Klein leistet dies in seiner Studie. Sein Entwurf führt deshalb vor allem methodisch bzw. formal weiter. Das bedeutet aber wiederum nicht, dass sein Text ein abgeschlossenes Alternativangebot unterbreitet: »Es handelt sich dabei um *eine* mögliche Weiterführung konstruktivistischer Überlegungen, zu der auch andere Weiterführungen denkbar sind. Und auch insofern hat die Arbeit Versuchscharakter«¹⁶⁸. Er legt folglich keine »fertige Konzeption vor, sondern erkundet ausdrücklich Möglichkeiten, wo radikaler Konstruktivismus und Theologie miteinander ins Gespräch kommen könnten.«¹⁶⁹ Gerade darin liegt die performative Stärke von Kleins Ansatz.

In die Kategorie »Entwurf« fällt meines Erachtens auch die 2018 publizierte Dissertation Katarína Kristinová.¹⁷⁰ Anders als Wallich und Klein bietet Kristinová keine Einführung in den radikalen Konstruktivismus im engeren Sinn. Sie gibt ihn vielmehr in seinen Grundgedanken wieder und wendet ihn theologisch an. Zum Stellenwert eines solchen Unternehmens schreibt sie gleich zu Beginn ihrer Arbeit: Sie »betrachte die radikalkonstruktivistische Herausforderung als den nächsten für die evangelische Theologie folgerichtigen Schritt der glaubensgemäßen theologischen Reflexion auf dem Weg zur Selbstentmythologisierung und als ein weiteres Stadium ihres Reifungsprozesses.«¹⁷¹ Eine solche Herausforderung konstatiert Kristinová vor dem Hintergrund ihrer zentralen zeitdiagnostischen These, der zufolge die Postmoderne durch einen »Dualismus von Verfügbarkeit und Unverfügbarkeit«¹⁷² gekennzeichnet sei. Innerhalb dieses Dualismus stehe die Transzendenz klar auf Seiten der Unverfügbarkeit. Sie sei nicht länger

166 Wie er sie auch in der analytischen Tradition ausfindig macht. Vgl. ebd. S. 452.

167 Ebd. S. 463.

168 Ebd. S. 499.

169 Guy Marcel Clicqué, Rez. Andreas Klein, »Die Wahrheit ist irgendwo da drinnen...?« Zur theologischen Relevanz (radikal-)konstruktivistischer Ansätze unter besonderer Berücksichtigung neurobiologischer Fragestellungen. In: *Evangelium und Wissenschaft* 45 (2005). S. 47, hier: S. 47. Anders als Clicqué wird dieser wichtige Umstand teils völlig ignoriert. So etwa in einer stilistisch überaus scharfen Rezension von Hans-Dieter Mutschler. Vgl. Hans-Dieter Mutschler, Rez. Andreas Klein, »Die Wahrheit ist irgendwo da drinnen...?« Zur theologischen Relevanz (radikal-)konstruktivistischer Ansätze unter besonderer Berücksichtigung neurobiologischer Fragestellungen. In: *Theologische Literaturzeitung* 131 Heft 7 (2006). S. 909-912.

170 Vgl. Katarína Kristinová, *Die verbotene Wirklichkeit. Untersuchungen zu der wirklichkeitskonstitutiven Relevanz des christlichen Offenbarungsbegriffs*. (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie Bd. 72). Tübingen 2018. [= Kristinová, *Wirklichkeit*.] An anderer Stelle habe ich diese Untersuchung bereits besprochen. Vgl. Jonas Maria Hoff, Rez. Katarína Kristinová, *Die verbotene Wirklichkeit. Untersuchungen zu der wirklichkeitskonstitutiven Relevanz des christlichen Offenbarungsbegriffs*. In: *SaThZ* 22 Heft 2 (2018). S. 265-268. [= Hoff, Kristinová.]

171 Kristinová, *Wirklichkeit* S. 3.

172 Ebd. S. 71.

als eine hinterweltliche Realität zu denken, sondern als diejenige Perspektive auf die Wirklichkeit, welche die hermeneutische Unverfügbarkeit dieser Wirklichkeit erschließt. Sie ist also als die hermeneutische Quelle derjenigen Qualität der Wirklichkeit zu denken, dank welcher sich diese unserer Verfügungsgewalt entzieht und uns zur hermeneutischen Auseinandersetzung mit ihr motiviert.¹⁷³

Der radikale Konstruktivismus dient Kristinová als Instrument, um diese Unverfügbarkeit erkenntnistheoretisch einspielen zu können. Damit entspräche auch radikalkonstruktivistisches Denken der Perspektive der Unverfügbarkeit. In seiner umfassenden Fokussierung der menschlichen Erkenntnistätigkeit kommt aber ein zweites Moment hinzu, wenn Kristinová etwa schreibt: »Die proklamierte Transzendenzlosigkeit der Postmoderne findet ihre philosophische Zuspitzung in der radikalkonstruktivistischen Grundüberzeugung«¹⁷⁴. Was als *Transzendenzlosigkeit* oder *Perspektive der Verfügbarkeit* zunächst harmlos klingen mag, ist es in Kristinová's Konzept keineswegs. Für Kristinová zeichnet sich die Perspektive der Verfügbarkeit nämlich »durch Totalität, Kontrollierbarkeit, Funktionalisierung, Verzweckung, heuristische Verschlossenheit und Manipulation«¹⁷⁵ aus. Die drastischen Konsequenzen dieser Sichtweise setzt Kristinová auch an anderen Stellen ins Wort.¹⁷⁶ Der radikale Konstruktivismus weist nach Kristinová's Auffassung Elemente beider Perspektiven (also der Verfügbarkeit wie auch der Unverfügbarkeit) auf. Er stellt in diesem Sinne eine Art Zwitterwesen dar, das im Gang der Argumentation aber nicht im Zentrum der Analyse steht, sondern umfassend als Instrument angewandt wird. Um im Raum umfassender Konstruktionalitätsaussagen aber nicht in die Beliebigkeit abzudriften, entfaltet Kristinová ein pluralitäts- und ambiguitätsaffines Kriterium theologischer Rede:

Ein Indiz für Präsenz und Wirkung der Transzendenz als eines angemessenen, d.h. verantwortlichen und schöpferischen Umgangs des Menschen mit seiner Wirklichkeit, wäre dann also die Zielvorstellung einer solchen Wirklichkeit, die sich durch Komplexität und Differenziertheit auszeichnet und über die notwendige Dynamik im Sinne einer kritischen Offenheit gegenüber Neuem verfügt.¹⁷⁷

Dieses Kriterium überspielt sie auf verschiedene theologische Anwendungsfelder. Im weiteren Verlauf meiner Untersuchung werden einige ihrer Ergebnisse aufgegriffen. Für den Moment genügt hier die Einsicht, dass sich die Arbeit besonders durch die

173 Ebd. S. 49.

174 Ebd. S. 36. Diese Anmerkung wird mit einem Hinweis auf Überlegungen Kleins unterlegt, der wiederum Bezug auf Friedrich Nietzsche, Martin Heidegger und Odo Marquard nimmt. Vgl. Klein, Wahrheit S. 27.

175 Kristinová, Wirklichkeit S. 71.

176 Besonders eindrücklich wird dies, wo sie von Schüler*innen berichtet, die sie in einem Schulprojekt unterrichtet hat. So beklagt sie sich über »die sich chronisch wiederholende, naiv unterreflektierte Selbstverständlichkeit der eigenen Position, die stets gleiche undifferenzierte Ausdrucksweise, in der Schülerinnen und Schüler über ›die‹ Religion und über ›die‹ Wissenschaft sprachen, ihr unreifes Gehabe der geglaubten intellektuellen Überlegenheit, ihre wesentlichen Bildungslücken, ihre – statt authentischer Meinungsäußerungen – wenigen zu Phrasen verkommen Parolen.« Ebd. S. 14.

177 Ebd. S. 145.

performative und kreative Anwendung des radikalen Konstruktivismus auszeichnet, auch wenn diese in einigen Fällen theoretische Unschärfen provoziert.¹⁷⁸

Im Ergebnis können für die zugewandte Rezeption innerhalb der Systematischen Theologie einige Arbeiten verbucht werden, die den radikalen Konstruktivismus je unterschiedlich bearbeiten.¹⁷⁹ Tiefgreifende Auseinandersetzungen sind dabei ebenso zu verzeichnen wie eher oberflächliche Bezugnahmen. Wenn man aber bedenkt, dass der radikale Konstruktivismus vom Gesamtanspruch seiner Argumentation her nicht nur auf einzelne theologische Detailfragen zu begrenzen ist, sondern sich potentiell auf die gesamte Formatierung von Theologie in ihren verschiedenen Subdisziplinen auswirkt, kann man einer weiteren diskursanalytischen Beobachtung Körtners nur zustimmen: »Das Gespräch zwischen Theologie und Konstruktivismus steht erst am Beginn.«¹⁸⁰ Dieser Eindruck gilt dabei besonders für die Historische und Biblische Theologie, aber auch für manche Disziplinen Praktischer (etwa: Kanonistik, Liturgiewissenschaft) und Systematischer Theologie. So beziehen sich die in Kapitel 4.2.2. angeführten systematisch-theologischen Arbeiten überwiegend auf die Bereiche Fundamentaltheologie und

178 Konkret gesprochen: Insgesamt »passt dieses Konzept aber nicht immer zu den Labels, die es auf sich zieht. So wird der radikale Konstruktivismus recht verkürzt dargestellt. Er bleibt auf seine Kernanfrage beschränkt und wird nicht hinsichtlich der weiteren theoretischen Schwerpunkte (bspw. Autopoiesis, Viabilität usw.) ausdifferenziert. Auch die »Fusion« mit der Hermeneutik ist nicht so evident, wie der Text glauben machen will. Hier werden ein dualistisches (Hermeneutik) und ein non-dualistisches (radikaler Konstruktivismus) System zu einem Modell verwoben, das schwerpunktmäßig der Hermeneutik zuneigt. Auch wären breitere Hinweise auf frühere Versuche, den radikalen Konstruktivismus theologisch aufzuarbeiten (Norbert Ammermann, Roija Friedrich Weidhas, Matthias Wallich, Annette Scheible u.a.), hilfreich gewesen. Ungeachtet dieser Anfragen wird die Arbeit nicht nur ihrem selbstgesetzten Anspruch gerecht, sie ermöglicht auch eine bereichernde wie herausfordernde Lektüreerfahrung.« Hoff, Kristinová S. 268.

179 Einige bislang unerwähnte Texte will ich hier abschließend zumindest noch kurz aufrufen. Ein stark auf die Wirkung der *Self-fulfilling-prophecy* im Kontext des Wunderglaubens ausgerichteter Ansatz findet sich bei Eckhard Etzold. Vgl. besonders Eckhard Etzold, Schafft sich der Glaube seine Wirklichkeit selbst? Religiöse Phänomene in konstruktivistischer Weltsicht. In: PTh 81 (1992). S. 429-442; Eckhard Etzold, Selbstreferentielle Strukturen in Religion und Parapsychologie. Die Thesen des Radikalen Konstruktivismus im Zusammenhang mit religiösen und paranormalen Phänomenen. In: Grenzgebiete der Wissenschaft 54 Heft 3 (2005). S. 195-221. Etzolds Überlegungen beruhen auf einem recht kurzschlüssigen Konzept des radikalen Konstruktivismus und wurden in ihrem Versuch, »die Wunderthematik neu ins Spiel zu bringen« (Klein, Wahrheit S. 211) von Klein zurecht als »verfehlt« (ebd. S. 210) bezeichnet.

180 Körtner, Gesprächsloge S. 11. Körtner selbst grenzt sich in seiner Dogmatik übrigens vom radikalen Konstruktivismus ab: »Gegen den radikalen Konstruktivismus, der selbst jede Außenrealität als Konstrukt des menschlichen Bewusstseins interpretiert, lässt sich mit Umberto Eco einwenden, dass es Resistenzen gibt, vielleicht bewegliche und wandernde, aber eben doch Resistenzenlinien des Seins. Zumindest die Erfahrung des Todes zeigt uns, dass es eine Grenze gibt, jenseits derer sich die Sprache und alle Konstrukte in Schweigen auflösen. Wir machen alle die Erfahrung des Widerständigen im alltäglichen Leben.« Ulrich H. J. Körtner, Dogmatik. (LETh 5). Leipzig 2018. S. 17. Der Kritik scheint das Missverständnis zugrunde zu liegen, der radikale Konstruktivismus bestreite die menschliche Kontingenz. In dieser Untersuchung dürfte deutlich geworden sein, dass dies wohl kaum zutrifft. In Kap. 5.1.2.3 werde ich dazu noch einmal ausführlichere Angaben machen. Außerdem wird Körtners Plädoyer für die Widerständigkeit im Ansatz Ernst von Glasersfelds durchaus eingelöst. Vgl. Kap. 2.3.2.

Dogmatik.¹⁸¹ Eigenständige moraltheologische Beiträge sind m.W. bislang nicht zu verzeichnen.¹⁸²

4.3 Diskursanalytische Beobachtungen

Die unterschiedlichen Arbeiten weisen verschiedene Gemeinsamkeiten auf, die – mal thematisch, mal strukturell-methodisch – zumeist aber nicht alle Arbeiten verbinden. Zu beobachten sind hier kleinere Verbindungslinien, wie gehäufte Bezugnahmen auf bestimmte Themenkomplexe (bspw. *Mystik* oder *Paradoxalität*), aber eben auch umfassendere Linien, die sich zu Rezeptionstendenzen verdichten lassen. In diesem Kapitel sollen einige diskursanalytische Beobachtungen angestellt werden. Zunächst gerät eine eher thematische Verbindung in den Fokus.

4.3.1 Relativierung als Potential?

Eine Gemeinsamkeit vieler Arbeiten ergibt sich in einer überaus zentralen Frage, nämlich der Einsicht in das *Potential der Relativierung*. Mal bezieht sich dies auf religiöse Wissensformen, mal auf die Stellung der Theologie im Konzert der Wissenschaften. Die radikalkonstruktivistische Betonung menschlicher Kontingenz in erkenntnistheoretischer Hinsicht wird hier häufig genutzt, um diskreditierende Vorwürfe zu spiegeln. Origer arbeitet diese Funktion explizit heraus:

181 Für diese beiden Fächer mag insgesamt zwar auch gelten, dass das Gespräch mit dem (radikalen) Konstruktivismus noch am Anfang steht, zumindest Körtners Aussage, die Zurückhaltung sei in der Systematischen Theologie am ausgeprägtesten (s.o.), lässt sich angesichts der unterschiedlichen Arbeiten aber nicht halten.

182 Hinweisen möchte ich hier zumindest auf einen kurzen Aufsatz, der zwar vordergründig ein religionspädagogisches Anliegen aufgreift, darin aber eher moraltheologisch argumentiert: vgl. Elmar Nass, *Christlicher Konstruktivismus? Grenzen und Chancen »postmoderner« Systemtheorie für religiös begründete Pädagogik*. In: *Lebendige Seelsorge* 5 (2003). S. 275-278. [= Nass, *Konstruktivismus*.] Nass' Aufsatz bezieht sich zwar auf »zahlreiche Berührungspunkte christlicher und konstruktivistischer Weltsicht« (ebd. S. 277), liest sich insgesamt aber eher als Absage an (radikal-)konstruktivistisches Denken. In einem solchen Denkraum nämlich könnten »normative Ansprüche, ja eine Ethik überhaupt schwerlich plausibel gemacht werden. Diese müssten vorschnell als Dogmatismus abgetan werden. Die Alternative zu möglicher Orientierung führt aber schnell zu Beliebigkeit.« Ebd. S. 277. Gerade diese Beliebigkeit stehe einer Kombination christlich-theologischer und konstruktivistischer Perspektiven im Weg. Konkreter gefragt: »Wo sind dann Gewissen oder Seele anzusiedeln? Göttlich unmittelbare Einwirkung (Offenbarung oder Berufung) scheint ausgeschlossen.« Ebd. S. 276. Im moraltheologischen Spektrum scheint dabei gerade eine erneute Reflexion auf das Gewissen vielversprechend, wenn an radikalkonstruktivistisches Denken angeknüpft werden soll. Ansätze dafür finden sich bspw. bei Eberhard Schockenhoff: »Im Blick auf die Gewissensqualität als solche gibt es keinen Sinn, von Irrtum zu reden, weil dieser sich von keiner übergeordneten Werte aus feststellen lässt.« Eberhard Schockenhoff, *Das umstrittene Gewissen*. Eine theologische Grundlegung. Mainz 1990. S. 136. Nass' Frage lässt sich mithilfe dieses Zitats beantworten: Ort des Gewissens ist der einzelne Mensch, der stets nur nach den Regeln seines eigenen Systems operiert.

Die Integration des Konstruktivismus in die Theologie vermag letzterer einen apologetischen Dienst zu leisten, indem sie ihr dazu verhelfen kann, ihre ›Dauerkrise‹ im Zusammenhang mit Fragen bezüglich ihres Selbstverständnisses und ihres Status als Wissenschaft zu überwinden, was insgesamt ein entspannteres Diskussionsklima zur Folge haben könnte, da die Theologie sich nicht mehr realitätsfremd und gegenüber anderen Wissenschaften benachteiligt fühlen müsste.¹⁸³

Er nimmt dabei unter anderem Bezug auf Lampe, der dem (radikalen) Konstruktivismus ebenfalls »apologetische Dienste«¹⁸⁴ zugunsten der Theologie bescheinigt. Lampes Begründung deckt sich dabei mit den Überlegungen Origers:

Alle tapen im Dunkeln, weil sich keinem Menschen ein direkter Zugang zur ontischen Realität öffnet. Das bedeutet, dass auch der gemeinhin angenommene Statusunterschied zwischen naturwissenschaftlichem Wissen und theologisch formuliertem Wissen nicht auf der ontologischen Ebene zu suchen ist. Auch naturwissenschaftliche Erkenntnis bezieht sich auf konstruierte Realität, von der nur naive Realisten annehmen, diese bilde die ontische Realität ab.¹⁸⁵

Lampe bezieht dies auf den Atheismus, dem er mit dem gleichen Argumentationsmuster begegnet: »Atheismus [...] ist ebenfalls eine konstruierte Wirklichkeit und als solche dann – mangels besserer ontologischer Qualität – nichts anderes als ein frommes Glaubensbekenntnis.«¹⁸⁶ Was solche Schlüsse bspw. für den religionskritischen Projektionsvorwurf bedeuten können, soll im Kontext der Reformulierung des Religionsbegriffes noch einmal verhandelt werden (vgl. Kap. 5.1.1.6). Richtet man den Fokus erneut auf die Rolle der Theologie im wissenschaftlichen Gesamtzusammenhang, geraten zunächst weitere Aussagen in den Blick. In enger Bindung an radikalkonstruktivistische Theorieelemente führt Klein bspw. aus:

Unter diesen Voraussetzungen reiht sich Theologie zwanglos in die wissenschaftliche Theorielandschaft, die ihrerseits als Interpretationsbildungsprozeß begriffen wird, ein. Sie ist – wie alle Wissenschaften – ein konstruktimmanentes Deutungssystem, das als Beobachtung zweiter Ordnung mit bestimmten (normativen) Primärunterscheidungen operiert.¹⁸⁷

Auch Erdmann hält ganz auf dieser Linie fest: »Konstruktivistisch gesehen, gibt es keinen prinzipiellen Unterschied zwischen naturwissenschaftlichen, philosophischen und

183 Origer, *Theologie* S. 68. Damit wird ein Mechanismus beschrieben, für den Klein etwas humorig als Motiv heraushebt, dass »man unter relativistischen Gesichtspunkten auch noch Land für die eigene Position wittert.« Klein, *Wahrheit* S. 409.

184 Lampe, *Bild* S. 99.

185 Ebd. S. 94.

186 Ebd. S. 91.

187 Klein, *Wahrheit* S. 483. Für eine ähnliche Aussage vgl. ebd. S. 478. Etwas konkreter äußert sich Klein an anderer Stelle: »Die sog. ›harten‹ Wissenschaften benötigen ebenso Voraussetzungen, die sie nicht selbst einholen können.« Ebd. S. 457. Hinsichtlich des Zusammenspiels verschiedener Wissenschaft könne »gerade die Einsicht in die Unausweichlichkeit der Kontingenz von Primärunterscheidungen [...] ein produktives Aufeinander-Zugehen ermöglichen.« Klein, *Diskurse* S. 43.

religiösen Erkenntnissen.«¹⁸⁸ Damit verbunden äußert er die Hoffnung auf »ein besseres Gleichgewicht«¹⁸⁹ der verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen. Deutlich distanzierter stellt Ammermann die These auf: »Der Diskurs des Konstruktivismus (des radikalen wie wissenschaftlichen wie systemtheoretischen) ermöglicht eine präzisere Ortsbestimmung wissenschaftlicher Theologie im wissenschaftlichen interdisziplinären Diskurs.«¹⁹⁰

Der Konsens all dieser Aussagen besteht letztlich in der Anwendung radikalkonstruktivistischer Skepsis auf die Wissenschaftlichkeitsdiskussion um die Theologie. So beobachtet auch Bhaskar Upadhyay: »Constructivist epistemology seems to give some scholars hope in the possibility that the discord between science and religion can be ameliorated«¹⁹¹. Der Abschied von realistisch-positivistischen Wissenskonzepten wird in der Folge als Schlüssel zu einer Rehabilitierung der Theologie in Stellung gebracht. In dieser Frage besteht eine weitreichende Einigkeit, die sich aber nicht der Möglichkeit einer weiteren Problematisierung entzieht, wie ein kritischer Einwurf Kristinová zeigt:

Zunächst kann zwar beruhigend konstatiert werden, dass die konstruktivistisch-hermeneutische Prämisse die theologische Argumentation insofern entlastet, als dass durch sie die erkenntnistheoretische Position der Theologie und des Glaubens anderen Wirklichkeitsdeutungen bzw. -konstrukten ebenbürtig gemacht wird. Denn wenn alles Interpretation ist, ist auch die dem christlichen Glauben zugrunde liegende Wirklichkeit nicht mehr und nicht minder Interpretation als das materialistisch-positivistische Weltbild des Atheismus. [...] Und doch ist diese erkenntnistheoretische Rehabilitierung des christlichen Glaubens durch den hermeneutischen Konstruktivismus nicht vorschnell als ein apologetischer Sieg zu werten, solange das ganze System auf der prinzipiellen Nicht-Konstruiertheit der Offenbarung aufbaut.¹⁹²

188 Erdmann, *Glauben* S. 78. Ganz auf dieser Linie argumentiert übrigens auch Hans-Jürgen Detjen in seiner religionsphilosophischen Dissertation, wenn er etwa festhält: »Objektivität: erreichen nach konstruktivistischen Vorstellungen weder Theologe und Theologin noch »exakte« Naturwissenschaftler und Naturwissenschaftlerinnen«. Detjen, *Geltungsbegründung* S. 369. Vgl. außerdem ebd. S. 379f.; 397.

189 Erdmann, *Glauben* S. 13.

190 Ammermann, *Verum* S. 359.

191 Bhaskar Upadhyays, *Science, religion, and constructivism: constructing and understanding reality*. In: *Cultural Studies of Science Education* 5 (2010). S. 41-46, hier: S. 41.

Die hier bislang angeführten Belege beziehen sich eher auf die Stellung der Theologie als den Status des Religiösen. Um auch eine solche Stimme einzubinden, sei hier Peter Held zitiert: »Der Radikale Konstruktivismus verlangt uns für unseren Umgang mit der »Realität« insgesamt eine Haltung des Nichtwissens ab und mahnt uns zu menschlicher Selbstbescheidung. Denn unsere Erkenntnisfähigkeit ist begrenzt. [...] Diese grundsätzliche Ungewissheit im Umgang mit äußeren Erfahrungen und das Erleben, dass menschliche Wahrnehmung perspektivisch begrenzt bleibt, schaffen einen Rahmen für Spiritualität (Glaube im Sinne einer nichtkonfessionellen Orientierung). Und es bietet den Kontext für religiösen, konfessionell orientierten Glauben.« Held, *Glaube* S. 312.

192 Kristinová, *Wirklichkeit* S. 45f.

Spannend scheint mir, dass Kristinová das Potential der Relativierung mit der Offenbarung verquickt, die in der Betrachtung der explizit-abgewandten Rezeption bereits eine zentrale Rolle spielte. Was hier durchschimmert, ist eine weitere Dynamisierung des radikalkonstruktivistischen Relativierungsprogramms. Wenn im Zuge der Relativierung nämlich *ad extra* eine Statusverbundenheit der verschiedenen Wissenschaften und Weltdeutungen eingefordert wird, dann muss diese Relativierung zugleich auch *ad intra* greifen und zu einer Destabilisierung von Gewissheiten führen. In diesem Zusammenhang ist es kaum verwunderlich, dass immer wieder auf die Offenbarungstheologie zurückgegriffen wird. In der Offenbarungstheologie wird die letztlich alles entscheidende Frage des Zueinanders von Immanenz und Transzendenz verhandelt.¹⁹³ Erkenntnistheoretisch produziert sie einen bleibenden Problemüberhang, weil sie mit der Frage konfrontiert werden muss, wie in unauflösbarer Kontingenz eine epistemisch belastbare Aussage über etwas jenseits der eigenen Grenzen ausgesagt werden kann.¹⁹⁴ Im Kontakt mit dem radikalen Konstruktivismus potenziert sich diese Frage. Verschärft »stellt sich die fundamentaltheologische Grundfrage, wie etwa mit den Wahrheitsansprüchen von Offenbarungsreligionen umzugehen ist: Denn die Offenbarung beansprucht ja gerade, die Welt aus dem Blickwinkel Gottes zu enthüllen.«¹⁹⁵ Erneut laufen die Bewegungen dieser Arbeit damit auf eine Frageformel zu: Wie geschieht die *Konstruktion von Verbindlichkeit*? Auch hier bleibt zunächst aber nur der Verweis auf spätere Kapitel dieser Untersuchung.

4.3.2 Performative Rezeption?

Im Windschatten dieser thematischen Verbindung rückt die Frage in den Vordergrund, welche methodischen Zugänge beobachtet werden können, *wie* also die zugewandte Rezeption radikalkonstruktivistischen Denkens theologisch formatiert wird. Gerade im Kontext erkenntnistheoretischer Reflexionen ist diese Frage von besonderem Gewicht, insofern die methodische Bearbeitung selbst eine thematische Positionierung bedeuten kann. In früheren Kapiteln wurde dieser Aspekt bereits ausgeführt.¹⁹⁶ Um hier nur eine kurze Rekapitulation zu leisten: Der radikale Konstruktivismus macht eine Entscheidung erforderlich, die sich auf das gesamte Denken auswirkt. Nimmt man die hier vorgetragene Skepsis als Motivation einer ontologischen Neutralität ernst oder belässt man es bei der dualistischen Unterscheidung? Hält man weiterhin Seins-Aussagen für möglich und strebt nach objektiver Erkenntnis der Realität oder flexibilisiert man die

193 Auch innerhalb der Theologie kommt der Offenbarungstheologie damit ein Sonderstatus zu: »Nirgendwo sonst erscheint der ohnehin nie eindeutige Übergang zwischen Fiktion und Wirklichkeit so prekär wie im Zuge behaupteter bzw. tatsächlich ergangener Offenbarungen.« Gregor Maria Hoff, *Offenbarungen Gottes? Eine theologische Problemgeschichte*, Regensburg 2007. S. 53. [= Hoff, *Offenbarungen*.]

194 Denn klar ist, dass – und hier wird eher vorsichtig formuliert – »ja weder der Offenbarungsgedanke noch der Gottesgedanke davon ausgenommen sind, an bestimmten Stellen auf fundamentale Konstruktionsleistungen zu treffen.« Klein, *Relevanz* S. 39.

195 Brieden, *Streit* S. 175. Freilich ist diese Bestimmung von Offenbarung nicht alternativlos, wie auch der kurze Hinweis auf Hoff, *Offenbarungen* (s.o.) deutlich gemacht haben könnte.

196 Vgl. v.a. Kap. 1.2 und 2.4.

Ziele seiner Erkenntnis? Kurzum: Greift man den radikalen Konstruktivismus performativ auf oder nicht? Was in diesen Anfragen eher abstrakt daherkommt, lässt sich an dem Umgang mit dem Neurokonstruktivismus illustrieren. Hier nämlich fehlt ein Moment konsequent-kritischer Selbstapplikation. Ausgehend von einer Beweisgrundlage werden skeptische Positionen postuliert, die ihren eigenen Ausgangspunkt aus dieser skeptischen Dynamik aber ausklammern.¹⁹⁷

In der theologischen Rezeption können solche Ansätze nun ganz einfach fortgeschrieben werden, indem der Beweischarakter naturwissenschaftlicher Forschung ungeboren behauptet wird. Für einen solchen Zugang stehen vor allem Erdmann¹⁹⁸ und Lampe¹⁹⁹. Auf stärkeren Abstand zu einer naturwissenschaftlichen Her- oder Ableitung gehen hingegen Petzoldt²⁰⁰ und vor allem Wallich. Letzterer äußert dazu: »Der konstruktivistische Standpunkt ist dadurch gekennzeichnet, daß das empirische Wissen nicht als in höherem Maße konstruiert erscheint als Abstraktion bzw. nicht-empirische Erkenntnis. Beides gehört zur Konstruktivität des Menschen.«²⁰¹ Auch findet sich bei Wallich ein ausgeprägtes Bewusstsein für die Notwendigkeit, diese relativierende Einsicht auf die eigene Position zu übertragen: »Die Selbstrelativierung radikalkonstruktivistischer Aussagen ist daher ein Kernpunkt konstruktivistischer Theorie.«²⁰²

Eine performative Bearbeitung des radikalen Konstruktivismus geht aber nicht in der Reflexion von Bedeutung und Funktion naturwissenschaftlicher Daten für die eigene Theoriearbeit auf, sondern erfordert die Entwicklung der je eigenen theologischen Position im Kontakt mit dem radikalen Konstruktivismus. Letztlich geht es also um die Frage: Lässt man die destabilisierenden und irritierenden Anfragen radikalkonstruktivistischen Denkens an den eigenen Standpunkt herankommen? In der Beantwortung der Frage scheinen sich im Feld der zugewandten theologischen Rezeption verschiedene Optionen aufzutun. (1) Zum einen könnte das irritierende Moment des radikalen

197 Vgl. Kap. 2.4.

198 Vgl. das oben bereits aufgegriffene Zitat zur Bedeutung der biologischen Erkenntnisse (s.o.).

199 Hierfür steht vor allem seine Roth-Rezeption (s.o.).

200 Vgl. erneut Petzoldt, Sinn S. 139.

201 Wallich, Autopoiesis S. 261.

202 Ebd. S. 268. Ähnlich schreibt Klein: »Konstruktivistisch ist es jedenfalls nicht mehr nötig – wie einige Zeit geschehen –, die NB [JMH: Neurobiologie] als Argumentationsbasis oder Startkrücke zu bemühen, weil der RK auch ohne diese plausibilisiert werden muß und kann.« Klein, Wahrheit S. 356. Anders als bei Wallich stehen die neurobiologischen Anteile bei Klein dann aber doch oft im Zentrum (s.o.).

Was geschieht, wenn diese Relativierung des Ausgangspunktes nicht stattfindet, lässt sich im theologischen Bereich an der Diskussion um die sog. Neurotheologie beobachten. Zur diskursiven Konstellation innerhalb dieses neurologischen Projekts hält Johanna Rahner fest: »Einige wenige suchen im Gehirn nach dem ultimativen Gottesbeweis (Der Mensch glaubt, weil Gott im Scheitellappen wohnt), die Mehrheit versucht den Gottesgedanken neurophysiologisch zu entzaubern (Gott als Produkt unseres Gehirns)«. Rahner, Gehirn S. 290. Beschrieben wird hier der positivistische Versuch, Unsicherheiten und Ambiguitäten aufzulösen. Vgl. ebd. S. 293. Sowohl radikalkonstruktivistisch als auch theologisch erscheint es vor diesem Hintergrund geboten, seine eigenen Bezugsgrößen immer wieder zu relativieren. Zur theologischen Entfaltung dieses Gedankens vgl. u.a. Kap. 5.1.1.2.

Konstruktivismus bestritten werden. Großhans steht exemplarisch für diese Option, insofern er davon ausgeht, die Theologie habe die Anfragen des (radikalen) Konstruktivismus bereits vor dessen Formulierung antizipiert (s.o.). Eine Entwicklung der Theologie ist in diesem Szenario – wenn überhaupt – partiell erforderlich, weil die Herausforderung bereits als gelöst angesehen wird. (2) Demgegenüber könnte eine zweite Option durchaus davon ausgehen, dass der radikale Konstruktivismus theoretische Anregungen zu bieten hat, ohne dass daraus aber gefolgert würde, eine Übertragung auf das gesamte theologische System vornehmen zu müssen. Für diesen Weg stehen Weidhas und Wallich, die beide ein Innovationsmoment behaupten²⁰³, ihre eigene Theologie davon aber gewissermaßen abschirmen. Das wird in ihren Arbeiten schon anhand der Gliederungen deutlich: Beide setzen ihren eigenen Standpunkt *voraus*. In diesem Sinne leisten sie eher eine Kompatibilitätsprüfung als die Entwicklung einer theologischen Position. (3) Als dritte Option ließe sich die Frage, ob der radikale Konstruktivismus auch auf den eigenen theologischen Standpunkt zugreifen kann, mit einem klaren *Ja* beantworten, wie es bspw. Lampe, Brieden und Klein tun. Alle drei adaptieren die Radikalität des Konstruktivismus für ihre Theologie. Um hierfür nur ein Beispiel anzuführen, zitiere ich die Auffassung Kleins, dass sich konstruktivistisch denkende Theolog*innen

nicht mehr daran [orientieren können], welche Argumente am ehesten geeignet sind, die Existenz Gottes als evident zu erweisen oder plausibel zu machen, sondern daran, welche theologischen Konzepte plausibel erarbeitet werden können und welchen Status diese hinsichtlich ihrer Lebenssituierung eröffnen oder verhindern.²⁰⁴

Die Textstelle ist als Beispiel deshalb geeignet, weil sie das Entontologisierungsprogramm des radikalen Konstruktivismus auf die Kernfrage der Theologie überspielt.²⁰⁵ Ersichtlich wird daran die Konsequenz eines Anspruchs, der nicht bei einem Abgleich Halt macht, sondern die eigene Position fordert.

In der Frage nach der performativen Rezeption komme ich zu einem zweiteiligen Ergebnis, das sich in einer Formel fassen lässt: Es kommt darauf an, *welcher* Konstruktivismus *wie* adaptiert wird. Die in dieser Studie vorgeschlagene theologische Rezeption des radikalen Konstruktivismus meine ich dabei im Kontext der Systematischen Theologie noch nicht beobachten zu können: Es geht um die konsequente Entwicklung

203 Weidhas spricht von einem »möglichst integrativen und zugleich grundlegenden Neuansatz«. Weidhas, Konstruktion S. 9. Und Wallich schreibt: »Die Beschäftigung mit dem Radikalen Konstruktivismus verspricht nicht nur einen Zugang zu bereits interdisziplinär aufbereiteten Ergebnissen verschiedener Naturwissenschaften, der Systemtheorie und der Kybernetik, sondern auch zu neuen Forschungsgebieten im Bereich der Kognitionswissenschaft, Hirnforschung und Kommunikationswissenschaft.« Wallich, Autopoiesis S. 601. Zum theologischen Auftrag, diese Strömung aufzugreifen vgl. u.a. ebd. S. 429f. Auch findet sich bei Wallich durchaus ein Bewusstsein für die radikalkonstruktivistische Bedeutung der Performativität: »Der Radikale Konstruktivismus kann in diesem Sinn eine offene Erzählung | sein, die performativ transformiert werden will.« Ebd. S. 377f.

204 Klein, Wahrheit S. 404f.

205 Die Frage nach der Rationalität der Rede von Gott wird hier aber nicht einfach als schiere Existenzfrage verhandelt. Rationalität erschöpft sich nicht in der Frage nach dem *ob*.

einer Theologie unter Anwendung eines kritisch-selbstapplikativen radikalen Konstruktivismus.²⁰⁶ Der bisherige Verlauf dieser Arbeit macht dabei schon deutlich, dass ein solches Unterfangen nur heuristisch gelingen kann. Dazu zählt die Beschränkung auf einige Anwendungs- und Explikationsbereiche, die als Desiderate beschrieben werden können.

4.3.3 Desiderate

Ein erstes Desiderat hängt unmittelbar mit den Ausführungen des vorherigen Unterkapitels zusammen. Die performative Rezeption im beschriebenen Sinne mit ihren zwei Faktoren stellt nämlich ein erstes (methodisches) Desiderat dar, dem eine überaus hohe Bedeutung zukommt. Es resultiert aus den Zugängen der anderen Arbeiten und formuliert den Anspruch dieser Untersuchung. Mithilfe eines Vierfelder-Schemas lässt sich dies noch einmal illustrieren (vgl. Tab. 2).

Tab. 2

	realistisch-positivistisches Verständnis des radikalen Konstruktivismus	kritisch-selbstapplikatives Verständnis des radikalen Konstruktivismus
Synthese von Theologie und radikalem Konstruktivismus	u.a. Klein, Wahrheit	systematisch-theologisch: <i>Desiderat</i> (religionspädagogisch: Brieden, Paradoxien)
Kompatibilitätsprüfung/kein synthetischer Theoriekontakt	u.a. Weidhas, Konstruktion	u.a. Wallich, Autopoiesis

Die Bearbeitung dieses Desiderats markiert die zentrale Aufgabe dieser Arbeit. Ungeachtet der Anwendungsfelder, einzelner Sachgebiete und theologischer Detailfragen wird hier der Stil thematisiert, auf den es mir letztlich ankommt. Thematisch realisiert sich dieses Anliegen in der Bearbeitung konkreter Aufträge, die dem methodischen Desiderat zugeordnet werden. Dieses wiederum ist strukturell mit den vier Gründen verbunden, die in der Einleitung dieser Studie (Kap. 1.1) für einen Theoriekontakt von radikalem Konstruktivismus und (Fundamental-)Theologie angeführt wurden.

Für die konkrete Gestaltung dieser Untersuchung ist besonders ein Desiderat entscheidend, das in Teilen bereits abgegolten wurde. Ich beziehe mich auf Wallichs Beobachtung, »daß ein theologischer Zugang zum Radikalen Konstruktivismus bisher nicht gewählt wurde, nämlich eine theologische Auswertung aller radikalkonstruktivistischen Aussagen über Religion.«²⁰⁷ Eine Darstellung zentraler religionsbezogener Aussagen innerhalb des radikalkonstruktivistischen Diskurszusammenhangs hat das dritte Kapitel dieser Arbeit bereits geleistet (vgl. Kap. 3). Eine theologische Kommentierung ist dort aber lediglich angeklungen. Im nächsten Kapitel wird dies ausführlich nachgeholt. Strukturell stehen beide Kapitel damit in einem Spiegel-Verhältnis. Die thematische

206 Für die Religionspädagogik leistet dies Brieden, Paradoxien.

207 Wallich, Autopoiesis S. 408.

Realisierung des oben als methodisches Desiderat ausgewiesenen Stils orientiert sich dabei stark an dem, was im radikalen Konstruktivismus über Religion und Religiosität, über Mystik und Rationalität sowie über Gott geschrieben wird. Die Form des Theologisierens, die diese Arbeit vorschlägt, wird anhand dieses Materials plausibilisiert und zugleich erprobt. Deutlich wird das daran, dass auch die Leitfrage nach der *Konstruktion von Verbindlichkeit* letztlich nur auf die Möglichkeitsbedingungen eines Theoriekontakts von Theologie und radikalem Konstruktivismus abzielt. Wenn in der Folge also über Religiosität, Paradoxalität, Mystik und einiges weitere diskutiert wird, dann dient auch dies einer grundlegend formalen Versicherung. Ein solches Vorgehen ist keineswegs neu und auch in der systematisch-theologischen Rezeption des radikalen Konstruktivismus schon durchgeführt worden. So begreift auch Klein seine Ausführungen als »formale Vorarbeiten«²⁰⁸. Seine Arbeit »versteht sich zugleich als Impulsgeber und bedarf sichtlich einer dezidiert inhaltlichen Weiterführung und Ausarbeitung.«²⁰⁹ Diesen Faden greife ich explizit auf – im (radikalkonstruktivistisch motivierten) Bewusstsein der Unabschließbarkeit dieses Unterfangens und seiner bleibend kontingenten Verhaftung in den Grenzen des eigenen Systems.

4.4 Zwischenfazit

Hinsichtlich der theologischen Rezeption des (radikalen) Konstruktivismus könnte man schlicht der provokanten Formulierung Huizingas zustimmen, die am Anfang dieser Arbeit stand: »Die alte Rostlaube Theologie hat sich nur sehr zögerlich und zumeist knarzend und ängstlich für den Konstruktivismus [...] geöffnet.«²¹⁰ Huizingas Konstruktivismusverständnis unterscheidet sich dabei von demjenigen dieser Untersuchung.²¹¹ Dennoch lässt sich die zitierte Diagnose auch hier anwenden. Denn in der Tat ist die theologische Rezeption des radikalen Konstruktivismus von einer Zurückhaltung geprägt, die an der religionspädagogischen Vorliebe für einen gemäßigten Konstruktivismus

208 Klein, Wahrheit S. 499.

209 Ebd. S. 500. Gleichsam hat Klein diesen Auftrag in seiner Habilitationsschrift selbst aufgegriffen, ohne den radikalen Konstruktivismus dabei aber ins Zentrum zu stellen. Im Vorwort schreibt er: »Diese Arbeit ist eine genuine Fortsetzung derjenigen Themenbereiche, die sich aus meinem Disserationsprojekt ergaben.« Andreas Klein, Willensfreiheit auf dem Prüfstand. Ein anthropologischer Grundbegriff in Philosophie, Neurobiologie und Theologie. Neukirchen-Vluyn 2009. S. VII. Eine kürzere Fassung, die aber die Grundzüge der Habilitationsschrift aufgreift, hat Klein 2012 vorgelegt: Andreas Klein, »Ich bin so frei!« Willensfreiheit in der philosophischen, neurobiologischen und theologischen Diskussion. Neukirchen-Vluyn 2012.

210 Huizing, Identität S. 166.

211 Dafür will ich zwei »Verdachtsmomente« anführen: Zum einen greift Huizing auf eine radikalkonstruktivistische Literaturtheorie Bernd Scheffers zurück, deren erkenntnistheoretische Dimension aber nicht fokussiert wird. So spricht Huizing an einer Stelle im Kontext des Konstruktivismus über eine »totalitäre Einsamkeit« (ebd. S. 168) und vermittelt so zumindest den Eindruck, als rezipiere er den radikalen Konstruktivismus als Solipsismus. Andererseits nimmt Huizing Bezug auf einen Text (Honecker, Problem), der sich keineswegs mit einem erkenntnistheoretischen Konstruktivismus befasst, von Huizing aber als »[n]och immer spannend aus theologischer Sicht« bezeichnet und unter Literatur zum Konstruktivismus aufgeführt wird. Ebd. S. 166.

mus exemplarisch wird. Welche Gründe es für eine solche Zurückhaltung geben kann, wurde andeutungsweise an Passagen von Härle, Klumbies und Meyer zu Hörste-Bührer gezeigt (Kap. 4.1). Dass eine theologische Rezeption des radikalen Konstruktivismus aber doch Potentiale verspricht, wurde anhand einiger Arbeiten aus verschiedenen Arbeitsbereichen illustriert. Dabei wurden immer wieder diskursanalytische Bemerkungen Ulrich H. J. Körtners eingestreut. Nach einem Gang durch die verschiedenen Arbeitsbereiche muss Körtners Aussage, die Zurückhaltung der Theologie sei gerade in der Systematischen Theologie ausgeprägt, korrigiert werden. Schon in quantitativer Relation zu den anderen Arbeitsbereichen wird diese Einschätzung brüchig. Auch qualitativ deckt sie sich nicht mit den versierten Versuchen aus der Systematischen Theologie (Kap. 4.2.4). Diese Versuche wurden als Vorarbeiten und Gesprächspartner meiner eigenen Untersuchung eingeführt und diskursanalytisch hinsichtlich ihrer thematischen Schwerpunkte sowie ihrer Methodik beobachtet (Kap. 4.3). Neben der Ausweisung verschiedener Desiderate ging es dabei besonders um die Frage, inwiefern theologische Adaptionen den radikalkonstruktivistischen Gegenstand performativ aufgreifen müssen. Die Kombination aus einem kritisch-selbstapplikativen Verständnis des radikalen Konstruktivismus einerseits und einer ergebnisoffenen Entwicklung des eigenen theologischen Standpunktes andererseits wurde in diesem Zusammenhang als zentrales (systematisch-theologisches) Desiderat herausgestellt und zugleich als Zielgröße dieser Untersuchung anvisiert.

5. Entwurfskonturen: Zum Profil einer radikalkonstruktivistisch anschlussfähigen Theologie

Mit diesem Kapitel kommt die Komposition der Untersuchung zu ihrem Zielpunkt. Das Kapitel fußt auf den bisherigen Ausführungen. Es basiert auf der Einführung in das radikalkonstruktivistische Denken (Kap. 2) und nimmt Bezug auf bereits vorliegende theologische Rezeptionsversuche dieses Denkens (Kap. 4). Besonders eng ist dieses Kapitel aber mit dem dritten Kapitel verbunden, in dem nach den religionsbezogenen Aussagen innerhalb des radikalen Konstruktivismus gefragt wurde. Das dritte Kapitel dient dem Unterkapitel 5.1. als formale Grundlage. Es wird dort strukturell gespiegelt, indem seine thematischen Schwerpunkte aufgegriffen und noch einmal ausführlich theologisch behandelt werden. Anschließend wird das Unterkapitel 5.2. die Ergebnisse des Theoriekontakts von Theologie und radikalem Konstruktivismus bündeln und in *Umrisse eines Kriterienkatalogs radikalkonstruktivistisch anschlussfähiger Theologien* überführen. Mit diesem Vorgehen versuche ich, das im vorigen Kapitel behauptete Desiderat zu beheben, also eine performative Adaption des (kritisch selbstapplikativen) radikalen Konstruktivismus zu leisten. Dazu bedarf es keines fertigen Programms, das die Fehler macht, die es anderen vorhält, sondern eines offenen Stils. Es genügen Schlaglichter auf Zentralaspekte der Diskurse und theologische Perspektiven unter den Vorzeichen der Konstruktion.

Die Adaption des radikalen Konstruktivismus strebt dabei nicht nur in eine Richtung. Es geht ebenso darum, die Ergebnisse des Theoriekontakts auch an den radikalkonstruktivistischen Diskurszusammenhang selbst zurückzuspielen. Um dies schon formal gewährleisten zu können, werden auch in der theologischen Auseinandersetzung immer wieder Verständnisbrücken geschlagen, die im rein binnentheologischen Gespräch wohl nicht nötig wären.¹

1 Damit sollen auch die Bedingungen für das geschaffen werden, was Peter L. Berger als *kognitive Kontamination* beschreibt: »Wenn Menschen länger miteinander sprechen, werden sie einander beeinflussen.« Peter L. Berger, *Altäre der Moderne. Religion in pluralistischen Gesellschaften.* (Schriftenreihe »Religion und Moderne« Bd. 2). Frankfurt/New York 2015. S. 16. [= Berger, *Altäre.*]

Dieses Kapitel versucht folglich, die Viabilität und Produktivität einer Synthese von radikalem Konstruktivismus und Theologie unter den Gesichtspunkten beider Perspektiven zu erweisen.²

5.1 Ein theologischer Spiegel des dritten Kapitels in drei Repliken

Die religionsbezogenen Aussagen innerhalb des radikalen Konstruktivismus, wie sie im zweiten Kapitel dieser Arbeit dargestellt wurden, fallen in verschiedener Weise provokativ aus. Leicht ließe sich die historische Unschärfe vieler Aussagen kritisieren³ und auch die Pauschalität des Umgangs als Vorwurf adressieren. In meinen anfanghaften Kommentierungen dürfte aber deutlich geworden sein, dass mein Punkt ein anderer ist. Andeutungsweise habe ich die entscheidende Frage dort bereits gestellt: Lässt sich die Schicksalsgemeinschaft von Religion und Realismus nicht gewinnbringend aufkündigen? Es geht damit um die Frage, ob nicht auch eine Bestimmung des Religiösen denkbar ist, die sensibler auf die skeptischen Anfragen des radikalen Konstruktivismus ausschlägt. Gerade diese Perspektive soll nun entfaltet werden. Methodisch wird darin – die Überschrift zeigt es an – das dritte Kapitel gespiegelt. Dies geschieht in drei Repliken, die die thematischen Schwerpunkte dieses Kapitels aufgreifen und nacheinander abschreiten. Besonderes Gewicht kommt dabei der ersten Replik zu, die in sieben Schritten nach der Möglichkeit eines radikalkonstruktivistisch-anschlussfähigen Religions- bzw. Religiositätsbegriffs fragt. In dieser ersten Replik werden zentrale Gesichtspunkte einer potentiellen Synthese von Theologie und radikalem Konstruktivismus herausgearbeitet. In den beiden weiteren Repliken werden diese Ergebnisse noch einmal auf konkrete Anwendungsfelder übertragen, die sich wiederum aus dem ergeben, was dem radikalen Konstruktivismus an religionsbezogenen Aussagen entnommen wurde. Entsprechend geht es in diesen zwei Repliken erneut um das Verhältnis von Mystik und Rationalität (Kap. 5.1.2) sowie die Gottesfrage (Kap. 5.1.3).⁴ Trotz der Orientierung an den thematischen Vorarbeiten machen die drei Repliken auch weiterführende Überlegungen notwendig. In der konkreten Argumentation ist es schlicht erforderlich, über die thematischen Anlagen hinauszugehen, um eine Synthese vorzubereiten zu können. Die Verbindlichkeitsthematik steht für diesen Versuch.⁵ All dies aber

-
- 2 Als Kontrastfolie kann hier eine Aussage des bereits behandelten Andreas Quale zitiert werden, der hinsichtlich zweier Wortmeldungen religiöser Konstruktivist*innen schreibt: »their comprehension of RC [JM: radical constructivism] is augmented by their construction of a religious world. In other words, they are RC in some issues, and religious in other issues. (Thus it may be claimed that this is not the *full* radical constructivist approach that I have described.)« Quale, God S. 142. Behauptet wird hier eine strikte Trennung beider Bereiche, die andeutungsweise schon im dritten Kapitel hinterfragt wurde. Vgl. v.a. Kap. 3.1.1.
 - 3 erinnert sei an von Foersters Aussage über Byzanz. Vgl. Foerster/Glasersfeld, Autobiographie S. 122.
 - 4 Konkret gestaltet sich die Spiegelung durch die Bezugnahme der folgenden Kapitel aufeinander: 5.1.1. greift auf 3.1. zurück, 5.1.2. auf 3.1.1. sowie 5.1.3. auf 3.1.2.
 - 5 Sie markiert selbst zwar ein Thema, schließt zugleich aber die anderen thematischen Schwerpunkte in sich ein.

bewegt sich innerhalb der Orientierung an den zwei Blickrichtungen dieser Arbeit und dem Anspruch, beiden Perspektiven theoretisch gerecht zu werden.⁶

5.1.1 Erste Replik: Religiosität

Innerhalb des radikalkonstruktivistischen Diskurszusammenhangs sind Religion und Religiosität mit einem ontologisch-realistischen Anspruch verbunden. Religionen werden oftmals zum Inbegriff eines Wahrheitspositivismus zusammengestrichen und mit der gewaltsamen Durchsetzung eigener Ansprüche verknüpft. Sie formulieren demnach Seins-Aussagen über das Wesen der Transzendenz, verschweigen dabei die Kontingenzen ihrer Ausgangspunkte und beanspruchen so eine Objektivität, die sich mit der radikalkonstruktivistischen Skepsis nicht verträgt. Schon in der Vorstellung dieser Positionen wurde darauf aufmerksam gemacht, dass hier problematische Setzungen vorgenommen werden, die sich (1) nicht einfach aus dem restlichen Programm des radikalen Konstruktivismus ergeben und (2) durch einige Korrekturen zu einem völlig anderen Verhältnis beitragen könnten. Wie im dritten Kapitel dieser Arbeit also schon angekündigt wurde, könnten Religion und Religiosität schlichtweg anders bestimmt werden. Diesem Auftrag stellt sich die erste Replik.

5.1.1.1 Relativiert Religiosität?

Zunächst bedarf es dazu eines grundsätzlichen Blicks auf einige Umriss des religionswissenschaftlichen Grundlagendiskurses. Dabei wird sich erweisen, dass es vor dem spezifisch radikalkonstruktivistischen Hintergrund nicht nur möglich ist, einen kompatiblen Religions- bzw. Religiositätsbegriff zu formulieren, sondern auch, den Diskussionen einen neuen Aspekt hinzuzufügen und die Verbindung der Diskurse damit in mehrfacher Weise produktiv zu machen. Religion und Religiosität werden in diesem Unterkapitel besonders hinsichtlich der Frage beobachtet, ob sie – dem radikalkonstruktivistischen Ansatz ähnelnd – nicht *auch* als Relativierungsmechanismen beobachtet werden könnten. Diese Fragestellung wird weite Teile der ersten Replik anleiten und sukzessive entfaltet. In einem ersten Schritt geht es um einige religionsdefinitorische Prämissen. Eine erste möchte ich dabei schon jetzt vorwegnehmen. Im Folgenden beziehe ich mich zwar immer wieder auf Religion *und* Religiosität, letztlich passe ich mich damit aber nur einer allgemeinen Übung an, die sowohl innerhalb des radikalen Konstruktivismus als auch in weiten Teilen von Religionswissenschaft, Theologie, Philosophie etc. angewandt wird. Für meine eigenen konzeptionellen Erwägungen werde ich mich hingegen überwiegend auf *Religiosität* und weniger auf *Religion* beziehen, weil dies – nach Wendel – »eine Verschiebung weg vom Objekt Religion hin zum Subjekt, das eine religiöse Praxis ausübt, religiöse Überzeugungen besitzt, sich einer Religion zugehörig fühlt«⁷, ermöglicht.

6 Einen textinternen Bewertungsmaßstab stellen die vorherigen Kapitel dar.

7 Wendel, Religionsphilosophie S. 26. Vgl. dazu auch Schrödter, Religion S. 189.

A) Religionsdefinitorische Prämissen

Radikalkonstruktivistisch gibt es einen breiten Erfahrungsschatz, wenn es um die Problematisierung von Definitionen geht. Die Sammelbezeichnung *radikaler Konstruktivismus* steht selbst dafür ein. Von Foerster und Maturana haben sich gegen eine Subsumierung unter dieses Konzept gewehrt.⁸ Es bietet wohl beides: zu viel und zu wenig Trennschärfe. Ein solches Definitionsproblem ließe sich nun auf andere Bereiche ausweiten. Und doch ziehen sich radikale Konstruktivist*innen nicht einfach zurück, sondern beteiligen sich im Gegenteil stark an wissenschaftlichen Debatten. Weniger als um das *Was* einer Sache geht es dabei aber stets um das *Wie*, also Operationen und Funktionen. Gerade dies müsste nun eigentlich auch hinsichtlich des Religiösen durchgeführt werden. Bevor dem aber genauer nachgespürt werden kann, bedarf es eines Blicks auf einige religionsdefinitorische Prämissen.

Beim Versuch, Religion oder Religiosität definitorisch zu erfassen, schwingt oft eine Universalisierungstendenz mit, die ungerechtfertigte Übertragungen begünstigt und mit dem eigenen Standpunkt zusammenhängt.⁹ Helmut Zander beschreibt dies in seiner *Europäischen Religionsgeschichte*:

Mit diesen möglichen Elementen einer Religionsdefinition, die mit Entscheidung, Exklusivität und der damit realisierbar werdenden institutionellen Form arbeitet, gerät man in einer historischen Arbeit in ein zirkuläres Definitionsproblem, weil diese Dimension eine [sic!] kulturrelatives Produkt der Christentumsgeschichte ist, dessen Nutzung für das entstehende Christentum und seine Umfeldreligionen Ergebnisse einer späteren Veränderungsgeschichte in die Frühzeit transportiert.¹⁰

Universalisiert man nun einen Religionsbegriff, der vor dem Hintergrund spezifischer Anforderungen des Christentums entworfen wurde, kann dies »zu einem Akt potenzieller Fremdbestimmung«¹¹ umschlagen. Zander illustriert das am Beispiel des Hinduismus, der vom britischen Empire als Konzept entworfen, »operationalisiert und politisch

8 Vgl. noch einmal: Maturana/Pörksen, *Tun* S. 32f.; Foerster/Bröcker, *Teil* S. 3. Freilich bezieht sich diese Einstellung gegenüber klaren Zuordnungen und Definitionen nicht nur auf den radikalen Konstruktivismus als Sammelbezeichnung, sondern auch auf die konkrete Theoriearbeit. An dieser Stelle sei nur eine Beobachtung Florian Lipperts angeführt: »Auffällig ist, dass der zentrale Begriff Autopoiesis von Maturana und Varela seit seiner Einführung zu Beginn der 1970er Jahre in keinem der diversen Texte und Interviews zum Thema deduktiv und top-down (also etwa: »Autopoiesis ist...«) definiert wird. Stattdessen werden im Lauf der Zeit diverse konkrete »autopoietische Einheiten«, »Maschinen« und »Systeme« beschrieben sowie Checklisten ausgearbeitet, anhand derer man in Einzelfällen induktiv, also bottom-up überprüfen können soll, ob Autopoietizität vorliege.« Florian Lippert, *Selbstreferenz in Literatur und Wissenschaft*. Kronauer, Grünbein, Maturana, Luhmann. München 2013. S. 51.

9 Das verbindet sich mit einer Diagnose Theo Sundermeiers: »Religionsdefinitionen sind selbstreferentiell.« Theo Sundermeier, *Religion – was ist das? Religionswissenschaft im theologischen Kontext*. Ein Studienbuch. Gütersloh 2¹⁹⁹⁹. S. 28.

10 Helmut Zander, »Europäische Religionsgeschichte«. *Religiöse Zugehörigkeit durch Entscheidung – Konsequenzen im interkulturellen Vergleich*. Berlin/Boston 2016. S. 16. [= Zander, *Religionsgeschichte*.]

11 Ebd. S. 17.

genutzt wurde.«¹² Als Fremdzuschreibung seien markante Ambiguitäten schlicht unter den Sammelbegriff *Hinduismus* subsumiert worden.¹³ Zander fährt fort:

Zur Verschärfung der unangemessenen Wahrnehmung trug bei, dass nicht wissenschaftlich ausgebildete Theologen oder Religionskundler, sondern lange Zeit europäische Amateure, die sich für Indien interessierten, eine entscheidende, oft die alleinige und in der Regel problematische Quelle für die universitäre Wissenschaft und die britischen Beamten bildeten.¹⁴

Dieses Beispiel sensibilisiert folglich nicht nur für die Bedeutung und Kontingenz des eigenen Standpunkts, sondern auch für die potentiellen Konsequenzen einer terminologischen Setzung.¹⁵ Eine Universalisierung muss deshalb im Verdacht der Bevormundung stehen.¹⁶ Für seine eigene religionswissenschaftliche Arbeit hat Zander daraus folgenden Schluss gezogen:

Der Religionsbegriff existiert nur in unterschiedlichen kulturellen Füllungen, die man zu ›allgemeineren‹ [...] Religionsbegriffen erweitern kann, ohne damit einen allgemeingültigen Religionsbegriff zu besitzen. Man muss dann den Begriff der Religion als einen offenen Signifikanten betrachten, der in unterschiedlichen kulturellen Konstellationen je anders | gefüllt werden kann. Das bedeutet religionsphilosophisch nicht, dass ein gemeinsames Merkmal aller Religionen inexistent wäre, wohl aber, dass man es religionswissenschaftlich nicht identifizieren kann.¹⁷

12 Ebd. S. 21.

13 Vgl. ebd. S. 21f. Freilich ließen sich an dieser Stelle auch andere Beispiele für vergleichbare Vorgänge anführen. Eine eindrucksvolle Aufarbeitung einer folgenschweren Übertragung eines weltlichen Konzepts in einen anderen Kontext leistet Thomas Bauer, *Warum es kein islamisches Mittelalter gab. Das Erbe der Antike und der Orient*. München 2018. Bauer geht hier von der Beobachtung aus, dass der für das europäische Mittelalter konstitutive Bruch zur Antike in der islamischen Welt nicht zu beobachten sei, und illustriert seinen Befund an sehr unterschiedlichem Kulturmaterial (u.a. Dachziegel).

14 Zander, *Religionsgeschichte* S. 22.

15 Diese Botschaft lässt sich auch abstrakter formulieren. So betont Rudolf Stichweh »das Spannungsverhältnis von Vielzahl der Fälle und Vielzahl der Subsysteme einerseits, der undifferenzierten Kraft des Kollektivsingulars [JMH: gemeint ist *Religion*] andererseits, der auf diese Weise die Einheit des Funktionssystems über die Vielzahl der Fälle verbürgt.« Rudolf Stichweh, *Religion als globale Kategorie. Zur Theorie funktionaler Differenzierung*. In: *Säkularität und Moderne*. (Grenzfragen Bd. 42). Hg. v. Karl Gabriel/Christoph Horn. Freiburg i.Br./München 2016. S. 97-118, hier: S. 102. [= Stichweh, *Kategorie*.]

16 Auch theologisch ist diese Schwierigkeit freilich bereits erkannt. Vgl. exemplarisch Claude Ozankom, *Toleranz und Identität. Christlicher Glaube in den Differenzen religiöser Lebenswelten*. In: *Das Christentum in der Religionsgeschichte. Perspektiven für das 21. Jahrhundert*. FS Hans Waldenfels. Hg. v. Mariano Delgado. Freiburg 2011. S. 179-192.

17 Zander, *Religionsgeschichte* S. 20f. Zur Offenheit des Signifikanten gehört dabei aber auch, dass die Religionen selbst unter idealtypischen Voraussetzungen nicht gänzlich definitorisch fixiert und voneinander isoliert werden könnten. Auch zwischen den einzelnen Religionen treten nämlich Bedingungsverhältnisse auf: »Alle Religionen sind sozialgeschichtlich und ideengeschichtlich von dem betroffenen, was man Synkretismus genannt hat, d.h. dass Pluralisierungs- und Verschmelzungsemantiken Grundmuster kultureller Prozesse darstellen, die sich jeweils neu konstituieren und konfigurieren.« Michael von Brück, *Religionswissenschaft und Religionsbegriff*. Metho-

Zanders Hinweise machen auf die Hürden aufmerksam, die Religionsdefinitionen nehmen müssen. Kulturgeschichtlich ist diese Vorstellung brisant, wirkt sie sich doch auf die Bedingungen und Voraussetzungen aus, unter denen auch diese Untersuchung als akademische Qualifikationsarbeit an einer deutschen Universität steht. Kurzum: »Der westliche Universalismus [...] erweist sich heute selbst als eine partikulare Weltperspektive«¹⁸ und ist auch darin keineswegs homogen:

Schon die antike Etymologie von ›*religio*‹ macht dies deutlich: Cicero leitet das Wort von ›*relegere*‹ (›sorgfältig betrachten‹) her, was sich auf die ordnungsgemäße und wiederholte Ausführung der Kulthandlungen bezieht (Cicero, *De natura deorum*, II,72). Demgegenüber möchte der Christ Laktanz es auf ›*religare*‹ (›zurückbinden‹) zurückgeführt wissen, was | auf die persönliche Bindung an einen Gott verweist (Laktanz, *Divinae institutiones*, IV,28,2). ›Fromm‹ meint dann entsprechend eine innerliche Haltung, während die Betonung des rituellen Aspekts von Religion als Äußerlichkeit abgewertet wird. Schon der abendländische Begriff ›*Religion*‹ beinhaltet also unterschiedliche Sichtweisen und ist erst recht nicht identisch mit dem, was sanskr. ›*dharma*‹, arab. ›*din*‹ oder jap. ›*shūkyō*‹ an spezifischer Bedeutung ausdrücken.¹⁹

Diese Einsicht möchte ich für meine eigene Arbeit am Religionsbegriff übernehmen. Die weiteren Überlegungen sollten also unter den Vorzeichen dieser Kontingenzvermerke stehen und im Bewusstsein ihrer Relativität nicht vorschnell universalisiert werden.²⁰ Es geht im Folgenden deshalb auch nicht darum, eine gänzlich neue Religionsdefinition zu präsentieren, sondern lediglich darum, die vorgestellte Sicht einiger radikaler Konstruktivist*innen auf Religion kritisch zu hinterfragen und in einem zweiten Schritt ein operatives Merkmal von Religion und Religiosität herauszuarbeiten und als produktiven Beitrag zur Diskussion zu stellen. Konkret soll, soviel verrät schon die Überschrift dieses Unterkapitels, auf die relativierende Wirkung von Religiosität geschaut werden. Bevor dies aber näher ausgeführt werden kann und im Nachklang der Hinweise auf die Hindernisse religionsdefinitorischer Bestrebungen bedarf es zunächst eines näheren Blicks auf die theoretischen Angebote, die zur Definition von Religion vorliegen. Dabei kann vor allem zwischen drei Zugängen unterschieden werden.²¹

den und Programm. In: Was ist Religion? Beiträge zur aktuellen Debatte um den Religionsbegriff. Hg. v. Tobias Müller/Thomas M. Schmidt. Paderborn 2013. S. 31-53, hier: S. 46.

18 Harald Seubert, *Religion*. (UTB Bd. 3279). Paderborn 2009. S. 102. [= Seubert, *Religion*.]

19 Franz-Peter Burkard, *Alltagssprache*. In: *Praktische Religionswissenschaft*. (UTB Bd. 3165). Hg. v. Michael Klöcker/Udo Tworuschka. Köln/Weimar/Wien 2008. S. 87-99, hier: S. 95f.

20 Das ist auch lexikalisch vermerkt worden: »R. [JM: Religion] entzieht sich indes einer in jeder Hinsicht zutreffenden Definition.« Peter Kunzmann, *Art. Religion*. In: *Metzler Lexikon Philosophie. Begriffe und Definitionen*. Hg. v. Peter Prechtl/Franz-Peter Burkard. Stuttgart³ 2008. S. 521-522, hier: S. 522.

21 Freilich ist damit eine Verkürzung verbunden. Detlef Pollack weist etwa auf deutlich mehr unterschiedliche Zugänge hin. Vgl. Detlef Pollack, *Was ist Religion? Probleme der Definition*. In: *ZfR* 3 (1995). S. 163-190, hier: S. 167-183. [= Pollack, *Religion*.]

B) Substantielle Religionsdefinitionen

Substantielle Religionsdefinitionen fragen nach dem Wesen und damit gleichsam nach dem *Was* von Religion. Hier geht es um »die Angabe des Bezugsgegenstandes der Religion«²². In aller Regel wird Religion dabei als Verhältnis des Menschen zu einer übernatürlichen Instanz formatiert. Diese Instanz kann durch verschiedene Variablen ersetzt werden, sei es nun Transzendenz, Göttliches, Heiliges o.Ä.²³ So entspräche bspw. ein Satz wie *Religion bezeichnet den Glauben an eine oder mehrere Gottheiten* dem Schema substantieller Religionsdefinitionen. Im Übrigen fügen sich auch die im dritten Kapitel (Kap. 3.1) dieser Untersuchung thematisieren radikalkonstruktivistischen Bestimmungen von Religion und Religiosität weitgehend in dieses Schema ein. Für Quale resultiert Religion bspw. aus der Verbindung eines *supernatural aspect* (Glaube an übernatürliche Entitäten) und der Vorstellung eines *designs* (v.a. Schöpfungsnarrative).²⁴ Es ließen sich zahlreiche weitere Beispiele für substantielle Religionsdefinitionen anführen, für die Zwecke dieser Arbeit genügen aber diese wenigen Hinweise. Wichtig ist hier noch ein Blick auf die Einwände, die angeführt werden können. Da sind zum einen diejenigen Anfragen, die sich aus einem allgemeinen religionswissenschaftlichen oder -soziologischen Kontext heraus ergeben. So hält bspw. Michael Bergunder fest, dass substantielle Religionsdefinitionen an einem Abgrenzungsproblem hinsichtlich der Traditionen leiden, aus denen heraus sie entwickelt werden.²⁵ Dieser Einwurf verbindet sich mit den oben aufgeführten religionsdefinitorischen Prämissen und den Überlegungen Zanders. Eine etwas andere Schattierung nimmt Kaufmann vor, der – vor dem Hintergrund spezifischer Zeitsignaturen (Moderne) – formuliert: »Wie auch immer man es dreht und wendet, jeder Versuch einer eindeutigen, *inhaltlichen* Bestimmung von Religion unter den Bedingungen der Moderne scheint zum Scheitern verurteilt, da er notwendigerweise heterogene Elemente in einer Einheit zusammendenkt.«²⁶ Nach Kaufmann ist ein solcher Religionsbegriff folglich nicht imstande, der Spannung zwischen Konkrektion und Abstraktion gerecht zu werden.²⁷

Neben diesen allgemein religionswissenschaftlichen Einwürfen lassen sich aber auch vor dem Hintergrund des radikalen Konstruktivismus Anfragen an substantielle Religionsdefinitionen adressieren. Wenn den radikalkonstruktivistischen Argumentationslinien nämlich insofern gefolgt wird, als ein Verzicht auf ontologische Kategorien sinnvoll erscheint, dann können auch Religionen davon nicht einfach ausgenommen werden. Die radikalkonstruktivistischen Vorstellungen von Religion zeigen dabei, wie

22 Ebd. S. 168.

23 In beiden Fällen besteht nach Pollack zum einen das Problem, dass sich substantielle Gottes- und Sakralbezüge nicht bei allen Gruppen finden, die gemeinhin als religiöse bezeichnet werden (vgl. ebd. S. 168). Zum anderen geschieht dies gerade im Fall einer Religionsbestimmung über das Heilige nur durch eine funktionale Bestimmung (vgl. ebd. S. 169).

24 Vgl. Quale, Religion S. 122. Für eine Beschäftigung mit Quales Aussagen vgl. Kap. 3.1 dieser Arbeit.

25 Vgl. Michael Bergunder, Was ist Religion? Kulturwissenschaftliche Überlegungen zum Gegenstand der Religionswissenschaft. In: ZfR 19 Heft 1 (2011). S. 3-55, hier: S. 6.

26 Franz-Xaver Kaufmann, Religion und Modernität. In: Die Moderne – Kontinuität und Zäsuren. (Soziale Welt Sonderband 4). Hg. v. Johannes Berger. Göttingen 1986. S. 282-308, hier: S. 299.

27 Zander spricht hier von einer »Bredouille zwischen kultureller Traditionsprägung und dem Anspruch auf transkulturelle Verwendbarkeit«. Zander, Religionsgeschichte S. 7.

stark das Phänomen jedoch substantiell gedacht wird (u.a. Quale). Religionen werden hier – wie bereits ausgewiesen wurde – zum Inbegriff eines realistisch grundierten Wahrheitspositivismus. Darin wird eine erhebliche Exklusion vorgenommen, weil zumeist überhaupt nicht versucht wird, einen radikalkonstruktivistisch kompatiblen Begriff von Religiosität und Religion zu entwickeln. Das genau dies aber möglich ist, wenn man den Blick über rein substantielle Zugänge hinaus weitet, zeigt ein Blick auf die zweite Möglichkeit.

C) Funktionale Religionsdefinitionen

Funktionale Religionsdefinitionen fragen weniger nach der Substanz als nach Funktion und Wirkung von Religion. Während sich substantielle Zugänge auf das Wesen konzentrieren, geht es funktionalen Religionsdefinitionen um die spezifischen Operationen, die Religionen auszeichnen. Gefragt wird nach dem *Wie*, nicht nach dem *Was*. In der funktionalen Perspektive werden folglich Mechanismen bestimmt, die in ihrer spezifischen Wirkweise und Konstellation als religiös bezeichnet werden können. Religiös sind in diesem Sinne weniger die Anhänger*innen einer institutionalisierten Religionsgemeinschaft als diejenigen, welche die genannten Mechanismen in Anwendung bringen, also bspw. die Paradoxien ihrer Existenz mit der Vorstellung eines umspannenden Sinns umhüllen. Welche konkreten Funktionen als religiös deklariert werden, variiert innerhalb verschiedener Entwürfe sehr stark. Als Klassiker funktionaler Religionsdefinitionen gelten unter anderem Émile Durkheim²⁸, Thomas Luckmann und nicht zuletzt Niklas Luhmann. Es ist dabei bezeichnend, dass die beiden Letztgenannten konstruktivistischen Labels zugeordnet werden: Luckmann steht für einen sozialkonstruktivistischen, Luhmann für einen operational-konstruktivistischen Ansatz. An dieser Stelle möchte ich zunächst nur auf das Konzept Niklas Luhmanns eingehen, weil es einerseits als Beispiel funktionaler Religionsdefinitionen taugt und andererseits Theorieangebote macht, an die im weiteren Verlauf dieser Arbeit angeschlossen werden kann.

In Luhmanns Systemtheorie stellt die Religion ein Subsystem neben anderen dar, das sich an der für jegliche Systeme grundlegenden Aufgabe der (je spezifischen) Komplexitätsreduktion beteiligt und so an der Ausdifferenzierung und Aufrechterhaltung der Gesellschaft Anteil hat. Innerhalb dieses allgemeinen Profils der Subsysteme, das ebenso für Wirtschaft, Politik, Wissenschaft und einige weitere gilt, definiert Luhmann Religion nun über die Funktion, »die unbestimmbare, weil nach außen (Umwelt) und nach innen (System) hin unabschließbare Welt in eine bestimmbare zu transformieren,

28 Vgl. Émile Durkheim, *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*. (Theorie). Übers. v. Ludwig Schmidts. Frankfurt a.M. 1981. Durkheim definiert Religion wie folgt: »Eine Religion ist ein solidarisches System von Überzeugungen und Praktiken, die sich auf heilige, d.h. abgesonderte und verbotene Dinge, Überzeugungen und Praktiken beziehen, die in einer und derselben moralischen Gemeinschaft, die man Kirche nennt, alle vereinen, die ihr angehören.« Ebd. S. 75. Die substantiell daher kommende Bezeichnung *heiliger* bzw. *verbotener Dinge* beinhaltet dabei keinerlei Spekulation über das Wesen dieser Dinge, sondern beobachtet, dass Religionen in ihren Vollzügen entsprechende Setzungen vornehmen. Durkheim geht dabei von der bezeichnenden Einsicht aus, dass Religionen auch ohne Götter- oder Geisterglauben auskommen können. Vgl. ebd. S. 60. Entscheidend ist für ihn die sozial-konstitutive Funktion von Religion, die sich in ihrer notwendig kirchlichen Verfasstheit (s.o.) niederschlägt.

in der System und Umwelt in Beziehungen stehen können, die auf beiden Seiten Beliebigkeit der Veränderung ausschließen.«²⁹ Die Unbestimmbarkeit und Unabschließbarkeit der Welt markiert den Ausgangspunkt der Luhmannschen Religionsbestimmung. Beide Aspekte verdichten sich letztlich im Schlagwort der *Kontingenz*, deren Bearbeitung der Religion zufalle: »Ihre zentrale gesellschaftliche Funktion liegt in der Auflösung von Unsicherheitssituationen und in der Bewältigung von Kontingenz. Entscheidend ist die Schaffung von *Sinnvertrauen* – und dadurch die Produktion eines Gefühls von Sicherheit für das Individuum.«³⁰ Die Religion bezieht sich nach Luhmann dabei aktiv auf die Kontingenz und macht sie gesellschaftlich erst kommunikel. Anders als andere Subsysteme blendet sie die Fragilität also nicht einfach aus, sondern thematisiert sie vielmehr direkt.³¹ Dabei bleibt sie aber nicht stehen, sondern versieht die Kontingenz mit einem Sinn – in dieser Weise kommt ihr eine zentrale Stellung in der Stabilisierung des Gesamtsystems zu.³² Folglich besteht nach Luhmann »der ›Code‹ der Religion darin, allen Erfahrungen, also auch den negativen, einen Sinn zu verleihen, z.B. der Grundhaltung, man müsse selbst für Schicksalsschläge dankbar sein, da sie einen verborgenen göttlichen Sinn hätten«³³. Die Herstellung dieses Sinns³⁴ leistet die Religion dabei in der Spannung von Immanenz und Transzendenz. Sie setzt sich demnach mit der Paradoxie auseinander, wie ein die Welt übersteigender Sinn mit innerweltlichen Möglichkeiten kommuniziert werden soll. Die Spannung von Immanenz und Transzendenz lässt sich dabei auch niederschwelliger als Differenz von *beobachtbar* und *unbeobachtbar* beschreiben. Eine Sinnkonstruktion ist nach Luhmann dann religiös, wenn sie sich auf diese Differenz bezieht³⁵ und eine Entparadoxialisierung anbietet, »indem sie die Einheit des Code, die Einheit der Differenz von Immanenz und Transzendenz ›benennt‹.«³⁶ In den monotheistischen Religionen kulminieren diese Versuche in der Vor-

29 Niklas Luhmann, Funktion der Religion. (stw Bd. 407). Frankfurt a.M. 4¹⁹⁹⁶. S. 26. [= Luhmann, Religion.]

30 Gert Pickel, Niklas Luhmann und die Funktion der Religion in der modernen Gesellschaft. In: Staat und Religion. Zentrale Positionen zu einer Schlüsselfrage des politischen Denkens. Hg. v. Oliver Hidalgo/Christian Polke. Wiesbaden 2017. S. 383-396, hier: S. 387. [= Pickel, Luhmann.]

31 Vgl. ebd. S. 388.

32 Mit anderen Worten: »Religion ist folglich für die Gesellschaft unverzichtbar, benötigt man sie doch, um Kontingenzfragen zu bearbeiten und Sinn zu produzieren.« Ebd. S. 388.

33 Jens Schlieter, Niklas Luhmann. In: Was ist Religion? Texte von Cicero bis Luhmann. Hg. v. Jens Schlieter. Stuttgart 2018. S. 241-246, hier: S. 243.

34 An dieser Stelle kann keine weiterführende Auseinandersetzung mit Luhmanns Sinnbegriff geleistet werden. Für einen ersten Eindruck vgl. Christian Kirchmeier, Sinn. In: Luhmann-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung. Hg. v. Oliver Jahraus/Armin Nassehi u.a. Stuttgart 2012. S. 117-119.

35 Vgl. Niklas Luhmann, Die Religion der Gesellschaft. Frankfurt a.M. 2002. S. 25. [= Luhmann, Gesellschaft.]

36 Niklas Luhmann, Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft Bd. 3. (stw Bd. 1093). Frankfurt a.M. 1989. S. 314. [= Luhmann, Semantik.]

stellung eines Gottes, der »als selbst differenzunbedürftig angenommen wird.«³⁷ Mit dem Systemtheoretiker Nassehi lässt sich dieses Vorgehen noch einmal präzisieren:

Religiöser Sinn besteht nicht primär aus moralischen Regeln oder semantischen Traditionen, sondern er verweist auf die Unbeobachtbarkeit der Welt, er verweist auf Anfänge und bearbeitet die Erfahrung, dass das Geschöpf schon aus logischen Gründen nicht der gesamten Schöpfung ansichtig werden kann. Kurz gesagt: Auch Religion muss zwischen Kommunikation und Wahrnehmung unterscheiden. Die Wahrnehmung der Götter oder Gottes etwa nimmt mit dem Komplexerwerden von | Gesellschaften ab. Der *deus absconditus* ist geradezu unerforschlich, und die Unaussprechlichkeit seines Namens im Judentum sowie die islamischen und jüdischen Bilderverbote sind nur kommunikativ aufwendige Visibilisierungen der Nicht-Wahrnehmbarkeit des Göttlichen und damit der Unverfügbarkeit der Welt.³⁸

Auch in dieser Konkretisierung wird deutlich, dass die Referenz eines substantiellen Religionsverständnisses (etwa: der verborgene Gott) völlig der Funktion nachgeordnet wird. Erst über die Operation wird die substantielle Idee etabliert.³⁹

Auch diese Religionsdefinitionen können nun aber einer Kritik unterzogen werden. Die Einwände laufen zumeist auf die Frage hinaus, ob funktionale Perspektiven in ihrer Formalität nicht zu weit gefasst sind, um das Phänomen Religion wirklich erfassen und zugleich von anderen Phänomenen abgrenzen zu können. Wenn bspw. behauptet wird, Religion fungiere als Instrument der Kontingenzbewältigung, lässt sich die spezifische Differenz zu anderen Bereichen erfragen, die vielleicht ähnliche Aufgaben wahrnehmen.⁴⁰ Zudem steht die Frage im Raum, ob die funktionalen Herleitungen konkrete Glaubensakte überhaupt noch zulassen. Basieren nicht prominente Religionskritiken (Marx, Feuerbach, Freud usw.) gerade darauf, Religionen dadurch zu erledigen, dass ihre Funktion etwa als Tröstung oder Kompensation erklärt wird? Lässt sich bspw. noch ernsthaft glauben, dass es ein Leben nach dem Tod gibt, wenn man zugleich die Ansicht vertritt, dass diesem Glauben eine klare Tröstungsfunktion zukommt? Kurzum: Können die vielfältigen substantiellen Gehalte von Religion unter diesen Gesichtspunkten überhaupt noch ernst genommen werden?

37 Niklas Luhmann, Das Medium der Religion. Eine soziologische Betrachtung über Gott und die Seelen. In: Soziale Systeme 6 Heft 1 (2000). S. 39-53, hier: S. 50. In der konkreten Anwendung des Gedankens der Differenzierungsunbedürftigkeit treten dabei durchaus Schwierigkeiten auf, so lässt sich für die Trinität bspw. nicht einfach von Differenzlosigkeit sprechen – im Gegenteil: trotz ihrer Einheit wird hier eine Differenzierung vollzogen.

38 Armin Nassehi, Geschlecht, Geschlechtlichkeit, Religion. Woran liegt die Sexbesessenheit des Religiösen? In: Religion und Gesellschaft. Sinnstiftungssysteme im Konflikt. Hg. v. Friedrich Wilhelm Graf/Jens-Uwe Hartmann. Berlin/Boston 2019. S. 229-236, hier: S. 234f. [= Nassehi, Geschlecht.]

39 Pollack verdeutlicht dies am Beispiel des Heiligen, das ebenfalls nur funktional als solches bestimmt werden könne. Vgl. Pollack, Religion S. 169.

40 So fragt bspw. Seubert eine auf den Sinnbegriff bezogene funktionale Religionsdefinition an: »Allerdings ist der Sinnbegriff formal und inhaltsleer. Dass Religion in dieser Orientierung in einem irreduktiblen Verweisungszusammenhang zur Kultur erscheint, ist ein Problem dieses Ansatzes.« Seubert, Religion S. 26.

Aus radikalkonstruktivistischer Sicht ergeben sich bis dahin hingegen keine prinzipiellen Einwände. Die Vorgehensweise entspricht vielmehr der radikalkonstruktivistischen Fokussierung des *Wie* von Wahrnehmung und Erkenntnis. Luckmann und Luhmann stehen gewissermaßen Paten für den Versuch, Religiosität (radikal-)konstruktivistisch zu bearbeiten.

D) Religionsdefinitorische Synthesen

Aus der jeweiligen Kritik an substantiellen und funktionalen Ansätzen zur Definition von Religion speist sich ein Versuch Detlef Pollacks, eine religionsdefinitorische Synthese beider Ansätze zu leisten. Wie Luhmann geht auch er dabei vom »Problem der Kontingenz«⁴¹ aus. Die Religion stelle hier »nur eine Problemlösung unter anderen«⁴² bereit, die sich spezifisch durch zwei Elemente auszeichne: »zum einen durch den Akt der Überschreitung der verfügbaren Lebenswelt des Menschen (a), zum anderen durch die gleichzeitige Bezugnahme auf eben diese Lebenswelt (b).«⁴³ Aus der Immanenz der eigenen Existenz heraus werden also Bezüge zu etwas Unverfügbarem hergestellt, die sich in sehr unterschiedlichen Denk- und Darstellungsweisen niederschlagen: »Ist für den Angehörigen einer Naturreligion schon der nahegelegene Hain ein Ort der Transzendenz, so für den aufgeklärten Christen erst ein weltjenseitiger Gott.«⁴⁴ Entscheidend sei hier das Moment der Unverfügbarkeit⁴⁵, das in einem nächsten Schritt aber an die Immanenz zurückgebunden werden müsse. So müssten nach Pollack »in jeder Religion die als Unerreichbares fungierenden Letztgrößen mit relativ lebensnahen, konkreten, anschaulichen Vorstellungen und Praktiken verbunden sein.«⁴⁶ Weiter führt er aus:

Die wesentlichen Mittel zur Veranschaulichung des Unanschaulichen sind Mythos und Kult, aber auch die Ausdifferenzierung von religiösen Gemeinschaften, religiösen Rollen und Handlungen, die Reservierung von speziellen Zeiten und Orten oder auch die Benutzung von bestimmten Zeichen und Bildern, Lehren, Erzählungen, Gleichnissen und Liedern dienen diesem Zweck. Genau diese Bindung an das empirisch Konkrete unterscheidet die Religion von allen Formen der Philosophie, mit der sie ansonsten viel gemeinsam hat.⁴⁷

Letztlich beschreibt Pollack die Religion als eine Pendelbewegung zwischen Abstraktion und Konkretion: Einerseits die abstrakte Transzendenz, andererseits deren konkrete Bearbeitung in der bleibenden Immanenz. »Gerade wenn man bedenkt, daß religiöse Sinnformen Kontingenz nicht nur bewältigen, sondern auch selbst kontingent sind, dann wird man das interne Prozessieren zwischen Kontingenzvernichtung und Kontingenzproduktion als charakteristisch für vitale Religionen ansehen können.«⁴⁸

41 Pollack, Religion S. 184.

42 Ebd. S. 185.

43 Ebd. S. 185.

44 Ebd. S. 186.

45 Vgl. ebd. S. 186.

46 Ebd. S. 186.

47 Ebd. S. 186.

48 Ebd. S. 189.

Pollack wähnt sich mit seiner Definition in einem Zwischenbereich von inhaltlichen und funktionalen Religionsdefinitionen⁴⁹, er unterschätzt dabei aber die Möglichkeiten, auch seine Synthese rein funktional zu beobachten. Die Substanzen, die bei Pollack bewusst vage formuliert werden, lassen sich unter den Gesichtspunkten einer non-dualistischen Erkenntnistheorie nämlich nicht einfach als Beziehung des Menschen zu einer außerhalb seiner selbst liegenden Sache oder Person beschreiben, sondern als verdichtete Operationen (innerhalb) des erkennenden Systems.⁵⁰ Die Substanz ist in einem solchen Verständnis wiederum nur über ihre Funktion zugänglich. Unter diesen Vorzeichen lässt sich Religiosität völlig anders bearbeiten. Die für substantielle Religionsdefinitionen angezeigten Problem dispositionen schlagen auch hier durch:

Die Konzentration auf das Was, auf den Gegenstand der Erfahrung (Transzendenz), und weniger auf das Wie, die Erfahrung selbst (Transzendieren), führt dazu, dass Transzendenz im strikten Gegensatz zur Immanenz verstanden wird. Daraus folgt, dass der Bereich der Transzendenz und des Heiligen den Lebensbereichen der Immanenz und des Profanen entgegengesetzt werden.⁵¹

Wenn aber die kontingente Immanenz die einzige Zugriffsmöglichkeit darstellt und zugleich die Prämissen radikalkonstruktivistischen Denkens für plausibel gehalten und deshalb adaptiert werden, dann lässt sich nur noch ein Primat der Funktion behaupten. Jedes Moment des Substantiellen würde damit stets unter den Vorzeichen des Operationalen behandelt. Konkret eröffnet dies einen Fragehorizont für die Möglichkeiten, Substanzen über Funktionen zu erklären. Mit Luhmanns Konzept wurden hier bereits erste Anmerkungen gesetzt, zunächst aber soll der Fokus auf die ›religiöse Substanz‹ *Transzendenz* gerichtet werden. Alfred Schütz und Thomas Luckmann haben mit einer Differenzierung darauf hingewiesen, dass Transzendenz nicht nur als absoluter, sondern auch als gradueller Wert verstanden werden kann.⁵² Sie unterscheiden zwischen

49 An anderer Stelle schreibt er: »Die Unterscheidung von Immanenz und Transzendenz und die Symbolisierung der Transzendenz in der Immanenz stellen den unverzichtbaren Kern der Definition dar, der Funktionsbezug eine mögliche aber nicht nötige Ergänzung.« Detlef Pollack/Gergely Rosta, *Religion in der Moderne. Ein internationaler Vergleich.* (bpb Bd. 1751). Frankfurt a.M. 2016. S. 72. [= Pollack/Rosta, *Moderne.*]

50 Um hierfür ein Beispiel einzuführen, weise ich kurz auf den (durchaus mit einigem Befremden rezipierten) Liebesbegriff Maturanas hin. Auch dieser verdichtet spezifische Operationen und subsumiert sie unter das Substantiv Liebe, macht darin aber trotzdem keine Substanzaussage.

51 Natalie Fritz/Anna-Katharina Höpflinger/Stefanie Knauß/Marie-Therese Mäder/Daria Pezzoli-Olgati, *Sichtbare Religion. Eine Einführung in die Religionswissenschaft.* Berlin/Boston 2018. S. 80.

52 In ähnlicher Weise hat übrigens auch Saskia Wendel darauf hingewiesen, dass der Transzendenzbegriff grundsätzlich graduiert und operationalisiert werden kann, »denn *transcendere* meint zunächst nichts anderes als ein Überschreiten, ein Über-etwas-hinausgehen hin zu einem ›Mehr‹ oder ›Darüber hinaus‹. Doch das muss keineswegs schon religiös verstanden werden. Es gibt verschiedene Formen von Transendenzen, die man als innerweltliche Transendenzen bezeichnen kann: So kann bereits der Bezug auf einen anderen Menschen ein ›Mehr‹ und ein ›Darüber hinaus‹ bedeuten, in dem ich mich selbst überschreite, ebenso das Transzendieren einer konkreten Situation, eines gesellschaftlichen *status quo*.« Saskia Wendel, *Die Wurzel der Religion.* In: *FZPhTh* 53 Heft 1 (2006). S. 21-38, hier: S. 34.

kleinen, mittleren und großen Transzendenzen und entwickeln so »ein Konzept von Transzendenz, das keine dichotome Unterscheidung von Immanenz und Transzendenz vorsieht, sondern eine Kontinuität betont zwischen Grenzen der Erfahrbarkeit in der alltäglichen Lebenswelt und Grenzen zu prinzipiell ›anderen Wirklichkeiten‹.«⁵³ Alle drei Ebenen sind zwar »dadurch gekennzeichnet, daß der Mensch an eine Grenze seiner Erfahrung stößt«⁵⁴, konkret ergeben sich aber Unterschiede in verschiedenen Anwendungs- und Erfahrungsbereichen.⁵⁵ Kleine Transzendenzen realisieren sich nach Schütz und Luckmann in der Abwesenheit von etwas, das zwar derzeit, aber nicht prinzipiell dem eigenen Zugang entzogen ist. Dies hängt unmittelbar mit der Erinnerung der jeweiligen Person zusammen:

Der Mensch weiß, daß er das, worauf die gegenwärtige Erfahrung hinweist, schon früher einmal als es selbst erfahren hatte oder daß es ihm dem Typ nach bekannt ist (er also andere Beispiele des Typs vor sich gehabt hat) oder daß es ihm zumindest ohne entscheidende Veränderung der Erfahrungsstils und der Bewußtseinsspannung zugänglich sein könnte.⁵⁶

Kleine Transzendenzen markieren in diesem Verständnis überaus alltägliche Phänomene, die immer wieder auftreten, den Menschen mit seinen Grenzen konfrontieren, darin aber zumeist effizient bearbeitet werden können. Eine erfolgreiche Behandlung dieser Transzendenzen bedeutet übrigens keineswegs das Verschwinden der jeweiligen Begrenzung: »selbstverständlich stehen wir immer an einer neuen Grenze; nachdem wir die eine überschritten haben, kommen wir an die nächste.«⁵⁷ Um dies an einem Beispiel zu illustrieren: Wenn ich eine Tasche, die ich mit ins Büro bringen wollte, zu Hause vergessen habe, dann tritt nach der Differenzierung von Schütz und Luckmann bereits die Erfahrung einer kleinen Transzendenz auf. Die Tasche ist mir bekannt⁵⁸, raum-zeitlich aber erst einmal außerhalb meines direkten Zugriffs. Hinsichtlich der zwei weiteren Transzendenzstufen variieren Schütz und Luckmann nun gerade den Aspekt der Zugänglichkeit: Beide Stufen beziehen sich auf prinzipiell Unzugängliches.

53 Silke Gölker, *Transzendenz in der Wissenschaft. Studien in der Stammzellenforschung in Deutschland und den USA.* (Religion in der Gesellschaft Bd. 46). Baden-Baden 2019. S. 43. [= Gölker, *Transzendenz*.]

54 Alfred Schütz/Thomas Luckmann, *Strukturen der Lebenswelt.* (UTB Bd. 2412). Konstanz/München 2017. S. 603. [= Schütz/Luckmann, *Strukturen*.]

55 Diese Begriffe machen übrigens schon darauf aufmerksam, dass die vorgeschlagene Differenzierung keineswegs auf einer realistischen Vergleichsgrundlage aufbauen und mit ihr kein trennscharfer Anspruch auf eine Festlegung von Realitätsbestandteilen einhergehen muss, sondern der Fokus auf dem jeweiligen System bleiben kann, das selbst diese Unterscheidungen unabhängig davon durchführt, ob die jeweiligen Transzendenzen nun einen ›tatsächlichen‹ Widerhall in einer (beobachtungsunabhängigen) Realität finden oder nicht. Die Einstufung von Erfahrung ist damit vom erfahrenden System abhängig, das sich zunächst einfach auf seine Erfahrung bezieht. Deutlich wird dieses nicht-realistische Verständnis gerade an den großen Transzendenzen (s.u.).

56 Ebd. S. 599.

57 Ebd. S. 597.

58 Dieser Aspekt ist überaus entscheidend: »Das, was in der aktuellen Situation angezeigt, aber nicht erfahrbar ist, ist angezeigt auf der Grundlage einer Erinnerung an Vergangenes.« Gölker, *Transzendenz* S. 40.

Anders als bei der vergessenen Tasche gibt es – im Beispiel gesprochen – hier keine Chance mehr, einfach nach Hause zu fahren und den vermissten Gegenstand zu holen, die Transzendenz damit also aufzuheben. Schon auf der Ebene der mittleren Transendenzen kann der Mensch

diese Grenzen nicht übertreten. Hingegen kann er im Unterschied zu den ›großen‹ Transendenzen über diese Grenzen nicht nur hinüberblicken, sondern auch die dahinterliegende Landschaft in deutlichen Umrissen erkennen. Sie gleicht in ihren Hauptzügen der ihm vertrauten, heimatlichen.⁵⁹

Die Autoren differenzieren zwischen beiden Transzendenzstufen, indem sie die mittlere Ebene mit dem Erleben anderer Personen und die große Ebene mit der Möglichkeit anderer Wirklichkeiten verbinden. Mittlere Transendenzen ergeben sich aus dem Wechselspiel von Nähe und Distanz im Kontakt zu anderen Menschen. Die Distanz resultiert aus der Unmöglichkeit, in die Perspektive anderer zu wechseln, ihre Gedanken und Gefühle selbst zu empfinden.⁶⁰ Zugleich aber besteht eine Nähe, die sich zum einen aus der gemeinsamen Lebenswelt⁶¹, zum anderen aber durch die Übertragung der »Selbsterfahrung« ergibt: »Andere sind diejenigen, ›hinter‹ deren Äußerem sich so wie bei mir ein Inneres befindet. Ein Körper, der wie mein Körper ein Innen anzeigen könnte, Bewegungen, die wie gleichartige Bewegungen von mir Handlungen sein könnten: All das löst die Sinnübertragung aus.«⁶² Die Erfahrung von Nähe und Distanz im Kontakt mit anderen wird hier als abhängig von einer Setzung beschrieben: »Woher stammt dieses ›Wissen‹, daß ein anderer Körper eines Anderen meinesgleichen ist? Die Eigenart dieses ›Wissens‹ besteht darin, daß einem Außen ein Innen zugesprochen wird. Es ist klar, daß hier eine Sinnübertragung von mir auf anderes wirksam ist.«⁶³ Von der Wahrnehmung anderer und ihres Verhaltens wird darauf geschlossen, dass ihnen ebenso ein Bewusstsein zugeschrieben werden müsste, wie man es an sich selbst erfährt. Dies aber löst die Unsicherheiten nicht auf und lässt Raum für Zweifel. Schütz und Luckmann nennen etwa den Fall, dass eine Vogelscheuche mit einem Menschen verwechselt wird.⁶⁴ Schon die Möglichkeit steht für ein bleibendes Wechselspiel zwischen Nähe- und Distanzmomenten, das die Autoren in verschiedenen Anwendungsfällen weiter ausdifferenzieren. So bestehe etwa die Möglichkeit, die mittlere mit einer kleinen Transzendenz zu verbinden: »Der Andere transzendiert mich immer als der Andere, dessen Innen mir nicht unmittelbar zugänglich ist. Wenn er sich aus meiner Reichweite be-

59 Schütz/Luckmann, Strukturen S. 603.

60 Vgl. ebd. S. 608. In Aufnahme der Diktion Heinz von Foersterns ließe sich festhalten, dass die mittlere Transzendenz vor allem auf der Erfahrung der Nicht-Trivialität anderer basiert. Vgl. dazu Kap 2.3.1.

61 Nach Schütz und Luckmann gilt: »Die Alltagswelt ist von Anfang an intersubjektiv.« Schütz/Luckmann, Strukturen S. 609.

62 Ebd. S. 607.

63 Ebd. S. 605.

64 Vgl. ebd. S. 605.

gibt, transzendiert er mich außerdem auch noch als ein Abwesender.«⁶⁵ Für den Gang dieser Untersuchung sind diese Differenzierungen aber nur von geringer Relevanz. Bedeutsamer sind die Ausführungen zur dritten Ebene der Transzendenz. Diese bezieht sich auf die Erfahrung alternativer Wirklichkeiten, die zwar in einem gewissen Maß erlebbar ist, sich letztlich aber der Kontrolle und Zugänglichkeit des Bewusstseins entzieht. Das Spektrum solcher Zustände reiche »von verhältnismäßig kurzen subjektiven Erlebnissen zu gesellschaftlich durchgeformten Handlungen.«⁶⁶ Als Beispiele werden hierzu Träume und Ekstasen aufgerufen, die jeweils an die »Grenze des Handelns«⁶⁷ heranführten und ein »Abkehren vom Alltag und die Zuwendung zu einem anderen Zustand«⁶⁸ ermöglichten. Im Zentrum der großen Transzendenz sehen Schütz und Luckmann aber den Tod. Er sei durch eine maximale Entzogenheit gekennzeichnet: »Da im Gegensatz zu den anderen Transendenzen diese Grenze nur in einer Richtung überschreitbar ist, ist aus der alltäglichen Erfahrung zweifellos nicht unmittelbar ableitbar, was – falls überhaupt etwas – hinter der Grenze warten könnte.«⁶⁹ Zu einer Gewissheit über die (eventuelle) Wirklichkeit hinter der Schranke des Todes könne der Mensch entsprechend nicht gelangen.⁷⁰ Große Transendenzen speisen sich demnach aus der Antizipation völlig disparater Wirklichkeitsentwürfe. Diese letzte Ebene »beschreibt also eine Fortsetzung der Grenzen, die innerhalb der materiellen Welt erfahren werden und sind damit nicht per se mit einem religiös konnotierten Transzendenzbegriff in eins zu setzen. Und doch besteht eine eindeutige Nähe zu solchen Konzepten.«⁷¹ Noch einmal anders formuliert: alle religiösen Transendenzen sind große Transendenzen, aber nicht alle großen Transendenzen gleichsam religiös.⁷²

65 Ebd. S. 610. Auch spielt das Alter eine hervorgehobene Rolle. Deutlich wird das im Kontakt »mit den Welten der Älteren und der Jüngeren. Mit beiden teile ich nur einige Bereiche völliger Vertrautheit in der Fülle unmittelbarer Erfahrungen.« Ebd. S. 612.

66 Ebd. S. 625.

67 Ebd. S. 621.

68 Ebd. S. 625. Ausführlicher heißt es im Text: »Der gemeinsame Nenner all dieser Grenzüberschreitungen ist, daß der Alltag im *wachen* Zustand zwar nicht unbedingt absichtlich und in manchen Fällen erhöhter Bewußtseinsspannung fast ›blind‹, aber immer bewußt verlassen wird. Das tägliche Leben verliert seinen Wirklichkeitsakzent zugunsten des anderen Zustands; das, worauf die Erfahrungen in diesem Zustand hinweisen, kann, sofern nur ein Minimum an glaubwürdigen Deutungsmöglichkeiten (›Theorieangeboten‹) zur Verfügung steht, nicht nur einen flüchtigen Wirklichkeitsakzent erhalten, sondern einen, der auch nach der Rückkehr in den Alltag *theoretischen* Vorrang beibehält. Die natürliche Einstellung wird abgeschüt|telt, das pragmatische Motiv außer Kraft gesetzt, die Relevanzsysteme alltäglichen Handelns und alltäglicher Erfahrung weitgehend ausgeschaltet.« Ebd. S. 622f.

69 Ebd. S. 627.

70 Vgl. ebd. S. 627.

71 Gülker, Transzendenz S. 42. Oftmals werden große Transendenzen folglich mit einem nicht-graduellen Transzendenzbegriff verbunden.

72 Diese Bestimmung könnte übrigens auch für andere Zugänge anschlussfähig gemacht werden, wie etwa für Religionsdefinitionen, die sich auf Alteritäts- und Fremdheitserfahrungen beziehen. Vgl. hierzu etwa Stichweh, Kategorie S. 104-106. Auch das Transzendenzverständnis von Schütz und Luckmann involviert in seinem Fokus auf die Entzogenheit schließlich ein Motiv, das auch als Fremdheit beschrieben werden könnte. Bereits erarbeitete und potentielle Verbindungslinien wären hier freilich noch einmal genauer zu untersuchen.

Wozu aber dieser Blick auf die Frage nach der Transzendenz? Zunächst, weil sich an der eingespielten Differenzierung zeigen lässt, wie scheinbar substantiell festgelegte Begriffe unter operationale bzw. funktionale Vorzeichen gestellt werden können. Das wird auch im Text von Schütz und Luckmann klargestellt: »Sofern mit ›Transzendenz‹ etwas Außerweltliches gemeint ist, das der menschlichen Erfahrung als solcher grundsätzlich nicht zugänglich ist, hätte eine Erfahrung solcher ›Transzendenz‹ wohl kaum etwas mit dem Wissen um die ›Transzendenz‹ der Welt zu tun.«⁷³ Zum anderen aber plausibilisieren die Anmerkungen den Transzendenzbegriff als Theorieangebot für die weitere Auseinandersetzung, insofern sich eine doppelte Anschlussfähigkeit sowohl zu theologischen als auch zu radikalkonstruktivistischen Perspektiven ergibt. Ohne auf realistische Vorannahmen zurückgreifen zu müssen, eröffnen sich auf dieser Grundlage vielfältige Möglichkeiten zur Weiterentwicklung des argumentativen Fadens dieser Untersuchung.⁷⁴ Und auch darüber hinaus können Anschlüsse fokussiert werden, die gleichsam als Nebenpfade dieses Entwurfs zu aufschlussreichen Erkenntnissen anregen. So ließe sich etwa die Frage einspielen, inwiefern das Feld der Digitalisierung unter den Gesichtspunkten funktionaler Transzendenzen beobachtet werden könnte. Eduard Kaeser spricht in diesem Kontext etwa von *Transzendenztechnologien* und meint:

Hinter den technologischen Versprechungen eines besseren Lebens verbergen sich Transzendenzverheißungen. Die Überwindung der *condition humaine* erscheint heute machbar. In gewissem Sinne stellen alle modernen technologischen Projekte menschenflüchtige Horizonte in Aussicht: weg von der Erde! Weg von unserem Körper! Weg von unserer Sterblichkeit! [...] Derartige Transzendenzverheißungen strahlen umso mehr, je expliziter sie unsere Erdgebundenheit, Körperlichkeit, Vergänglichkeit als etwas Schlechtes, etwas ›Gefallenes‹ hinstellen.⁷⁵

Und auch die Soziologin Sabine Maasen beobachtet, »dass sich digitale Technik zunehmend mit Transzendenzverweisen auflädt«⁷⁶. Es führte zu weit, diesem Pfad an dieser

73 Schütz/Luckmann, Strukturen S. 593.

74 Erinnert sei hier daran, dass Schütz und Luckmann gerade im Kontext der mittleren Transzendenz auf den Setzungscharakter von Wissen hinweisen. Wenn auf der Ebene der kleinen Transzendenzen hingegen die Rede davon ist, etwas sei »entweder dasselbe, das schon einmal erfahren worden war, oder es gehört dem gleichen Typ von Gegenständen und Ereignissen wie früher Erfahrenes an, oder es stammt wenigstens aus dem gleichen Wirklichkeitsbereich, nämlich dem alltäglichen« (ebd. S. 599), dann wäre hier noch einmal eine erkenntnistheoretische Klärung einzufordern. Diese aber ließe sich aber wohl auch dadurch erreichen, dass die bereits bestehenden Angaben zur Herstellung von Wissen ausgeweitet werden.

75 Eduard Kaeser, *Pop Science. Essays zur Wissenschaftskultur*. Basel 2009. S. 115.

76 Sabine Maasen, *Die Transzendenz der Technik – die Immanenz der Religion: Das Beispiel der Digitalisierung*. In: *Religion und Gesellschaft. Sinnstiftungssysteme im Konflikt*. Hg. v. Friedrich Wilhelm Graf/Jens-Uwe Hartmann. Berlin/Boston 2019. S. 237-254, hier: S. 237. Maasen formt diesen Gedanken weiter aus, indem sie – in Anlehnung an Norbert Bolz – auf bedeutsame Parallelen aufmerksam macht: »So wie Gott ist das Netz allgegenwärtig, ortsunabhängig, und es repräsentiert die moderne Form der göttlichen Allwissenheit. Im Netz gibt es keine Zeitlichkeit, es ist immer verfügbar, immer ist jemand ansprechbar und die Zeit, die man im Netz verbringt, ist nicht mit dem normalen Zeitempfinden zu erfassen – eine Ahnung von Ewigkeit.« Ebd. S. 251.

Stelle ausführlicher nachzugehen. In Andeutung ist aber hoffentlich deutlich geworden, dass sich mit einem derart formatierten Transzendenzbegriff durchaus vielversprechende Beobachtungspotentiale erschließen lassen.

E) Relativierung als Angebot

Nach alledem dürfte klar sein, dass ein radikalkonstruktivistischer Zugang der funktionalistischen Methode zur Bestimmung von Religion und Religiosität zuneigen müsste. Wenn die Frage nach der Substanz und dem Wesen einer Entität abgelehnt wird, dann dürfte dies besonders für Abstrakta wie den Religionsbegriff gelten. Dem radikalen Konstruktivismus geht es insgesamt um das *Wie* von Erkenntnis und menschlichem Leben. Überträgt man diese Frage nun auf Religion und Religiosität, so ergibt sich beinahe von selbst eine funktionalistische Tendenz, die aber eben auf der Linie religionsdefinitorischer Synthesen auch die Verdichtung spezifischer Operationen zu Substanzen in einem dezidiert nicht-ontologischen Sinne akzeptiert und produktiv aufgreift. Der Bezug zu Transendenzen oder anderen scheinbar substantiellen Kategorien formiert sich so nicht als Frage nach dem Wesen eines Gegenübers, sondern wird streng von den Operationen des jeweiligen erkennenden Systems her gedacht.⁷⁷ Die von einigen radikalen Konstruktivist*innen vorgetragene Vorstellung einer zwangsläufigen Bindung von Religion und Realismus wird damit aufgelöst und auf ein anderes, radikalkonstruktivistisch kompatibles Religionsverständnis hin geöffnet. Damit ist ein erstes zentrales Zwischenergebnis erreicht: Die radikalkonstruktivistischen Absagen an Religion und Religiosität basieren auf einem Religionsverständnis, das keineswegs alternativlos ist. Bezieht man die funktionale Alternative ein, eröffnen sich vielmehr Möglichkeiten, religiöse und radikalkonstruktivistische Perspektiven (zumindest) miteinander zu harmonisieren.⁷⁸ Außerdem aber – so meine These – ist es auch möglich, über die bloße Harmonisierung hinauszugehen. In dem Zusammenhang möchte ich ein entsprechendes Theorieangebot unterbreiten, das ich den folgenden Kapiteln dieser ersten Replik entfalten werde. Neben den vielfältigen Funktionen, die oben bereits andeutungsweise vorgestellt wurden, lassen sich die Mechanismen des Religiösen nämlich auch als Relativierungen beschreiben.⁷⁹ Der Akt der Relativierung basiert auf der Inverhältnissetzung von einer Aussage und Umständen, die als Einfluss- und Bedingungsfaktoren behauptet werden. Wer relativiert, präzisiert den Wert einer Behauptung durch Einrahmung. Genau dies leisten auch Religionen, indem sie den Menschen mit seinen

77 Vor diesem Hintergrund kann auch Pickel begegnet werden, der in seiner Darstellung des Luhmannschen Religionsbegriffs davon ausgeht, dass diesen aufgrund seines Transzendenzbezugs auch eine substantielle Dimension eigne. Vgl. Pickel, Luhmann S. 388.

78 Einen solchen Versuch unternimmt auch Erdmann und kommt darin zu folgendem Ergebnis: »Religion ist, konstruktivistisch gesehen, der Versuch, das prinzipiell Unfaßbare unserer Existenz in Bildern zu beschreiben. Es wäre deshalb im Gegenteil absurd, wenn wir Menschen im Bereich religiöser Erfahrungen auf Deutungen verzichteten mit dem Argument, daß wir nicht in der Lage seien, objektive Erkenntnisse hierüber zu erlangen.« Erdmann, Glauben S. 86.

79 Wie dies bezogen auf Machtansprüche geschieht, hat Felix Körner jüngst beschrieben. Vgl. Felix Körner, Politische Religion. Theologie der Weltgestaltung – Christentum und Islam. Freiburg i.Br. 2020. S. 175-217.

Grenzen konfrontieren. Die eigene Lebenswelt wird in eine Differenz zu einem verdichteten Superlativ (Gott, Heiliges etc.) gerückt und zugleich die Andersartigkeit und Schwierigkeit des Zugriffs auf diesen Superlativ behauptet.⁸⁰ Am Beispiel des Zeichens *Gott* werde ich dies an späterer Stelle ausführlicher darlegen.⁸¹

Religionen beziehen sich – in der Diktion Luhmanns – auf Kontingenz und versehen sie mit einem tieferen Sinn. Kontingenz wird gewissermaßen von einem umfassenden Narrativ unterhöhlt, das weitere Handlungen ermöglicht und nicht einfach resignieren lässt. In der Relation zu diesem umfassenden Wert aber wird die eigene Stellung erkennbar relativiert, weil gleichzeitig eine Entzogenheit sichtbar wird, die sich besonders durch die Transzendenz-Differenzierung von Schütz und Luckmann illustrieren lässt. Erfahrungen der Entzogenheit treten bereits alltäglich auf, sie verschärfen sich im Kontakt mit anderen Menschen (als nicht-triviale Maschinen (von Foerster)) und kommen in der Antizipation der eigenen Sterblichkeit zu ihrem Höhepunkt: »Nachdem das Wissen um den eigenen Tod einmal erworben worden ist, geht es in den Horizont aller Erfahrungen ein«⁸² und provoziert eine Deutung:

Wenn sein Leben bzw. das, was ihm als Sinn seines Lebens gilt, bedroht erscheint, muß er sich fragen, ob denn das, was gerade noch so dringlich und wichtig schien, noch immer so dringlich und wichtig ist. Er unterzieht die bisher so selbstverständlich wirkenden Relevanzen einer ausdrücklichen Deutung in dem Licht, das die gegenwärtige Krise auf sein bisheriges und das in Frage gestellte zukünftige Leben wirft.⁸³

Die Deutung bezieht sich auf das gesamte Lebensintegral und wird grundsätzlich. Der*Die Beobachter*in steigert seine*ihre Deutung potentiell bis zur Idee einer Vollständigkeit, bemerkt dabei aber, dass diese Vollständigkeit ebenso wenig seinen*ihren Möglichkeiten entspricht wie die vollständige Erfassung des Gedankens in all seinen Konsequenzen. Auch dies entspricht einem Relativierungsprozess, weil auch hier die Kontingenz des eigenen Standpunktes in Differenz sichtbar wird. Dieses Sichtbarwerden aber funktioniert nur dort, wo Vergleichswerte und Relationen die Selbstbestimmung ermöglichen.⁸⁴ Kontingenz als Erfahrung der Nicht-Notwendigkeit ruht auf Relativierung⁸⁵, Religiosität bearbeitet Kontingenz. Radikalkonstruktivistisch

80 Das Muster des Superlativs setzt sich – wenn auch nicht im streng-grammatikalischen Sinne – übrigens auch dort fort, wo behauptet wird, dass selbst Superlative nicht genügen, um die Größe Gottes zu beschreiben. Auch in diesen Fällen aber wird letztlich eine Steigerung eingefordert. Entsprechende Kritik an einem Verständnis Gottes als Superlativ lässt sich etwa bei Henri de Lubac beobachten. Vgl. dazu Dominik Arenz, *Paradoxalität als Sakramentalität. Kirche nach der fundamentalen Theologie Henri de Lubacs*. (Innsbrucker theologische Studien Bd. 92). Innsbruck 2016. S. 89. [= Arenz, *Paradoxalität*.]

81 Vgl. Kap. 5.1.3.1.

82 Schütz/Luckmann, *Strukturen* S. 628.

83 Ebd. S. 629.

84 Oder wie Pollack und Rosta formulieren: »Das Wissen um die Kontingenz ist damit an die Weite des vorstellbaren Welthorizonts gebunden. Je mehr Möglichkeiten ins Bewusstsein treten, desto höher das Kontingenzbewusstsein.« Pollack/Rosta, *Moderne* S. 64.

85 Anders ist eine Nicht-Notwendigkeit nicht zu erkennen, weil hier zumindest die Antizipation von Alternativen darauf hinweist, dass das Eigene nicht alleinsteht und eben nicht notwendig ist. Es sind stets andere Umstände, andere Entscheidungen, andere Handlungen denkbar.

gibt Heinz von Foersters Rede von der Nicht-Trivialität der Welt Auskunft von dieser Vorstellung. Religiös lässt sich das beschriebene Relativierungsverfahren vor allem an Narrativen vom Anfang und vom Ende der Welt ablesen: Von einem Schöpfungsakt, den niemand beobachten konnte, und einem Jenseits, aus dem niemand zurückkam. Beide Narrative konfrontieren mit der erkenntnistheoretischen Frage, wie man angesichts der vorgenommenen Qualifizierungen (als letztlich unbeobachtbar) sicheres Wissen von ihnen erlangen soll, und ordnen doch in umfassende Denksysteme ein. Religionen bleiben damit eben nicht beim Postulat der Kontingenz stehen, sondern präsentieren Sinnentwürfe, die – zumindest potentiell – Anlass zu Hoffnung und Motivation zu weiterem Handeln geben.⁸⁶ Die spezifisch religiöse Form der Relativierung hebt sich deshalb durchaus von anderen Formen ab. Anhand konkreter Operationen kann dies deutlicher gemacht und noch einmal stärker mit den Gedanken des radikalen Konstruktivismus verbunden werden.⁸⁷ Zuvor aber bedarf es eines Blicks auf die theologischen Affekte gegenüber dem philosophischen Konzept des Relativismus, das – wenig überraschend – die Relativierung als zentrales Kennzeichen aufweist.

5.1.1.2 Zur theologischen Diskussion des Relativismus

Das Relativieren von (Glaubens-)Wahrheiten geht im theologisch-kirchlichen Diskurs als Schreckgespenst durch. Spätestens seit Joseph Ratzingers Warnung vor der »Diktatur des Relativismus«⁸⁸ gibt es eine neue Furcht vor den Einschränkungen, mit denen Relativismen auch religiöse Systeme konfrontieren – gerade in der interreligiösen Konkurrenz.⁸⁹ Wenn im Zuge dieser Arbeit also vorgeschlagen wird, Religion selbst als Relativierungsmechanismus zu beschreiben und dies noch dazu in Anlehnung an ein Theoriesetting geschieht, das durchaus Ähnlichkeiten zu einem Wahrheitsrelativismus

86 Auch diesen Aspekt werde ich an späterer Stelle noch ausführlicher thematisieren. Vgl. Kap. 5.1.3.2.

87 Wobei bereits damit eine starke Verbindung von Theologie und radikalen Konstruktivismus herausgearbeitet wurde. Freilich findet sich dieser Gedanke aber auch in anderen Arbeiten zum Thema. So diagnostiziert bspw. Detjen »[e]ine strukturelle oder formale Parallele zwischen Konstruktivismus und Theologie« (Detjen, Geltungsbegründung S. 379), die er näherhin darin erkennt, dass beide die Begrenzung des Menschen thematisieren: »Auch Theologie-Treibende bekommen ihr ›Objekt‹ nie zu Gesicht.« Ebd. S. 380.

88 Vgl. Joseph Ratzinger, Predigt in der Heiligen Messe *Pro Eligendo Romano Pontifice*. In: Der Anfang. Papst Benedikt XVI. Joseph Ratzinger. Predigten und Ansprachen April/Mai 2005. (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 168). Hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. S. 12-16, hier: S. 14. [= Ratzinger, Predigt.]

89 So wird der Relativismus theologisch besonders im Kontext der Religionstheologie verhandelt, weil sich hier die Konturen der Verbindlichkeitsansprüche besonders abbilden. Vgl. exemplarisch Bernd Irlenborn, Relativismus. (Grundthemen Philosophie). Berlin/Boston 2016. S. 48-56 [= Irlenborn, Relativismus.]; Michael Seewald, Wahrheit mit und ohne Heil. Zur Relativismusproblematik im interreligiösen Gespräch. In: Glaube ohne Wahrheit? Theologie und Kirche vor den Anfragen des Relativismus. (Theologie kontrovers). Hg. v. Michael Seewald. Freiburg i.Br. 2018. S. 260-278; Joseph Ratzinger, Glaube – Wahrheit – Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen. Freiburg i.Br. 32004. S. 95-99 [= Ratzinger, Glaube.]; Werner Huber, Das Denken Joseph Ratzingers. Paderborn 2017. S. 315-317. So wird der religionstheologische Pluralismus, wie er bspw. von John Hick oder Pery Schmidt-Leulek vertreten wird, gerne als Übertragung des Relativismus auf das Feld des Religiösen dargestellt (s.u.).

aufweist, dann resultiert daraus ein Begründungsbedarf, den ich in diesem Kapitel abdecken will.

A) Definition des Relativismus

Der Begriff *Relativismus* fungiert als komplexer Sammelbegriff philosophischer Positionen, die sich in erster Linie dadurch auszeichnen, dass sie Bedeutungen in Relationen setzen und deren Geltungsbereich damit präzisieren.⁹⁰ Verschiedene Relativismen stellen dabei ganz unterschiedliche Relationen her.⁹¹ Irlenborn unterscheidet zwischen neun relativistischen Varianten: einer alethischen, einer logischen, einer sprachlichen, einer epistemischen bzw. konzeptuellen, einer wissenschafts-theoretischen, einer vernunftkritischen, einer religiösen, einer moralischen und schließlich einer ästhetischen Variante.⁹² Deutlich wird dabei, dass der wahrheitstheoretische (alethische) Relativismus eine Art argumentativen Knotenpunkt relativistischen Denkens insgesamt bildet.⁹³ Irlenborn löst ihn in seine propositionalen Einzelbestandteile auf:

- (1) Überzeugungen behaupten das Wahrsein einer Proposition und stellen insofern einen Geltungsanspruch.
- (2) Überzeugungen sind nicht objektiv wahr, sondern immer nur wahr relativ zu einem bestimmten Parameter (Deutungskontext, Wahrheitsstandard, Urteilsmaßstab etc.).
- (3) Eine Überzeugung *x* kann gleichzeitig wahr sein relativ zu Parameter *Z* und falsch sein relativ zu Parameter *S*, wobei *Z* ungleich *S* ist.
- (4) Es gibt keinen nicht-relativen Maßstab für die Beurteilung der Angemessenheit eines Parameters.
- (5) Es gibt kein absolutes bzw. irrelatives Wahrsein von *x*.⁹⁴

Den in dieser Weise zergliederten Relativismus kennzeichnen zwei zentrale Eigenschaften, die sich aus dem Zitat ergeben und mit Beobachtungskategorien Irlenborns einhergehen.⁹⁵ Zum einen nämlich wird der alethische Relativismus hier normativ gezeichnet, insofern die Relativität von Wahrheit und Kontext (bzw. jeweiligem Parameter) ohne Ausnahme daherkommt. Zum anderen – und dies ist durchaus mit der Normativität verbunden – wird keine weitere Differenzierung zwischen verschiedenen

90 In der Darstellung des Relativismus werde ich mich überwiegend auf die einführende Studie von Bernd Irlenborn beziehen. Vgl. Irlenborn, *Relativismus*. Im Übrigen erhebt Irlenborn weder in seiner Studie noch in den thematisch mit ihr verbundenen Aufsätzen den »Anspruch, einen globalen Begriff des Relativismus bestimmen zu wollen, der tendenziell möglichst alle alle relativistischen Konzepte und Versionen umfassen soll«. Bernd Irlenborn, *Relativismus: Philosophische Debatte und theologische Herausforderungen*. In: *Relativismus und christlicher Wahrheitsanspruch. Philosophische und theologische Perspektiven*. Hg. v. Bernd Irlenborn/Michael Seewald. Freiburg/München 2020. S. 13-35, hier: S. 16. [= Irlenborn, *Herausforderungen*.]

91 Irlenborn spielt einige Möglichkeiten durch und bezieht sich dabei auf eine Sammlung möglicher Relationselemente der britischen Philosophin Susan Haack. Vgl. Irlenborn, *Relativismus* S. 8f.

92 Vgl. ebd. S. 12-16.

93 Vgl. ebd. S. 71.

94 Ebd. S. 71.

95 Zu den Beobachtungskategorien vgl. ebd. S. 8-12.

»Klasse[n] von Aussagen, etwa aus dem Bereich der Moral, Religion, Wissenschaft, Ästhetik etc.«⁹⁶ vorgenommen. Ein solcher Relativismus gilt folglich immer und objektiv. Gerade dies aber überführt Irlenborn in die zentrale Kritik am alethischen Relativismus:

Der Relativist begeht einen Selbstwiderspruch, indem er objektive Wahrheit voraussetzt, wenn er behauptet, es gebe keine objektive, sondern nur relative Wahrheit. Die relativistische These ›Wahrheit ist immer nur relativ zu x‹ gilt selbst entweder relativ oder nicht-relativ. Gilt sie relativ, wäre sie nur eine These unter vielen, gültig also nur abhängig von x, und müsste insofern nicht weiter beachtet werden. Gilt sie nicht-relativ, so würde der Relativist etwas behaupten, was er gleichzeitig bestreitet, eine objektive, nicht-relative Wahrheit.⁹⁷

Das Argument der Selbstwidersprüchlichkeit ist aus dem ersten Kapitel als Kritik am (radikalen) Konstruktivismus bereits bekannt.⁹⁸ Es weist darin auf eine Verbindung hin, die in der Einleitung dieses Unterkapitels schon angedeutet wurde: Auch der radikale Konstruktivismus könnte in Anbetracht der ausgewiesenen Definitionsmomente als Relativismus beschrieben werden. Deutlicher wird dies, wenn man auf die Argumente schaut, die Irlenborn als Begründungsmotive für relativistische Einstellungen ausweist. Als eines von drei zentralen Motiven nennt er die Akzeptanz des Skeptizismus. Dieser

gründet im Zweifel an der Möglichkeit sicherer und objektiver Erkenntnis. Ausgangspunkt dieses Zweifels ist die Einsicht, dass alles menschliche Wissen endlich und die Wahrheit letzter Aussagen über das menschliche Leben epistemisch unerreichbar und damit unbekannt ist. [...] Wenn es keinen ›Gottesstandpunkt‹ für die menschliche Erkenntnis geben kann, scheint ein sicheres Wissen darüber, welche der miteinander unvereinbaren Wahrheitsansprüche tatsächlich wahr und welche falsch sind, nicht möglich zu sein.⁹⁹

Auch wenn diese Darstellung des Skeptizismus nicht den radikalen Konstruktivismus im engeren Sinne beschreibt, lässt er sich der beschriebenen Position doch zuordnen.¹⁰⁰ Irlenborn verhandelt die Überlegungen des radikalen Konstruktivismus gewis-

96 Ebd. S. 10.

97 Bernd Irlenborn, Christlicher Glaube und Relativismus. In: Christ sein in einer Kirche der Zukunft. Hg. Michael Bollig. Würzburg 2012. S. 212-229, hier: S. 227. [= Irlenborn, Glaube.]

98 Zur Erinnerung sei es hier in der Variante von Amelns noch einmal zitiert: »Der Konstruktivismus behauptet, es gebe keine Wahrheit. Dann kann er selbst auch nicht ›wahr‹ sein. Die konstruktivistische Erkenntnistheorie ist also selbstaufhebend.« Ameln, Konstruktivismus S. 193. Für eine philosophische Prüfung im Kontext des Relativismus vgl. Dorothee Schmitt, Bedenken bezüglich der Denkbareit des Relativismus. Selbstaufhebung und verwandte antirelativistische Argumente in der Diskussion. In: Relativismus und christlicher Wahrheitsanspruch. Philosophische und theologische Perspektiven. Hg. v. Bernd Irlenborn/Michael Seewald. Freiburg/München 2020. S. 36-54.

99 Irlenborn, Relativismus S. 17. Vgl. dazu auch ebd. S. 30.

100 Zieht man andere Relativismus-Definitionen heran, wird das Bild sogar noch eindeutiger. So schreibt etwa Herbert Schnädelbach: »Der R. [JM: Relativismus] ist immer wieder mit Positionen verwechselt worden, die irgendwelche Relativitätsthese vertreten, z.B. daß alles nur relativ auf anderes oder in Relation zu anderem existiert. Auch die Anwendung dieses Grundsatzes auf Geltungsfragen – ›Nichts ist wahr/verbindlich an sich, sondern nur relativ auf anderes‹ – ist noch

sermaßen mit und ordnet sie dem Relativismus implizit zu. Er tut dies nicht nur im Kontext des Skeptizismus, sondern auch in einer Beschreibung des Antirealismus:

Manche Formen des Antirealismus bestreiten, dass es eine denkunabhängige Wirklichkeit gibt, andere Formen gehen davon aus, dass es solche denkunabhängigen Gegenstände eines bestimmten Bereichs, etwa der makroskopischen Welt, zwar geben mag, wir jedoch über keinen epistemischen Zugang zu einer solchen Welt verfügten, mittels dessen etwa eine Übereinstimmung dieser denkunabhängigen Welt mit Aussagen über sie behauptet werden könnte. Die Annahme einer denkunabhängigen Welt ist für viele Antirealisten sinnlos, da bereits der Unterschied zwischen einer denkunabhängigen und einer denkabhängigen Welt immer nur ein Unterschied ist, der im Denken gemacht wird.¹⁰¹

Erneut ließe sich der radikale Konstruktivismus auch hier einfügen. Das nachgezeichnete Konzept entspricht weitreichend dem radikalkonstruktivistischen Einwurf, stellt aber eben nur einen (wenn auch entscheidenden) Aspekt seiner Argumentation dar. Der radikale Konstruktivismus stellt sicher eine skeptische und vielleicht sogar eine antirealistische Position dar¹⁰², er greift über diese Schemata aber hinaus, indem er sich für Zirkularitäten und Paradoxien interessiert und dieses Interesse auch auf seine eigene Form überspielt. Dennoch ist nach den bisherigen Anmerkungen klar, dass der radikale Konstruktivismus gemäß der Kriterien Irlenborns relativistische Züge trägt.¹⁰³ Er fügt sich näherhin in das Bild eines alethischen Relativismus und dürfte damit seinen

nicht das Spezifikum des R. Es besteht vielmehr darin, daß das, was ist und gilt, als abhängig von demjenigen behauptet wird, der es als seiend bzw. gültig erlebt oder beurteilt.« Herbert Schnädelbach, Relativismus. In: Handbuch wissenschaftstheoretischer Grundbegriffe Bd. 3. Hg. v. Josef Speck. Göttingen 1980. S. 556-560, hier: S. 556. [= Schnädelbach, Relativismus.] Der radikale Konstruktivismus fügt sich in diese Definition nahtlos ein, insofern gilt: »Aus dem Beobachtungspriori müsste schließlich eine Relativierung allen Wissens abgeleitet werden, da dieses stets subjektiv konstruiert wird.« Ingeborg Schüßler, Paradoxien einer konstruktivistischen Didaktik. Zur Problematik der Übertragung konstruktivistischer Erkenntnisse in didaktische Handlungsmodelle – theoretische und praktische Reflexionen. In: REPORT 28 Heft 1 (2005). S. 88-94, hier: S. 90.

Eine implizite Verquickung von radikalem Konstruktivismus und Relativismus lässt sich auch bei Peter Strasser beobachten, der den Relativismus maßgeblich auf die skeptische Frage nach den Möglichkeiten objektiver (ontologischer) Erkenntnis zurückführt. Vgl. Strasser, Wirklichkeitskonstruktion. Der radikale Konstruktivismus kommt dabei explizit nicht vor, wenn Strasser von *Konstruktivismus* spricht, geht es ihm offenkundig um eine andere Denkart. Vgl. u.a. ebd. S. 59f.; 82; 150.

Dass der radikale Konstruktivismus als relativistisch umschrieben werden könnte, wurde innerhalb des Diskurszusammenhangs übrigens früh festgestellt. Vgl. exemplarisch Schmidt, Paradigma S. 41. Gegen eine solche Verbindung kommt dabei gerade auch aus dem theologischen Bereich Widerspruch: Vgl. etwa Brieden, Paradoxien Kap. 1.1.3; Brenneke, Konstruktivist? S. 75; Klein, Wahrheit S. 415; 429f.

101 Irlenborn, Relativismus S. 73.

102 Mit der Antirealismus-Debatte und der Verortung der radikalkonstruktivistischen Option beschäftigt sich Kap. 5.1.1.7.

103 Radikale Konstruktivist*innen wie Ernst von Glasersfeld spielen durchaus mit dieser Zuschreibung. Vgl. bspw. Glasersfeld, Relativism.

Stand in der theologischen Diskurslandschaft nicht erleichtern, denn: »Der christliche Wahrheitsanspruch ist von seinem Selbstverständnis her nicht-relativ. Dass Gott existiert und dass er sich in Jesus Christus selbst offenbart hat, gilt aus christlicher Sicht als objektiv.«¹⁰⁴ Mit Absicht zitiere ich für diese Aussage wiederum Irlenborn, weil sich daran zeigen lässt, dass sich die Abwehr und Kritik des Relativismus einem bestimmten theologisch-philosophischen Zugang verpflichtet. Es geht dabei weniger um Irlenborns analytisch-philosophische Methodik, die er in der Auseinandersetzung mit den verschiedenen relativistischen Ansätzen voraussetzt, sondern um die grundlegende Orientierung an einem realistischen Wahrheitsverständnis. Vor diesem Hintergrund gerät eine weitere Relativismus-Kritik in den Fokus, in der sich theologische Vorbehalte verdichten, aber keineswegs erschöpfen.

B) Die Relativismus-Kritik Joseph Ratzingers/Benedikt XVI.

Schon in der Einleitung dieses Unterkapitels wurde darauf hingewiesen, dass der Relativismus-Kritik Joseph Ratzingers/Benedikt XVI.¹⁰⁵ eine besondere Bedeutung in der theologischen Diskussion des Relativismus zukommt.¹⁰⁶ Sie steht im Kontext

104 Irlenborn, Glaube S. 222. Hinsichtlich des katholischen Lehramts lässt sich diese Einordnung mit Seewald noch einmal präzisieren. Dieses »erhebt [...] für seine Aussagen Anspruch auf objektive, absolute und exklusive Geltung. Diese drei Attribute bewegen sich auf verschiedenen Ebenen. Der Anspruch auf objektive Geltung bezieht sich auf die ontologischen Implikationen eines assertorischen Satzes, der Anspruch auf absolute Geltung auf die epistemologischen Implikationen eines assertorischen Satzes und der Anspruch auf exklusive Geltung auf die logischen Implikationen eines assertorischen Satzes.« Michael Seewald, *Christliche Glaubensüberzeugungen im Kontext religiöser Pluralität*. In: *Relativismus und christlicher Wahrheitsanspruch. Philosophische und theologische Perspektiven*. Hg. v. Bernd Irlenborn/Michael Seewald. Freiburg/München 2020. S. 212-236, hier: S. 224. [= Seewald, Pluralität.] Speziell die ontologischen Aspekte dieses Verständnisses konfliktieren dabei mit Überlegungen zur theologischen Konstruktivismus-Adaption, wie sie etwa von Wallich vorgestellt werden: »Innerhalb des entontologisierten Diskurses erfahren theologische Unterscheidungen eine neue Form von Relativierung.« Wallich, *Autopoiesis* S. 355.

105 Hinsichtlich der beiden möglichen Namen gehe ich zwar selbstverständlich von einer Identität aus und formuliere auch entsprechend, verwende aber jeweils den Namen, der zum Veröffentlichungsdatum des jeweiligen Textes angezeigt ist. Gerade in der Auseinandersetzung mit seinem Denken bedarf es überdies eines eigenen Kontingenzvermerks: Die schiere Masse akademischer, biographischer wie lehramtlicher Texte ist in diesem kurzen Abschnitt ebenso wenig aufzugreifen wie die ebenso weitreichenden Kommentierungen der Sekundärliteratur. Einen ersten Eindruck vermittelt Britta Mühl, *Der Theologenpapst. Eine kritische Würdigung Benedikts XVI.* – Bibliographie. In: *Der Theologenpapst. Eine kritische Würdigung Benedikts XVI.* Hg. v. Jan-Heiner Tück. Freiburg i.Br. 2013. S. 564-571.

106 Das kann man nicht nur an der Vielzahl von Reaktionen ablesen, sondern auch an ihrer Heftigkeit. So spricht bspw. Hanns-Gregor Nissing von »ausgefeilten und z.T. brillanten Analysen zur geistigen und kulturellen Situation der Zeit« (Hanns-Gregor Nissing, »Was ist Wahrheit?« Joseph Ratzingers Einsprüche gegen den Relativismus. In: *Was ist Wahrheit? Zur Kontroverse um die Diktatur des Relativismus*. Hg. v. Hanns-Gregor Nissing. München 2011. S. 9-32, hier: S. 15), während Umberto Eco diesbezüglich in einem Interview anmerkt: »Seine Polemiken, sein Kampf gegen den so genannten Relativismus sind, wie ich finde, einfach nur sehr grob. Nicht mal ein Grundschullehrer würde es so formulieren wie er. Seine philosophische Ausbildung ist sehr schwach.« Joachim Frank/Martin Scholz, »Ratzinger ist kein großer Theologe«. *Papst vor Deutschlandreise*. In: *fr.de*, aktualisierte Fassung vom 23. Januar 2019. URL: <https://www.fr.de/panorama/ratzinger-kein-grosser-theologe-1>

einer Zeitdiagnose, die Ratzinger an verschiedenen Stellen vorgenommen hat. Am prominentesten wohl im Zuge der Predigt innerhalb der Messe *Pro Eligendo Romano Pontifice* im unmittelbaren Vorfeld des Konklaves 2005, das er als Papst Benedikt XVI. verließ. Ratzinger bezieht sich in seiner Predigt auf die vorherigen Lesungen (Jes 61,1-3a. 6a. 8b-9; Eph 4,11-16; Joh 15,9-17) und macht vor ihrem Hintergrund grundsätzliche zeitdiagnostische Beobachtungen:

Wie viele Glaubensmeinungen haben wir in diesen letzten Jahrzehnten kennen gelernt, wie viele ideologische Strömungen, wie viele Denkweisen ... Das kleine Boot des Denkens vieler Christen ist nicht selten von diesen Wogen zum Schwanken gebracht, von einem Extrem ins andere geworfen worden: vom Marxismus zum Liberalismus bis hin zum Libertinismus; vom Kollektivismus zum radikalen Individualismus; vom Atheismus zu einem vagen religiösen Mystizismus; vom Agnostizismus zum Synkretismus, und so weiter. Jeden Tag entstehen neue Sekten, und dabei tritt ein, was der hl. Paulus über den Betrug unter den Menschen und über die irreführende Verschlagenheit gesagt hat (vgl. Eph 4,14). Einen klaren Glauben nach dem Credo der Kirche zu haben, wird oft als Fundamentalismus abgestempelt, wohingegen der Relativismus, das sich »vom Windstoß irgendeiner Lehrmeinung Hin-und-hertreiben-Lassen«, als die heutzutage einzige zeitgemäße Haltung erscheint. Es entsteht eine Diktatur des Relativismus, die nichts als endgültig anerkennt und als letztes Maß nur das eigene Ich und seine Gelüste gelten lässt.¹⁰⁷

Ratzinger nimmt Bezug auf die verschiedensten Deutungskonzepte des 20. Jahrhunderts, die er als »Glaubensmeinungen« und »Sekten« kennzeichnet. Dabei geht es ihm ersterdings um die alltägliche Lebenspraxis und weniger um die Theoriedebatten im engeren Sinne.¹⁰⁸ Ihren Höhepunkt findet die Sammlung in der Rede vom Relativismus, die ambige Züge trägt. So scheinen zwei Lesarten möglich:

(1) In einer ersten Lesart steht der Relativismus einfach neben den anderen Weltanschauungen. Er reiht sich ein und markiert bloß eine weitere Ideologie, der nur in der Gegenwart des Predigttextes eine besondere Bedeutung zukommt.

1439546.html (abgerufen am: 17.06.2021). Für eine ähnlich scharfe Kommentierung vgl. außerdem Alan Posener, Benedikts Kreuzzug. Angriff des Vatikans auf die moderne Gesellschaft. Berlin 2009. S. 19-51.

In diesem Kapitel ist es nicht möglich, weitere theologische (oder auch philosophische) Kritiken am Relativismus zu behandeln. Die Kritik Ratzingers/Benedikt XVI. soll exemplarisch auch für andere kritische Einwürfe stehen. Sie eignet sich dazu, weil sie zum einen die theologischen Haupteinwände bündelt und zum anderen eine sehr lebendige Debatte zum theologischen Umgang mit dem Relativismus befördert hat. Einige weitere Debattenbeiträge werde ich in diese Diskussion einbinden.

107 Ratzinger, Predigt S. 14.

108 Damit steht er durchaus nicht alleine. Um nur eine weitere Stimme zu zitieren, weise ich auf den für religionsbezogene Apologien unverdächtigen Herbert Schnädelbach hin, der hinsichtlich eines zur alltäglichen Lebensform gewordenen Relativismus meint, dieser sei »wohl die ernsthaftere Gefahr für unsere wissenschaftliche und moralische Kultur als jede relativistische Philosophie, die immerhin noch argumentiert. Praktischer R. [JMH: Relativismus] macht unsere Kultur wehrlos gegenüber der argumentationslosen Barbarei.« Schnädelbach, Relativismus S. 560.

(2) In einer zweiten Lesart übergreift der Relativismus die anderen Positionen konzeptionell, insofern er ein Instrument darstellt, um die Wechselverhältnisse zwischen ihnen beschreiben zu können. Die Vielzahl der »Glaubensmeinungen« ginge in dieser Lesart förmlich im Relativismus als Meta-Problem auf.

Angesichts weiterer Aussagen Ratzingers zu diesem Thema spricht vieles für die Annahme, dass er den Relativismus als Problem von besonderer Relevanz auffasst.¹⁰⁹ Eine reine Meta-Position nimmt der Relativismus dabei aber nicht ein. Ratzinger fasst mit ihm mehr als nur eine Beschreibung für die Wechsellaune philosophischer Konzepte (»das sich vom Windstoß irgendeiner Lehrmeinung Hin-und-hertreiben-Lassen«), insofern er ihm ein darüber hinausgehendes inhaltliches Profil zuschreibt: Er lasse »als letztes Maß nur das eigene Ich und seine Gelüste gelten«. Wie aber unterscheidet sich der Relativismus darin von dem ebenso genannten *radikalen Individualismus*?

Konturen gewinnt Ratzingers Relativismus-Kritik an anderer Stelle. In einem ebenfalls 2005 erschienenen Band verhandelt er den Relativismus hinsichtlich seines Verhältnisses zur Demokratie. Auch hier setzt er zeitdiagnostisch an:

Der moderne Begriff von Demokratie scheint mit dem Relativismus unauflöslich verbunden zu sein; der Relativismus aber erscheint als die eigentliche Garantie der Freiheit, gerade auch ihrer wesentlichen Mitte – der Religions- und Gewissensfreiheit.¹¹⁰

Insofern es in der Demokratie einer jeden Person freistünde, eine eigene Meinung zu vertreten, bedürfe es hier (scheinbar) einer relativierenden Perspektive, die die Gleichwertigkeit der verschiedenen Meinungen betone und sie erst durch Mehrheitsentscheide einer Differenzierung zuführe.¹¹¹ Diesem Verständnis hält Ratzinger nun entgegen, dass auch ein demokratischer Staat auf ein »für ihn unerlässliche[s] Maß an Erkenntnis und Wahrheit über das Gute von außerhalb seiner selbst«¹¹² angewiesen sei.¹¹³ Deutlich werde dies nicht zuletzt an der Irrtumsfähigkeit von Mehrheitsentscheidungen, wie der lange vorherrschenden gesellschaftlichen Akzeptanz der Sklaverei.¹¹⁴ Gerade solche Fälle belegen nach Ratzinger die Notwendigkeit eines sittlichen Maßstabs mit überzeitlichem und dezidiert nicht-relationalem Anspruch. Den Zugriff auf dieses Maß verortet

109 Diesbezüglich vgl. besonders folgende Aussage Ratzingers: »Dieser Relativismus, der heute als Grundgefühl des aufgeklärten Menschen bis weit in die Theologie hineinreicht, ist das tiefste Problem unserer Zeit.« Ratzinger, Glaube S. 60.

110 Joseph Ratzinger, Werte in Zeiten des Umbruchs. Die Herausforderungen der Zukunft bestehen. (HERDER spektrum 5592). Freiburg i.Br. 2005. S. 51. [= Ratzinger, Werte.]

111 Vgl. Ratzinger, Glaube S. 95.

112 Ratzinger, Werte S. 63.

113 Etwas abstrakter greift er die Thematik an anderer Stelle auf: »So lässt das Mehrheitsprinzip immer noch die Frage nach den ethischen Grundlagen des Rechts übrig, die Frage, ob es nicht das gibt, was nie Recht werden kann, also das, was immer in sich Unrecht bleibt, oder umgekehrt auch das, was seinem Wesen nach unverrückbar Recht ist, das jeder Mehrheitsentscheidung vorausgeht und von ihr respektiert werden muss.« Joseph Ratzinger, Was die Welt zusammenhält. Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates. In: Jürgen Habermas/Joseph Ratzinger, Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion. Mit einem Vorwort hg. v. Florian Schuller. Freiburg i.Br. 2005. S. 39-60, hier: S. 43. [= Ratzinger, Welt.]

114 Vgl. Ratzinger, Werte S. 57.

Ratzinger dabei im menschlichen Gewissen¹¹⁵, schränkt zugleich aber ein, dass unter diesem kein simples »Oberflächenbewusstsein« verstanden werden dürfe.¹¹⁶ So müsse sich der Mensch seinem Empfinden für die eigene Schuld öffnen:

Das Schuldgefühl, das eine falsche Gewissensruhe aufbricht und die Wortmeldung des Gewissens gegen meine selbstzufriedene Existenz genannt werden könnte, ist dem Menschen so nötig wie der körperliche Schmerz als Signal, das Störungen der normalen Lebensfunktion erkennen lässt. Wer nicht mehr fähig ist, Schuld zu sehen, ist seelisch krank [...].¹¹⁷

Ratzinger versteht diese Aussage mit einem intuitiven Beispiel: »Wer nicht mehr bemerkt, dass Töten Sünde ist, ist tiefer gefallen, als wer noch das Schändliche seines Tuns erkennt, weil er von der Wahrheit und von der Bekehrung weiter entfernt ist.«¹¹⁸ Die Schuld ist nach Ratzinger nicht an den relativen Maßstäben beliebiger Kulturen oder gar des Subjekts selbst, sondern am absoluten Anspruch der Wahrheit zu messen.¹¹⁹ Die Differenzierung zwischen dem, was das Gewissen berechtigt als schuldhaft oder schuldlos anzeigt, und dem, was es sich unberechtigt zurechtbiegt, führt zu Ratzingers Absage an die Alleinverantwortlichkeit des Subjekts. Es bedarf eben einer äußeren Korrektur:

Dieses Abstumpfen des Gewissens ist unsere große Gefahr. Es erniedrigt den Menschen. Deswegen ist die Erziehung, das Gewissen zu hören, sehr wesentlich. Es ist deshalb Aufgabe der Kirche, in jeder Zeit die ihr besonders eigenen Sünden zu erkennen und damit zu helfen, daß eine Gesellschaft in diesen wesentlichen Bereichen der Existenz nicht abstumpft und verfällt.¹²⁰

Die Kirche realisiert sich in diesem Sinne als kollektives Gewissen, das von ihren Erkenntnis- und Offenbarungsquellen her bezieht, was den Menschen als gut und schlecht, wahr und falsch zu gelten hat.¹²¹ Die Ideen des Relativismus stellen dem-

115 »Es gibt sozusagen einen Urappell, der im Menschen da ist, ein Urgefühl für das Gute und für das Böse.« Joseph Ratzinger, *Gott und die Welt. Glauben und Leben in unserer Zeit. Ein Gespräch mit Peter Seewald*. Stuttgart/München 2005. S. 86. [= Ratzinger, Gott.]

116 Vgl. Ratzinger, *Werte* S. 108.

117 Ebd. S. 105. An anderer Stelle schreibt er: »So ist im neuzeitlichen Gewissensbegriff das Gewissen die Kanonisierung des Relativismus, der Unmöglichkeit gemeinsamer sittlicher und religiöser Maßstäbe.« Ratzinger, *Glaube* S. 167.

118 Ratzinger, *Werte* S. 106.

119 Um im Beispiel zu bleiben: Tötung ist im 4. Jahrhundert v. Chr. genauso sündhaft wie im 21. Jahrhundert n. Chr.

120 Ratzinger, *Gott* S. 399.

121 Letztlich läuft auch das Gewissen auf die Wahrheit zu, die im Denken Ratzingers wiederum synonymisiert werden könnte: »Wahrheit ist [...] für Ratzinger nichts anderes als christliche Wahrheit, als Gott. Damit kann der Wahrheitsbegriff bei Ratzinger an die Stelle des Gottesbegriffs treten, besonders da, wo er sich nicht primär im innerkirchlichen Raum äußert, sondern den christlichen Glauben im nicht mehr nur christlichen Kontext der heutigen Gesellschaft und im Dialog der Religionen plausibilisieren möchte.« Ulrike Treusch, »Leidenschaft für die Wahrheit«. Wahrheitsbegriff und Augustinus-Rezeption bei Joseph Ratzinger/Benedikt XVI. In: »Mitarbeiter der Wahrheit«. Christuszeugnis und Relativismuskritik bei Joseph Ratzinger/Benedikt XVI. aus evan-

gegenüber eine Gefährdung dar, weil sie die Überzeitlichkeit des Guten und Bösen¹²² bezweifeln – für Ratzinger gilt dies wohl besonders hinsichtlich eines individualisierenden Relativismus. Ihm hält er entgegen:

Wir haben jedoch ein anderes Maß: den Sohn Gottes, den wahren Menschen. Er ist das Maß des wahren Humanismus. »Erwachsen« ist nicht ein Glaube, der den Wellen der Mode und der letzten Neuheit folgt; erwachsen und reif ist ein Glaube, der tief in der Freundschaft mit Christus verwurzelt ist. Diese Freundschaft macht uns offen gegenüber allem, was gut ist und uns das Kriterium an die Hand gibt, um zwischen wahr und falsch, zwischen Trug und Wahrheit zu unterscheiden.¹²³

Es führte an dieser Stelle zu tief in die Theologie Ratzingers, wollte man etwa den christologischen Spuren folgen, die in diesem Zitat angelegt sind.¹²⁴ Entscheidend sind hier Motivation und Begründung der Relativismus-Kritik. Erst vor diesem Hintergrund nämlich wird eine zweite Kritik verstehbar, die andernfalls allzu leicht fehlgedeutet werden könnte. Im Werk Joseph Ratzingers findet sich nämlich nicht nur die Warnung vor der *Diktatur des Relativismus*, sondern auch den deutlich weniger rezipierten Hinweis auf eine *Diktatur des Positivismus*.¹²⁵ Es gelte »einer Diktatur der positivistischen Vernunft zu widersprechen, die Gott aus dem Leben der Gemeinschaft und aus den öffentlichen Ordnungen ausschließt und dabei den Menschen seiner Maßstäbe beraubt.«¹²⁶ Besieht man diese Warnung vor dem Hintergrund der bisherigen Ausführungen, so

gelsicher Sicht. Hg. v. Christoph Raedel. Göttingen 2013. S. 90-115, hier: S. 93. [= Treusch, Wahrheitsbegriff.] Das überzeitliche Maß lässt sich demnach mit verschiedenen Begriffen (durchaus strategisch) substituieren. Gleiches gilt für die Beispiele, die Ratzinger zur Illustration des überzeitlichen Maßstabs heranzieht. So ist es wohl kein Zufall, dass er sich in einer grundlegenden Plausibilisierung dieses Maßstabs auf die bleibende ethische Disqualifikation der Tötung bezieht und nicht etwa auf andere Sünden, die in der Mehrheitsmeinung vieler westlicher Gesellschaften nicht mehr als sündhaft bzw. schuldhaft erlebt werden.

Die zentrale Stellung der Kirche wird auch dadurch gedeckt, dass sie mehr als die einzelnen Gläubigen – so Kurt Koch in Anlehnung an Ratzinger – »der erste Adressat und Empfänger der Offenbarung Gottes« ist. Kurt Koch, »Was ist Wahrheit?« – Dogma des Relativismus oder Frage auf Leben und Tod? Versuch einer Replik. In: »Mitarbeiter der Wahrheit«. Christuszeugnis und Relativismuskritik bei Joseph Ratzinger/Benedikt XVI. aus evangelischer Sicht. Hg. v. Christoph Raedel. Göttingen 2013. S. 221-237, hier: S. 230.

122 Um es an dieser Stelle noch einmal zu betonen: Die Überzeitlichkeit dieser Wahrheitswerte bezieht sich dabei nicht nur auf das oben als Beispiel herangezogene Tötungsverbot, sondern eben auch auf andere nach römisch-katholischer Auffassung sündhafte Werte unabhängig davon, ob diese mit derzeitigen Mehrheitsauffassungen konfliktieren oder nicht.

123 Ratzinger, Predigt S. 14.

124 Christologie und Ekklesiologie sind dabei selbstverständlich aufs Engste miteinander verschaltet: »Die verbindliche und gültige Wahrheit offenbart sich in der Geschichte und zwar in der Gestalt Jesu, der sich als Logos in die Geschichte hinein inkarnierte, und in der Gestalt des Glaubens der Kirche.« Treusch, Wahrheitsbegriff S. 100.

125 In der Diskussion bleibt dieser Aspekt – gerade im Vergleich zu Ratzingers Relativismus-Schelte – häufig außen vor. Unter anderen Gesichtspunkten thematisiert Hubert Wolf die Diktatur des Positivismus. Vgl. Hubert Wolf, Verdammtes Licht. Der Katholizismus und die Aufklärung. München 2019. S. 31f.

126 Benedikt XVI., Ansprache an das Kardinalskollegium und die Mitglieder der Römischen Kurie beim Weihnachtsempfang, 22. Dezember 2006. URL: www.vatican.va/content/benedict-xvi/de/spee-

stellt sich eine bezeichnende argumentative Parallelität ein, die sich angesichts einiger weiterer Textstellen noch verschärft. Vor dem Deutschen Bundestag führt Benedikt XVI. 2011 aus: »Wo die positivistische Vernunft sich allein als die genügende Kultur ansieht und alle anderen kulturellen Realitäten in den Status der Subkultur verbannt, da verkleinert sie den Menschen, ja sie bedroht seine Menschlichkeit.«¹²⁷ An anderer Stelle konkretisiert er seine Einschätzung:

Diese Philosophien haben als ihren Grundzug, daß sie positivistisch und daher antimetaphysisch sind, so daß Gott in ihnen letztlich nicht vorkommen kann. Sie beruhen auf einer Selbstbegrenzung der Vernunft, die im technischen Bereich erfolgreich und angemessen ist, aber in ihrer Verallgemeinerung den Menschen amputiert.¹²⁸

Am Positivismus stört Ratzinger die Hybris der Vorstellung, alles aus sich selbst heraus (be-)gründen zu können. Wie im Fall des Relativismus, so bleibe auch hier nicht genügend Raum für die absolute Wahrheit des Christentums. Die philosophisch völlig disparaten Denklinien von Relativismus und Positivismus kritisiert Ratzinger somit für den gleichen Aspekt. Das funktioniert auch deshalb, weil er den Relativismus (implizit) auf eine spezifische Subform reduziert.¹²⁹ Aus der Melange beider Kritiken lässt sich ein für Ratzinger zentrales Anliegen deduzieren: die Machbarkeit.¹³⁰ Beide Strömungen kritisiert er schließlich dafür, dass sie den menschlichen Möglichkeiten allzu viel Gewicht einräumen.¹³¹ Das externe, überzeitliche Maß wird dabei durch die Selbstfokussierung des Menschen abgelöst – ob nun relativistisch oder positivistisch motiviert. Die potentiellen Konsequenzen eines solchen Machbarkeitsdenkens exemplifiziert Ratzinger u. a. anthropologisch:

ches/2006/december/documents/hf_ben_xvi_spe_20061222_curia-romana.html (abgerufen am: 17.06.2021).

Wenngleich ohne die Attribuierung als Diktatur so hat Benedikt XVI. doch auch an anderer Stelle diese Zeitdiagnose bestätigt: »Dass wir nicht mehr deckungsgleich mit der modernen Kultur sind, die christliche Grundgestalt nicht mehr bestimmend, das ist offenkundig. Heute leben wir in einer positivistischen und agnostischen Kultur, die sich gegenüber dem Christentum zunehmend als intolerant zeigt.« Benedikt XVI., Letzte Gespräche. Mit Peter Seewald. München 2016. S. 261. [= Benedikt XVI., Gespräche.]

127 Benedikt XVI., Rede im Deutschen Bundestag, 22. September 2011. URL: <https://www.bundestag.de/parlament/geschichte/gastredner/benedict/rede-250244> (abgerufen am: 17.06.2021).

128 Joseph Ratzinger, Europa in der Krise der Kulturen. In: Marcello Pera/Joseph Ratzinger, Ohne Wurzeln. Der Relativismus und die Krise der europäischen Kultur. Augsburg 2005. S. 62-84, hier: S. 74. [= Ratzinger, Krise.] Interessanterweise attestiert er den Positivismus nicht nur Vertreter*innen säkularer Philosophie, sondern auch Strömungen exegetischer Theologie. Vgl. Benedikt XVI., Gespräche S. 104f.

129 Es geht ihm vorwiegend wohl um einen individualistisch interpretierten alethischen Relativismus.

130 Das verbindet sich mit einer übergreifenden Zeitdiagnose: »Wir leben ohne Zweifel in einem Geschichtsraum, wo die Versuchung, es ohne Gott schaffen zu wollen, sehr groß geworden ist. Unsere Technik- und Wohlstands-Kultur beruht auf der Überzeugung, daß im Grunde alles machbar ist. Natürlich verschließt sich, wenn wir so denken, das Leben dann in dem, was von uns gemacht und hergestellt und bewiesen werden kann. Die Gottesfrage tritt somit ab.« Ratzinger, Gott S. 24.

131 Das ähnelt der Kritik des Konstruktivismus Friedrich August von Hayeks. Vgl. dazu Kap. 2.5.1.

Der Mensch ist nun imstande, Menschen zu machen, sie sozusagen im Reagenzglas zu produzieren. Der Mensch wird zum Produkt, und damit ändert sich das Verhältnis des Menschen zu sich selbst von Grund auf. Er ist nicht mehr Geschenk der Natur oder des Schöpfergottes; er ist sein eigenes Produkt. Der Mensch ist in die Brunnenstube der Macht hinuntergestiegen, an die Quellorte seiner eigenen Existenz. Die Versuchung, nun erst den rechten Menschen zu konstruieren, die Versuchung, mit Menschen zu experimentieren, die Versuchung, Menschen als Müll anzusehen und zu beseitigen, ist kein Hirngespinnst fortschrittsfeindlicher Moralisten.¹³²

Ratzinger fürchtet hier die völlige Verschiebung der Aktiv-Passiv-Relationen und buchstabiert seine Sorge ethisch durch. Wo sich Menschen als reine Akteur*innen erfahren, so seine Überlegung, geben sie jeden Respekt für den Wert des Lebens auf und erheben sich zu zerstörerischen Herrscher*innen.¹³³ Historisch bezieht Ratzinger dieses Denken auf einen italienischen Philosophen zurück, der in dieser Arbeit bereits mehrfach vorkam: Giambattista Vico.

Der scholastischen Gleichung ›Verum est ens – das Sein ist die Wahrheit‹ – stellt er seine Formel entgegen: ›Verum quia factum‹. Das will sagen: Als wahr erkennbar ist für uns nur das, was wir selbst gemacht haben. Mir will scheinen, dass diese | Formel das eigentliche Ende der alten Metaphysik und den Anfang des spezifisch neuzeitlichen Geistes darstellt.¹³⁴

Ratzinger führt weiter aus:

Inmitten des Ozeans des Zweifels, der nach dem Zusammenbruch der alten Metaphysik am Beginn der Neuzeit die Menschheit bedroht, wird hier im Faktum das feste Land wieder entdeckt, auf dem der Mensch versuchen kann, sich eine neue Existenz zu erbauen. Die Herrschaft des Faktums beginnt, das heißt die radikale Zuwendung des Menschen zu seinem eigenen Werk als dem allein ihm Gewissen.¹³⁵

Das neuzeitliche Denken, das sich nach Ratzinger in Vicos Philosophie Bahn bricht, steht damit für eine »radikale Anthropozentrik«¹³⁶, die als Leitmotiv seine Doppelkritik der zwei Diktaturen verbindet. Aus dem Glauben, alles aus sich selbst heraus schaffen und wissen zu können, entwickle sich gleichsam eine »Umwertung aller Werte«¹³⁷.

132 Ratzinger, Welt S. 47.

133 Gerade der Konnex von Machbarkeit und Zerstörung tritt dabei immer wieder hervor. Vgl. exemplarisch Ratzinger, Welt S. 40; Ratzinger, Gott S. 111f. Eine Textstelle sei hier gesondert zitiert, weil sie eine zusätzliche Ahnung von dem gibt, was Ratzinger dem radikalen Konstruktivismus wohl entgegenhalten würde: »Wenn das Tun nicht blind und damit zerstörerisch geraten soll, muß ihm die Frage nach dem Sein vorausgehen.« Joseph Ratzinger, Zur Gemeinschaft gerufen. Kirche heute verstehen. Freiburg i.Br. 1991. S. 9. [= Ratzinger, Gemeinschaft.]

134 Joseph Ratzinger, Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis. München 2000. 52f. [= Ratzinger, Einführung.]

135 Ebd. S. 55.

136 Ebd. S. 56.

137 Ebd. S. 55. Implizit greift Ratzinger hier auf ein berühmtes Diktum Friedrich Nietzsches zurück. Vgl. u.a. Friedrich Nietzsche, Der Antichrist. Versuch einer Kritik des Christentums. Hamburg 62015. S. 135.

Ratzinger setzt demgegenüber auf den Empfangscharakter menschlicher Existenz: »Der Mensch kommt zutiefst nicht zu sich selbst durch das, was er tut, sondern durch das, was er empfängt.«¹³⁸ In dieser Denklinie kehrt er auch das Diktum Vicos um: Wo nämlich »der Mensch nur noch sein eigenes Werk erkennen kann, muss er doch zugleich lernen, sich selbst als ein bloß zufällig Gewordenes, auch nur als ›Faktum‹, hinzunehmen.«¹³⁹ Über die menschliche Kontingenz deutet sich hier der Versuch an, eine Abhängigkeit von Gott zu behaupten, die die Maßstäbe wieder in ein rechtes Verhältnis rücken soll. Nicht der Mensch mit seinen Möglichkeiten soll im Fokus stehen, sondern der ihn übersteigende, überzeitliche Wille Gottes.¹⁴⁰ Dabei ist es bezeichnend, dass Ratzinger seine Kritik gerade an Vico festmacht. Schon ohne diesen expliziten Rekurs auf den Philosophen, dessen erkenntnistheoretische Abhandlung Ernst von Glasersfeld als »das erste Manifest konstruktivistischen Denkens«¹⁴¹ bezeichnet hat, ähnelten Ratzingers Einwürfe den Vorbehalten, die dem radikalen Konstruktivismus theologischerseits entgegengebracht wurden (vgl. Kap. 4.1).¹⁴² Bündelt man diese Stimmen, so ergibt sich das Bild einer Theologie, die sich selbst vorwiegend in Passiv-Bezügen denkt¹⁴³ – darin aber sehr aktiv verfährt...

Ratzingers Verwendung des Begriffs liest sich gleichsam als Umschreibung dessen, was er als Relativismus versteht. Gegen eine Zuordnung Vicos zum Relativismus argumentiert Detjen, Geltungsbegründung S. 152.

- 138 Ratzinger, Einführung S. 251. Oder noch einmal anders nuanciert: »Der Weg des bloßen Könnens, der Weg der reinen Macht ist Nachahmung eines Götzen und nicht Vollzug der Gottesebenbildlichkeit.« Ratzinger, Werte S. 114.
- 139 Ratzinger, Einführung S. 56.
- 140 Dieses Muster lässt sich dann auf verschiedene theologische Einzelbereiche übertragen. Ekklesiologisch leitet Ratzinger daraus bspw. eine Absage an verschiedene Reforminitiativen ab: »Der Macher ist der Gegensatz des Stauenden (›Ammiratore‹). Er verengt die Vernunft und verliert damit das Mysterium aus den Augen. Je mehr Selbstbeschlossenes und Selbstgemachtes es in der Kirche gibt, desto enger wird sie für uns alle. Das Große, das Befreiende an ihr ist nicht das Selbstgemachte, sondern das, was uns allen geschenkt ist und was nicht aus unserem Wollen und Erdenken kommt, sondern Vorausgehen, Zukommen, des Unausdenkbaren ist, das ›größer ist als unser Herz‹ (vgl. 1 Joh 3,20). Die Reformatio, allezeit nötige, besteht nicht darin, daß wir uns ›unserer‹ Kirche immer neu zurechtmodellieren, sie selbst erfinden, sondern darin, daß wir immer wieder unsere eigenen Hilfskonstruktionen wegräumen zugunsten des reinen Lichts, das von oben kommt und das auch der Anbruch der reinen Freiheit ist.« Ratzinger, Gemeinschaft S. 131.
- 141 Glasersfeld, Geschichte S. 12.
- 142 Tatsächlich formuliert er auch eine explizite Absage an die Kybernetik, aus deren Programm heraus entscheidende Gedanken des radikalen Konstruktivismus abgeleitet wurden. Vgl. Ratzinger, Einführung S. 59.
Freilich ließen sich solche Ähnlichkeiten auch für Ratzingers Anknüpfungspunkte in der lehramtlichen Tradition behaupten, so bspw. hinsichtlich Johannes Paul II. Vgl. dazu Kucher, Katechismus S. 175.
- 143 Dieses Anliegen verdichtet sich in der Korrektur einer Formulierung: Nicht »Ich habe die Wahrheit«, aber die Wahrheit hat uns, sie hat uns berührt.« Benedikt XVI., Gespräche S. 272. Hier stellt sich eine (zumindest) semantische Überschneidung zu de Lubac ein, der ebenfalls schreibt: »Wir haben sie nicht *begriffen*, wir haben sie nicht in uns gebildet, und so werden wir auch nie Herr über sie sein. Um ehrlich zu sein, nicht wir besitzen sie: sie besitzt uns.« Henri de Lubac, Le problème du développement du dogme. In : Henri de Lubac, La lumière du Christ II. Paris 1990. S. 38-70, hier: S. 55. Zitiert nach: Rudolf Voderholzer, Das Paradox als spezifisch theologische Denkform

C) Der performative Clou der Relativierung

Bezüglich Ratzingers Kritiken können nun weitere Facetten bedacht werden, die einen zentralen Schritt in der Frage nach dem Gefahrenpotential der Relativierung anbahnen. Schaut man nämlich auf die Methodik, mit der Ratzinger seine Ablehnung von Relativismus und auch Positivismus formuliert, fällt auf, wie er selbst Relativierungen heranzieht, um seine Standpunkte zu legitimieren. Die Beispiele, die ich hier anführe, bewegen sich allesamt in dem thematischen Rahmen, der bis dahin aufgespannt wurde. Ein erstes Beispiel:

Natürlich ist das Gewissen in seinem Funktionieren etwas Lebendiges. Es kann daher in einem Menschen verkümmern oder in ihm reifen. Daß das Gewissen auch von den sozialen Realitäten, die mich umgeben, in seiner konkreten Funktionsweise bestimmt wird, das kann man gar nicht leugnen. Im sozialen Umfeld liegen sowohl die Hilfen, damit es erwacht und sich bildet, aber auch die Gefährdungen, die es abstupfen oder in eine falsche Richtung weisen – die sozusagen ein falsches Gewissen, sei es ein skrupulöses, sei es ein laxes, ausbilden können.¹⁴⁴

Was sich wie ein Zugeständnis liest, ist argumentativ überaus zentral. Benedikt XVI. relativiert hier die Autonomie des Gewissens, indem er die Bedeutung externer Bedingungsfaktoren betont. Das Gewissen steht relativ zu seinen Kontexten. Erst so kann er erklären, dass es einen externen und überzeitlichen Maßstab gibt, der aber (noch) nicht von allen in gleicher Weise erkannt wird. Wäre das menschliche Gewissen nämlich bar jeder Bedingungen, ließe sich nicht mehr erklären, warum es eine so ausgeprägte Pluralität von Wertvorstellungen gibt. Erst in der Relativierung des Gewissens schafft Ratzinger die Voraussetzungen, um die christliche Botschaft als Korrektiv einspielen zu können. An einem weiteren Textbeispiel lässt sich dies konkretisieren. Zu der auch von Staaten eingeforderten Orientierung an einem externen Maßstab schreibt er:

Dieses ›Außerhalb‹ könnte günstigstenfalls die reine Einsicht der Vernunft sein, die etwa von einer unabhängigen Philosophie zu pflegen und zu hüten wäre. Praktisch aber gibt es eine solche reine, von der Geschichte unabhängige Vernunftvidenz nicht. Metaphysische und moralische Vernunft wird nur in historischem Zusammenhang wirksam, hängt von ihm ab und überschreitet ihn zugleich.¹⁴⁵

nach Henri de Lubac. In: *Wie lässt sich über Gott sprechen? Von der negativen Theologie Plotins bis zum religiösen Sprachspiel Wittgensteins*. Hg. v. Werner Schüßler. Darmstadt 2008. S. 217-233, hier: S. 222. [= Voderholzer, Paradox.]

144 Ratzinger, Gott S. 86.

145 Ratzinger, Werte S. 63. Ganz ähnlich formuliert er auch an anderer Stelle: »Der Versuch einer streng autonomen Vernunft, die vom Glauben nichts wissen will, sich sozusagen selbst an den Haaren aus dem Sumpf der Ungewissheiten herausziehen zu wollen, wird letztlich kaum gelingen. Denn die menschliche Vernunft ist gar nicht autonom. Sie lebt immer in geschichtlichen Zusammenhängen.« Ratzinger, Glaube S. 110.

Der Konnex von Vernunft und Geschichtlichkeit, der sich hier andeutet, markiert einen Schwerpunkt im Denken Ratzingers, dessen weitere Verfolgung im Zuge dieser Arbeit leider nicht geleistet werden kann. Weiterführend vgl. hierzu diese frühe diesbezügliche Studie: Dorothee Kaes, *Theologie im Anspruch von Geschichte und Wahrheit. Zur Hermeneutik Joseph Ratzingers*. (Dissertationen Theologische Reihe Bd. 75). St. Ottilien 1997.

Auch in diesem Fall operiert Ratzinger mit Relativierungen. Eine reine Vernunft wird mit Rekurs auf seine historischen Bedingungsverhältnisse ausgeschlossen.¹⁴⁶ Die Relation spannt sich zwischen der Vernunft und ihren Kontexten auf. Auch hier ermöglicht die Einschränkung der menschlichen Fähigkeiten die Kontrastierung mit dem externen Maßstab einer übernatürlichen Wahrheit. Dieses Vorgehen verdichtet sich in der Kritik des Positivismus:

Denn wie forsch er sich auch immer als reiner Positivist gebärden mag, der die supranaturalen Versuchungen und Anfälligkeit längst hin|ter sich gelassen hat und jetzt nur noch im unmittelbar Gewissen lebt – die geheime Ungewissheit, ob der Positivismus wirklich das letzte Wort habe, wird ihn doch nie verlassen.¹⁴⁷

Der Positivismus wird mit seiner Unmöglichkeit konfrontiert, einen letzten Zweifel ausräumen zu können. Die Relation spannt sich auch hier zwischen den menschlichen Möglichkeiten, ihren Limitationen und der Wahrheit des großen Ganzen.

Die wenigen Textstellen lassen eine argumentative Strategie erkennen, die konstitutiv auf Relativierungen bezogen ist. Dahinter steckt ein spezifisches Interesse: Ratzinger relativiert die menschlichen Vermögen, um die überzeitliche Wahrheit des Christentums einspielen zu können. Er bestimmt Absolutheit als Vergleichswert, der über Relativierungen und Relationierungen gewonnen wird. Darin kommt Ratzinger einem lokalen Relativismus sehr nah, der einen Wahrheitskern vor den Relativierungen abschirmt, aber auf bestimmte (Außen-)Bereiche zugreift.¹⁴⁸ Darin aber zeichnet sich auch ein positivistischer Zug ab, weil Ratzinger trotz des Eingeständnisses einer letztendlichen Unzugänglichkeit Gottes¹⁴⁹ eine Sprechposition einnimmt, die von weitreichenden Gewissheiten geprägt ist.¹⁵⁰ Die daraus resultierende Spannung lässt sich zeitlich präzisieren: Ratzinger nimmt eine Enttemporalisierung vor (überzeitlicher

146 So schreibt er über positivistische Philosophien: »Trotz ihrer scheinbar totalen Vernunftigkeit sind sie nicht die Stimme der Vernunft selbst und durchaus auch ihrerseits kulturell gebunden, eben an die Situation des Westens von heute.« Ratzinger, *Krise* S. 74.

147 Ratzinger, *Einführung* S. 38f.

148 Wie stark Ratzinger auf die Relationierung zurückgreift, zeigt sich besonders deutlich in seiner Trinitätstheologie, die an dieser Stelle nicht umfassend dargestellt werden kann. Ein kurzer Blick auf seine Bestimmung des Vater-Sohn-Verhältnisses muss genügen: »Vater« ist ein reiner Beziehungsbegriff. Nur im Hin-sein zu dem anderen ist er der Vater, im In-sein seiner selbst ist er einfach Gott. Person ist die reine Relation der Bezogenheit, nichts sonst. Die Beziehung ist nicht etwas zur Person Hinzukommendes wie bei uns, nur als Beziehunglichkeit besteht sie überhaupt.« Ebd. S. 170.

149 So sieht er durchaus, dass »es zwischen Gott und Mensch eine unendliche Kluft gibt; weil der Mensch so beschaffen ist, dass seine Augen nur das zu sehen vermögen, was Gott nicht ist, und daher Gott der für den Menschen wesentlich | Unsichtbare, außerhalb seines Sehfeldes Liegende ist und immer sein wird.« Ebd. S. 43f.

Implizit destabilisiert er damit auch seine eigene Sprechposition, insofern er selbst als Mensch von den Einschränkungen betroffen bleibt, die er allgemein anthropologisch veranschlagt.

150 Entsprechend fragt auch Gianni Vattimo: »Wenn ich mich von meiner Sünde des Relativismus befreien wollte, wie es der Papst von mir fordert, was müsste ich tun? Was würde der Papst wollen? Zu denken, dass er allein Recht habe?« René Girard/Gianni Vattimo, *Christentum und Relativismus*. Hg. v. Pierpaolo Antonello. Übers. v. Christine Boesten-Stengel. Freiburg i. Br. 2008. S. 49. [= Girard/Vattimo, *Christentum*.]

Maßstab), bleibt dabei aber selbst zeitlich gebunden. Trotz seiner energischen Absagen changiert er damit zwischen relativistischen und positivistischen Momenten.¹⁵¹ Gerade für den relativistischen Einschlag ist dies ein aufschlussreicher Befund, der sich anhand einer weiteren theologischen Bearbeitung der Relativismusthematik noch einmal präziser zeichnen lässt.

In der Einleitung seiner 2017 erschienenen Habilitationsschrift gibt der Fundamentaltheologe Patrick Becker das folgende Ziel aus:

Die erste Hypothese dieser Arbeit ist es, dass diese Polarisierung auf zwei gegenüberstellbaren Wahrheitsverständnissen basiert, die sich in den konkreten Themen, konkreten Situationen und ganzen Lebensentwürfen zeigt. Daher ist sie religiös aufgeladen. Zugleich glaube ich – das ist die zweite zentrale These dieser Arbeit –, dass beide Grundpositionen in der Wahrheitsfrage christlich anschlussfähig sind. Ich möchte mit dieser Arbeit also zeigen, dass es (1.) zwei zentrale Optionen in der Wahrheitsfrage gibt, dass diese (2.) in der europäischen Philosophiegeschichte beide ihren Ort haben, dass (3.) auch in der Geschichte des Christentums beide ergriffen wurden und sich als tragfähig erweisen konnten und dass (4.) aktuelle innerkirchliche Konflikte besser ver-

151 Ratzinger steht damit freilich nicht allein. Seine Relativismuskritik ist mit einer lehramtlichen Tradition verbunden, die ihren Anfang im 19. Jahrhundert nimmt. Vgl. Daniel Bugiel, Der lehramtliche Anti-Relativismuskurs. In: *Glaube ohne Wahrheit? Theologie und Kirche vor den Anfragen des Relativismus*. (Theologie kontrovers). Hg. v. Michael Seewald. Freiburg i.Br. 2018. S. 77-97; Thomas Marschler, Anspruch auf Wahrheit. Das kirchliche Lehramt über »Relativismus«. In: *Relativismus und christlicher Wahrheitsanspruch. Philosophische und theologische Perspektiven*. Hg. v. Bernd Irlenborn/Michael Seewald. Freiburg/München 2020. S. 158-192; Bernd Irlenborn, Die Relativismuskritik von Papst Benedikt XVI. In: *Glaube ohne Wahrheit? Theologie und Kirche vor den Anfragen des Relativismus*. (Theologie kontrovers). Hg. v. Michael Seewald. Freiburg i.Br. 2018. S. 98-115, hier: 103-105. Und auch nach Benedikt XVI. scheint diese spezifische Relativismus-Rezeption des römischen Lehramtes nicht abzubrechen. Mit Verweis auf Aussagen von Papst Franziskus stellt Irlenborn fest: »Mittlerweile erscheint der Relativismus als Grundübel für ganz verschiedene Phänomene, die als Verfallserscheinungen anführt werden«. Irlenborn, Herausforderungen S. 27. Hinsichtlich der lehramtlichen Perspektiven auf den Relativismus macht auch Seewald die Beobachtung, dass sich in den Auseinandersetzungen immer wieder Relativierungen durchschlagen: »Aufschlussreich für die Relativität des kirchlichen Relativismusbegriffs und damit auch für die Relativität des lehramtlichen Antirelativismuskurses ist, dass die hier Gebrandmarkten (man denke an Henri de Lubac, Jean Daniélou oder Yves Congar), die im Pontifikat Pius XII. allesamt Repressalien ausgesetzt waren, später zu Wegbereitern des Konzils und zu Kardinälen wurden, deren Weitsicht von derselben Kirche, die sie zuvor in die Nähe einer modernistisch-relativistischen Hybridhäresie gerückt hatte, gelobt wurde.« Seewald, Anfragen S. 18. An späterer Stelle fragt er deshalb: »Ist hier also ein unausgesprochener kirchlicher Relativismus am Werk, der in Kauf genommen wird, um sich nicht selbst explizit korrigieren zu müssen?« Ebd. S. 29. Florian Bruckmann weist noch auf einen anderen Aspekt hin, der ebenfalls mit dem zweiten Vatikanum zusammenhängt. Nach dem Konzil befinde »sich das Lehramt in der doppelten Anfechtung, dass es einerseits die Totalopposition gegen modernes Subjektdenken aufgeben will und muss, ohne sich andererseits dadurch selber das Problem oder den Vorwurf der Beliebigkeit einzuhandeln«. Bruckmann, Relativismus S. 456. Einerseits formiere das zweite Vatikanum die Kirche in einer größeren Offenheit zur Welt als noch sein Vorgängerkonzil, andererseits adressierten Traditionalisten gerade dies als Relativismuskritik. Vgl. ebd. S. 456.

stehbar werden, wenn im Hintergrund die Wahrheitsfrage und dabei die Positionierung bei einer der beiden Optionen gesehen wird.¹⁵²

In der Darstellung der erwähnten Wahrheitsverständnisse folgt Becker der Unterscheidung Simon Blackburns zwischen *Absolutismus* und *Relativismus*, die er an sehr unterschiedlichem geistesgeschichtlichem Material illustriert. Während der Relativismus weitgehend dem entspricht, was in diesem Kapitel bereits herausgearbeitet wurde, steht der Absolutismus für eine gänzlich disparate Denkfigur. Hier kommt es vor allem auf eine starke Wahrheits- und Objektivitätsorientierung an, die Becker religiös wie folgt illustriert: »Wer als Christ die absolutistische Sichtweise stark macht, sieht in Jesus zuallererst die unverfälschte, unüberbietbare Wahrheit und wird in der Johannespassion entsprechend die Hoheitschristologie und den Entscheidungs dualismus betonen.«¹⁵³ Den Zusammenhang zum Johannes-Evangelium stellt Becker anknüpfend an vorherige Überlegungen zur Wahrheitsfrage in Joh 18,28-19,16a her. Absolutistische Denkfiguren verbinden sich oftmals mit realistischen Konzepten. Für die Zwecke dieser Untersuchung ist nun aber weniger die konkrete inhaltliche Diskussion der Arbeit Beckers bedeutsam, sondern vielmehr ein kritischer Blick auf ihre Methode. Im Fokus steht nämlich die Frage, ob das Programm einer quasi neutralen Bearbeitung der Differenzierung zwischen Absolutismus und Relativismus nicht seinerseits eine Positionierung auf einer der beiden Seiten erfordert und seine eigene Neutralität damit aufhebt. Dieses Problem hat Becker selbst im Blick: »Auch Blackburn entscheidet sich letztlich (wenn auch unausgesprochen) für eine der beiden Seiten und findet sich auf der von ihm ›relativistisch‹ getauften wieder.«¹⁵⁴ Und weiter Becker: »Ich glaube in der Tat, dass man sich für eine relativistische oder absolutistische Argumentations- und Denkweise entscheiden muss.«¹⁵⁵ Was Becker hier fasst, ist die Einsicht in die performative Dimension einer Behandlung von Erkenntnistheorie, die unmittelbar mit dem zusammenhängt, was ich als *axiomatische Inkompatibilität* beschrieben habe.¹⁵⁶ In der Auseinandersetzung machen sich die jeweiligen Theorien selbst zum Maßstab der jeweils anderen. Im konkreten Text liest sich das dann wie folgt: »Wer die Kontextabhängigkeit der Wahrheitsverständnisse sieht, wird das absolutistische Anliegen von Eindeutigkeit und Zeitunabhängigkeit als im letzten selbst zeit- und personengebunden verstehen und damit relativieren.«¹⁵⁷ Die reflexive Auseinandersetzung mit den zwei erkenntnistheoretischen Modellen macht demnach eine Positionierung erforderlich, die, wenn nicht explizit so doch implizit, am Modus der Auseinandersetzung ablesbar wird.¹⁵⁸

152 Patrick Becker, *Jenseits von Fundamentalismus und Beliebigkeit. Zu einem christlichen Wahrheitsverständnis in der (post-)modernen Gesellschaft*. Freiburg i.Br. 2017. S. 13. [= Becker, *Jenseits*.]

153 Ebd. S. 47.

154 Ebd. S. 48.

155 Ebd. S. 48.

156 Vgl. Kap. 2.5.1.

157 Becker, *Jenseits* S. 335.

158 Auf die Anschlussprobleme, die sich gerade in der wechselseitigen Bewertung ergeben, habe ich bereits hingewiesen. Vgl. Kap. 2.5. Im konkreten Zusammenhang der theologisch-philosophischen Relativismuskritik kann man die Auswirkungen besonders eindeutig an einer durch die Kritik Ratzingers/Benedikt XVI. motivierten Arbeit Josef Seiferts veranschaulichen. Ihm zufolge »ist das einzige Maß dieser Wahrheit das Sein selbst und bleibt die Wahrheit völlig unberührt da-

Dass gerade der Versuch, beide Optionen als berechnete Denkmöglichkeiten auszuweisen, relativierende Züge trägt, ist dabei auch Becker klar: »Die Beobachtungsform beinhaltet ein relativierendes Moment: Indem beide Wahrheitskonzepte in ihrer Eigenlogik nebeneinander dargestellt werden, werden sie geschichtlich eingeordnet und verortet.«¹⁵⁹ Darin stimmt Becker mit einer Überlegung Humberto R. Maturanas überein, die hier noch einmal angeführt werden soll:

Ob Sie nun den Erklärungsweg der absoluten Objektivität oder den der relativen Objektivität beschreiten, hängt [...] von Ihrer jeweiligen emotionalen Dynamik ab. Diesen emotionalen Zusammenhang werden Sie aber nicht sehen, wenn Sie den Weg der absoluten Objektivität beschreiten.¹⁶⁰

Freilich gestaltet sich Maturanas Ausgangsunterscheidung anders als diejenige Blackburns. Dennoch wird hier ein entscheidender Vorzug relativistischer bzw. relativierender Denkooptionen herausgestellt, der sich vor allem performativ erweist. Mit anderen Worten: Das berechnete Nebeneinander zweier Denkmöglichkeiten lässt sich nur relativistisch erklären, weil diese Dualität mit einem starken Wahrheitsbegriff direkt kollidiert.¹⁶¹ Relativist*innen können bspw. durch Rekurs auf die axiomatische Verwiesenheit jeweiliger Denkoperationen durchaus erklären, wie es zu solch fundamental unterschiedlichen Auffassungen kommen kann, ohne dass die andere Position dabei gleich als falsch oder sogar pathologisch abgeurteilt werden müsste. Für den radikalen Konstruktivismus habe ich dies an früherer Stelle bereits argumentiert (Kap. 2.5.1). Aus der Einsicht in die Möglichkeit verschiedener (sich potentiell widersprechender) Ausgangsentscheidungen resultiert hier ein Bewusstsein für die Kontingenz des eigenen Denkens und eine Vorsicht in der Übertragung eigener Urteile auf andere. Absolutist*innen hingegen können (ganz auf der realistischen Linie) den Relativismus letztlich

von, ob irgendein oder viele Menschen diese Urteile für wahr halten oder nicht.« Josef Seifert, *Der Widersinn des Relativismus. Befreiung von seiner Diktatur*. Mainz 2016. S. 16. Auf dieser Grundlage nun formuliert Seifert eine überaus weitreichende Kritik relativistischer Theorien, zu denen er auch die Überlegungen Jürgen Habermas' und Hans-Georg Gadamer's zählt. Letztlich geht es ihm dabei um das bekannte Argument vom Selbstwiderspruch, das er aber noch einmal besonders pointiert: »der Relativismus widerspricht sich selbst und dieser Selbstwiderspruch gründet in nichts anderem als in einer notwendigen Falschheit und seinem Angriff auf das einsichtige Wesen der Wahrheit, die doch unlegbar ist und die jeder Mensch inklusive des Relativisten voraussetzt: daß nämlich die Wahrheit nie relativ sein kann, sondern absolut ist: Was falsch ist, ist an sich falsch und kann nie für irgendein Individuum, irgendein Zeitalter, oder für den Menschen überhaupt wahr sein; und was wahr ist, ist an sich wahr und kann weder für andere Menschen noch für Engel noch für Gott falsch sein.« Ebd. S. 45. Seifert setzt einen äußerst starken Wahrheitsbegriff als evident voraus und überträgt ihn auf andere Positionen, die er in der Folge scheinbar leicht destruieren kann. Eine Reflexion auf die Kontingenz seines eigenen Standpunktes oder die damit verbundenen Voraussetzungen seiner eigenen Position nimmt er in seine Argumentation nicht auf.

159 Becker, *Jenseits* S. 49.

160 Riegas/Vetter, *Gespräch* S. 78.

161 Dazu Detjen: »Wieso überhaupt Alternativerscheinungen als Krise betrachtet werden, hängt wohl mit dem Wunsch nach Einheitlichkeit, nach ›Wahrheit‹, nach kognitiver und emotionaler Sicherheit gegenüber dem Dilemma der Kontingenzbedrohung zusammen, einem Wunsch, von dem Menschen offensichtlich zutiefst beseelt sind.« Detjen, *Geltungsbegründung* S. 368.

nur als wahrheitswidrig abqualifizieren, weil sie stets unter den Gesichtspunkten der Wahrheitskategorie beobachten.¹⁶² Es kann in diesem Konzept nur eine Realisation der Wahrheit geben, woraus folgt, dass nach erfolgter Qualifizierung einer Position als *wahr* ihre Alternativen zugleich als *nicht-wahr* gelten müssen. Schaut man vor diesem Hintergrund noch einmal auf Beckers Arbeit, wird fraglich, wie er das Beisammensein von relativistischen und absolutistischen Elementen ausgestalten will. Für seinen eigenen Zugang beansprucht Becker schließlich eine »Meta-Metaebene [...], die ich als Beobachterperspektive verstanden wissen möchte.«¹⁶³ Ein solcher Anspruch aber müsste davon ausgehen, dass Gegenstand und Methode klar voneinander getrennt werden könnten. Dies wiederum ließe sich aber nur vor dem Hintergrund spezifischer theoretischer Voreinstellungen behaupten, mit denen man wieder mitten in die inhaltliche Auseinandersetzung abtauchte. Auch hier also spannt sich ein Zirkel auf, der den Beobachtungsstandpunkt unvermeidlich in die Positionierung treibt. Beckers Programm unterwandert sich damit performativ selbst und illustriert so einen zentralen Clou relativistischen Denkens.

Nach alledem gewinnt der Relativismus ein anderes Profil und ließe sich durchaus affirmativer bestimmen, etwa im Gefolge Peter L. Bergers:

Relativismus kann einfach als die bereitwillige Annahme von Relativität definiert werden; das bedeutet, dass die Relativierung, die tatsächlich stattgefunden hat, als eine höhere Form von Wissen gefeiert wird. Man kann sich über nichts ganz sicher sein, denn es gibt keine absolute kognitive oder normative Wahrheit.¹⁶⁴

Relativierung wird demnach zu einer Operation, die Komplexität präziser bearbeiten kann und zugleich ganz im Bewusstsein der Kontingenz steht. Ähnlich sieht es Luhmann: »Man akzeptiert die Kontingenz aller Kriterien und aller möglichen Beobachterpositionen.«¹⁶⁵ Auch theologisch schimmert hier eine Möglichkeit durch, den Relativismus von seinem Image als Schreckgespenst zu befreien.¹⁶⁶

162 Das einfachste Instrument hierzu ist wohl die Behauptung, relativistische Positionen seien logisch nicht haltbar, weil sie (teilweise) das Nicht-Widerspruchsprinzip verletzen. Dass damit aber eine erhebliche Produktivität (Paradoxien) einhergehen kann, wird zumeist nicht berücksichtigt.

163 Becker, *Jenseits* S. 14.

164 Berger, *Altäre* S. 28.

165 Luhmann, *Massenmedien* S. 143.

166 Exemplarisch für eine zaghafte Öffnung vgl.: Seewald, *Pluralität* S. 230f.; 233f. Nach Seewald müsse »ein praktikabler Alltagsrelativismus nicht grundsätzlich diskreditiert | werden.« Ebd. S. 233f.

Ist das relativistische Denken damit nun aber einfach rehabilitiert?¹⁶⁷ Es bleibt ein Problemüberhang, der sich unmittelbar an die Frage der Verbindlichkeit anschließt. Mit Karl Rahner kann diese wiederkehrende Frage noch einmal anders akzentuiert werden:

Ein religiöser Relativismus, der im großen und ganzen alle Religionen für gleichberechtigt und das Wesen und das Unwesen der Religionen ziemlich gleichmäßig oder nur in unausweichlichen Variationen und Mischungen allüberall für gegeben hält, wäre im Grunde die Aufhebung des christlichen und katholischen Glaubens [...]. Der wirklich überzeugte Katholik steht also vor der Frage, wie sich der Glaube an die Absolutheit und Allgemeinverbindlichkeit seines katholischen Christentums und seiner Kirche ohne diesen religiösen Relativismus in Einklang bringen lasse mit der Tatsache, daß auch nach 2000 Jahren Christentum und Kirche der größere Teil der Menschheit weder christlich noch katholisch ist, wobei auch diesem größeren Teil der Menschen weder Intelligenz noch Treue zu ihrem Gewissen abgesprochen werden dürfen; hinzu kommt noch das Faktum, daß er doch von seinem eigenen katholischen Glauben her an einem wahren und wirksamen Heilswillen Gottes für alle Menschen festhalten muß und nicht der Meinung sein kann, Gott verweigere von sich aus dem Großteil der Menschen die Möglichkeit und die Gnade des Heiles, das doch nur in Jesus Christus gegeben ist und durch das Christentum und die eine Kirche allen Menschen vermittelt werden soll.¹⁶⁸

Rahner verbindet die Relativismus- und Verbindlichkeitsdebatte in dieser Weise mit der Religionstheologie und der Einsicht in die religiöse Pluralität der Welt.¹⁶⁹ Gerade nämlich im Kontakt zu der Vielfalt religiöser Angebote – so wurde es bereits zur Einleitung dieses Unterkapitels formuliert – schlägt sich die Frage durch, wie die einzelnen Religionen ihre Konturen behaupten können. Relativierungen stehen hier im Verdacht, Wegbereiter eines religionstheologischen Pluralismus zu sein.¹⁷⁰ Dass die Relativie-

167 Diese Überlegungen zeigen freilich nur eine Möglichkeit einer theologischen Neubewertung dieses Denkens an und bleiben an radikalkonstruktivistische Voraussetzungen gebunden. Um hier nur auf eine andere Möglichkeit hinzuweisen, vgl. Johannes Hartl, *Metaphorische Theologie. Grammatik, Pragmatik und Wahrheitsgehalt religiöser Sprache*. (Studien zur systematischen Theologie und Ethik Bd. 51). Berlin 2008. S. 373-382. Hartl argumentiert metaphorologisch, kommt aber zu ähnlichen Ergebnissen: »[E]s gibt keine Art und Weise, die Welt aus keiner Perspektive zu sehen, es gibt keine Beschreibung ohne Beschreibung. Vielmehr sind unser ganzes Denken und Wahrnehmen von unserer Sprache, und diese wiederum von unseren Metaphern, abhängig. Selbstverständlich ist die Gültigkeit jedes Satzes abhängig von der ganzen Sprache.« Ebd. S. 379. Nach Irlenborn entspräche das einem sprachlichen Relativismus: »Ausgangspunkt dieser Form des Relativismus ist die These, dass sich die Bedeutung von Ausdrücken nur im Kontext der Zugehörigkeit zu einer bestimmten Sprache verstehen lässt.« Irlenborn, *Relativismus* S. 13.

168 Karl Rahner, *Ekklesiologie*. In: *SzTh* Bd.VIII. Einsiedeln/Zürich/Köln. 1967. S. 329-444, hier: S. 336.

169 Die Religionstheologie nimmt ihren Ausgangspunkt dabei gerade bei der Frage, »wie die Vielfalt von Religionen theologisch bewertet werden soll.« Klaus von Stosch, *Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen*. (Beiträge zur Komparativen Theologie Bd. 6). Paderborn 2012. S. 17. Durch die zusätzliche Einblendung relativierender (gleichsam potentiell radikalkonstruktivistischer) Erkenntniskepsis wird diese Ausgangsfrage freilich noch einmal verschärft.

170 Dabei geht auch Hick von einer realistischen Position aus, die sich in seiner Rede von dem Realen (*the real*) schlechthin durchschlägt. Thomas Schärfl meint (mit Verweis auf Roger Trigg) deshalb: »It is crystal clear that Hick's philosophy of religion sticks to metaphysical realism when it comes to

rungsoption aber einen spezifisch religiösen Mehrwert birgt, wird deutlicher, wenn das Verhältnis von Religiosität und Paradoxalität in den Blickpunkt rückt. Die Relevanz der Paradoxalität deutet sich in dem Rahner-Zitat dabei ebenfalls schon an, insofern auch hier ein Widerspruchsproblem des Christlichen markiert wird: die Bindung des Heils an Christus sowie die Kirche einerseits und die soteriologische Universalisierung andererseits. Im folgenden Kapitel sind es gerade Strukturen dieser Art, die als Form theologischen Denkens diskutiert werden.

5.1.1.3 (Religiöse) Paradoxalität

Paradoxien sind verdächtig. Wo sie auftreten, werden logische Gewissheiten fragil. Die binäre Unterscheidung zwischen wahr und falsch kann das Paradox nicht einholen, weil es beides zugleich ist. Entsprechend viel steht auf dem Spiel, wenn es um Paradoxien geht, und entsprechend scharf wird die Rhetorik. In seinem Roman *Der Zauberberg* legt Thomas Mann dem humanistischen »Schwätzer«¹⁷¹ Ludovico Settembrini die folgende Aussage in den Mund: »Ich verachte die Paradoxe, ich hasse sie! [...] Das Paradoxon ist die Giftblüte des Quietismus, das Schillern des faulig gewordenen Geistes, die größte Liederlichkeit von allen!«¹⁷² So drastisch wie in diesem Zitat geht die Absage an Paradoxien wohl keinen Wissenschaftler*innen über die Lippen. Die Ablehnung, die das literarische Beispiel illustriert, lässt sich dennoch beobachten. Liest man vor ihrem Hintergrund aber noch einmal genauer im *Zauberberg* nach, gerät Settembrinis Aussage in Konflikte – etwa zum erzählerischen Ausgangspunkt: der Protagonist Hans Castorp reist als junger und vermeintlich gesunder Mann »auf Besuch für drei Wochen«¹⁷³ in ein Sanatorium in den Bergen, um seinen erkrankten Cousin zu sehen. Kaum angekommen, wird Castorp vom Gast zum Patienten.¹⁷⁴ Und dieses Muster zieht sich durch: Der Ort der Heilung wird vollständig zum Ort der Krankheit; als Erholungsstätte gedacht, wird das Sanatorium zu einer zeitlosen Wartehalle für den Tod. Die Paradoxie wird damit trotz Settembrinis Absage zu einem künstlerischen Mittel des Textes.

Nach der Beschäftigung mit *dem* Relativismus kommt also eine weitere scheinbar gefährliche Größe ins Spiel. Dass aber auch in diesem Fall die Abwehrreflexe vorschnell übersteuern, soll dieses Unterkapitel zeigen. Dazu werden Paradoxien zunächst unter drei Gesichtspunkten beobachtet: (A) logisch, (B) radikalkonstruktivistisch und zuletzt (C) theologisch.¹⁷⁵ Anschließend werden die Linien zusammengezogen und in den Kontext eines Religiositätsverständnisses integriert, das die Relativierung als zentralen

the existence of the ultimate.« Thomas Schärtl, Constructing a Religious Worldview. Why Religious Antirealism is Still Interesting. In: European Journal for Philosophy of Religion 6 Heft 1 (2014). S. 133-160, hier: S. 143. [= Schärtl, Antirealism.]

171 Thomas Mann, *Der Zauberberg*. (Bibliothek des 20. Jahrhunderts). Stuttgart/Hamburg/München 1982. S. 624. [= Mann, *Zauberberg*.]

172 Ebd. S. 291.

173 Ebd. S. 23.

174 Diese Konstellation wertet auch Tom Wohlfarth als »[d]ie prägende Paradoxie« des Romans. Vgl. Tom Wohlfarth, *Die Freiheit bewahren*. In: nd, 31. März 2020. URL: <https://www.neues-deutschland.de/artikel/1134993.coronakrise-die-freiheit-bewahren.html> (abgerufen am: 17.06.2021).

175 Bei allen drei gewählten Zugängen wird es aufgrund der jeweils umfassenden Forschungsdiskussion erforderlich sein, Auswahlentscheidungen zu treffen, die idealiter Exemplarität erreichen.

Operator ausweist. Dazu wird es hilfreich sein, konkrete Analysen ausgewählter religiöser Paradoxien vorzunehmen.

A) Paradoxien logisch beobachten

Der analytische Philosoph Richard Mark Sainsbury bestimmt die Paradoxie in seiner (beinahe kanonischen) Definition als

[e]ine | scheinbar unannehmbare Schlussfolgerung, die durch einen scheinbar annehmbaren Gedankengang aus scheinbar annehmbaren Prämissen abgeleitet ist. Der Schein muss trügen, denn das Annehmbare kann nicht mit annehmbaren Schritten zum Unannehmbaren führen. Also haben wir allgemein die Wahl: Entweder ist die Schlussfolgerung gar nicht wirklich unannehmbare, oder aber der Ausgangspunkt bzw. der Gedankengang hat eine Schwäche, die nicht offen zutage liegt.¹⁷⁶

Paradoxien entstehen demnach also, wenn aus (scheinbar) annehmbaren bzw. plausiblen Gründen eine Schlussfolgerung gezogen wird, die (scheinbar) nicht annehmbar bzw. plausibel ist. Sainsburys Hinweis auf die Möglichkeit des Scheins zeugt dabei bereits vom Interesse, Paradoxien derart aufzulösen, dass sie nicht länger als logisch-konsistente Inkonsistenzen auftreten, sondern vielmehr auf Fehler zurückgeführt werden können. Insgesamt ergeben sich nach Sainsbury drei mögliche Umgangsweisen mit (scheinbaren) Paradoxien:

- (a) Die Schlussfolgerung des Arguments akzeptieren.
- (b) Das logische Folgern als fehlerhaft ablehnen.
- (c) Eine oder mehrere Prämissen verwerfen.¹⁷⁷

Während die erste Option von einer Akzeptanz der Paradoxien zeugt und einer Streichung des Zusatzes *scheinbar* entspricht, verlegen sich die beiden weiteren Optionen auf den Versuch, die Konstruktion der Paradoxie als fehlerhaft auszuweisen. Dabei setzt man entweder auf der Ebene der Voraussetzungen (c) an oder bemängelt das Verfahren (b). Sofern die Möglichkeiten b und c nicht hinreichend plausibilisiert werden können und die oben genannten Bedingungen erfüllt sind, handelt es sich folglich um ein *echtes* Paradox, das als logisches Problem ernst genommen werden muss.¹⁷⁸ Beizeiten setzt an dieser Stelle auch die Unterscheidung von Paradoxie und Antinomie an, der ich mich

176 Sainsbury, Paradoxien S. 11f. Ähnlich definiert auch Barry Hartley Slater: »A paradox is generally a puzzling conclusion we seem to be driven towards by our reasoning, but which is highly counter-intuitive, nevertheless.« Barry Hartley Slater, Art. Logical Paradoxes. In: IEP. URL: <https://iep.utm.edu/par-log/> (abgerufen am: 17.06.2021). [= Slater, Art. Paradoxes.]

177 Sainsbury, Paradoxien S. 100.

178 Die Definition lässt sich für diese Fälle wie folgt modifizieren: »Eine logische Paradoxie im engeren Sinne ist eine Überlegung, ein Argument, das uns von ›unverdächtigen‹ Prämissen aufgrund ›unbezweifelbarer‹ logischer Schlussfolgerungen zu einander kontradiktorisch entgegengesetzten Schlussätzen führt.« Giovanni Sommaruga-Rosolemos, Paradoxien der modernen Logik. In: Das Paradox. Eine Herausforderung abendländischen Denkens. (Stauffenberg Colloquium Bd. 21). Hg. v. Paul Geyer/Roland Hagenbüchle. Tübingen 1992. S. 105-129, hier: S. 109. [= Sommaruga-Rosolemos, Logik.]

im Folgenden aber nicht anschließen werde, weil der Paradoxien-Begriff in seiner Weite für die (teils komparativen) Zwecke dieser Untersuchung genügt.¹⁷⁹

Von den *echten* Paradoxien zu unterscheiden sind Denkbewegungen, die zwar gegen (*παρά*) die Meinung (*δόξα*) verstoßen, mit weiteren logischen Überlegungen aber als fehlerhaft entlarvt werden können. Sainsbury klassifiziert die Paradoxien deshalb mit einer Skala von 1 bis 10 je nach Tiefe ihres paradoxalen Gehalts.¹⁸⁰ Während Paradoxien der ersten Stufe mit vergleichsweise geringem intellektuellem Aufwand aufgelöst werden können, er nennt das berühmte Barbier-Paradox¹⁸¹, führen Paradoxien der letzten Stufe in »einen ernsten, ungelösten Disput darüber, wie mit ihnen zu verfahren sei.«¹⁸² Ein offener Disput aber ergibt sich in der Paradoxienforschung nicht erst, wenn Lösungsmöglichkeiten konkreter Paradoxien diskutiert werden, sondern schon deutlich früher. So gibt es durchaus andere analytisch-philosophische Versuche, Paradoxien zu definieren. Sascha Benjamin Fink geht etwa davon aus, dass Paradoxien nicht erst in Argumentationen und Schlussfolgerungsverfahren entstehen, sondern bereits in Satzmengen auftreten können. Als potentielle Definition bringt er deshalb den folgenden Vorschlag ein: »Eine Menge an Sätzen ist eine Paradoxie genau dann, wenn (i) man allen Sätzen dieser Menge mehr oder minder gleichermaßen und stark zustimmen würde, und (ii) die Verknüpfung all dieser Sätze widersprüchlich ist, und (iii) es nicht offensichtlich ist, welchen der Sätze wir ablehnen sollten.«¹⁸³ Fink macht damit folglich darauf aufmerksam, dass es keines linearen Ableitungsverhältnisses zwischen einzelnen Sätzen bedürfe, um ein Paradox zu konstituieren. Seines Erachtens genügt bereits das Nebeneinander von Sätzen mit Gültigkeitsanspruch, um Paradoxien anbahnen zu können. Dafür greift er exemplarisch die Pinocchio-Paradoxie heraus, die keine Schlussfolgerung integriert: »Pinocchio sagt nichts außer: »Meine Nase wächst

179 Antinomien decken sich dabei letztlich mit dem, was als *echte* Paradoxie oder Paradoxie im *engeren Sinne* beschrieben wird. Nach der Definition Elke Brendels bestehen Antinomien »aus zu einander kontradiktorischen Sätzen, die sich jeweils allein mit den als unproblematisch angesehenen Mitteln eines zugrundegelegten System (sei es nun ein System der Metaphysik oder ein System der Logik) beweisen lassen.« Elke Brendel, *Die Wahrheit über den Lügner. Eine philosophisch-logische Analyse der Antinomie des Lügners.* (Grundlagen der Kommunikation und Kognition). Berlin/New York 1992. S. 8. [= Brendel, *Wahrheit.*] Das bedeutet gleichsam: »Alle Antinomien sind danach auch Paradoxien; jedoch kann es durchaus Paradoxien geben, die nicht antinomisch sind.« Gerhard Vollmer, *Paradoxien und Antinomien.* In: *Das Paradox. Eine Herausforderung abendländischen Denkens.* (Stauffenberg Colloquium Bd. 21). Hg. v. Paul Geyer/Roland Hagenbüchle. Tübingen 1992. S. 159-189, hier: S. 161. [= Vollmer, *Antinomien.*]

180 Vgl. Sainsbury, *Paradoxien* S. 13.

181 Das Barbier-Paradox liest sich in einer kürzeren Fassung wie folgt: »In einem Dorf lebt ein Barbier, der all diejenigen rasiert – und nur diejenigen –, die sich nicht selbst rasieren. Wer rasiert nun den Barbier? Wenn er sich selbst rasiert, tut er es nicht (denn er rasiert ja nur die, die sich nicht selbst rasieren) und wenn er sich selbst nicht rasiert, dann tut er es.« Ben Dupré, *50 Schlüsselideen Philosophie.* Heidelberg 2010. S. 112. Freilich gibt es zahlreiche verschiedene Fassungen dieser Paradoxie.

182 Sainsbury, *Paradoxien* S. 13.

183 Sascha Benjamin Fink, *Progress by Paradox. Paradoxien als Katalysator intellektuellen Fortschritts.* In: *Von Schildkröten und Lügner. Paradoxien und Antinomien in den Wissenschaften.* Hg. v. Karsten Engel. Münster 2018. S. 13-34, hier: S. 19. [= Fink, *Progress.*]

nun.«¹⁸⁴ Es würde an dieser Stelle wohl zu weit führen, die Definitionen ausführlich zu diskutieren und abzuwägen. Für die Zwecke dieser Arbeit genügt der Befund, dass auch innerhalb des analytisch-philosophischen Spektrums disparate Auffassungen darüber bestehen, wie Paradoxien definiert werden sollten. Was die beiden Zugänge eint, ist die Fokussierung auf den widersprüchlichen Konflikt von Geltungsansprüchen, der sich der binären wahr-falsch-Kategorisierung (zumindest erst einmal) entzieht. In der Praxis ergibt sich deshalb zumeist auch eine weitreichende Übereinstimmung in der Identifikation von Paradoxien, die es ermöglicht, an dieser Stelle zwei Beispiele zur Veranschaulichung vorzustellen. Zuvor aber sei eine weitere Beobachtung eingeschoben, die sich auf eine zentrale Gemeinsamkeit der analytisch-philosophischen Paradoxienverständnisse bezieht. Als allgemeine Prämisse der Auseinandersetzung wird nämlich vorausgesetzt, dass die zu diskutierenden Sätze die semantischen Voraussetzungen einer entsprechenden Prüfung erfüllen. Basal bedeutet dies etwa, dass sie als Proposition einen Wahrheits- bzw. Geltungsanspruch erheben. In der konkreten Prüfung ist es deshalb beinahe unerheblich, ob die Paradoxien lebenspraktisch einfach gelöst oder übergangen werden können, indem bspw. einer der widerspruchskonstitutiven Satzteile einfach ignoriert wird. Folglich gilt: »Seinen ersten Platz hat das Paradox [...] in formalen Sprachen. Hier müssen um des Funktionierens und der Zwecke willen, zu denen solche Systeme errichtet werden, die Bedeutungen und Zeichen als eindeutig festgelegt gelten.«¹⁸⁵ Im weiteren Gang dieses Kapitels dürfte diese Aussage an Anschaulichkeit gewinnen.

Nun aber zu den zwei exemplarischen Paradoxien, die ich der Sammlung Sainsburys entnehme.¹⁸⁶ Ein erstes Paradox steht unter dem Titel *Der Galgen*:

Es ist das Gesetz einer gewissen Gegend, dass all jene, welche in die Stadt hineinwollen, nach ihrem Anliegen dort gefragt werden. Wer wahrheitsgemäß antwortet, darf in Frieden kommen und gehen. Jene, die lügen, werden gehängt. Was soll mit dem Reisenden geschehen, der, nach seinem Begehrt gefragt, antwortet: »Ich bin gekommen, um gehängt zu werden.«¹⁸⁷

Ein zweites Paradox, das unter dem Titel *Der Unwiderstehliche Verführer* steht, erzählt Sainsbury im Rückgriff auf Thomas Storer wie folgt:

184 Ebd. S. 17.

185 Josef Simon, Das philosophische Paradoxon. In: Das Paradox. Eine Herausforderung abendländischen Denkens. (Stauffenberg Colloquium Bd. 21). Hg. v. Paul Ceyer/Roland Hagenbüchle. Tübingen 1992. S. 45-60, hier: S. 48. [= Simon, Paradoxon.] Zusammenfassend schreibt Simon: »Die ›logische‹ Paradoxie stellt sich ein, wenn normale Sprachen wie formale angesehen werden und eine durchgehende Identität der Bedeutungen gleicher Zeichen vorausgesetzt bzw. dieses Moment der Voraussetzung sich durchhaltender Beobachtungen, das als Moment natürlich auch zu nichtformalen Sprachen gehört, verabsolutiert wird. Entgegen der Sprachwirklichkeit wird dabei davon ausgegangen, daß die Bedeutungen dieselben bleiben, so als hätten die Beteiligten sie vor dem Eintritt in das aktuelle Sprechen für den gesamten Sprechvorgang abgesprochen.« Ebd. S. 49.

186 Für eine Übersicht zahlreicher Paradoxien inklusive kurzer Anmerkungen vgl. auch: Vollmer, Antinomien S. 173-188.

187 Sainsbury, Paradoxien S. 299.

Einem erfolglosen Verehrer hat man geraten, seiner Liebsten die folgenden zwei Fragen zu stellen:

(1) Wirst du mir diese Frage ebenso beantworten wie die folgende?

(2) Wirst du mit mir schlafen?

Wenn sie ihr Wort hält, muss sie auf die zweite Frage mit Ja antworten, egal, was sie auf die erste Frage geantwortet hat.¹⁸⁸

Beide Paradoxien weisen durchaus Unterschiede auf und eignen sich gerade deshalb, um das bisherige Theoriematerial zu illustrieren. In beiden Fällen könnte entsprechend versucht werden, die oben genannten möglichen Verfahrensweisen zu erproben, um die Paradoxien aufzulösen. Das heißt, die Paradoxien müssten in einem ersten Schritt analytisch zergliedert werden, um anschließend zu fragen, ob sich ggfs. (b) das Schlussverfahren als fehlerhaft entlarven ließe oder (c) vielleicht eine oder mehrere der Prämissen verworfen werden könnten. Sollte sich eine der beiden Möglichkeiten als (im logischen Sinne) nachweisbar richtig erweisen, dürfte die Paradoxie damit als aufgelöst gelten. Gerade hinsichtlich der Kritik der Prämissen ist dabei ein weiterer Hinweis erforderlich. Im analytisch-philosophischen Verständnis ist es nämlich entscheidend, dass die einzelnen Prämissen, die zur Konstitution einer Paradoxie führen, gleichzeitig gültig sind und in einem streng logischen Sinn über keine Prävalenz verfügen.¹⁸⁹ In diesem Sinne erledigt sich hier auch Henning Schröers Unterscheidung von supplementären und komplementären Paradoxien, insofern bei ihm nur die letztere Variante auf einer völligen Gleich-Gültigkeit der einzelnen Aussagen basiert.¹⁹⁰ Supplementäre Paradoxien hingegen »gehen auf Äquivokationen zurück. Denn bei der supplementären Paradoxie besteht die Dominanz eines Aspekts. Deshalb gibt es hier eine Gerichtetheit, ein Gefälle.«¹⁹¹ In einem streng logischen Sinne ergibt diese Differenzierung keinen Mehrwert, weil sie die Auflösung der Paradoxie letztlich schon voraussetzt – sofern es eben nicht um eine rein lebenspraktische Perspektive geht. Auf eine konkrete Prüfung der exemplarischen Paradoxien werde ich an dieser Stelle verzichten, um den Argumentationsgang dieser ersten Replik nicht mit einer notwendig kleinschrittigen Zergliederung zu belasten. Zielführender scheint es mir, an dieser Stelle eine philosophiegeschichtlich überaus zentrale Paradoxie herauszuheben, die im Gang dieser Untersuchung bereits randständig vorkam und den Bogen zur radikalkonstruktivistischen Beschäftigung mit Paradoxien schlägt. Es geht um die Lügner-Paradoxie, die in verschiedenen Varianten vorkommt¹⁹², sich aber in einem simplen Satz verdichten lässt:

Dieser Satz ist falsch.

188 Ebd. S. 304.

189 Dass dies lebenspraktisch anders bewertet werden kann, man sich also ohne tiefere Reflexion einfach dazu entschließt, die Prävalenz einer der Prämissen anzunehmen, um handlungsmäßig nicht blockiert zu werden, ist dabei auch im Feld analytischer Philosophie klar.

190 Vgl. Henning Schröer, Die Denkform der Paradoxalität als theologisches Problem. Eine Untersuchung zu Kierkegaard und der neueren Theologie als Beitrag zur theologischen Logik. (Forschungen zur Systematischen Theologie und Religionsphilosophie Bd. 5). Göttingen 1960. S. 45. [= Schröer, Denkform.]

191 Ebd. S. 42.

192 So zählt etwa das oben bereits erwähnte Pinocchio-Paradox zu den Lügner-Paradoxien.

Versucht man nun, den Wahrheitswert dieser Aussage zu bestimmen, entsteht eine nicht endende Wechselbewegung aus wahr und falsch.¹⁹³ Ist der Satz wahr, ist die Behauptung der Falschheit korrekt und der Satz damit falsch. Ist der Satz aber falsch, wird performativ die Wahrheit des Satzes erwiesen, womit wiederum seine Falschheit herausgestellt wird. Sätze dieses Profils lassen sich dabei auch ohne direkten Selbstbezug formulieren, wie Sainsbury anhand eines Beispiels herausstellt:

- (A) (Von α am Montag gesagt:) Alles, was β am Dienstag sagen wird, ist wahr.
 (B) (Von β am Dienstag gesagt:) Nichts von dem, was α am Montag gesagt hat, ist wahr. Wenn α und β nichts anderes als (A) bzw. (B) am Montag bzw. Dienstag gesagt haben, dann haben wir eine Paradoxie im Wesentlichen von der Art des Lügners. Angenommen, (B) ist wahr; dann ist (A) nicht wahr und β wird am Dienstag nichts Wahres sagen. Da β nur (B) sagt, ist (B) nicht wahr. Wenn (B) also wahr ist, dann ist es nicht wahr. Angenommen, (B) ist nicht wahr; dann hat α am Montag etwas Wahres gesagt. Da α nur (A) gesagt hat, ist (A) wahr, d.h., alles, was β am Dienstag sagen wird, ist wahr. Das schließt (B) ein, folglich ist (B) wahr. Wenn (B) also wahr ist, dann ist es nicht wahr.¹⁹⁴

Dieser Befund ist insofern bedeutsam, als Selbstreferentialität allein nicht zu genügen scheint, um die Entstehung der Lügner-Paradoxie zu erklären. Nach Sainsbury beruht die Paradoxie vielmehr auf Zirkularität, also auf der Wechselbeziehung der Sätze zu einander, die nicht zwangsläufig eine Beziehung zu sich selbst einschließt.¹⁹⁵ An späterer Stelle wird sich die Relevanz dieses Hinweises erweisen (s.u.). Für den Moment geht es eher darum, dass die Lügner-Paradoxien – gemäß Kategorisierung Sainsburys – »wahrscheinlich die schwierigsten von allen [sind]«¹⁹⁶. In ihrer Dissertation ist El-

193 Im Übrigen gibt es durchaus disparate Auffassungen dazu, ob der Satz überhaupt geeignet ist, mit dieser Frage konfrontiert zu werden. Kannezky vertritt etwa die folgende Auffassung: »Das Lügnerparadox entsteht, wenn Ausdrücke, die nach grammatischer Definition indikative Sätze darstellen und von denen im gewöhnlichen Sprachgebrauch aufgrund ihrer grammatischen Form ein beurteilbarer Gehalt erwartet werden darf, per se als wahrheitsfähige Urteile betrachtet werden.« Frank Kannezky, Paradoxien, Philosophie und die Vollständigkeit der Wissenschaften. In: Von Schildkröten und Lügner. Paradoxien und Antinomien in den Wissenschaften. Hg. v. Karsten Engel. Münster 2018. S. 181-210, hier: S. 201. [= Kannezky, Paradoxien.] Im Hintergrund dieser Einschätzung steht die Frage, ob der Lügner-Satz als so semantisch angemessen geformt gelten kann, um wahrheitsfähig sein zu können: »Wir fragen: ›Ist $F(a)$ wahr oder falsch?‹, aber wir fragen gewöhnlich nicht: ›Gehört a überhaupt zu den Dingen, die unter den Begriff F fallen können?‹ oder ›Benennt a überhaupt einen (und nur einen) wohlbestimmten Gegenstand, von dem etwas ausgesagt werden kann?‹, sondern setzen stillschweigend voraus, dass dies der Fall ist und sehen damit die Präsuppositionen logischen Schließens als erfüllt an. Man befreit sich aus dem Paradox, indem man (an)erkennt, dass die Logik nicht auf beliebige, grammatisch wohlgeformte indikative Sätze anwendbar ist, sondern nur auf auch semantisch wohlgeformte, also auf solche mit einem ›beurteilbaren Inhalt‹.« Ebd. S. 199. Deutlicher wird Vollmer, der hinsichtlich der Lügner-Paradoxie meint: »[W]ir vermeiden die Antinomie, indem wir diesen und ähnlichen antinomischen Gebilden die Anerkennung als Satz verweigern, sie gar nicht erst als Sätze ansehen, auch wenn sie sich noch so artig als Sätze, noch so ›Satz-artig‹ geben.« Vollmer, Antinomien S. 163.

194 Sainsbury, Paradoxien S. 259.

195 Vgl. ebd. S. 259. Selbstreferentialität ist konstitutiv zirkulär, Zirkularität hingegen nicht unbedingt selbstreferentiell.

196 Ebd. S. 235.

ke Brendel verschiedenen Versuchen nachgegangen, die Paradoxalität aufzulösen. Das fängt bei der Behauptung mancher Scholastiker an, bei der Lügner-Paradoxie handle es sich um keine Paradoxie bzw. Antinomie, sondern um eine Aussage, deren Gehalt sich klar bestimmen ließe¹⁹⁷, und endet bei verschiedenen Versuchen des 20. Jahrhunderts. Brendel kommt zu dem Schluss, dass keiner der vorgestellten Ansätze wirklich taugt, um die Lügner-Paradoxie aufzulösen ohne sich dabei nicht wieder auf weiteren Argumentationsebenen in Paradoxien zu verfangen.¹⁹⁸ Sie hat deshalb selbst eine Lösung entwickelt, die mit einem hohen theoretischen Aufwand dafür votiert, die Paradoxie dadurch als falsch zu erweisen, dass nicht mehr von der einen Welt als Bezugsrahmen ausgegangen wird, sondern von verschiedenen möglichen Welten. Auch Brendels Argumentation kann an dieser Stelle nicht vollständig nachvollzogen werden. Entscheidender ist hier, welche Einsichten sie trotz ihres eigenen Lösungsvorschlags als Ergebnisse ihrer Arbeit ausweist. Nach Brendel zeigt sich, »daß das menschliche Reflexionsvermögen prinzipiell unbegrenzt ist. Zu jedem noch so reichhaltigen System kann ein äußerer Standpunkt bezogen werden.«¹⁹⁹ Sie kommt zu diesem Ergebnis auf der Grundlage von Beobachtungen der verschiedenen Lösungsansätze der Lügner-Paradoxie. Diese

zeigen, daß kein universelles Sprachsystem formulierbar ist, in dem alles potentiell sprachlich Formulierbare auch *innerhalb* dieses Systems darstellbar ist. Sprache ist sozusagen niemals durch Sprache einholbar. Es wird prinzipiell immer Aussagen geben, die keine Aussagen des zugrundegelegten Sprachsystems sein können.²⁰⁰

Was hier als Ergebnis präsentiert wird, lässt sich letztlich als verdichtete Einsicht in die erkenntnistheoretische Kontingenz lesen. Diese Einsicht aber wird auch in analytischer Perspektive nicht unbedingt negativ konnotiert. So meint etwa Matthias Wille:

Das Paradoxe gehört zur Wissenschaft wie die Wahrheit. Es gibt ihr Richtung, befeuert ihre Entwicklung und ist Ausdruck ihrer Grenzen. Das Paradoxe in der Wissenschaft ist unvermeidbar, weil sich die menschliche Vernunft mit weniger als der Grenzerfahrung nicht zufriedengeben kann. Es ist unverzichtbar, weil sich seit den Anfängen eine unbändige forschende Neugier aus rätselhaften Paradoxien speist, und es ist unbezahlbar, weil wir der Auflösung paradoxer Konstellationen großartige philosophische

197 Vgl. u.a. Brendel, *Wahrheit* S. 25-40.

198 Brendel bilanziert: »Verläßt man den Rahmen einer klassischen zweiwertigen Logik, indem man etwa mehrwertige Semantiken oder Wahrheitslücken annimmt, so löst sich zwar die ursprüngliche Lügner-Antinomie auf, jedoch lassen sich dann mittels metatheoretischer Begriffe erneute (verstärkte Lügner-)Antinomien bilden.« Ebd. S. 212.

199 Ebd. S. 214.

200 Ebd. S. 212. Ebenso räumt Sainsbury am Ende seiner Überlegungen ein: »Die Erörterung ist ohne Entscheidung geblieben«. Sainsbury, *Paradoxien* S. 297. Noch im Jahr 2020 konstatiert Martin Pleitz: »Der weitgehende Dissens unter den Experten darüber, welcher Ansatz am angemessensten ist, bedeutet strenggenommen, dass die Paradoxien bis | heute ungelöst sind.« Pleitz, *Widersprüche* S. 98f.

Werkzeuge verdanken. Das Paradoxe in den Wissenschaften gilt es nicht zu fürchten, sondern zu achten.²⁰¹

Wille ergänzt, es erscheine ihm »unabänderlich, dass die Vernunft zuweilen in antinomische oder paradoxe Konstellationen gerät.«²⁰² Trotz dieser aner kennenden Einordnung legt es die analytische Philosophie auf die Auflösung von Paradoxien an. Das ist angesichts ihres Profils durchaus verständlich, weil das Eingeständnis der Unmöglichkeit, manche Paradoxien (v.a. Lügner-Paradoxien aber auch *Russellsche-Antinomie*²⁰³) aufzulösen²⁰⁴, logische Anschlusschwierigkeiten evoziert. Das gesamte logische System inklusive seiner Voraussetzungen kann im Gefolge solcher Erwägungen zur Disposition gestellt werden. Was folgt daraus etwa für das Bivalenzprinzip, dessen Geltung ja durch die Paradoxien angefragt wird? Und welche Konsequenzen resultieren für die Regeln logischer Schlussfolgerung inklusive des Nichtwiderspruchsprinzips?²⁰⁵ Auch in der analytischen Diskussion scheinen diese Fragen offen bearbeitet zu werden – so legt es zumindest Slater nahe.²⁰⁶ Klar aber ist, dass die sog. dialethistische Option, die nach Sainsbury davon ausgeht, »dass einige Widersprüche akzeptabel sind«²⁰⁷, nicht als befriedigende Lösung empfunden wird, auch wenn explizit anerkannt wird, dass

201 Matthias Wille, Das Paradoxe in der Wissenschaft. Unvermeidbar, unverzichtbar, unbezahlbar. In: Von Schildkröten und Lügner. Paradoxien und Antinomien in den Wissenschaften. Hg. v. Karsten Engel. Münster 2018. S. 35-48, hier: S. 35.

202 Ebd. S. 36.

203 An dieser Stelle genügt es, eine Kurzfassung der Antinomie zu zitieren: »Mengentheoretische Fassung: Wir nennen eine Menge normal, wenn sie sich nicht selbst als Element enthält. Fragen wir uns, ob die Menge N aller normaler Mengen normal ist oder nicht, so verstricken wir uns in Widersprüche. Nimmt man an, N sei selbst normal, so muss N sich selbst als Element enthalten (weil N alle normalen Mengen enthält), ist also nicht normal (weil N sich selbst als Element enthielte). Nimmt man an, N sei nicht normal, so bedeutet das, N enthält sich selbst als Element; da N aber nur normale Mengen enthält, müsste N dann normal sein.« Veit Pittioni, Art. Russellsche-Antinomie. In: Metzler Lexikon Philosophie. Begriffe und Definitionen. Stuttgart³ 2008. S. 535.

204 Auch Kannezky »fällt auf, dass sich bestimmte Paradoxien aufgrund ihrer Folgeprobleme den oben genannten Lösungsversuchen entziehen.« Kannezky, Paradoxien S. 190.

205 Sainsbury skizziert das Problem wie folgt: »Aus einem Widerspruch kann alles abgeleitet werden. Für den klassischen Logiker ist das ganz unproblematisch, da er der Auffassung ist, dass kein Widerspruch wahr ist. Auch wenn Argumente mit kontradiktorischen Prämissen klassisch gültig sind, sind sie nicht schlüssig: Wir könnten sie niemals dazu verwenden, irgendetwas abzulehnen, da wir niemals die Prämissen beweisen könnten.« Sainsbury, Paradoxien S. 283. Was hier beschrieben wird, ist letztlich eine Blockade sinnvoller Anschlussmöglichkeiten, die den Ausschluss der Paradoxien nahelegt, darin aber zu neuen Problemen führte, weil die Paradoxialität ja gerade auch ein Moment der Gültigkeit involviert. Die Situation mündet nach Sainsbury in einem »Patt«. Ebd. S. 292.

206 Vgl. Slater, Art. Paradoxes.

207 Sainsbury, Paradoxien S. 281.

sie sich logisch nicht ausräumen lässt.²⁰⁸ Dies leitet zum radikalkonstruktivistischen Paradoxienverständnis über.

B) Paradoxien radikalkonstruktivistisch beobachten

Das Paradoxienverständnis des radikalen Konstruktivismus weist im Vergleich zu den bereits explizierten, an der klassischen Logik orientierten Überlegungen einige Unterschiede auf.

In der radikalkonstruktivistischen Perspektive, die sich bekanntermaßen der ontologischen Orientierung des Realismus verweigert, entstehen Paradoxien vor allem durch Selbstreferentialität. Der im vorigen Abschnitt eingespielte Hinweis, man könne etwa den Lügner ohne direkte Selbstreferenz konstituieren (s.o.), fügt dieser Auffassung keinen Bruch zu. Weniger als um den konkreten Satz geht es nämlich um das erkenntnistheoretische Rahmenkonzept. Im Gegensatz zu realistischen Optionen reflektiert der radikale Konstruktivismus zwar auf die Unterscheidungen von Wirklichkeit und Realität, Subjekt und Objekt etc., nimmt für sich aber in Anspruch, diese Unterscheidungen selbst nicht zur Grundlage der eigenen Theoriearbeit zu machen. Am Beginn radikalkonstruktivistischen Denkens steht das jeweilige erkennende System und die Einsicht in seine Selbstverwiesenheit. Bei Maturana verdichtet sich dies im Autopoiesis-Gedanken: »Wenn Lebewesen Systeme sind, deren Komponenten durch das System gebildet sind und die zugleich das System mitkonstituieren, stellt sich die Frage, ob ihre Konstitution adäquat mit linearen Kausalitätsvorstellungen und der klassischen Logik beschrieben werden kann.«²⁰⁹ Das erkennende System beginnt bei sich und kommt auch im Versuch, von sich abzuweichen, stets zu sich zurück:

Der Erkennende und das Erkannte, der Beobachter und das Beobachtete erscheinen in einer unauflösbaren Weise miteinander verflochten. Und es ist dieses zirkulär angelegte Verständnis des Erkenntnisprozesses, das auf einen weiteren Topos des Konstruktivismus hindeutet: das Interesse an *zirkulären und paradoxen Denkfiguren*. Dieses Interesse manifestiert sich in der intensiven Auseinandersetzung mit dem Phänomen der *Rekursion*. Gemeint ist damit die neue Einspeisung eines generierten Outputs als ein neuer Input in das System; das Resultat einer Operation wird als Ausgangspunkt derselben Operation verwendet, die erneut als Ausgangspunkt dieser Operation dient usw.²¹⁰

Pörksen führt diesen Gedanken weiter aus:

Das Prinzip der Zirkularität liegt auch dem Konzept der | Autopoiesis zugrunde: In einem strengen Sinne geht es um die strikt zirkuläre Selbstreproduktion von etwas aus sich selbst heraus. Ebenso begegnet man ihm, wenn man sich mit dem Konzept der

208 »Mit einigem Unbehagen komme ich zu dem Schluss, dass keine der von mir vorgetragenen Er widerungen einen fähigen rationalen Dialethisten zur Aufgabe zwingen.« Ebd. S. 283. Vgl. auch ebd. S. 292. Ohne Unbehagen kommentiert Pleitz: »Im Bereich der philosophischen Logik und der analytischen Philosophie im Allgemeinen muss der Dialetheismus heutzutage als eine seriöse Theorie ernst genommen werden.« Pleitz, Widersprüche S. 107.

209 Wallich, Autopoiesis S. 272.

210 Pörksen, Schlüsselwerke S. 24.

Autologie befasst, das besagt: Ein Begriff bedarf seiner selbst, um definiert zu werden. Kommunikation braucht Kommunikation, um sich bestimmen zu lassen; Bewusstsein benötigt Bewusstsein, um Thema zu werden; Erkennen setzt Erkennen voraus, um sich beobachten zu lassen usw.²¹¹

Hinzu tritt die Rede von der operationalen Geschlossenheit, die eng mit den Überlegungen zur Autopoiesis verbunden ist und mit ihr Zirkularität auf den Bereich biologischer Systeme überträgt. In ihrem Gefolge werden dann auch erkenntnistheoretische Fragen virulent. Sie ergeben sich aber erst aus der umfassenden Bearbeitung von Zirkularität als allgemeinem Phänomen. Die Kybernetik zweiter Ordnung hat diese Einsicht zum Programm ihres Arbeitens erklärt.²¹² Sie beschäftigt sich mit zirkulären statt linearen Prozessen und gerät damit unweigerlich in Konflikt mit klassischen Ableitungsformen der Logik:

Sicherlich, als die Kybernetiker daran dachten, in die Zirkularität von Beobachten und Konversieren einzusteigen, begaben sie sich auf verbotenes Terrain. Im allgemeinen Fall des zirkulären Schlusses bedeutet A impliziert B; B impliziert C; und – zum allgemeinen Entsetzen – C Impliziert A! Oder, im reflexiven Fall: A impliziert B; und – Oh, Grauen! – B impliziert A! Und nun des Teufels Spaltfuß in seiner reinsten Form, in der Form der Selbst-Referenz: A Impliziert A! – ein Greuel! Ich möchte Sie nun bitten, mir in ein Land zu folgen, in dem es nicht verboten ist, sondern in dem man ermutigt wird, über sich selbst zu sprechen (was könnte man auch sonst tun?).²¹³

Dieses Land ist von Foersterns Kybernetik zweiter Ordnung. Wendet man ihre Überlegungen auf die Erkenntnistheorie an – wie der radikale Konstruktivismus es tut –, gerät die Selbstbezüglichkeit aller Erkenntnis in den Blick, die in der direkten Folge die Idee, man könne über beobachtungsunabhängige Entitäten beobachtungsunabhängige Aussagen treffen, in Mitleidenschaft zieht. Die Kybernetik zweiter Ordnung bedient sich entsprechend »zirkulärer Denkfiguren, sie bevorzugt paradoxe Formulierungen und »autologische« Begriffe, die auf die Selbstreferentialität unseres Erkennens verweisen«²¹⁴. Die Zirkularität wird erkenntnistheoretisch als Selbstreferenz präzisiert. Dies gilt für explizit selbstreferentielle Sätze ebenso wie für Sätze, die grammatikalisch ohne einen direkten Eigenbezug auftreten. Es geht also weniger um eine formale Analyse einer konkreten Proposition als um die dahinterstehende (theoretische) Perspektive. Entsprechend unerheblich wird die Frage, ob ein Lügner-Paradox ohne direkte Selbstreferenz ausgedrückt werden kann oder nicht. Die selbstbezügliche Lügner-Paradoxie dient letztlich als bloße Illustrationsfläche, um einen grundsätzlichen Konflikt anzuzeigen:

Aber wir wissen auch, Zirkularität und Selbstbezüglichkeit sind Pathogene in der Orthodoxie, denn sie führen zu Paradoxien. Erinnern wir uns doch an die selbstbezügliche

211 Ebd. S. 24f.

212 Vgl. Kap. 2.3.1.

213 Foerster, *Kybernetik* S. 64.

214 Siebert, *Nutzlosigkeit* S. 37.

Aussage ›Ich bin ein Lügner‹, die wahr ist, wenn sie falsch, und falsch, wenn sie wahr ist. So etwas kann man nicht brauchen! So etwas einzuführen, ist Häresie!²¹⁵

Und weiter von Foerster:

Für Leute, die sich fürchten, daß sich eine Paradoxie in irgendeiner Form entwickelt, ist ›Ich‹ eine äußerst gefährliche Angelegenheit, denn ›Ich‹ enthält eine fundamentale Selbstbezüglichkeit. Die Paradoxien in der Logik sind historisch aus der Selbstbezüglichkeit – als Variationen des ›Ich‹ – entstanden.²¹⁶

Das *Ich* macht die Selbstbezüglichkeit des Denkens, die aus der Gebundenheit an die eigene Perspektive resultiert, explizit. Die Selbstthematization umweht deshalb immer ein paradoxaler Hauch. Dies wird in der Reflexion auf die eigene Identität deutlich. Solche Versuche

stehen [...] in der Tradition der klassisch-modernen Theorie des bewussten Subjekts, dessen Identität mit sich selbst zwar vorausgesetzt werden konnte, das damit aber auf das klassische Problem des Reflexionszirkels gestoßen wurde: Subjekt und Objekt der Reflexion fallen ineins und erzwingen damit [einen] unendlichen Regress.²¹⁷

215 Foerster, Parabel S. 117.

216 Foerster, Anfang S. 194. An späterer Stelle im selben Werk führt er dazu weiter aus: »Für mich stellt das ›Ich‹ einen zusammengeklappten rekursiven Operator von unendlicher Tiefe dar, aber man kann mit ihm operieren, man kann ohne weiteres damit operieren.« Ebd. S. 196.

217 Armin Nassehi, ICH-Identität paradox. In: Das individualisierte Ich in der modernen Gesellschaft. Hg. v. Gerd Nollmann/Hermann Strasser. Frankfurt a.M./New York 2004. S. 29-44, hier: S. 33. [= Nassehi, ICH.]

Wenn ich im Folgenden verstärkt auch systemtheoretische Perspektiven einbeziehe, dann ist dies vor allem durch die Nähe beider Denklinien zu begründen. Diese Nähe ist gerade im Falle Luhmanns kein Zufall, sondern das Ergebnis einer Rezeption radikalkonstruktivistischen Denkens. Er hat sich produktiv auf Heinz von Foerster und seine Kybernetik zweiter Ordnung bezogen, aus dem Feld des radikalen Konstruktivismus aber vor allem Theorieanleihen bei Maturana gemacht. Die Entlehnung des Autopoiesis-Begriffs steht dafür, die Überschneidung in der für beide zentralen System-Umfeld-Differenzierung ebenso. Vieles von dem, was in der systemtheoretischen Debatte bei und auch nach Luhmann über Paradoxien formuliert wurde, fußt in dieser Weise auf Prämissen, die in dieser Untersuchung als radikalkonstruktivistisch gelabelt wurden. So setzt sich etwa die besondere Reflexion auf Paradoxien der Selbstreferenz, die sich vor allem bei von Foerster und seiner Kybernetik zweiter Ordnung abzeichnet, in dem fort, was etwa Nassehi zu Paradoxien sagt. Zu Luhmanns Adaption des radikalen Konstruktivismus zitiere ich ausschnittsweise einige Anmerkungen Dirk Baeckers: »Diese Situation war bezeichnend für das Verhältnis von Heinz von Foerster und Niklas Luhmann. Luhmann bewunderte von Foerster wie er nur wenige andere Menschen bewunderte, bestand jedoch immer darauf – das zeigt seine Reaktion auf von Foersterns Vortrag zum sechzigsten Geburtstag Luhmanns in Bielefeld (abgedruckt in: *Teoria Sociologica*, Bd 2, Urbino 1998) –, das [sic!] die Naturwissenschaften keinen Anspruch darauf erheben können, das Thema Komplexität im 19. Jahrhundert zeitlich vor den Sozialwissenschaften entdeckt zu haben. Deswegen müßten sich die Sozialwissenschaften auch nicht vorschreiben lassen, wie sie mit dieser Komplexität, etwa mit Hilfe der entsprechenden Mathematik, umzugehen haben. Heinz betrachtete mit größtem Respekt das umfangreiche Werk Luhmanns, mit dem dieser die Soziologie auf die Höhe der Systemtheorie brachte, war jedoch enttäuscht davon – das berichtet er in seinem 1997er Interviewbuch ›Der Anfang von Himmel und Erde hat keinen Namen‹ –, daß Luhmann den Gedanken der Rekursivität nicht wirklich ernst nehmen würde. Für Heinz ist nicht die Komplexi-

Die Identitätsreflexion gestaltet sich näherhin als Beobachtung zweiter Ordnung, weil der Prozess auf sich selbst angewendet wird: Bewusstsein beobachtet Bewusstsein. Dies aber ist wiederum mit blinden Flecken verbunden. Nassehi spricht in diesem Zusammenhang von der *überraschten Identität*, insofern die jeweiligen Systeme »ihre jeweiligen Gegenwarten nicht ›sehen‹ können und somit stets von sich selbst überrascht werden.«²¹⁸ Auf dieser Grundlage bauen Nassehi zufolge dann auch die Paradoxien auf: »Systemtheoretisch gesprochen, geraten selbstbezügliche Systeme in Paradoxien, weil sie sich in ihren Operationen, in denen sie sich auf sich selbst beziehen, nicht vollständig beobachten können«²¹⁹. Da der radikale Konstruktivismus nun aber von einer umfassenden Selbstbezüglichkeit ausgeht und lebende Systeme grundsätzlich unter dieses Vorzeichen stellt, erscheint die Paradoxalität nicht als eine Möglichkeit neben anderen, sondern wird zum Prinzip – gerade in Erkenntnisprozessen. Die Unvollständigkeit von Beobachtungen lässt sich hier nicht dadurch aufheben, dass die Beobachtungsebene gewechselt wird. Kurzum: Auch bei einer Beobachtung zweiter Ordnung treten blinde Flecken auf. Wenn also etwa die wissenschaftliche Leitunterscheidung von *wahr* und *falsch*²²⁰ angesichts der Frage beobachtet wird, ob sie wiederum *wahr* oder *falsch* ist, wird sich daraus keine Antwort ableiten lassen, die nicht wiederum mit der gleichen Frage konfrontiert werden könnte. Auch dies also »führt nur in den infiniten Regress der Frage, welcher Beobachter nun dies wieder beobachtet.«²²¹ Die Selbstreferentialität als Motor der Paradoxie erweist sich nach Luhmann also vor allem in der Reflexion auf die Unterscheidungspraxis. Systemtheoretisch wie auch radikalkonstruktivistisch besetzen Entscheidungen, im beidseitigen Rekurs auf Spencer-Brown und sein berühmtes »draw a distinction!«, die erkenntnistheoretische Schaltstelle²²²:

Die Wahl der Anfangsunterscheidung wird als eine Fundamentaloperation des Denkens begriffen, sie erzeugt in der Korrelation mit anderen Unterscheidungen und Bezeichnungen Wirklichkeiten, die man vermeintlich in einem externen, von der eigenen Person abgelösten Raum vermutet. Jeder Beobachter ist über die gewählte Unterscheidung, diesem Urprinzip der Realitätskonstruktion, mit dem Unterschiedenen

tät (›Wenn jemand so ignorant ist, sich mit Komplexität auseinandersetzen zu wollen, bleibt er auch so‹), sondern die Rekursivität das eigentliche Thema.« Dirk Baecker, Das Auge des Kojoten: Besuche bei einem Magier. In: Human Becoming – Becoming Human. FS Heinz von Foerster. Hg. v. Monika Bröcker/Alexander Riegler. Düsseldorf 2000. URL: https://www.univie.ac.at/constructivism/HvF/festschrift/baecker_de.html (abgerufen am: 17.06.2021).

Dieser Hinweis steht aber weder in einem theoriegenetischen noch rezeptionsgeschichtlichen Interesse im engeren Sinne, er zielt vielmehr darauf ab, die Kompatibilität von radikalem Konstruktivismus und Systemtheorie gerade in der Frage nach dem jeweiligen Umgang mit Paradoxien deutlich zu machen und damit zu plausibilisieren, weshalb in diesen Abschnitt auch Aussagen hinzugezogen werden, die gemeinhin als systemtheoretisch verstanden werden.

218 Nassehi, ICH S. 41.

219 Armin Nassehi, Muster. Theorie der digitalen Gesellschaft. München ³2019. S. 253.

220 Vgl. u.a. Niklas Luhmann, Differentiation of Society. In: The Canadian Journal of Sociology 2 Heft 1 (1977). S. 29-53, hier: S. 38.

221 Luhmann, Massenmedien S. 142. Theologisch hat sich das Problem des infiniten Regresses vor allem in der Vorstellung einer *causa prima* und ihren kausalen Konsequenzen angemeldet.

222 Vgl. Wallich, Autopoiesis S. 473.

verbunden und erzeugt über die Art und Weise der Beschreibung unvermeidlich immer auch Elemente der Selbstbeschreibung, die potenziell ihrerseits wiederum andere Beobachter zu Untersuchungen und Einschätzungen motivieren können.²²³

Jede Unterscheidung ist in dieser Weise mit blinden Flecken behaftet, weil sie als Auswahl keine Vollständigkeit erreichen kann und darin außerdem zu dem erkennenden System zurückführt, das die Unterscheidung treffen muss. Die Zirkularität setzt sich somit operativ grundlegend fort. Die leitenden Unterscheidungen selbst werden relativiert. Exemplarisch kann dafür die für Maturana zentrale und von Luhmann übernommene System-Umwelt-Unterscheidung stehen. Auch diese Unterscheidung von Innen- und Außenbereich kann nur von dem System ausgehen und bleibt damit operativ an das Innen gebunden. Jede Bestimmung des Außen geht in dieser Weise auf das Innen zurück. Ähnlich liegt es im Fall der Immanenz-Transzendenz-Unterscheidung, die sich nur in der Immanenz des konkreten Systems durchführen lässt. Eine von diesen Unterscheidungen und ihrer eigenen Position unabhängige ›reine Erkenntnis‹ wird vor diesem Hintergrund ausgeschlossen. Letztlich zeichnet sich hier ein bedeutsames Begründungsmuster erkenntnistheoretischer Positionen ab:

To know whether things really are as they seem to be, we must have a procedure for distinguishing appearances that are true from appearances that are false. But to know whether our procedure is a good procedure, we have to know whether it really succeeds in distinguishing appearances that are true from appearances that are false. And we cannot know whether it does really succeed unless we already know which appearances are true and which ones are false. And so we are caught in a circle.²²⁴

Die Paradoxien, die sich auch nach analytisch-philosophischer Diagnose aus Zirkularität ergeben, werden zum Inbegriff erkenntnistheoretischer Unabschließbarkeit.²²⁵ Das radikalkonstruktivistische Spiel mit der eigenen Paradoxalität steht in diesem Zusammenhang. Ich erinnere etwa an von Foersters paradoxale Selbstverflüssigung: »Meine Lehre ist, daß man keine Lehre akzeptieren soll.«²²⁶ Für Luhmann lassen sich Formen wie diese als konsequente Inkonsequenz lesen:

Schon die rhetorische Tradition hatte die Figur des Paradoxes als Technik der Erschütterung des festgefahrenen Glaubens, einer *communis opinio*, eines *common sense* empfohlen. Diese Funktionsbeschreibung kann heute mit der Kybernetik zweiter Ordnung verbunden und dadurch erkenntnistheoretisch begründet werden. Man hat immer die Möglichkeit, nach dem Beobachter zu fragen, aber diese Frage läuft, auf sich selbst bezogen, auf ein Paradox auf, und zwar auf ein injunktives Paradox. Sie fordert dazu auf, etwas sichtbar zu machen, was für sich selbst unsichtbar bleiben muß. Sie widerspricht

223 Pörksen, Schlüsselwerke S. 22.

224 Roderick Chisholm, *The Problem of the Criterion*. In: *Epistemology. Contemporary Readings*. Hg. v. Michael Huemer. New York 2002. S. 590-601, hier: S. 590. Zitiert nach: Staver, *Skepticism* S. 27.

225 Ähnlich merkt Wallich an: »Paradoxa versinnbildlichen die Zirkularitäten des Erkennens, sie werden als Potential zur Dynamisierung statischer Konstellationen herangezogen.« Wallich, *Autopoiesis* S. 274.

226 Foerster/Pörksen, *Lügner* S. 163.

sich selbst. Sie vollzieht einen performativen Selbstwiderspruch und vermeidet es dadurch, dogmatisch aufzutreten oder Rezepte zu verschreiben.²²⁷

Luhmann arbeitet damit die Paradoxie als Möglichkeit heraus, »die eigenen Aussagen in einer flexiblen, offenen und leichten Weise zu vertreten, um nicht schon in der Art der Darstellung den eigenen Thesen zu widersprechen.«²²⁸ Zugleich macht er noch einmal darauf aufmerksam, dass auch diese Formen nicht aus der Unterscheidungslogik ausbrechen können: »We arrive, then, at the autological conclusion that the observing of observers and even the operation of self-|observation is itself simply observation in the usual sense – that is, making a distinction to indicate one side and not the others.«²²⁹ Unterscheidung und Beobachtung sind die Muster der Erkenntnis und operativ mit Paradoxien behaftet. Letztere werden damit ebenfalls zu einem ubiquitären Muster²³⁰, das sich aber freilich auch ausblenden lässt. Für diesen Versuch stehen der Realismus und die in seinem Namen durchgeführten Versuche, Paradoxien aufzulösen.

Ontological metaphysics presents itself, hiding its paradox, as the science of substances and essences, of individual beings (substances) and generic entities (essences) that may exist and be visible (for angels only) as ideas. There is no non-being in this world, this *universitas rerum*, but there are perfect and corrupt natural forms and, in cognition, true and false opinions.²³¹

Diese Denkform basiert aber eben auf der Ausblendung ihrer eigenen Paradoxalität, weil Ausgangsunterscheidungen getroffen werden, die nicht als solche beobachtet werden. Dabei lässt sich auch das realistische Projekt recht einfach »paradox formulieren, wenn man sich fragt, wie es »möglich« sei, daß aus einem subjektiven Horizont heraus »die« objektive Wahrheit erkannt und ausgesagt werden könne.«²³²

Hinsichtlich des Paradoxienverständnisses formiert sich hier also die Konfliktlinie der (ebenfalls kontingenten und potentiell paradoxalen) Unterscheidung von Konstruktivismus und Realismus. Letzterer wird hier durch den klassisch-logischen bzw. analytisch-philosophischen Zugang repräsentiert. Dem radikalen Konstruktivismus wie auch der Systemtheorie geht es nicht darum, Paradoxien einfach aufzulösen, um die Unversehrtheit der Logik gewährleisten zu können. Vielmehr wird dieses Unterfangen als wenig sinnvoll erachtet. So hält etwa von Foerster fest:

Schon im Vorwort der *Principia Mathematica*, die Bertrand Russell und Albert North Whitehead verfaßt haben, werden selbstbezügliche Aussagen dieser Art gewissermaßen verboten. Es ist diesen hervorragenden Logikern durchaus klar, daß es die Selbst-

227 Luhmann, Massenmedien S. 145

228 Pörksen, Beobachtung S. 21.

229 Niklas Luhmann, The Paradox of Observing Systems. In: Cultural Critique 31 (1995). S. 37-55, hier: S. 44f. [= Luhmann, Paradoxy.]

230 Oder wie Wallich im Rückgriff auf Luhmann formuliert: »Jede Erkenntnis bzw. Beobachtung ist paradoxal geprägt, da es selbst den Unter|schied von Unterscheidung und Indizieren aktualisiert.« Wallich, Autopoiesis S. 508f.

231 Luhmann, Paradoxy S. 49.

232 Simon, Paradoxon S. 50. Simon bezieht sich dabei auf Kant, dem er attestiert, dieses Paradox nicht ausgeräumt zu haben. Vgl. ebd. S. 50.

bezüglichkeit sein muß, die das merkwürdige Paradoxon erzeugt. Das heißt, daß genau genommen schon das Wörtchen Ich, das ja stets die Selbstbezüglichkeit etabliert, nicht mehr verwendet werden dürfte. Das ist natürlich grotesk.²³³

In der Diagnose des Zustandekommens von Paradoxien gibt es entsprechend durchaus Ähnlichkeiten. Die daraus resultierenden Schlüsse weichen aber stark voneinander ab. Etwas pathetisch leitet von Foerster ein: »Russell kämpfte mit den Paradoxien wie Siegfried mit dem Drachen: Ein winziger Punkt, ein unentrinnbarer Rest an ›Verwundbarkeit‹ und ›Anfälligkeit‹ blieb erhalten.«²³⁴ Während das Eingeständnis eines solchen Rests nun als Auftrag interpretiert werden könnte, diesen logisch zu beseitigen²³⁵, versteht von Foerster ihn stattdessen als Hinweis darauf, dass ein solches Unterfangen grundsätzlich scheitern muss. Er schlägt deshalb eine Umdeutung vor: »die in den Paradoxien verankerte Zirkularität [zeigt] sich nicht als *circulus vitiosus*, sondern als *circulus creativus*«²³⁶. Das ist auch deshalb möglich, weil Paradoxien im radikalkonstruktivistischen Verständnis keine ontologischen Widersprüche verbürgen, sondern rein auf die Erkenntnis- und Beobachtungsoperationen hinweisen. Beobachtung meint demnach eben nicht das Auffinden einer beobachtungsunabhängigen (realen) Paradoxie, sondern fällt immer schon mit ihrer Konstitution zusammen. Dabei ist es aber durchaus möglich, an die Ausführungen des vorherigen Abschnitts und damit an die logische Paradoxienbearbeitung anzuschließen, insofern es dort überwiegend um semantische Operationen ging, die erst einmal unabhängig von der Frage bear-

233 Foerster/Pörksen, Lügner S. 119.

234 Foerster, Anfang S. 195. Im Hintergrund steht Russells *Vicious Circle Principle*, das im Übrigen nicht nur von Foerster in dieser Weise interpretiert wird. So merkt Slater an: »It effectively imposes a ban on all forms of self-reference, and so Russell's uniform solution to the paradoxes is usually thought to be too drastic.« Slater, Art. Paradoxes. Und auch Vollmer schreibt, dass »diese Lösungen nicht restlos befriedigen [können]. Sie leisten nämlich zuviel. Schließlich führen nicht *alle* Selbstbezüge zu Widersprüchen. Sie sind also nicht alle schädlich oder *vitiös*, und Unschädliches braucht man eigentlich nicht zu verbieten. [...] Das Verbot sämtlicher Selbstbezüge entspricht damit der Amputation eines ganzen Beines, bei dem nur ein Zeh entzündet ist.« Vollmer, Antinomien S. 171. Wobei sowohl Vollmer als auch Slater aus einer eher realistischen Perspektive argumentieren.

Aus der ›Entdeckung‹ der sog. *Russellschen Antinomie* resultierten, wenn man der Darstellung Sommaruga-Rosolemos folgt, recht erhebliche Schwierigkeiten für die betroffenen Bereiche: »Etlliche, auch renommierte Mathematiker (z. B. Poincaré) kehrten der Mengenlehre den Rücken, und viele Fachkollegen wurden mit der Krise nur fertig, indem sie sie gründlich verdrängten. Diese Krise legte weite Teile des mathematischen Forschungsbetriebs nur deshalb nicht lahm, weil die Analysis und die Geometrie von den Antinomien nicht *unmittelbar* betroffen waren und weil in diesen Disziplinen nach Ergreifung gewisser Vorsichtsmaßnahmen die Arbeit weitergeführt werden konnte. Daher erholten sich zahlreiche Mathematiker bald wieder vom ursprünglichen Schreck, für andere wurden die Antinomien zu einem bleibenden Trauma (so z. B. für Weyl).« Sommaruga-Rosolemos, Logik S. 116.

235 Für eine Umschreibung der Motivation solcher Versuche vgl. erneut Foerster, Parabel S. 117.

236 Foerster, Magie S. 29. Das kreative Potential der Paradoxien lässt sich verschiedentlich beobachten. In konstruktivistisch-systemtheoretischer Perspektive vgl. exemplarisch Fritz B. Simon, Wenn rechts links ist und links rechts. Paradoxienmanagement in Familie, Wirtschaft und Politik. Heidelberg 2013.

beitet werden können, ob sie sich ontologisch festmachen lassen²³⁷ – auch wenn der angewandte Wahrheitsbegriff selbstverständlich realistische Voraussetzungen mit sich führt, insofern »[d]ie klassische Logik [...] vom Sein aus[geht].«²³⁸

C) Paradoxien theologisch beobachten

Nicht nur radikalkonstruktivistisch wurden Paradoxien affirmativ aufgegriffen, ähnliche Versuche finden sich auch im Spektrum der Theologien. Das Settembrini-Zitat aus dem *Zauberberg* zum Eingang dieses Unterkapitels hat mit seiner Erwähnung des *Quietismus*²³⁹ bereits eine Brücke zur religiösen Bearbeitung von Paradoxien geschlagen. Weniger als der *Quietismus* haben sich dabei andere theologische Denkrichtungen mit Ansätzen profiliert, die auch rezipiert und produktiv weiterentwickelt wurden.²⁴⁰ Schlaglichtartig will ich hier auf zwei Theologen eingehen, deren Namen besonders mit diesem Komplex verbunden sind.²⁴¹ Es geht um Sören Kierkegaard und Henri de

-
- 237 Freilich gibt es auch Positionierungen, die diese Frage nicht ausklammern, sondern aktiv über sie befinden wollen. Um nur ein Beispiel anzuführen: »Es ist kein Zufall, dass die ältesten bekannten Paradoxien so alt sind wie die Philosophie und die Idee der Wissenschaft und dass ihr Auftreten eine Konstante der Entwicklung der Wissenschaften ist. Sie treten zugleich mit den ersten Theorien auf, also mit dem Versuch, subjektive Perspektiven zu überschreiten und Aussagen über das Wesen der Dinge und ihre Prinzipien zu treffen und die Erscheinungen aus diesen Prinzipien rational zu erklären.« Kannezky, Paradoxien S. 183. Und weiter: »Paradoxien können überall dort auftreten, wo man sich um eine theoretische Erfassung der Welt bemüht.« Ebd. S. 185.
- 238 Foerster/Pörksen, Lügner S. 220. Prominent wird dies vor allem bei Wittgenstein, der in Präposition 6.13 seines Tractatus schreibt: »Die Logik ist keine Lehre, sondern ein Spiegelbild der Welt.« Wittgenstein, Tractatus S. 73. Aufgrund entsprechender Festlegungen meint von Foerster, es gebe »einige Sätze im ›Tractatus‹, die überhaupt nicht konstruktivistisch interpretiert werden können, sie stellen gewissermaßen Ohrfeigen für Konstruktivisten dar.« Foerster, Anfang S. 218.
- 239 Der *Quietismus* war eine vorwiegend im 17. Jahrhundert aktive mystische Strömung, »die das Ideal der Vollkommenheit als Vereinigung mit Gott auf dem Weg der Verinnerlichung anstrebt, verwirklicht in der Grundhaltung radikaler Hingabe u. völliger Passivität.« Josef Weismayer, Art. Quietismus. In: LThK 8. 32009. S. 772-773, hier: S. 772. [= Weismayer, Art. Quietismus.] Vgl. zu diesem Phänomen weiterhin: Claus Arnold, Verketzerung von Spiritualität oder Verfolgung von Missbrauch? Der »Molinismus« respektive »Quietismus« in der Wahrnehmung des Heiligen Offiziums. In: »Wahre« und »falsche« Heiligkeit: Mystik, Macht und Geschlechterrollen im Katholizismus des 19. Jahrhunderts. (Schriften des Historischen Kollegs: Kolloquien Bd. 90). Hg. v. Hubert Wolf. München 2013. S. 59-70. Der Aufsatz vermittelt auch einen Einblick in die »sehr eindrucksvolle und reiche italienische historische Quietismusforschung der letzten Jahrzehnte«. Ebd. S. 60. Als grundlegenden deutschsprachigen Beitrag zu dem Thema verweist Arnold (vgl. ebd. S. 62) auf: Herman H. Schwedt, Quietisten und ein verbotenes Buch des Inquisitors R. Grillenzoni (1688). In: Signum in Bonum. FS Wilhelm Imkamp. (Thurn und Taxis Studien: Neue Folge Bd. 1). Hg. v. Nicolaus U. Buhlmann/Peter Styra. Regensburg 2011. S. 579-605.
- 240 Den Quietismus hat das Lehramt schließlich zur Häresie erklärt. Vgl. Weismayer, Art. Quietismus S. 772f.
- 241 Dies impliziert, dass beide die Kategorie auch explizit verwendet haben. Freilich wäre es auch möglich, die Theologie- und Geistesgeschichte auf Paradoxien hin zu untersuchen, wie es für das Christentum etwa Friedrich Diergarten getan hat. Vgl. v.a. Friedrich Diergarten, Das Unbehagen im Christentum. Psychoanalytische und theologische Untersuchungen zu Verdrängungsphänomenen. Frankfurt a.M. 2003. S. 142-159; 199f.; 206-210; 285-287; 303-320; 367f.; 385-393; 408-410; 437-439. [= Diergarten, Unbehagen.] Ein solches Vorgehen setzt aber voraus, dass bereits ein Paradoxienbegriff entwickelt ist, vor dessen Hintergrund die Geschichte dann beobachtet werden

Lubac. Zuvor aber sei angemerkt, dass sich auch im theologischen Feld verschiedene Optionen zum Umgang mit Paradoxien auf tun. Letztlich lassen sich hier die Anmerkungen fortsetzen, die in den vorherigen beiden Abschnitten (A, B) gemacht wurden. James Anderson beschreibt drei mögliche Positionen:

(P1) It is *always* irrational to affirm a paradoxical doctrine; and *some* central Christian doctrines are unavoidably paradoxical; therefore, adherence to the Christian faith is *always* irrational (on account of paradox).

(P2) It is *always* irrational to affirm a paradoxical doctrine; but *no* central Christian doctrines are unavoidably paradoxical; therefore, adherence to the Christian faith is *not always* irrational (on account of paradox).

(P3) It is *not always* irrational to affirm a paradoxical doctrine; and *some* central Christian doctrines are unavoidably paradoxical; therefore, adherence to the Christian faith is *not always* irrational (on account of paradox).²⁴²

Die ersten beiden Positionen bleiben vorerst aus dem Blick. An dieser Stelle geht es ausschließlich um theologische Entwürfe, die der dritten Position zuzuordnen wären, weil sie sich auf religiöse Paradoxien beziehen, daraus aber kein Argument für die Irrationalität des christlichen Glaubens ableiten.²⁴³

Sören Kierkegaard

Für Sören Kierkegaard²⁴⁴ spielt das Paradox gerade in christlich-theologischer Hinsicht eine zentrale Rolle. Im Versuch, mit endlichen Mitteln einen absoluten Gott zu denken, verfange sich der Mensch unweigerlich in einem Paradox: Es sei sogar »das höchste Paradox des Denkens, etwas entdecken zu wollen, was es selbst nicht denken

kann. In diesem Abschnitt geht es mir aber gerade darum, eigenständige Überlegungen zur Paradoxie als theologischer Kategorie aufzugreifen. In der später folgenden systematischen Arbeit mit ausgewählten Paradoxien werde ich dann aber auf Diergartens Ergebnisse zurückgreifen.

242 James Anderson, *Paradox in Christian Theology. An Analysis Its Presence, Character, and Epistemic Status*. London 2007. S. 5. [= Anderson, Paradox.] Für den Fall, dass die Paradoxalität (zumindest) mancher Dogmen behauptet wird, arbeitet Anderson ebenfalls mögliche Reaktionen heraus. Zunächst unterscheidet er zwischen zwei Reaktionen, die er daraufhin jeweils weiter ausdifferenziert. Auf der ersten Ebene gibt es nach Anderson die Möglichkeit, entweder (1) für eine Beibehaltung oder (2) eine Korrektur der »laws of logic« zu votieren. Ebd. S. 110. Hält man es mit der ersten Option, tun sich wiederum zwei Suboptionen auf. Zum einen gebe es hier »Strategies aiming to avoid contradiction« (ebd. S. 110), zum anderen »Strategies aiming to allow contradiction« (ebd. S. 110). Letztere Suboption beschreibt Anderson als *Dialetheism*. Wird die zweite Option gewählt, so ergeben sich auch hier zwei Suboptionen. Erstens könnte aus der Forderung nach einer Beibehaltung der *laws of logic* die Auffassung resultieren, die Glaubenssätze seien revisionsbedürftig. Zugleich sei hier aber auch die gegenteilige Auffassung denkbar. Vgl. ebd. S. 110.

243 Für einen kurzen Beitrag, der einige Vorbehalte gegenüber der theologischen Arbeit mit Paradoxien bündelt, vgl. Ludger Jansen, Art. Paradox. In: *Lexikon philosophischer Grundbegriffe der Theologie*. Hg. v. Albert Franz/Wolfgang Braun/Karsten Kreutzer. Freiburg i.Br. 2003. S. 305-308.

244 Zugensten der Lesbarkeit werde ich die Pseudonyme, die Kierkegaard in manchen seiner Texte verwendet (etwa *Johannes Climacus* in den *Philosophischen Brocken*), außen vor lassen und auch ihre Aussagen direkt Kierkegaard zuschreiben.

kann.«²⁴⁵ Was Kierkegaard hier bezeichnet, wird im weiteren Gang dieser Untersuchung als *Immanenz-Transzendenz-Paradox* verstanden.²⁴⁶ Nach Kierkegaard kann eine sinnvolle Bearbeitung nur dadurch gelingen, dass sich die absolute Seite der Spannung zu verstehen gibt, sich offenbart:

Erst indem sich das Unbekannte (das Ewige) in der Offenbarung ein Kennzeichen gibt, nimmt der Mensch sein eigenes ewiges Bewusstsein wahr. Dies äußert | sich zunächst darin, dass der vorhergehende Zustand sich als Sünde ausdrückt, als Bruch mit diesem ewigen Bewusstsein. Gleichzeitig wird die Möglichkeit eröffnet, diesen Bruch wieder aufzuheben.²⁴⁷

Sünde markiert in dieser Lesart das Eingeständnis der eigenen Endlichkeit und Unvollkommenheit, das erst aus dem Kontrast zu einer Denkfigur gewonnen wird, die die eigenen Möglichkeiten quasi aufsprengt.²⁴⁸ Sünde wird hier zur *Position*. Doch Kierkegaard geht über diese Einsicht²⁴⁹ noch hinaus:

Das Paradoxe ist nämlich die Konsequenz in bezug auf die Lehre von der Versöhnung. Zuerst geht das Christentum hin und stellt die Sünde fest als Position auf, daß der

-
- 245 Sören Kierkegaard, Philosophische Brocken. De omnibus dubitandum est. (Sören Kierkegaard/Gesammelte Werke Bd. 10). Übers. v. Emanuel Hirsch. Düsseldorf/Köln 1960. S. 35. [= Kierkegaard, Brocken.] An anderer Stelle geht er davon aus, dass »ein unendlich klaffender Unterschied zwischen Gott und Mensch« bestehe. Sören Kierkegaard, Einübung im Christentum. (Sören Kierkegaard/Gesammelte Werke Bd. 26). Übers. v. Emanuel Hirsch. Düsseldorf/Köln 1980. S. 70. [= Kierkegaard, Einübung.]
- 246 Es ergibt sich aus einer Frage Kierkegaards: »denn ist der Gott schlechthin verschieden vom Menschen, so ist der Mensch schlechthin verschieden von dem Gotte, aber wie sollte der Verstand dies fassen?« Kierkegaard, Brocken S. 44.
- 247 Richard Purkarthofer, Kierkegaard. (Grundwissen Philosophie). Stuttgart 2014. S. 52f. Schröder spricht hinsichtlich des Denkens Kierkegaards von einer »Grunddialektik von Zeit und Ewigkeit.« Schröder, Denkform S. 76.
- 248 Auch das Sündenbewusstsein wird erst vor dem Hintergrund des Gedankens an eine externe Größe möglich: »Aus diesem Grund ist die göttliche Offenbarung nötig, gleichsam als von außen erfolgende Aufklärung des Menschen über seine schuldhaftige Vorvergangenheit, die er so erfolgreich verdrängt hat, daß er die Annahme einer ursprünglichen Integrität für unbezweifelbar gewiß hält.« Annemarie Pieper, Søren Kierkegaard. (Beck'sche Reihe Bd. 556). München 2000. S. 123f. [= Pieper, Kierkegaard.] Bei Kierkegaard liest sich das dann bspw. so: »das Sündenbewußtsein [...] ist die Veränderung des Subjekts selber, was zeigt, daß die Macht außerhalb des Individuums sein muß, die es darüber aufklärt, daß der Mensch dadurch, daß er geworden ist, ein anderer geworden ist, als er war, daß er Sünder geworden ist. Diese Macht ist der Gott in der Zeit.« Sören Kierkegaard, Abschliessende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken II. Mimisch-pathetisch-dialektische Sammelschrift. Existentielle Einsprache. (Sören Kierkegaard/Gesammelte Werke Bd. 16,2). Übers. v. Hans Martin Junghans. Regensburg 1958. S. 297. [= Kierkegaard, Nachschrift II.] Im Übrigen bezeichne das Sündenbewusstsein deswegen ein Differenzmoment zu anderen Religionen: »Die Skepsis der Sünde ist dem Heidentum gänzlich fremd.« Sören Kierkegaard, Der Begriff Angst. (eva-Taschenbuch Bd. 21). Übers. und hg. v. Liselotte Richter. Hamburg 1991. S. 22. Vgl. zu Kierkegaards Sündenbegriff auch Arenz, Paradoxalität S. 71-74.
- 249 Er hebt sich damit gleichsam »von der sokratisch-platonischen Definition der Sünde als bloßer Unwissenheit ab.« Joachim Ringleben, Søren Kierkegaard (1813-1855). In: Arbeitsbuch Theologiegeschichte. Diskurse. Akteure. Wissensformen. Bd. 2. 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart. Hg. v. Gregor Maria Hoff/Ulrich H. J. Körtner, Stuttgart 2013. S. 173-184, hier: S. 181.

menschliche Verstand dies niemals begreifen kann; und dann ist es dieselbe christliche Lehre, die es wiederum übernimmt, diese Position so fortzuschaffen, daß der menschliche Verstand es niemals begreifen kann.²⁵⁰

Das Mittel dieser Wegschaffung ist die Inkarnation, die sich als Fortsetzung der *Immanenz-Transzendenz-Paradox* lesen lässt, über die Unbekanntheit Gottes aber hinausgeht.²⁵¹ Schließlich bliebe es ohne die Inkarnation bei Kierkegaards Identifikation von Unbekanntem und Gott: »So laßt uns denn dies Unbekannte *den Gott* nennen. Es ist bloß ein Name den wir ihm damit geben.«²⁵² Oder wie Konrad Paul Liessmann diese Stelle kommentiert: *Gott* stehe »für die antinomische Struktur des Verstandes selbst, der immer versucht, das Undenkbare zu denken. Damit ist allerdings auch schon alles gesagt, was der Verstand über diesen Gott sagen kann.«²⁵³ Gott würde somit zum reinen Inbegriff einer transzendentalen Denkfigur des menschlichen Verstandes. Kierkegaard bleibt dabei aber eben nicht stehen, insofern er die paradoxe Verschaltung des Menschen im Christlichen als Dynamik der Umkehr beschreibt.²⁵⁴ Christ*innen müssen sich auf das historische Faktum der Inkarnation beziehen. Dieses liegt zeitlogisch zwar in ihren Rücken, kann aber durch Umkehr in die jeweilige Gegenwart übertragen werden. In dieser Weise geht es Kierkegaard darum, mit Christus gleichzeitig zu werden: »denn, was es an wahren Christen gibt in jeder Generation, die sind gleichzeitig mit Christus, haben nichts zu schaffen mit dem Christus der Generation vorher, und alles mit dem gleichzeitigen Christus.«²⁵⁵ Mit anderen Worten: »Selbst wenn einer mit eigenen Augen gesehen hat, wie Jesus ›Wunder‹ wirkt, versteht er dies nicht besser als der Spätere, der sich seinerseits zwar auf den Bericht des Augenzeugen stützen kann, wie dieser jedoch nur im subjektiv vollzogenen christlichen Glauben den Menschen Jesus als Gott anerkennt«²⁵⁶. Das Subjekt muss deshalb unbedingt tätig werden²⁵⁷, fußt dabei aber auf einer von außen kommenden Aktivität Gottes.

250 Sören Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode*. In neuer Übertragung und mit Kommentar von Liselotte Richter. (Philosophie der Neuzeit Bd. 4). Reinbek 1962. S. 95. [= Kierkegaard, *Krankheit*.]

251 Inkarnation bedeutet demnach, »daß es einen Augenblick gibt, in dem das Ewige in die zeitliche Sphäre eintritt und die Begrenzungen der endlichen Existenz annimmt.« Patrick Gardiner, Kierkegaard. Übers. v. Richard Purkharthofer. Freiburg i.Br. 2001. S. 94.

252 Kierkegaard, *Brocken* S. 37.

253 Konrad Paul Liessmann, *Kierkegaard zur Einführung*. Hamburg 1993. S. 106.

254 Dies drückt sich auch in seiner Anthropologie aus, die den Menschen ersterdings als Geist begreift: »Der Mensch ist Geist. Aber was ist Geist? Geist ist das Selbst. Aber was ist das Selbst? Das Selbst ist ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält, oder ist das am Verhältnis, daß das Verhältnis sich zu sich selbst verhält; das Selbst ist nicht das Verhältnis, sondern daß das Verhältnis sich zu sich selbst verhält. Der Mensch ist eine Synthese von Unendlichkeit und Endlichkeit, von Zeitlichem und Ewigem, von Freiheit und Notwendigkeit, kurz, eine Synthese.« Kierkegaard, *Krankheit* S. 13.

255 Kierkegaard, *Einübung* S. 72.

256 Pieper, *Kierkegaard* S. 96.

257 Noch einmal zwei andere Varianten: »in jeder Generation bis zum Ende der Tage muß es ein jeglicher für sein Teil von Anfang an neu lernen, indem er durchaus mit dem gleichen Punkte anfängt wie jeder mit Christus Gleichzeitige, indem er es einübt in der Lage der Gleichzeitigkeit.« Kierkegaard, *Einübung* S. 73. »Geistreich kann man wohl gern sagen, daß die Welt, daß das Menschengeschlecht älter geworden ist: aber wird deshalb nicht doch jeder als Kind geboren?« Kierkegaard, *Nachschrift II* S. 52.

Gleichzeitigkeit bedeutet: die Existenz Jesu Christi so zu wiederholen, daß dabei die verlorene Ewigkeit wiedergeholt wird. Durch die Anverwandlung des Gottmenschen wird im Einzelnen der Menschengott generiert, und diese Hervorbringung des Ewigen in der Zeit ist ebensosehr eigene Leistung wie Tat Gottes, der durch die Offenbarung den Menschen die Bedingung gegeben hat, sich wieder als Selbst zu begründen.²⁵⁸

Einerseits geht damit deshalb einher, »[d]aß es für den menschlichen Intellekt eine ungeheure Kränkung bedeutet, sich selbst suspendieren zu sollen zugunsten einer Erfahrung, aus welcher er sich ganz und gar ausgeschlossen wähnt«²⁵⁹. Andererseits aber bezieht sich Kierkegaard eben auf ein starkes einzelnes Subjekt, das selbst mit Christus gleichzeitig werden muss und diese Aufgabe in keinem Fall delegieren kann. Dieser starke Subjektgedanke bereitet erst die Bühne für Kierkegaards berühmte Kirchenkritik, die sich organisch in diese Argumentation einfügt. Die institutionelle Normierung durch eine Kirche kann dem einzelnen Subjekt nicht den eigenen Christusbezug abnehmen, weil sich dieser nach Kierkegaard eben individuell und nicht kollektiv ereignet.²⁶⁰ Insofern es in dieser Weise um eine Form der Innerlichkeit geht, stellen sich auch Konsequenzen für die Wahrheitsfrage ein, die bei Kierkegaard mit der Kritik eines kirchlich institutionalisierten Christentums verknüpft wird. Durchaus brisant stellt er nämlich fest, dass

das Problem nicht die Frage nach der Wahrheit des Christentums ist, sondern die Frage nach dem Verhältnis des Individuums zum Christentum, daß es sich also nicht um den systematischen Eifer des gleichgültigen Individuums handelt, die Wahrheiten des Christentums in §§ zu arrangieren, sondern um die Sorge des unendlich interessierten Individuums, in betreff seines Verhältnisses zu einer solchen Lehre.²⁶¹

Wenn die Wahrheitsfrage also zum *Movens* eines kirchlichen Normierungsprozesses wird, verfehlt sie nach Kierkegaard den eigentlichen Kern des Christentums, der in der paradoxalen Spannung von Immanenz und Transzendenz liegt und vom jeweiligen Menschen erlebt werden muss. Das zieht die Wahrheitsfrage noch in einer weiteren Dimension in Mitleidenschaft. So wird nicht nur der kollektive Charakter moniert, sondern die Vernünftigkeit von Glaubensoperationen insgesamt infrage gestellt. Angesichts der den Menschen immer übersteigenden Allmacht Gottes formuliert Kierkegaard etwa: »glauben heißt eben den Verstand verlieren, um Gott zu gewinnen.«²⁶² Er

258 Pieper, Kierkegaard S. 96. Die theologische Überlegung hinter der Rede von der Gleichzeitigkeit referiert auf die Ewigkeit Gottes, die sich auch in Christus durchschlägt. Wenn Gott ewig ist, dann muss es zeitunabhängig möglich sein, sich mit ihm zu verbinden. Vgl. dazu besonders Kierkegaard, Einübung S. 70f.

259 Pieper, Kierkegaard S. 94.

260 »Und im Individuum kommt es darauf an, das Sukzessive in der Gleichzeitigkeit zu veredeln.« Kierkegaard, Nachschrift II S. 52.

261 Sören Kierkegaard, Abschliessende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken I. Mimisch-pathetisch-dialektische Sammelschrift. Existentielle Einsprache. (Sören Kierkegaard/Gesammelte Werke Bd. 16,1). Übers. v. Hans Martin Junghans. Regensburg 1957. S. 14.

262 Kierkegaard, Krankheit S. 37. Ähnlich formuliert er an anderen Stellen. In der *Unwissenschaftlichen Nachschrift* ist die Rede vom Glauben als »Kreuzigung des Verstandes« (Kierkegaard, Nachschrift II S. 275; 276.), in *Furcht und Zittern* kommentiert er im Zusammenhang der Rettung Isaaks vor der Op-

kommt darin dem vielfach Tertullian zugeschriebenen *Credo quia absurdum est*²⁶³ nahe und handelt sich in dieser Weise eine erhebliche Angriffsfläche ein (s.u.). Kierkegaards Paradoxie steht damit nicht einfach gegen (*παρά*) die allgemeine Meinung (*δόξα*), sondern gegen die Rationalität. Denn nur »ein Glaubender, der glaubt, d.h. gegen den Verstand glaubt, nimmt es ernst mit dem Geheimnis des Glaubens«²⁶⁴.

Selbstverständlich genügen diese wenigen Hinweise nicht, um einen umfassenden Einblick in Kierkegaards Philosophie zu vermitteln.²⁶⁵ Sie reichen aber aus, um zu erkennen, dass und wie Kierkegaard eine theologische Bearbeitung der Paradoxie angebahnt hat.²⁶⁶ Gerade im Bereich der evangelischen Theologie hat er eine erhebliche Rezeption und Weiterentwicklung erfahren, wie sich vor allem anhand der Theologien Paul Tillichs und Karl Barths zeigen ließe.²⁶⁷ Entscheidend ist dabei, dass er seine christlichen Paradoxien als »ontologische Kategorien [versteht], wodurch | ihre Bedeutung über diejenigen rhetorischer oder rein formallogischer Spielereien hinausgeht.«²⁶⁸ Die Paradoxie fungiert als »eine ontologische Verhältnisbestimmung zwischen ewiger Wahrheit und existierendem Menschen.«²⁶⁹ Darin gleicht Kierkegaard ein weiterer, katholischer Theologe, der in produktiver Bezugnahme auf die Vorarbei-

ferung durch seinen Vater Abraham, hier handle es sich um ein Paradox, »dessen sich kein Denken bemächtigen kann, weil der Glaube erst da beginnt, wo das Denken aufhört«. Sören Kierkegaard, *Furcht und Zittern*. (Sören Kierkegaard/Gesammelte Werke Bd. 4). Übers. v. Emanuel Hirsch. Düsseldorf/Köln 1950. S. 56. Der Glaube wird bei Kierkegaard zu einer paradoxen Operation. Entsprechend lässt er sich in folgende Aussage integrieren: Der »Untergang des Verstandes ist ja das, was auch das Paradox will«. Kierkegaard, *Brocken* S. 45. Zur Paradoxalität des Isaaks-Opfers vgl. Peter Tschuggnall, *Das Abraham-Opfer als Glaubensparadox. Bibeltheologischer Befund – literarische Rezeption – Kierkegaards Deutung*. (Europäische Hochschulschriften: Reihe XXIII: Theologie Bd. 399). Frankfurt a.M. 1990; Johannes Hoff, *Das Paradox des Glaubens und der Holzweg moderner Entscheidungslogik. Kierkegaards Lektüre von Gen 22 und ihre Wirkungsgeschichte von Heidegger bis Derrida und darüber hinaus*. In: *Die Bindung Isaaks. Stimme, Schrift, Bild*. (Studien zu Judentum und Christentum). Hg. v. Helmut Hoping/Julia Knop/Thomas Böhm. Paderborn 2009. S. 239-256.

- 263 Schröder merkt an, Tertullian habe die Aussage in dieser Form nie getroffen. Vgl. Schröder, *Denkform* S. 37. Für Diergarten gehört Tertullian dennoch »zu denen, die die paradoxale Situation des Christentums« erfasst hätten. Diergarten, *Unbehagen* S. 155.
- 264 Kierkegaard, *Nachschrift II* S. 281.
- 265 Sogar hinsichtlich seines Paradoxienverständnisses ließen sich deutlich präzisere Aussagen treffen.
- 266 So sieht es auch Henning Schröder, *Das Paradox als Kategorie systematischer Theologie*. In: *Das Paradox. Eine Herausforderung abendländischen Denkens*. (Stauffenberg Colloquium Bd. 21). Hg. v. Paul Geyer/Roland Hagenbüchle. Tübingen 1992. S. 61-70, hier: S. 61. [= Schröder, *Kategorie*.] Auch wenn manche eine solche Anbahnung bereits bei Tertullian festmachen. Vgl. etwa Brieden, *Paradoxien* Kap. 3.2.3.1.
- 267 Auf beide Theologen als adaptive Rezipienten der Vorlagen Kierkegaards weist auch Voderholzer hin. Vgl. Voderholzer, *Paradox* S. 217f.
- 268 Arenz, *Paradoxalität* S. 79f.
- 269 Schröder, *Denkform* S. 77. Schröder kommentiert dies weiter: »Bei Kierkegaard ist mit Logik eine bestimmte Ontologie, die Ontologie des reinen Denkens, der reinen Abstraktion, gemeint.« Ebd. S. 83. Schröder hingegen votiert für eine Trennung von Ontologie und Logik, »insofern Logik nur Denkgebilde, aber nicht Seinsgebilde behandelt.« Ebd. S. 83.

ten Kierkegaards eine ebenfalls ontologisch grundierte paradoxe Theologie entworfen hat.

Henri de Lubac

Auch wenn sich Henri de Lubac²⁷⁰ grundsätzlich affirmativ auf Kierkegaard bezieht²⁷¹ und beide gewissermaßen eine geheimnistheologische Stoßrichtung eint, stellen sich dennoch Abgrenzungsmomente ein, die sich vor allem am oben beschriebenen Verständnis einer grundlegenden Differenz von Vernunft und Glaube festmachen. Entsprechend

distanziert sich de Lubac dort von Kierkegaard, wo das *credo quia absurdum* des dänischen Philosophen in seinen Augen überhand nimmt: zum einen in der strengen Distanzierung des Glaubens von der Ratio, die »im Sprung« zurückgelassen wird. [...] Zum anderen zeigt sich die Strenge Kierkegaards nach de Lubac aber darin, dass er die Kategorie des Paradox und die Bedeutung der Unwahrscheinlichkeit des Glaubens s.E. überbetont.²⁷²

Beide Kritikpunkte kulminieren in der Frage nach der Zugänglichkeit Gottes. Während Kierkegaard mit seiner Destruktion der Vernunft eine unüberbrückbare Spannung zwischen Mensch und Gott aufruft, kommt es de Lubac stärker auf die offenbarungsbedingte Möglichkeit an, Gott erkennen und Aussagen über ihn treffen zu können. Deswegen hält er für das Paradox fest: »Es sündigt nicht gegen die Logik, deren Gesetze unverletzlich bleiben; aber es entrinnt ihrer Herrschaft.«²⁷³ Die Metapher des Sprungs in eine völlig andere Kategorie setzt sich bei de Lubac nicht fort. Er steht zum festen Rahmen der Logik und setzt seine Theologie in diesen ein. Seine theologischen Paradoxien führen deshalb auch »keineswegs zur Sprachlosigkeit der Metaphysik oder Theologie [...], da de Lubacs Systematik des Paradoxes nicht kontra- oder a-logisch ist, sondern | eher [...] als *translogisch* bezeichnet werden kann.«²⁷⁴ Paradoxien, wie sie sich nach de Lubac auch im Evangelium finden, können »den Geist erst einmal richtig schütteln«²⁷⁵, leiten aber eben nicht notwendig zu der Erkenntnis über, dass man die Vernunft insgesamt aufgeben müsse.²⁷⁶ Zielpunkt der Vernunft ist bei de Lubac die Wahrheit, die er zwar durchaus ontologisch konturiert, zugleich aber dynamisiert:

270 In der Darstellung des Paradoxienverständnisses Henri de Lubacs stütze ich mich vorwiegend auf die bereits mehrfach zitierte Untersuchung von Dominik Arenz. Vgl. Arenz, Paradoxalität. Es handelt sich um die für diesen Themenkomplex maßgebliche Studie. In einigen Stellen werde ich auch die dort enthaltenen Übersetzungen aufgreifen.

Zum ontologischen Aspekt: Nach Arenz »fühlt sich Lubac mit Kierkegaard darin verbunden, das ontologische Paradox als solches wahrzunehmen, das Glaube und Ärgernis evoziert.« Ebd. S. 87.

271 Vgl. ebd. S. 87.

272 Ebd. S. 88f.

273 Henri de Lubac, Glaubensparadoxe. (Kriterien Bd. 28). Übers. v. Hans Urs von Balthasar. Freiburg ³2015. S. 8. [= Lubac, Glaubensparadoxe.]

274 Arenz, Paradoxalität S. 98f.

275 Lubac, Glaubensparadoxe S. 9.

276 Nach Voderholzer zeigt sich »deutlich, daß es – ganz im Sinne eines Ceterum censeo Ratzingers – nicht um Schwächung oder gar um die postmoderne Entmachtung der Vernunft geht, sondern um

Sie sei »kein Gut, das ich besitze, manipulierte und nach Gutdünken verteile. Während ich es gebe, muß ich es weiter empfangen; während ich es finden lasse, muß ich es weiter suchen; während ich es anpasse, muß ich mich ihm weiter anpassen.«²⁷⁷ Oder noch einmal anders: »Es ist schön, das Reich der Wahrheit zu erstreben. Es ist abscheulich zu verkünden, es sei gekommen. Das ›Reich der Wahrheit‹ wird dann zwangsweise zum Reich der Heuchelei.«²⁷⁸ Aus diesen Worten spricht eine Wahrheitsorientierung, die es angesichts menschlicher Beschränkungen auf eine Offenheit und Bescheidenheit anlegt.²⁷⁹ De Lubacs Paradoxien reihen sich in diese Überlegungen ein:

Der denkende Mensch steht vor der Herausforderung, angesichts der christlichen Botschaft, die als Mysterium bzw. Paradox wahrgenommen wird, Zusammen und Zugleich der einen Wahrheit zu denken, was keine Regression ins denkerisch Absurde ist, sondern Ausdruck bzw. Reflexion des Mysteriums selbst, dem der Mensch sich ausgesetzt wahrnimmt und glaubt.²⁸⁰

Der Paradoxalität dogmatischer Sätze korrespondiert die paradoxe Wirklichkeit der Inkarnation: »Gott selbst offenbart sich in Jesus Christus als unbegreifliches Geheimnis und dieses Ereignis kann insofern in der kirchlichen Reflexion nur in Abstraktionen nachvollzogen werden, die dem Mysterium bzw. Paradox nachgehen, ohne es auflösen zu können.«²⁸¹ Es bleibt ein Geheimnis, wie Gott Mensch werden kann. Von der Paradoxalität des Inkarnationsgeschehens strahlt die Paradoxalität auf den restlichen Dogmenapparat der Kirche aus²⁸²: »Das ganze Dogma ist eine Folge von ›Paradoxen‹, die den natürlichen Verstand außer Fassung bringen, und die nicht einen – unmöglichen – Beweis, sondern eine reflexive Rechtfertigung fordern.«²⁸³ Was eine solche Bestimmung des Dogmas bedeutet, wird exemplarisch an ihren Konsequenzen ablesbar. De Lubac erkennt »in der Missachtung der Paradoxalität und in der dadurch hervorgerufenen Einengung der Wahrheit die Quelle der Häresie.«²⁸⁴ Rudolf Voderholzer folgt dieser Linie und expliziert im Rekurs auf de Lubac:

Der menschliche Verstand ist versucht, die in den paradoxen Aussagen liegenden Spannungen nicht auszuhalten und die Polarität zugunsten eines der beiden Begriffe

deren Entfesselung und Öffnung auf das Größere und überraschend Neue der göttlichen Selbstmitteilung hin.« Voderholzer, Paradox S. 232.

277 Lubac, Glaubensparadoxe S. 26.

278 Ebd. S. 59.

279 »Jedes seriöse Denken ist bescheiden.« Ebd. S. 58.

280 Arenz, Paradoxalität S. 104.

281 Ebd. S. 103.

282 Oder wie Arenz formuliert: »Christus selbst ist das erste und grundlegende dogmatische Paradox.« Ebd. S. 114. Nach Auffassung Voderholzers resultiert aus dem Ableitungscharakter dogmatischer Paradoxalität ein Auftrag für die Theologie. Sie habe »Sorge zu tragen, dass der ursprüngliche Zusammenhang nicht verloren geht, die Verknüpfung aller Dogmen mit ihrem Ursprung im Blick bleibt und man nicht der irrigen Meinung erliegt, das Mysterium könne in rationalistischer Manier erschöpfend ausgesagt werden.« Rudolf Voderholzer, Offenbarung, Tradition und Schriftauslegung. Bausteine zu einer christlichen Bibelhermeneutik. Regensburg 2013. S. 32.

283 Lubac, Glauben S. 290. Zu dieser Textstelle vgl. Arenz, Paradoxalität S. 109.

284 Ebd. S. 102.

aufzulösen. Vor diesem Hintergrund lässt sich eine Definition von *Häresie* gewinnen: Rückzug auf das ›nichts anderes als‹, Verkürzung der komplexen Gestalt des Mysteriums auf das dem ›Einmaleinsverständnis‹ des Menschen leicht Faßliche, und zu sagen: Nichts als! Christus: nur Mensch. Maria: nur Mutter. Die Kirche: nur unsichtbare Wirklichkeit.²⁸⁵

Die angeführten Entparadoxalisierungsversuche weisen (ebenso wie de Lubacs Inkarnationsparadox) bereits den Weg für den folgenden Abschnitt. Für den Moment ist aber noch einmal de Lubacs Paradoxienverständnis relevant. Aus der Inkarnation als Grundparadox resultieren nämlich vor allem drei weitere Folgeparadoxien, die de Lubac vor allem anthropologisch und ekklesiologisch verhandelt. In der Ekklesiologie kommt de Lubac u. a. zu folgender Aussage:

Wie jedes andere Mysterium lässt sich auch das der Kirche nicht mit einem einzigen, unmittelbaren Blick umfassen, sondern nur in einer Brechung durch unsere Reflexion. Dann aber zeigt es sich uns in Gestalt eines Paradoxes, das sich nur durch eine Reihe von Antithesen, oder wenn man lieber will, von dialektischen Aussagepaaren, ausdrücken lässt. Wir wollen hier drei der wichtigsten nennen. Zwischen ihnen besteht nicht einmal ein sachlich adäquater Unterschied, da jedes ein Sonderaspekt des einen Grundparadoxes ist: Die Kirche ist von Gott (de Trinitate), sie ist aber auch des Menschen (ex hominibus); sie ist sichtbar und unsichtbar; sie ist irdisch-historisch und eschatologisch-ewig.²⁸⁶

Der Inkarnationsglaube in seiner Kombination aus Göttlichkeit und Menschlichkeit setzt sich in den drei Paradoxien fort, insofern sie alle »konkret den Zustand des Menschen in der Geschichte und vor Gott betreffen.«²⁸⁷ Gerade diese Konkretion ist es, die de Lubac zu der Beobachtung paradoxaler Spannungen im Kirchenbild führt. Einerseits nämlich komme die Kirche von Christus her und habe weiter Anteil an ihm: »Deshalb ist sie ganz heilig und heiligmachend.«²⁸⁸ Zugleich aber besteht sie aus konkreten Menschen, die das abstrakte Ideal göttlicher Heiligkeit nicht immer angemessen realisieren (können): Somit ist die Kirche zur gleichen Zeit auch »ein häufig ungetreues und aufrührerisches Volk; in ihren Gliedern ist sie sündig.«²⁸⁹ Die Gültigkeit beider Aspekte, die sich antithetisch gegenüberstehen, bringt de Lubac zur konkreten Diagnose kirchlicher Paradoxalität: »Die Kirche verbirgt den Glanz, den sie empfangen hat, unter einem dunklen Gewand; so trägt sie den Widerspruch in sich selbst, und es bedarf dann eines sehr scharfen Blicks, um die Schönheit ihres Antlitzes zu entdecken.«²⁹⁰

285 Rudolf Voderholzer, Henri de Lubac begegnen. Augsburg 1999. S. 91. [= Voderholzer, Lubac.]

286 Henri de Lubac, Geheimnis aus dem wir Leben. (Kriterien Bd. 6). Übers. v. Karlheinz Bergner/Hans Urs von Balthasar. Freiburg i.Br. 21990. S. 41. [= Lubac, Geheimnis.]

287 Arenz, Paradoxalität S. 118.

288 Lubac, Geheimnis S. 42.

289 Ebd. S. 42.

290 Ebd. S. 43. Dieses ekklesiologische Paradox lässt sich freilich auch abwandeln. Mit seiner Formel hat de Lubac eine Beobachtungsfolie angeboten, die es ermöglicht, seine Kirchen-Paradoxie als Grundspannung immer wieder herauszulesen – etwa auch aus anderen theologischen Versuchen. So formuliert Giorgio Agamben ohne expliziten Bezug auf de Lubac: »Das Paradox der Kirche besteht darin, aus eschatologischer Sicht der Welt entsagen zu müssen, was sie jedoch nicht vermag,

Ein solch scharfer Blick aber zeichnet sich nicht dadurch aus, dass er umherschweifend nach Lösungsmöglichkeiten sucht²⁹¹, sondern eher durch eine Interpretation, die die Widersprüchlichkeit in eine umfassendere theologische Deutung integriert – etwa in geheimnistheologischer Linienführung. Die Zusage eines göttlichen Beistands innerhalb der Kirche ließe sich damit nicht durch Skandale oder Schismen unterwandern. Vielmehr »muß jede einfache Lösung ein Irrtum sein. Die Tyrannei ist auch einfacher als die Freiheit ... Sie hebt deren sämtliche Nachteile auf, wie der Arzt, der seinen Patienten umbringt, alle seine Schmerzen behebt.«²⁹² Für de Lubacs Deutung ist es von fundamentaler Bedeutung, dass der göttliche (damit gleichsam unsichtbare und ewige) Aspekt aufrechterhalten wird. Dieser aber muss wiederum real und wahr sein, um das darauf aufbauende System begründen zu können.²⁹³ De Lubacs Konzept eignet in dieser Weise eine maßgebliche ontologische Ausrichtung: »Das Sein aber übersteigt unendlich die Fassungskraft unseres Verstandes auf Erden; er rührt daran, besitzt es aber nie wirklich. Die Wahrheit, weit und tief wie das Sein, muß somit ebenfals unsern Verstand überborden – damit dieser nicht aufhöre, sich davon zu ernähren.«²⁹⁴ Trotz der translogischen Implikation bleiben Wahrheit und Sein aneinandergebunden, ihre Allianz zeugt von einem realistischen Wahrheitsverständnis. Dieses wird auch nicht durch den Hinweis aufgebrochen, dass sowohl Wahrheit als auch Sein den menschlichen Verstand ob ihrer Weite und Tiefe überfordern. Es bleibt dabei: »Denn das Paradoxe ist, bevor es im | Denken ist überall in der Wirklichkeit ... Es taucht dort immer nur auf.«²⁹⁵ Arenz kommentiert diese Stelle treffend: »Bei de Lubac ist das Paradox niemals (nur) Anstrengung des Begriffs oder gar ein Denkspiel, sondern ontologische Wirklichkeit. Folglich konstruiert sich der Denker nicht ›sein‹ Paradox – dies eben wäre eine Spielerei –; im Denkprozess stößt er darauf«²⁹⁶. Gleiches gilt für Gott, der nach de

weil sie aus ökonomischer Sicht von dieser Welt ist und ihr nicht entsagen kann ohne sich zu verleugnen.« Giorgio Agamben, *Das Geheimnis des Bösen. Benedikt XVI. und das Ende der Zeiten*. (Fröhliche Wissenschaft Bd. 066). Übers. v. Andreas Hiepko. Berlin 2015. S. 29.

- 291 Eine solche Auflösung entspräche ja wieder der Häresie. Als Beispiel einer solch isolierenden Perspektive weist de Lubac auf »gewisse[n] Kirchenlehren protestantischer Herkunft« hin. Lubac, *Geheimnis* S. 43. Zu de Lubacs Absage an Lösungsversuche sei eine weitere Stelle angeführt: »Durch keinerlei abstrakte Logik, mag sie Logik des Begriffs oder des Urteils sein, nach dem Satz der Identität oder dem der Partizipation sich aufbauen, kann dieses Dilemma wirklich behoben werden. Dazu braucht es am Ursprung eine reale Apperzeption, die mit *einem* Blick, außerhalb jeder räumlichen Anschauung, das Band des Persönlichen und des Allgemeinen umgreift.« Lubac, *Glauben* S. 303. Zu dieser Textstelle vgl. Arenz, *Paradoxalität* S. 124.
- 292 Lubac, *Glaubensparadoxe* S. 48.
- 293 Zum Nachvollzug dieser Ableitung: »Wäre er aber nicht auch wahrhaft gestorben und auferstanden, so wäre unser Glaube an ihn eitel, und wir wären gar nicht gerettet.« Ebd. S. 35.
- 294 Ebd. S. 60.
- 295 Henri de Lubac, *Paradoxes*. (Œuvres complètes Bd. XXXI). Paris 2007. S. 71. Zitiert nach der Übersetzung von Arenz, *Paradoxalität* S. 93f. Es finden sich ähnliche Aussagen bei de Lubac. Bspw.: »Die Gegensätze im Denken drücken die Autonomien im Gewebe des Geschaffenen selbst aus.« Lubac, *Glaubensparadoxe* S. 8.
- 296 Arenz, *Paradoxalität* S. 93. An anderer Stelle hebt Arenz diesen Aspekt noch einmal heraus: »Das Paradoxe ist nach seiner [JMH: de Lubacs] Ansicht Bestandteil der Wirklichkeit; es wahrzunehmen und zu durchdenken ist kein dialektisches Konstrukt, sondern philosophische beziehungsweise theologische Reflexion.« Dominik Arenz, *Vom Paradox zum Sakramentalen. Zur Sakramentalität*

Lubac nicht einfach vom Menschen erdacht wird, sondern ihm in seinen Bedürfnissen entgegenkommt, von diesen aber eben nicht abhängt. In *Auf den Wegen Gottes*, der deutschen Übersetzung von *Sur le chemins de Dieu* (1956), verortet de Lubac diese Optionen in Mose und Xenophanes. Einer von beiden müsse doch recht haben: »Hat Gott den Menschen nach seinem Bild erschaffen, oder hat nicht vielmehr der Mensch Gott nach dem seinen gemacht? Aller Anschein spricht für Xenophanes – und doch spricht Mose die Wahrheit.«²⁹⁷ Xenophanes steht für die Option eines menschengemachten Gottes²⁹⁸, der aber deutlich entgegengehalten wird: »In allem, in allen Ordnungen ist Gott der Erste. Immer kommt er uns zuvor. Immer und auf allen Ebenen gibt er sich zuerst zu erkennen. Stets ist er es, der sich offenbart.«²⁹⁹ Damit ist klar, auf welcher Voraussetzung de Lubac aufbaut. Sein Paradoxienverständnis meint ontologische Widersprüche, die er theologisch auf die Spannung von Gott und Mensch zurückführt, in ihrer Verbundenheit aber als Offenbarungsgeschehen interpretiert. Die menschliche Vernunft wird deshalb auch als göttliche Gabe verstanden³⁰⁰, weil nur so theologisch versichert werden kann, dass der Gottesgedanke nicht ins Leere zielt. So schließt sich dann auch der Bogen zur Kritik an Kierkegaard, weil seine Vorstellung eines absurden Glaubens damit nicht vereinbart werden kann. De Lubac behauptet in diesem Sinne ein höheres Maß an Verbindlichkeit und setzt es sogar kirchlich-institutionell fest:

Unser Glaube ist heute noch der gleiche, er gründet auf denselben Fundamenten, brennt von der gleichen Herdflamme, derselbe Geist senkt ihn unseren Herzen ein. Es ist immer noch die gleiche Kirche: sie enttäuscht uns, bringt uns in Harnisch, macht uns ungeduldig, entmutigt uns immerfort durch alles, was in ihr unserer eigenen Verderblichkeit verwandt ist; sie verfolgt aber auch unter uns ihre unersetzliche Sendung, lässt keinen Tag vergehen, ohne uns Jesus Christus aufs neue zu schenken, in dem der Vater ›uns von der Macht der Finsternis befreit und uns hinübersetzt in das Reich des Sohnes seiner Liebe.«³⁰¹

als »lectio difficilior« nach Henri de Lubac. In: ThPh 93 (2018). S. 58-72, hier: S. 60. [= Arenz, Sakramentalität.] Ähnlich stellt auch Pech hinsichtlich de Lubacs Denken fest, das Paradox durchziehe »sein gesamtes wissenschaftliches Werk sowie theologisches Reflektieren, denn es stellt eine Form da [sic!], die Realität zu denken«. Justinus C. Pech, Paradox und Wahrheit. Ansatz zu einer Gnadenlehre auf der Grundlage von zwei zentralen Begriffen in den theologischen Entwürfen von Henri de Lubac »Paradox« und Joseph Ratzinger »Wahrheit«. Rom 2014. S. 39. [= Pech, Paradox.] Pechs Studie zitiere ich nach dieser Fassung von 2014 und nicht nach der ausführlicheren Publikation aus dem Jahr 2020. Vgl. Justinus C. Pech, Paradox und Wahrheit. Henri de Lubac und Joseph Ratzinger im gnadentheologischen Gespräch. (Frankfurter Theologische Studien Bd. 77). Münster 2020.

297 Henri de Lubac, *Auf den Wegen Gottes*. Übers. v. Robert Scherer. Freiburg i.Br. 1992. S. 9. [= Lubac, Wege.]

298 Interessanterweise wird er radikalkonstruktivistisch ebenfalls für diese Position rezipiert. Von Glasersfeld attestiert ihm sogar, er habe »ganz unwillkürlich den Boden bereitet, aus dem zweieinhalb Jahrtausende später die konstruktivistische Denkweise sprießen konnte.« Glasersfeld, *Geschichte* S. 9.

299 Lubac, *Wege* S. 11.

300 Vgl. ebd. S. 10.

301 Lubac, *Glaubensparadoxe* S. 109.

Hinsichtlich der Rezeption seines Konzepts »läßt sich zusammenfassend sagen, daß Henri de Lubac das ›Paradox‹ als Denkform in die katholische Theologie vermittelt hat«³⁰². Für Voderholzer gilt dies wegen der Implementierung der Paradoxie

als Begriff für die formale Struktur des Geheimnisses, insofern bei den die göttliche Selbstmitteilung bezeugenden menschlichen Sprach- und Ausdrucksformen durchgängig Realitäten in Einklang gebracht werden müssen, deren Nichtwidersprüchlichkeit evident ist, deren positive Synthese aber die Kraft des menschlichen Denkens übersteigt.³⁰³

De Lubacs katholische Erschließung der Paradoxie läßt sich in ihrer Wirkung – nach Einschätzungen von Voderholzer und auch Pech – besonders bei Ratzinger beobachten.³⁰⁴ Affirmativ hat sich aber etwa auch Hans Urs von Balthasar auf de Lubac bezogen:

Dieses scharfe Bewußtsein von beidem: daß in den geschichtlichen Formen das lebendige Geheimnis sich ausdrückt, und daß das Geheimnis diese Formen stets übersteigt, gibt de Lubac seine unnachahmliche Überlegenheit, die sich voll engagieren kann, ohne jemals den Überblick, die Vorsicht, das nüchterne Urteil zu verlieren.³⁰⁵

Sowohl de Lubac als auch Kierkegaard haben die theologische Beobachtung von Paradoxien nachhaltig geprägt – obwohl beide unterschiedliche Akzente setzen.³⁰⁶ So fußt de

302 Voderholzer, Paradox S. 229.

303 Ebd. S. 229.

304 Vgl. ebd. S. 231; Pech spürt der Einschätzung Voderholzers zur Präsenz von Paradoxien im Werk Ratzingers nach und stellt in seiner Arbeit wichtige diesbezügliche Textpassagen zusammen. Vgl. Pech, Paradox S. 52–60. Zum Ende dieser Zusammenstellung resümiert er: »Der Begriff ›Paradox‹ hat auch im Werk von Joseph Ratzinger ein starkes Gewicht und wird dazu benutzt, die Spannung des Glaubens begrifflich fassbar zu machen. Seine Relevanz im Gesamtwerk ist geringer als in den Œuvres des französischen Theologen, aber auch Ratzinger akzentiert [sic!] das Spannungsmoment des Glaubens mit diesem Begriff.« Ebd. S. 60

305 Hans Urs von Balthasar, Henri de Lubac. Sein organisches Lebenswerk. (Kriterien Bd. 38). Einsiedeln 1976. S. 83.

306 In Zusammenhang dieses kurzen Vergleichs wird übrigens auch deutlich, dass die theologische Paradoxalität in erster Linie formale Konsequenzen zeitigt. Beschrieben wird hier das Mensch-Gott-Verhältnis. Aus den Konzepten lassen sich deshalb sehr unterschiedliche Konsequenzen ableiten. In der Linie von Voderholzers Häresie-Konzeption ließe sich die Paradoxalität etwa dazu einsetzen, die bestehende Form der Kirche gegen Reformforderungen abzusichern. Diesbezügliche Ansätze zeichnen sich etwa bei Pech, Paradox S. 79f. ab. Zu diskutieren wäre angesichts dieser Versuche aber, inwiefern das Dynamisierungspotential theologischer Paradoxien hier nicht letztlich dadurch gemindert wird, dass es zur Stabilisierung ausgewählter Strukturen vereinnahmt wird. Gegen solche Vorhaben wendet sich auch Diergarten: »Widersprüchlich und selbstzerstörend sind alle Versuche, die darauf hinauslaufen, die Paradoxalität von Christlichkeit aufzuheben, um die Ambivalenzen zwischen Kirche und Welt endgültig in Richtung einer auf Objektivität und Unwandelbarkeit pochenden Kirchlichkeit auszuräumen.« Diergarten, Unbehagen S. 154. Im Übrigen haben sowohl de Lubac als auch Kierkegaard mit ihrer theologischen Paradoxien-Reflexion nicht zufällig gegen verfestigte kirchliche Strukturen angeschrieben und diese damit intellektuell destabilisiert. Für einen kürzen Beitrag zum Zusammenhang von Paradoxalität und Reformkritik vgl. Jonas Maria Hoff, Dynamik verstetigen? Bischof Voderholzer und die Paradoxie als Denkform.

Lubacs theologische Arbeit mit Paradoxien deutlich stärker auf genuin theologischen (Voraus-)Setzungen als diejenige Kierkegaards.³⁰⁷ Auch ergibt sich eine Differenz aus den unterschiedlichen Auffassungen hinsichtlich des Verhältnisses von Vernunft und Glaube. Dennoch sind beide neben ihrem geheimnistheologischen Interesse vor allem durch ihre ontologische Grundierung der Paradoxalität verbunden – womit sie sich wiederum von der radikalkonstruktivistischen Option unterscheiden.

Weitet man den Blick über Kierkegaard und de Lubac hinaus und besieht die theologische Paradoxien-Rezeption insgesamt, so lässt sich als umfassendste (und auch radikalkonstruktivistisch kompatible) Gemeinsamkeit die Einsicht erkennen, dass die Paradoxien auf die Kontingenz menschlicher Rede von Gott hindeuten. Heinrich Kraft kommentiert dementsprechend:

Die wichtigste unter den logischen Voraussetzungen der Paradoxien, die uns in der Theologie begegnen, ist die Unzulänglichkeit unseres Denkens. Gegenstand der Theologie ist das Bild Gottes und der Welt, besonders des Menschen, das sich aus der Heiligen Schrift ergibt. Vom Begriff Gottes ist die Unendlichkeit nicht abzutrennen; Aussagen über Gottes Allmacht und Allwissen, seine Allwirksamkeit und Allgegenwart sind Aussagen über unendliche Größen. Aussagen über unendliche Größen führen zwangsläufig zu Antinomien.³⁰⁸

Alois Maria Haas schlussfolgert, »daß über Gott und den menschlichen Bezug zu ihm nicht anders als in (rhetorischen) Paradoxen gesprochen werden kann, wenn Letztauskünfte über ihn gemacht werden sollen.«³⁰⁹ Hier aber lässt sich ein Gedanke einfügen, der in der Auseinandersetzung mit dem radikalen Konstruktivismus von großer Bedeutung war. Wenn nämlich die Paradoxie zur Form theologischer Rede erhoben wird, dann muss das dynamisierende und destabilisierende Potential der Paradoxie insgesamt auch auf diese Form selbst zugreifen können. Kurzum: Das Einfügen der Paradoxie als Form darf nicht zur Entparadoxalisierung führen. Schröer beobachtet hier zutreffend:

In: feinschwarz.net, 12. April 2021. URL: <https://www.feinschwarz.net/dynamik-verstetigen-bischof-voderholzer-und-die-paradoxie-als-denkform> (abgerufen am: 17.06.2021).

- 307 Vielleicht wäre hier auch eine Erklärung dafür zu suchen, dass Jürgen Habermas in seiner Philosophiegeschichte anmerkt: »Einstweilen müssen wir feststellen, dass Kierkegaard der letzte Theologe gewesen zu sein scheint, von dessen Gedanken die Philosophie *neue Anstöße* empfangen hat.« Jürgen Habermas, *Auch eine Geschichte der Philosophie* Bd. 1. Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen. Berlin ³2019. S. 78.
- 308 Heinrich Kraft, *Die Paradoxie in der Bibel und bei den Griechen als Voraussetzung für die Entfaltung der Glaubenslehren*. In: *Das Paradox. Eine Herausforderung abendländischen Denkens*. (Stauffenberg Colloquium Bd. 21). Hg. v. Paul Geyer/Roland Hagenbüchle. Tübingen 1992. S. 247-272, hier: S. 259. [= Kraft, *Bibel*.]
- 309 Alois Maria Haas, *Mystik als Aussage. Erfahrungs-, Denk- und Redeformen christlicher Mystik*. (VDWR tb Bd. 3). Frankfurt a.M./Leipzig 2007. S. 136. [= Haas, *Aussage*.] Vgl. alternativ Alois Maria Haas, *Das mystische Paradox*. In: *Das Paradox. Eine Herausforderung abendländischen Denkens*. (Stauffenberg Colloquium Bd. 21). Hg. v. Paul Geyer/Roland Hagenbüchle. Tübingen 1992. S. 273-294, hier: S. 279.

Der Sinn der Verwendung der Paradoxie in der Theologie wird gerne dahingehend erläutert, daß die Paradoxie der treffendste Ausdruck für die Inadäquatheit unseres Redens von Gott sei. Diese Begründung ist selbst eine Paradoxie, denn sie behauptet ja, daß allein diese Wiedergabe der Inadäquatheit gerade die adäquate Beschreibung sei.³¹⁰

Eine Theologie, die sich der Paradoxie als formaler Kategorie verschreibt, muss in diesem Sinne kritisch selbstapplikativ verfahren und sensibel für die eigenen Paradoxien sowie die aus ihnen resultierenden Begründungsdefizite bleiben.³¹¹

D) Paradoxien relativieren

Paradoxien konfrontieren den menschlichen Verstand mit seinen Grenzen. Sie machen selbst in ihrer schwächsten, logisch am leichtesten zu behebenden Form zumindest darauf aufmerksam, wie die Intuition fehlgehen kann. In ihrer Vollform stellen sie Rätsel dar, deren Lösung höchstens dann gelingt, wenn massive Konzessionen in Kauf genommen werden. Wenn also etwa das Lügner-Paradox dadurch gelöst wird, dass die Rede von der einen Welt aufgegeben und eine Theorie über mögliche andere Welten präsentiert wird, dann bedarf diese Lösung massiver theoretischer Annahmen, die wiederum keine Eindeutigkeit herstellen können. Damit geht eine weitreichende Relativierung einher, deren einer Pol auch recht klar bestimmt werden kann: die Vernunft. Der andere Pol hängt hingegen stärker von dem theoretischen Rahmen ab, der gewählt bzw. vorausgesetzt wird. So ließe sich die Vernunft in Relation zur Welt oder auch in Relation zu sich selbst setzen. Im ersten Fall wäre die menschliche Wahrnehmung von Paradoxien etwa als eine wahre Erkenntnis der Rätselhaftigkeit von Welt und Sein zu lesen. Im zweiten Fall ließen sich die Paradoxien als Hinweis auf die Selbstreferentialität der Vernunft und ihre damit einhergehenden Begrenzungen verstehen. In beiden Fällen aber relativieren die Paradoxien direkt oder indirekt das (Denk-)Vermögen des Menschen.³¹² Sie stellen denkerische Intuitionen infrage und sprengen Risse in ansonsten harmonische Überzeugungen: »Weil sie solche Grundorientierungen betreffen, führen Paradoxien in einen epistemischen Spannungszustand, zu einer partiellen Desorientierung, die freilich auch ignoriert werden kann.«³¹³ Dass Paradoxien ein relativierendes Potential aufweisen, wird folglich nicht nur (radikalen) Konstruktivist*innen ersichtlich. Auch in einer analytisch-philosophischen Perspektive wird dieses Potential zuge-

310 Schröder, Denkform S. 52.

311 Eine jüngere theologische Arbeit, die diesem Anspruch nachkommt, hat Norbert Brieden vorgelegt: Vgl. Brieden, Paradoxien. Für eine ältere theologische Untersuchung, die aber ebenfalls vor dem Hintergrund radikalkonstruktivistisch bzw. systemtheoretischer Perspektiven auf Paradoxien eingeht, vgl. Wallich, Autopoiesis. In der konkreten theologischen Arbeit stellen sich aber gerade zu Wallich einige Differenzen ein, weil er – wie mehrfach erwähnt wurde (Kap. 4.2.4) – stark von der *relationalen Theologie* ausgeht. In der Diagnose der Paradoxien kommt es deshalb konkret zu Abweichungen, so bezieht er sich zentral auf das »Paradox der Verschiedenheit des Gleichen«. Ebd. S. 600.

312 Oder wie Simon schreibt: »Im Paradoxen erscheint ein *anderes*, aber in seinen Voraussetzungen selbst noch nicht verstandenes Verstehen als Relativierung des eigenen; weder das andere noch das eigene ist damit *begriffen*.« Simon, Paradoxon S. 54.

313 Kannezky, Paradoxien S. 187.

standen. Deutlich wird dies nicht zuletzt daran, dass auch hier immer wieder darauf hingewiesen wird, Paradoxien stellten einen Motor wissenschaftlicher Erkenntnis dar. So behauptet Fink bspw.:

Paradoxien sind von unschätzbarem wissenschaftlichen Wert und können als Triebmotor des intellektuellen Fortschritts rekonstruiert werden. Gerade eine Wissenschaft, die frei ist von Paradoxien, ist dann vermutlich auch frei von Fortschritt und zum sterilen Quiz-Wissen verkommen. Paradoxien sind also Anzeichen einer lebendigen, strukturiert suchenden Wissenschaft.³¹⁴

Auch in einer Perspektive, die sich um die Auflösung von Paradoxien bemüht, wird damit – wie oben bereits thematisiert – ein positiver Relativierungswert paradoxalen Denkens behauptet. Die Vorstellung eines Fortschritts, dessen Wegbereiter die Paradoxien nach Fink ja sein sollen, basiert schließlich auf der Korrektur einer ehemals gültigen Vorstellung zugunsten einer neueren, besseren Idee. Fortschritt spannt Relationen zwischen alt und neu, schlechter und besser auf; er ist die »Veränderung vom Unvollkommenen zum Vollkommeneren.«³¹⁵

Dass gerade im religiösen Bereich vielfach Paradoxien auftreten, dass das religiöse Feld gewissermaßen paradoxal vermint ist, kann in dieser Gedankenführung als Indiz für die Plausibilität eines Verständnisses von Religion als Relativierungsoperation dienen. In kurzen Analysen sollen in diesem Abschnitt einige religiöse Paradoxien freigelegt und in einen tieferen Sinnbezug eingeordnet werden. Dabei werde ich den Ausgang von konkreten Lehrsätzen der römisch-katholischen Kirche nehmen, um die Paradoxien möglichst konkret behandeln zu können. Das Gros der Paradoxien ließe sich dabei entweder in allgemein christlicher oder sogar allgemein religiöser Perspektive ausweiten, eine umfassende Analyse würde an dieser Stelle aber den Duktus der Argumentation eher behindern als befördern. Wichtig ist hier zudem der Hinweis, dass die Auswahl auch die Präsenz von Paradoxien innerhalb des Katholizismus nicht widerspiegeln kann. So bleiben etwa die zahlreichen biblischen Paradoxien fast gänzlich unbeobachtet. Man denke hier lediglich an Sätze wie »Ich glaube; hilf meinem Unglauben!« (Mk 9,24)³¹⁶, »Denn wer sein Leben retten will, wird es verlieren« (Mk 8,35) oder auch »Er ist Bild des unsichtbaren Gottes« (Kol 1,15) – um nur einen kurzen Eindruck zu geben.³¹⁷ Die Paradoxien, die ich im Folgenden analysiere, gehen in ihrem Anspruch aber

314 Fink, *Progress* S. 14.

315 Franz-Peter Burkard, Art. Fortschritt. In: Metzler Lexikon Philosophie. Begriffe und Definitionen. Stuttgart 32008. S. 186-187, hier: S. 186. Am Rande sei hier bemerkt, dass freilich auch der Fortschritt selbst unter den Gesichtspunkten seiner Paradoxialität beobachtet werden könnte. In besonderer Weise steht die *Frankfurter Schule* für entsprechende Ansätze. Etwa in der Bezugnahme auf »das Destruktive des Fortschritts« oder »die Selbsterstörung der Aufklärung«. Max Horkheimer/Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*. Philosophische Fragmente. Frankfurt a.M. 222016. S. 3.

316 Die in dieser Arbeit angeführten Bibelstellen werden allesamt nach der Einheitsübersetzung von 2016 zitiert.

317 Für eine (wiederum bewusst unvollständige) Analyse vgl. Schröer, *Denkform* S. 97-130. Einen weiteren grundsätzlich angelegten Aufschlag zu der Thematik macht Kraft, *Bibel*. Er konstatiert: »Die Bibel hat es nach dem Gesagten über große Partien nicht mit Paradoxien zu tun.« Ebd. S. 255. Zu einem ähnlichen Ergebnis kommt auch Martin Ebner nach seiner Analyse einiger (vermeintlicher)

über einzelne Bibelverse hinaus. Es geht hier vielmehr um verbindliche Glaubenssätze, die Aspekte einer theologischen Lehrsystematik sind.³¹⁸ In ihrer Darstellung werde ich mich auf Formulierungen des *Katechismus der katholischen Kirche* (KKK)³¹⁹ stützen. Eben weil hinter diesem Dokument der Anspruch einer umfassenden (und vielleicht sogar abgeschlossenen) Systematik steht, sind die einzelnen Glaubenssätze eng mit dogmatischen Traktaten verbunden, die wiederum in ausführlichen theologischen Debatten thematisiert werden. Aus Gründen der Übersichtlichkeit werde ich größtenteils darauf verzichten, in die Tiefenebenen dieser Diskurse abzutauchen³²⁰, durch einige Literaturhinweise möchte ich aber doch deutlich machen, dass die Paradoxalität der jeweiligen Paradoxien jeweils auch von anderen Autor*innen aufgegriffen wurde.³²¹

Weiterhin sei kurz angemerkt, dass in der konkreten Analyse der ausgewählten religiösen Paradoxien auch die grammatikalische Doppelbedeutung der Überschrift dieses Abschnitts zum Tragen kommt. Die bisherigen Ausführungen haben die indikativische Dimension abgegolten, die nun folgenden Hinweise gehen der imperativischen Dimension nach, indem sie – der Aufforderung folgend – religiöse Paradoxien relativieren.³²²

-
- jesuanischer Paradoxien: »So paradox, wie es zunächst scheint, sind die Sprüche vom Leben und Tod in der Jesusüberlieferung beileibe nicht. Alle Überlieferungsstufen sind bemüht, die Aussagen an konkrete Lebensvollzüge zurückzubinden.« Martin Ebner, Überwindung eines »tödlichen« Lebens. Paradoxien zu Leben und Tod in den Jesusüberlieferungen. In: JBTh 19 (2004). S. 79-100. Freilich hängen solche Diagnosen stark von dem vorausgesetzten Paradoxienverständnis ab. Produktive Bearbeitungen biblischer Paradoxien finden sich u.a. bei: Krish Kandiah, Paradoxology. Why Christianity Was Never Meant to Be Simple. London 2014; Stephan Gröne, Gödel. Wittgenstein. Gott. Paradoxien in Philosophie und Theologie. Fuchstal 2007. S. 347-502; Louis Kretz, Der Reiz des Paradoxen bei Jesus. Mit einem Vorwort von Kurt Marti. Olten 1983; Gerhard Hotze, Paradoxien bei Paulus. Untersuchungen zu einer elementaren Denkform in seiner Theologie. (Neutestamentliche Abhandlungen Bd. 31). Münster 1997; Rudolf Hoppe, Jesus – das Paradoxon Gottes. Überlegungen zu Botschaft und Wirken des Nazareners. In: Impulse 3 Heft 1 (2001). S. 2-6; Rudolf Hoppe, Jesus von Nazareth. Zwischen Macht und Ohnmacht. Stuttgart 2012. S. 77-127.
- 318 Freilich bleibt es auch hier aber nur bei einer Auswahl. Vermutlich ließen sich Paradoxien in der gesamten lehramtlichen Dogmatik konstituieren. So ließe sich etwa die, von mir hier ansonsten außen vor gelassene Trinitätstheologie in dieser Weise beobachten. Anderson bietet hierfür Anknüpfungspunkte: »no writer from the first century to the twenty-first century has offered an explication of the doctrine of the Trinity that is both clearly orthodox and free from apparent contradiction. It seems that careful the theologian inevitably faces a dilemma: that of embracing either paradox or heterodoxy.« Anderson, Paradox S. 59.
- 319 Zitiert wird der KKK nach der auf den Internetseiten des Vatikans verfügbaren deutschsprachigen Fassung von 1997, abrufbar unter: URL: www.vatican.va/archive/DEU0035/_INDEX.HTM (abgerufen am: 17.06.2021).
- 320 Andernfalls müssten für manche Paradoxien ganze dogmatische Traktate diskutiert werden.
- 321 Eine besondere Nähe stellt sich dabei zu Norbert Brieden ein, der in seiner religionspädagogischen Arbeit konstruktivistische Perspektiven sehr stark mit der Bearbeitung von Paradoxien verbunden hat. Vgl. Brieden, Paradoxien.
- 322 Leicht abgewandelt entspricht dieses Verfahren einer Einsicht Schröers: »Es zeigt sich, daß gerade in der Auseinandersetzung mit der Metaphysik unserer Zeit die verschiedenen Paradoxien im logischen Sinn nicht nur postuliert, sondern interpretiert werden müssen. Das ist die Aufgabe der theologischen Logik, die nicht nur die formale Struktur, sondern auch den Inhalt und Standort der Paradoxie bestimmen muß.« Schröer, Denkform S. 198f.

(1) Offenbarungsparadox

Gott, ›der in unzugänglichem Licht wohnt‹ (1 Tim 6,16), will den Menschen, die er in Freiheit erschaffen hat, sein eigenes göttliches Leben mitteilen, um sie in seinem einzigen Sohn als Söhne anzunehmen [Vgl. Eph 1,4-5.]. Indem Gott sich offenbart, will er die Menschen befähigen, ihm zu antworten, ihn zu erkennen und ihn weit mehr zu lieben, als sie von sich aus imstande wären. (KKK 52)

Dieser Formulierung wohnt eine paradoxe Spannung inne, die metonymisch für die Offenbarungsparadoxie insgesamt steht. Mit dem Zitat aus dem ersten Timotheusbrief wird nämlich bestätigt, dass die Bestimmung Gottes massiv auf seine (transzendente) Unzugänglichkeit angewiesen ist. Andererseits aber bleibt es nicht bei dieser Feststellung. Hinzutritt die klare Zuschreibung, dass es Gott an seiner Selbstoffenbarung gelegen sei. Fraglich wird dabei aber, wie angesichts der Transzendenz Gottes gerade diese Aussage über seinen Willen getroffen werden soll. Nach Auffassung des Katechismus ist dies möglich, weil der Mensch »nach dem Bilde Gottes« erschaffen ist [Vgl. Gen 1,26.]« (KKK 36). Mit dieser Erklärung aber wird die Argumentation zirkulär, weil sie sich auf einen biblischen Bezugspunkt stützt, der gewissermaßen als Offenbarungsdokument in diese eingebettet bleibt. So setzt die Autorisierung der Heiligen Schrift einen offenbarungstheologischen Überbau voraus, der das Begründungsproblem bzw. die Paradoxie nicht aufhebt. Auch die Bibel kann schließlich hinsichtlich der Frage untersucht werden, wieso es gerade ihr gelingen soll, die umfassende Transzendenz Gottes in die Immanenz menschlicher Sprache einzuholen. Als Quelle von Evidenz lässt sie sich auch nur vor dem Hintergrund der Offenbarung behaupten. Alles läuft demnach auf eine Paradoxie zu, die – nach Pollacks Diagnose – für Religionen insgesamt besteht:

Religionen operieren | unter widersprüchlichen Bestandserfordernissen. Wenn die Funktion der Religion darin besteht, Kontingenz zu bewältigen, dann müssen die Inhalte und Formen, mit denen sie diese Aufgabe erfüllt, dem Bereich des Zugänglichen entzogen sein: Sollen diese Inhalte und Formen gesellschaftliche und lebenspraktische Relevanz gewinnen, dann dürfen sie jedoch nicht der Kommunikabilität und Anschaulichkeit entbehren.³²³

Was bei Pollack eher unterschwellig verhandelt wird, setzt Brieden explizit ins Wort. So erklärt er im Rekurs auf Clam, »warum sich Religionen in besonderer Weise mit Paradoxien befassen (müssen): Schließlich kommunizieren sie explizit das Unverfügbare,

323 Pollack, Religion S. 186f. Ähnlich fasst es auch Volkhard Krech: »Jede Bearbeitung von Kontingenz hat mithin ihre Grenzen, und hier setzt Religion als gesellschaftlicher Sachverhalt an. Das tut sie freilich immer wieder aufs Neue, weil die konkreten semantischen und sozialstrukturellen Lösungen selbst der Kontingenz ausgesetzt sind; darin besteht das wichtigste Paradox der Religion und zugleich der stärkste Motor religionsgeschichtlicher Dynamik.« Volkhard Krech, Die Evolution der Religion. Ein soziologischer Grundriss. (Religiöse Evolution Bd. 1). Bielefeld 2021. S. 84. [= Krech, Evolution.] Krechs Diagnose verbindet die religiöse Paradoxalität mit ihrer Produktivität und weist damit gerade vor dem Hintergrund auflösungsinteressierter Paradoxienbearbeitung auf einen entscheidenden Aspekt hin. Religiöse Paradoxien sind in dieser Linie nicht als Behinderung zu verstehen.

das sich der immanenten Verfügung entzieht und sich gerade dadurch als transzendent erweist³²⁴. Offenbarungstheologien sind in dieser Weise der Frage ausgesetzt, wie sie angesichts der zugestandenen Ungewissheit (Transzendenz Gottes) die Bedingungen ihrer eigenen Aussagen generieren. Woher weiß man um die Transzendenz der Transzendenz? Wie kommt man außerdem zu einer Aussage über den Willen einer transzendenten Größe? Wer setzt wiederum diese Auffassung in Geltung? Das Frage-spiel ließe sich wohl endlos fortsetzen, entscheidend ist die Grundlage: die paradoxe Spannung zwischen Immanenz und Transzendenz, wie sie sich in der Offenbarung ausdrückt. Brieden erkennt darin das »Grundparadox der Theologie, Nichtobjektivierbares zu objektivieren.«³²⁵ Ähnlich formuliert es Haas: »Die Voraussetzung selber, mit Gott in irgendeiner Weise in Kontakt zu treten, ist paradox.«³²⁶

(2) Inkarnationsparadox

Dieses grundlegende Offenbarungsparadox schlägt sich in christlicher Perspektive besonders verdichtet in der Inkarnation durch:

Wir glauben und bekennen: Jesus von Nazaret, ein Jude, zur Zeit des Königs Herodes des Großen und des Kaisers Augustus von einer Tochter Israels in Betlehem geboren, von Beruf Zimmermann und während der Herrschaft des Kaisers Tiberius unter dem Statthalter Pontius Pilatus in Jerusalem am Kreuz hingerichtet, ist der menschgewordene ewige Sohn Gottes. (KKK 423)

Die Formulierung ruft verschiedene Motive der Immanenz auf, die die Menschlichkeit Jesu illustrieren: Seine Herkunft, seine Religionszugehörigkeit, sein Beruf, aber eben auch Geburt und Tod werden explizit erwähnt. Der Tod, als Ende des irdischen Lebens, markiert gewissermaßen den Kristallisationspunkt der Endlichkeit. Ihm aber wird im letzten Nebensatz eine andere Perspektive entgegengestellt: die Ewigkeit qua Gottessohnschaft. In der Formulierung vom »menschgewordenen ewigen Sohn Gottes« verdichtet sich damit die Offenbarungsparadoxie in spezifisch christlicher Form: »The very idea, that God – an eternal, infinite, immortal, transcendent spirit – could become a human being – a temporal, finite, mortal, material creature – is one that seems *prima facie* impossible, if not altogether absurd.«³²⁷ Menschliche und göttliche Identität werden als Gegensätze erfahren, in Jesus aber doch ineinander gefügt. Dass dies

324 Brieden, Paradoxien Kap. 3.4.1.2. Biblisch wird dies etwa bei Paulus greifbar: »So sollt ihr mit allen Heiligen dazu fähig sein, die Länge und Breite, die Höhe und Tiefe zu ermessen und die Liebe Christi zu erkennen, die alle Erkenntnis übersteigt« (Eph 3,18-19). Auch hier wird die paradoxe Forderung aufgestellt, man solle etwas erkennen, das alle Erkenntnis übersteigt.

325 Brieden, Paradoxien Kap. 3.4.1.2.

326 Haas, Aussage S. 135. Diese Einschätzung ließe sich freilich als Beobachtungsfolie für eine Relecture biblischer Erzählungen einsetzen. Vgl. für einen ersten Ansatz in dieser Richtung Patrick Ebert, Offenbarung und Entzug. Eine theologische Untersuchung zur Transzendenz aus phänomenologischer Perspektive. (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie Bd. 81). Tübingen 2020. S. 1-20. [= Ebert, Entzug.]

327 Anderson, Paradox S. 61. Kierkegaard verdichtet diese Einsicht etwa in seiner Rede vom »Gott in der Zeit« (Kierkegaard, Nachschrift II S. 297), die sich entfalten lässt als Einsicht, »daß der Gott, der Ewige, in einem bestimmten Zeitmoment als ein einzelner Mensch geworden ist.« Ebd. S. 291.

als Denkoperation die Kapazitäten der Logik überschreitet, hat die kirchliche Tradition vor allem im Konzil von Chalkedon verdeutlicht:

Ein und derselbe ist Christus, der einziggeborene Sohn und Herr, der in zwei Naturen unvermischt, unveränderlich, ungetrennt und unteilbar erkannt wird, wobei nirgends wegen der Einung der Unterschied der Naturen aufgehoben ist, vielmehr die Eigentümlichkeit jeder der beiden Naturen gewahrt bleibt und sich in einer Person und einer Hypostase vereinigt. (DH 302)³²⁸

Der Glaubenssatz formuliert die Paradoxie so prägnant in einer antithetischen und aporetischen Sprache³²⁹, dass eine einfache logische Harmonisierung völlig unmöglich wird. Die verschiedenen christologischen Konflikte, wie sie im Laufe der Theologiegeschichte in den unterschiedlichsten Ausprägungen aufgetreten sind, lassen sich vor diesem Hintergrund als Versuche beobachten, das christologische Paradox entweder ganz aufzulösen³³⁰ oder aus dem – in der Diktion Schröers – komplementären ein supplementäres Paradox zu machen, einem der beiden kontradiktorischen Aspekte also einen Vorzug zuzusprechen. Letzteres Verfahren ließe sich etwa im Konflikt der Antiochenischen mit der Alexandrinischen Schule oder im Arianismus ausfindig machen. Freilich lassen sich auch gegenwärtige theologische Versuche mit diesem Ziel anführen.³³¹ Dem

328 Die besondere Stellung dieses Textes würdigt auch Voderholzer: »Unter den paradoxen Formulierungen des Dogmas ragt diejenige des christologischen Dogmas heraus, die gemäß der Formel von Chalcedon (451) besagt, Jesus Christus sei zugleich ganz Gott und ganz Mensch.« Voderholzer, Paradox S. 224.

329 Vgl. Gregor Maria Hoff, Chalkedon im Paradigma Negativer Theologie. Zur aporetischen Wahrnehmung der chalkedonensischen Christologie. In: ThPh 70 (1995). S. 355-372, hier: S. 359.

330 Wobei dies eigentlich nur gelingen kann, wenn man den göttlichen Anteil tilgt, weil man sich mit der Betonung der völligen Göttlichkeit Jesu direkt wieder im Immanenz-Transzendenz-Paradox und der damit verbundenen Frage verfängt, wie man dies eigentlich wissen kann. Freilich ließe sich aber auch ein rein auf die Menschlichkeit fokussierendes Verständnis Jesu wieder paradoxalisieren, die dazu nötigen Vorannahmen fallen aber deutlich spekulativer aus als im umgekehrten Fall.

331 Etwa Barmeyer, der den Evangelien zu entnehmen meint, dass Jesus doch eher Mensch als Gott gewesen sein müsse und das Paradox erst darin erkennt, dass die Kirche gegenteilig behauptet, Jesus sei wahrer Gott und wahrer Mensch zugleich: »Tatsache ist, dass das Rätsel Jesu von Nazareth durch das theologische Konstrukt von Nicäa mit einer hellenistisch beeinflussten Verpackung umgeben worden ist, die weder Jesus in dieser Form verkündet hat, noch die Apostel bezeugt haben. Es ist und bleibt bei rationaler Bewertung ohne ideologische Vernebelung eine rein theologische, politisch motivierte Konstruktion, ein rein menschliches Produkt ohne eine ›höhere Wahrheit‹. Da es so in die kirchliche Dogmatik eingegangen ist, gehört es zu den großen Paradoxien der Kirchengeschichte.« Barmeyer, Paradoxa S. 60. Barmeyer geht also offenkundig davon aus, dass es zur Klassifikation einer Denkfigur als Paradoxie genügt, nachzuweisen, dass die Denkfigur sich nicht mit dem biblischen Zeugnis deckt. Er bezieht sich damit zwar indirekt auch auf die Spannung von transzendent behaupteter Autorität und geschichtlicher Genese, legt es in seiner Auseinandersetzung aber stets nur auf eine simple Auflösung an. Darin aber setzt er ein klares Wissen um die eigentliche und wahre Lehre Jesu voraus: »Zu vieles in dieser Dogmatik hat nichts mehr mit der ursprünglichen Botschaft Jesu von Nazareth zu tun.« Ebd. S. 106. Wie aber kommt Barmeyer zu seinem Wissen um die »ursprüngliche Botschaft«? Sein Ansatz stellt m.E. den problematischen Versuch dar, die Paradoxien des Religiösen mit einem vorschnellen Positivismus zu tilgen.

sind Interpretationen entgegenzuhalten, die sich affirmativ auf das Inkarnationsparadox beziehen und die Christologie von Chalkedon deshalb als komplexe, aber bewusste Strategie deuten. Kierkegaard und de Lubac stehen hierfür Pate, eine entsprechende Interpretation findet sich aber auch bei Luhmann.³³²

(3) Mariologische Paradoxie

Wie sich das Offenbarungsparadox im Inkarnationsparadox fortsetzt, so kann auch das Inkarnationsparadox ausgeweitet werden. In der katholischen Tradition gelingt dies besonders durch eine Fokussierung auf die Rolle der Mutter Jesu und die dazugehörigen Dogmen:

Schon in den ersten Formulierungen des Glaubens [Vgl. DS 10-64] hat die Kirche bekannt, daß Jesus einzig durch die Kraft des Heiligen Geistes im Schoß der Jungfrau Maria empfangen wurde. Auch der leibliche Aspekt dieses Geschehens wurde mitausgesagt: Sie hat Jesus ›ohne Samen aus Heiligem Geist empfangen‹ (Syn. im Lateran 649: DS 503). Die Väter sehen in der jungfräulichen Empfängnis das Zeichen dafür, daß wirklich der Sohn Gottes in eine uns gleiche menschliche Natur kam. (KKK 496)

Nach kirchlicher Lehre gilt also: »Maria ist Jungfrau und Mutter zugleich« (KKK 507) – und das eben auch in einem umfänglich biologischen Sinne, wie das Lehramt an verschiedenen Stellen mit Nachdruck deutlich gemacht hat.³³³ Als reine Metapher bestünde hier keine Paradoxie, weil die Erklärung, entweder sei die Mutterschaft oder eben die Jungfräulichkeit in einem strengen Sinne unzutreffend, letztlich schon eine Entparadoxialisierung darstellt. Erst in der Aufrechterhaltung dieses Aspekts wird ein Paradox konstituiert: Maria ist Mensch, wird schwanger und gebiert ein Kind, bleibt bei alledem aber jungfräulich.³³⁴ Es läuft der allgemeinen Meinung entgegen, weil sich die Jungfräulichkeit ersterdings dadurch auszeichnet, dass die bezeichnete Person noch

332 Da heißt es: »In seinem Weltleben ist Jesus von Nazareth Mensch (wenngleich Mensch ohne Sünde). Als Christus ist er Sohn Gottes. Als Teil der Trinität ist er Gott, also sein eigener Vater, so wie Gottvater sein eigener Sohn ist. Das Mysterium sabotiert die Unterscheidung, auf der es beruht. Die Differenz von Transzendenz (Gottvater) und Immanenz (Erdenleben des Sohnes) wird als Explikation des Problems vorausgesetzt und zugleich annulliert. Der Verzicht auf Logik ist kein Fehler, sondern die angemessene Form des Problems.« Luhmann, *Gesellschaft* S. 83. Der »Verzicht auf Logik« ähnelt durchaus Kierkegaards Überlegungen, ohne aber explizit Bezug darauf zu nehmen. Für eine theologische Kommentierung dieser Stelle vgl. Brieden, *Paradoxien* Kap. 3.1.3.3. Aus dem Kreis der theologischen Konstruktivismus-Adaptionen bezieht sich auch Wallich auf die Inkarnation als Paradoxie. Vgl. Wallich, *Autopoiesis* S. 38. Bei Diergarten ist hinsichtlich der Inkarnation sogar die Rede vom »christlichen Ur-Paradox«. Diergarten, *Unbehagen* S. 148.

333 Der Katechismus selbst legt deutlich fest, dass »es sich hier nicht um Legenden oder um theologische Konstrukte handelt«. KKK 498. Diese Position wurde dann auch aktiv gegen andere Auffassungen verteidigt. So etwa in der Auseinandersetzung mit Uta Ranke-Heinemann, der die Lehrbefugnis entzogen wurde, weil sie die Jungfräulichkeit Mariens in einem biologischen Sinn ablehnte. Zu ihrer Position, die auf der Analyse biblischer Texte (u.a. Lukas-Evangelium, Jesaja) basiert, vgl. Uta Ranke-Heinemann, *Nein und Amen. Anleitung zum Glaubenszweifel*. Hamburg 1992. S. 78-125.

334 Von der jungfräulichen Geburt Jesu gibt im Übrigen auch die islamische Tradition Auskunft. Vgl. dazu Martin Bauschke, *Der Sohn Marias. Jesus im Koran*. Darmstadt 2013. S. 14-22.

keinen Geschlechtsverkehr hatte. Für die Geburt eines Kindes ist aber – zumindest vor der Entwicklung der künstlichen Befruchtung im Verlauf des 20. Jahrhunderts³³⁵ – Geschlechtsverkehr erforderlich. Die Aussage, Maria habe jungfräulich ein Kind geboren, markiert in diesem Sinne eine Paradoxie, die freilich Auflösungsversuche provoziert.³³⁶ Die wohl beliebteste Entparadoxialisierung weicht auf biologische Plausibilitäten aus und erklärt, in Wahrheit sei doch Josef als leiblicher Vater zu verstehen.³³⁷ Gerne wird dem hinzugefügt, dass es sich bei dem Dogma letztlich nur um eine Konstruktionsleistung der katholischen Kirche handle, die keinerlei biblische Legitimation für sich reklamieren dürfe.³³⁸ So meint etwa Barmeyer:

Das Mysterium seiner [JMH: Jesu] Geburt hat sich offensichtlich über die Zeit entwickelt und in den Jahrhunderten durch die ›anthropogen‹ gesteuerte Tradition allmählich seine jetzige Form erhalten – die Geistgeburt bleibt das Paradoxon einer eindeutig menschlich gesteuerten, rational nachweisbaren Entwicklung und einer ›höheren religiösen Wahrheit‹, von der wir nicht wissen können, ob sie der objektiven Wahrheit entspricht.³³⁹

Und er führt weiter aus:

Solche offenkundigen Widersprüche zwischen den in nachchristlichen Jahrhunderten ›anthropogen‹ entwickelten Glaubensinhalten und der Behauptung ihrer Entstehung durch göttliche Inspiration sind es, die viele aufgeklärte Christen die Kirchen verlassen lassen. Denn auch Religion kommt nicht ohne Ratio aus. Eklatante Verletzungen des vernunftgemäßen Denkens werden besonders in der Moderne mit Abwendungen bestraft.³⁴⁰

Die Auflösung der Paradoxie wird als Interesse an einer Harmonisierung von Glaube und Vernunft getarnt. Das entscheidende Drehmoment des Dogmas bleibt in solchen Versuchen aber unerkannt. Was hier nämlich getilgt wird, ist die intellektuelle

335 Wobei im Katechismus – und damit wird das Problem auch für die Zeit nach der Entwicklung künstlicher Befruchtung angepasst – auch klar gesagt wird, dass die Zeugung ohne Samen vortreten gegangen sei (s.o.). Gewissermaßen werden hier also theologische Kautelen eingezogen.

336 Dass hier eine Paradoxie vorliegt, wird theologisch etwa auch von Voderholzer eingeräumt. Vgl. Voderholzer, Lubac S. 90. Die Auflösungsversuche erfüllen seines Erachtens dann sogar – wie im Abschnitt zu de Lubac bereits zitiert – den kirchenrechtlichen Straftatbestand einer Häresie. Vgl. ebd. S. 91.

337 Diese Interpretation entspricht schlicht der damaligen wie heutigen Standardauffassung. Die außerordentliche Absonderlichkeit der gesamten Weihnachtsbotschaft hingegen sorgt für Abstoßungseffekte. Festmachen lässt sich das auch am Verhalten des neutestamentlichen Josef. Eine literarische Referenz dafür hat zuletzt Monika Helfer mit ihrem Roman *Die Bagage* vorgelegt. Erzählt wird von einer Maria, die schwanger wird, während sich ihr Ehemann im Krieg befindet. Das Kind wird geboren und Marias Mann, Josef, weigert sich zeitlebens, es auch nur anzusehen. Helfers Roman ist die erzählerische Entfaltung einer Alternative zum Weihnachtsnarrativ und ein Blick auf einen Josef, wie er eben auch im Falle Jesu hätte reagieren können. Vgl. Monika Helfer, *Die Bagage*. München 2020.

338 Vgl. Barmeyer, *Paradoxa* S. 68.

339 Ebd. S. 66.

340 Ebd. S. 68f.

Anstößigkeit eines Glaubenssatzes, der die menschlichen Möglichkeiten an ihre Grenzen führt. Hans-Joachim Sander versteht Maria als »Kern des empörenden Unmöglichen«³⁴¹ und führt weiter aus:

In Maria gibt sich ein Glauben nicht mit dem zufrieden, was möglich ist. Unmögliches ist eine ganz andere Kategorie als jene des Möglichen. Es ist nicht einfach das, was nicht möglich ist, sondern bringt so etwas wie | ein Ausrufezeichen mit sich, weil es auf eine adverbiale Weise dem Möglichen gegenübertritt. Maria ist dann im Glauben für Erfahrungen da, die sich mit Ausrufezeichen ›unmöglich!‹ erschließen, weil sie die bis dahin möglichen Normallagen konterkarieren.³⁴²

Zwar geht Sander in diesem Zitat weder explizit auf die Jungfrauengeburt noch die damit verbundene Paradoxie ein, dennoch fokussiert er die Anstößigkeit einer solchen Idee. In Maria wird das Inkarnationsparadox fortgesetzt, dem Beieinander von Transzendenz und Immanenz wird eine Form gegeben, die zwischen den Polen steht. Anders als Christus wird dabei aber die reine Menschlichkeit Mariens postuliert. So wird ein Kontrast geschaffen, der die christologische Paradoxie der Inkarnation ausweitet und absichert. Mariologisch wird gezeigt, dass das Inkarnationsgeschehen nicht nur in seiner christologischen Spitze paradoxal codiert ist, sondern von Beginn an in dieser Spur geführt wird. Erst durch die Paradoxie, die zwischen wahr und falsch changiert, die ein »unmöglich!« evoziert, lässt sich eine Hoffnungsperspektive plausibilisieren. Es ist vor diesem Hintergrund durchaus verständlich, weshalb die katholische Kirche der Entfaltung und Durchsetzung ihrer Mariologie so viel Nachdruck verliehen hat.³⁴³ Ihr kommt ein grundsätzliches Gewicht zu, weil hier eine Anspruchshaltung etabliert wird: Die christliche Botschaft führt an die Grenzen des Verstehens. Da ist auch der – zumindest nach Einschätzung Barmeyers – »absurde und völlig unlogische Titel ›Mutter Gottes‹«³⁴⁴ weniger Ärgernis als Bestätigung.³⁴⁵

(4) Auferstehungsparadox

Mit den mariologischen Paradoxien wurde die rein formale Beschreibungsdimension bereits überschritten. Anders als in (1) und (2) wurde eine theologische Deutung integriert, die sich hinsichtlich eines weiteren Paradoxes noch ausgestalten lässt. Während die jungfräuliche Mutterschaft Marias auf den Anfang der Inkarnation hinweist, lässt sich auch hinsichtlich des Endes Jesu irdischer Existenz eine entscheidende Paradoxie beobachten. Es geht um die Auferstehung, die sich nach biblischem Zeugnis an Christus

341 Hans-Joachim Sander, Maria – der Topos für die Unmöglichkeit des Glaubens. In: ÖR 66 Heft 4 (2017). S. 500-511, hier: S. 510.

342 Ebd. S. 505f.

343 So befassen sich gleich zwei unfehlbare Dogmen mit Maria. Zum einen wird ihre leibliche Aufnahme in den Himmel versichert (1950), zum anderen ihr von der Erbsünde unberührtes Wesen (1854).

344 Barmeyer, Paradoxa S. 66.

345 Intensive Anfragen an das Konzept einer Mutter Gottes oder einer Gottesgebälerin (griech. Θεοτόκος) sind theologie- und kirchengeschichtlich übrigens bestens bekannt. Vgl. dazu einführend: Regina Radlbeck-Ossmann, Art. Gottesmutterchaft Marias. In: Neues Lexikon der katholischen Dogmatik. Hg. v. Wolfgang Beinert/Bertram Stubenrauch. Freiburg i.Br. 2012. S. 299-301.

vollzogen hat, darin aber eine grundsätzliche Bedeutung für die gesamte Menschheit entfaltet. Der Katechismus stellt klar:

Was heißt ›auferstehen‹? Im Tod, bei der Trennung der Seele vom Leib, fällt der Leib des Menschen der Verwesung anheim, während seine Seele Gott entgegengieht und darauf wartet, daß sie einst mit ihrem verherrlichten Leib wiedervereint wird. In seiner Allmacht wird Gott unserem Leib dann endgültig das unvergängliche Leben geben, indem er ihn kraft der Auferstehung Jesu wieder mit unserer Seele vereint. (KKK 997)

Vorausgesetzt wird die Unsterblichkeit der Seele, wie sie schon aus der platonischen Tradition bekannt ist, ergänzt wird die leibliche (≠ körperliche³⁴⁶) Dimension. Vollständig wird der Mensch damit, sofern er in seinem Leben Gutes getan hat (KKK 998), in eine nachirdische Existenz übergehen. Damit stellt sich eine brisante und paradoxe Gleichzeitigkeit kontradiktorischer Werte ein. Im Zentrum steht das »geschichtliche und transzendente Ereignis« der Auferstehung Jesu (KKK 639).³⁴⁷ Mit Nachdruck macht der Katechismus deutlich, es gehe um »ein wirkliches Geschehen, das sich nach dem Zeugnis des Neuen Testaments geschichtlich feststellbar manifestiert hat« (KKK 639). Zugleich aber wird darauf insistiert, dass Jesu Auferstehung, als Modell der ›allgemeinen‹ Auferstehung³⁴⁸, eben »nicht eine Rückkehr in das irdische Leben« war (KKK 646). Konkret wird ausgeführt:

In der Tat war niemand Augenzeuge des Ereignisses der Auferstehung selbst, und kein Evangelist schildert sie. Niemand konnte sagen, wie sie äußerlich vor sich ging. Noch weniger aber konnte ihr inneres Wesen, der Übergang in ein anderes Leben, durch die Sinne wahrgenommen werden. Obwohl sie ein Ereignis war, das sich durch das Zeichen des leeren Grabes und durch die Wirklichkeit der Begegnungen der Apostel mit dem auferweckten Christus feststellen ließ, bleibt die Auferstehung in dem, worin sie über die Geschichte hinausgeht, im Herzen des Glaubensmysteriums. (KKK 647)

Erneut also formiert sich ein Paradox als Weiterführung der religiösen Grundparadoxie von Immanenz und Transzendenz.³⁴⁹ Auch Thomas P. Föbel macht deswegen darauf aufmerksam, dass

das Auferstehungshandeln aus theologischer Perspektive in der Tat redlicherweise nicht anders als paradoxal zum Ausdruck gebracht werden kann. Denn vom Menschen

346 Für einen knappen Hinweis zu dieser theologisch bedeutsamen Unterscheidung vgl. Martin Dürnberger, *Basics Systematischer Theologie. Eine Anleitung zum Nachdenken über den Glauben*. Regensburg 2020. S. 259. [= Dürnberger, *Basics*.]

347 Auch Thomas P. Föbel erkennt hier eine »paradoxal anmutende Bestimmung der ›Auferstehung‹«. Thomas P. Föbel, *Offenbare Auferstehung. Eine Studie zur Auferstehung Jesu Christi in offenbarungstheologischer Perspektive*. Paderborn 2018. S. 156. [= Föbel, *Auferstehung*.]

348 Föbel versteht diesen konkreten Übertragungsprozess im Anschluss an Umberto Eco als *kreative Abduktion*. Vgl. ebd. S. 626-632.

349 Dies involviert wiederum die Frage nach der Beobachtbarkeit: »Der Weg, den der Gekreuzigte vorgibt, führt vom Tod zum Leben, also in das Paradox, dass sich Gott dort offenbart, wo er ausgeschlossen scheint.« Gregor Maria Hoff, *Glaubensräume – Topologische Fundamentaltheologie*. Bd. II/1: *Der theologische Raum der Gründe*. Ostfildern 2021. S. 97. [= Hoff, *Glaubensräume*.]

her kann es in Konsequenz nicht anders als in einer oszillierenden Aspektivität einerseits als transzendentes und andererseits als geschichtliches Ereignis verstanden werden, ohne dass der jeweils eine Aspekt ›hierarchisierend‹ auf den anderen zurückgeführt werden könnte, und ohne, dass beide Aspekte auf einen gemeinsamen Begriff gebracht werden könnten.³⁵⁰

Wie auch in den vorigen Paradoxien geraten freilich auch hier Versuche in den Blick, durch eine ›Hierarchisierung der Aspekte‹³⁵¹ eine Auflösung des Paradoxes herbeizuführen, etwa als Behauptung, Jesu Auferstehung sei als reine Metapher zu verstehen, oder gar als konkrete Scheintodhypothese, die Jesu Weiterleben nachzuweisen versucht.³⁵² Wie schon im Kontext der mariologischen Paradoxien angemerkt, kann auch hier darauf aufmerksam gemacht werden, dass diese Versuche der tieferen strukturellen Gesamtanlage der bisherigen religiösen Paradoxien nicht gerecht werden. Was ignoriert wird, ist die reflektierte Etablierung religiöser Sätze im logischen Grenzbereich. Damit aber – und hier setze ich die Interpretation fort – wird mehr geleistet als der bloße Hinweis auf die Unmöglichkeit, letztgültige Aussagen über Gott, das Heilige oder die Transzendenz machen zu können. Diese Auffassung wird nämlich in eine darüber hinausgehende Sinndeutung (im Sinne Luhmanns (s.o.)) integriert. Im konkreten Fall der aufgezeigten christlichen Paradoxien geschieht dies vor allem dadurch, dass eine Hoffnungsperspektive etabliert wird. Die Auferstehungsbotschaft bleibt schließlich nicht dabei stehen, zu behaupten, man könne letztlich nicht wissen, ob es nun eine nachirdische Existenz gebe oder nicht, sondern formuliert im Bewusstsein ihrer eigenen Kontingenz die Hoffnung, dass das, was im eigenen Leben als gut und wertvoll empfunden wird, mit dem eigenen Exitus nicht einfach ausgelöscht wird. Kurzum: »Im Tod ist das Leben« (GL 120).³⁵³ Damit ist dann auch ein erstes Ergebnis in der Frage erreicht, wie die Präsenz von Paradoxien im Religiösen nicht nur begründet, sondern auch eingeschränkt werden kann, insofern die Einführung dieses spezifischen Interpretationskriteriums (Hoffnung; Leben > Tod) nicht einfach auf jede beliebige Paradoxie angewendet werden kann. Wie aber begründet man, dass nicht einfach jegliche Aussage im religiösen Kontext paradox strukturiert wird? Wie beugt man also einer Inflation religiöser Paradoxien vor?

(5) Allmachtsparadox

Nachdem bereits beschrieben wurde, dass die einzelnen Paradoxien letztlich auf die Grundparadoxie von Immanenz und Transzendenz zurückgeführt werden können und ich zudem erste Deutungsangebote eingespielt habe, möchte ich nun methodisch wieder einen Schritt zurücktreten, um das Zueinander von Transzendenz und Immanenz noch einmal von zwei weiteren Paradoxien her zu bedenken. In beiden Fällen treten die Denkschwierigkeiten dort auf, wo die Transzendenz logisch präzisiert wird. Es geht

350 Fössel, Auferstehung S. 173.

351 Dies entspräche wiederum einer Supplementarisierung im Sinne Schröers (s.o.).

352 Für einen aktuelleren Versuch dieser Art vgl. Johannes Fried, *Kein Tod auf Golgatha. Auf der Suche nach dem überlebenden Jesus*. München 2019.

353 Hier ließen sich wiederum Beobachtungen zweiter Ordnung einfügen, die die Auferstehung bspw. als *Tod des Todes* oder »Vernichtung der Vernichtung« konfigurierten. Hoff, *Glaubensräume* S. 358.

um zum einen um das (5) Allmachtsparadox und zum anderen um das (6) Theodizee-Paradox. Zur Allmacht als Gottesattribut heißt es im Katechismus:

Wir glauben, daß sie sich auf alles erstreckt, denn Gott, der alles erschaffen hat [Vgl. Gen 1,1; Job 1,3.], lenkt alles und vermag alles. Wir glauben auch, daß sie hebend ist, denn Gott ist unser Vater [Vgl. Mt 6,9.] ferner, daß sie geheimnisvoll ist, denn einzig der Glaube vermag sie auch dann wahrzunehmen, wenn sie ihre Kraft in der Schwachheit erweist (2 Kor 12,9) [Vgl. 1 Kor 1,18.]. (KKK 268)

Und weiter: Gott »ist der Herr des Alls, dessen Ordnung er festgesetzt hat und das ihm gänzlich untersteht und gehorcht; er ist der Herr der Geschichte; er lenkt die Herzen und die Geschehnisse nach seinem Willen« (KKK 269). Der Katechismus präsentiert die Allmacht hier folglich als dasjenige Attribut Gottes, das die völlige Unbegrenztheit seiner Möglichkeiten aussagt. Durch den Hinweis auf die Geheimnisthaftigkeit dieses Attributs wird zugleich aber das damit einhergehende Erkenntnisproblem thematisiert. Wenn nämlich angenommen werden kann, dass die menschlichen Möglichkeiten im Gegensatz zu den göttlichen verschiedentlich begrenzt sind, wie soll es dann möglich sein, die Unbegrenztheit überhaupt zu erkennen? Der Gedanke der göttlichen Allmacht vollzieht sich in den Grenzen der menschlichen Vorstellung und wird durch sie limitiert. Evident wird dies vor allem, wenn die Allmacht konkretisiert wird. Um an dieser Stelle nur ein klassisches Beispiel dafür zu nennen, zitiere ich das, in aller Regel auf Thomas von Aquin zurückgeführte, *Stein-Paradox*:

Kann ein allmächtiges Wesen einen Stein machen, der so schwer ist, dass es ihn nicht heben kann? Es kann ihn machen, denn es kann alles tun, da es allmächtig ist. Jedoch, es kann dies auch nicht, denn wenn es ihn machen könnte, dann gäbe es etwas, das es *nicht* tun kann – ihn heben.³⁵⁴

Die göttliche Allmacht soll in einem konkreten, gegenständlichen Fall illustriert werden und gerät dort in die Paradoxie, wo ein Vollzug der Allmacht (Schaffen) weitere Anschlussoperationen der Allmacht (Heben) einschränken würde. Sainsbury hat entsprechend zutreffend entfaltet, dass beide Möglichkeiten die Allmacht (in dem vom Katechismus aufgerufenen Verständnis) einschränken. Versuche, das Paradox aufzulösen, könnten etwa eine semantische Verschiebung des Allmachtsbegriffs vornehmen oder ansonsten zu dem Ergebnis kommen, die Allmacht als Attribut zu verabschieden. Gemeinsamer Zielpunkt beider Varianten ist die nahtlose Integration des Gottesbildes in die Logik.

(6) Theodizee-Paradox

Um gleich eine zweite Paradoxie anzuschließen, verweise ich auf das Theodizee-

354 Sainsbury, Paradoxien S. 302. Dieses Gedankenexperiment dürfte zu den theologiegeschichtlich bekanntesten und meist diskutiertesten Paradoxien zählen. Das wird u.a. daran ablesbar, dass dieses Paradox im Gegensatz zu allen anderen Paradoxien dieses Abschnitts explizit im einführenden LThK-Artikel erwähnt wird. Vgl. Klaus-Michael Kodalle, Art. Paradox. In: LThK 7. 32009. S. 1367-1369, hier: S. 1368.

Problem, das ich ebenfalls als Paradoxie beobachte.³⁵⁵ Auch dieses ergibt sich aus einer näheren Betrachtung göttlicher Attribute und auch in diesem Fall geht es zunächst um die Allmacht, die aber nicht für sich, sondern in Kombination untersucht wird. Hinzu tritt nämlich die göttliche Güte und Liebe zu den Menschen, die im Katechismus als zentrale Motive Gottes benannt werden: »Gott hat nämlich keinen anderen Grund zum Erschaffen als seine Liebe und Güte« (KKK 293). Er »offenbart, daß er »voll Erbarmen« (Eph 2,4) ist, und geht darin so weit, daß er seinen eigenen Sohn dahingibt« (KKK 211). Gott wird also nicht nur als allmächtige, sondern auch als liebende und gütige Vaterfigur dargestellt, die sich ihrer Schöpfung zuwendet. Die Kombination beider Merkmale aber führt angesichts von Katastrophen und Leid in der Welt in die Paradoxie. Zur Veranschaulichung habe ich eine Zergliederung in vier Prämissen vorgenommen, die in ihrem Zusammenspiel die Paradoxie ergeben.

- (1) Gott ist allmächtig.
- (2) Gott ist gütig und liebt seine Schöpfung.
- (3) Die Schöpfung ist nach Gottes Willen von ihm gestaltet worden.
- (4) Innerhalb der Schöpfung kommt Leid und Ungerechtigkeit vor.

Die Auflösung dieser Paradoxie verfährt nach dem bereits etablierten Muster: Entweder könnte die Schlussfolgerung bemängelt, oder eine oder mehrere Prämissen verworfen werden. Für letztere Möglichkeit stehen etwa deistische Konzeptionen, die ein Wirken Gottes nach der Schöpfung ausschließen und so die Frage beantworten, warum

355 Mit dieser Einschätzung stehe ich freilich nicht alleine. Der bereits mehrfach zitierte Barmeyer kommt bspw. auch zu diesem Ergebnis: »Glaubt man jedoch an den barmherzigen Gott, wird das Paradox vom Sinn unschuldigen Leidens zu einer Glaubensbelastung, die vor allem bei eigenem Leid für viele Menschen unerträglich erscheint. Warum hilft der angeblich so barmherzige ›himmlische Vater‹ nicht, wo doch jeder irdische Vater oder jede irdische Mutter für ihr leidendes Kind wohl alles nur Mögliche tun würden?« Barmeyer, *Paradoxa* S. 36.

Und auch Koschorke diagnostiziert eine Paradoxie, die er aber deutlich anders akzentuiert, insofern er seinen Ausgang bei einem normativen Konflikt zu Beginn des Buches Genesis nimmt: So sei »in der biblischen Schöpfungsgeschichte in dichter Abfolge erst von der Gottesebenbildlichkeit des Menschen, dann von dem *Verbot*, Gott gleich sein zu wollen, die Rede.« Koschorke, *Wahrheit* S. 372. Das Zusammenspiel beider Momente führt nach Auffassung Koschorkes in eine paradoxe Spannung: »Der Diskurs der Theodizee beruht auf der doppelten Operation, die Diskrepanz zwischen Genesis 1 und 3 erstens als logisch-kosmogonischen *Widerspruch* – und nicht als Wechsel Fall innerhalb einer erkennbar lose gefügten, von zahlreichen Registerwechseln skandierten Großerzählung – aufzufassen, um diesen Widerspruch zweitens als einen scheinbaren aufzulösen.« Ebd. S. 375. Die Theodizee sei der jüdisch-christlichen Überlieferung damit von ihrem Beginn an *eingeschrieben*: »Die Kopräsenz beider Erzählungen bewirkt eine unendliche Oszillation, die das Böse zugleich in der Welt und doch von der Allmacht Gottes umschlossen, das heißt schon | überwunden oder doch überwindbar sein lässt und die in der Mitte der beiden Pole den Nährgrund für eine Anthropologie menschlicher Freiheit bietet: die Freiheit, das göttliche Gebot zu übertreten.« Ebd. S. 375f. Koschorkes Interpretation der Theodizee als Paradox basiert auf einem spezifischen Verständnis von Paradoxalität, das er im Kontakt mit dem Religiösen entwickelt und an späterer Stelle noch aufgegriffen wird. Vgl. Kap. 5.1.1.4.

Gott angesichts des Leids in der Welt nicht eingreift: weil er es nicht kann.³⁵⁶ In dieser Weise also beschränken sie das Allmachtsattribut und geben letztlich Prämisse (1) auf, während sie die Prämissen (2), (3) und (4) logisch aufrechterhalten können. Es könnten zahlreiche weitere Auflösungsversuche expliziert werden. Deutlich wird, dass die Theodizee-Problematik als Paradoxie beobachtet werden kann und sich auch ihre Bearbeitungsversuche in dieses Muster einfügen. Es geht in allen Fällen um einen Spannungsausgleich der widerstrebenden, aber doch zugleich gültigen Werte – manchmal auch zu religionskritischen Zwecken: »Das Paradoxon eines allbarmherzigen, aber segregierenden Gottes ist für den aufgeklärten Christen nach dem Geist der Evangelien nicht vorstellbar.«³⁵⁷ Barmeyers Aussage macht damit anschaulich, wie Paradoxien zur Begründung einer Absage an Religiöses nutzbar gemacht werden können – dies freilich nur, wenn die Auflösung von Paradoxien als Ziel anerkannt wird. In einem Rahmen, der Paradoxien affirmativer versteht, löst sich die epistemologische Disposition einer solchen Kritik hingegen auf.

(7) Kanonisierungsparadox

Ein letztes Beispiel, das seine Paradoxalität vor allem aus der Selbstreferentialität generiert, sei an dieser Stelle noch angeführt. Es wurde bereits darauf hingewiesen, dass in der Bibel die unterschiedlichsten Paradoxien zu finden sind. Als Einzelaussagen lassen sie sich vielfach hinsichtlich ihrer Kontexte auflösen. Perspektiviert man die Bibel aber unter grundsätzlicheren Gesichtspunkten, geraten schnelle Lösungsmöglichkeiten zunächst aus dem Blick.³⁵⁸

Die Bibel gilt der katholischen Kirche als zentrale Erkenntnisquelle³⁵⁹: »In der Heiligen Schrift findet die Kirche ständig ihre Nahrung und ihre Kraft [Vgl. DV 24.], denn in ihr empfängt sie nicht nur ein menschliches Wort, sondern was die Heilige Schrift wirklich ist: das Wort Gottes [Vgl. I Thess 2,13.]« (KKK 104). Insofern die Bibel als Heilige Schrift also das Wort Gottes in sich birgt, kommt ihr ein hohes Maß an Autorität zu. Schließlich gilt: »Die inspirierten Bücher lehren die Wahrheit« (KKK 107). In diesem Sinne wirkt die normierende Wirkung der Bibel auch auf die Kirche zurück, die sich der Wahrheit als Prinzip verpflichtet. In den vielfältigen bislang eingestreuten Zitaten aus dem Katechismus wird ersichtlich, wie diese Norm praktisch herangezogen

356 Für eine der prominentesten Fassungen dieses Gedankens vgl. Hans Jonas, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme*. Berlin 162018.

357 Barmeyer, *Paradoxa* S. 49.

358 In ihrer systemtheoretischen Erschließung der Bibel haben Oliver Reis und Thomas Ruster einige strukturelle Paradoxien ausgehoben, die die Paradoxalität einzelner Bibelzitate weit übersteigt. Konkret eigne sich der »systemtheoretische Zugang, [...] weil er vermeintliche Differenzen wie bloßer Text vs. personaler Akteur, enger Kanon vs. freie Interpretation, Welt gestern vs. Welt heute, inspiriert vs. profan, wahr vs. unwahr als Paradoxiebearbeitungen versteht, deren »entweder-oder«-Struktur zu überwinden ist.« Oliver Reis/Thomas Ruster, *Die Bibel als Akteur. Kanon, Inspiration und Wahrheit der Heiligen Schrift in systemtheoretischer Perspektive*. In: *Gottes Wort in Menschenwort. Die eine Bibel als Fundament der Theologie*. (QD Bd. 266). Hg. v. Karl Lehmann/Ralf Rothenbusch. Freiburg i.Br. 2014. S. 51-78, hier: S. 54. [= Reis/Ruster, Akteur.]

359 In der protestantischen Traditionslinie wird diese Stellung mit Rekurs auf das *sola scriptura* noch einmal gesteigert.

wird: als Sicherungsnetz, das sich aus einer komplexen Verweis- und Belegstruktur ergibt. Verfahrenstechnisch wird die Bibel damit als externe Größe behandelt, von der her sich Autorität für die eigenen Aussagen generieren lässt. Zugleich aber – und damit spannt sich die Zirkularität auf – ist die Kirche an der Autorisierung der Bibel beteiligt. Abermals zeichnet sich damit eine Konstellation ab, die sich am ehesten als Beobachtung zweiter Ordnung beschreiben lässt: als Normierung der Normierung. Im Fall der katholischen Kirche dient die Institution als normierende Kraft, die einen Kanon erwählt.³⁶⁰ Der Katechismus fungiert hier erneut als Kronzeuge: »Die apostolische Überlieferung ließ die Kirche unterscheiden, welche Schriften in das Verzeichnis der heiligen Bücher aufgenommen werden sollten [Vgl. DV 8,3.]« (KKK 120). Von diesem Kanon aber wiederum hängt die Kirche in zweifacher Weise ab. Zum einen nämlich formatiert sie den Kanon als *norma normans non normata* und entzieht ihn damit auch dem eigenen Zugriff³⁶¹, zum anderen aber ist die Kirche in ihrer eigenen Begründung auf das angewiesen, wovon die Bibel zeugt. Die Begründung dafür, überhaupt einen Kanon erstellen zu dürfen, leitet sich damit von dem ab, was konkret kanonisiert wird. Zeitlogisch ist diese Struktur nicht als Reihenfolge abzubilden. Wollte man sie visualisieren, ergäbe sich das Bild eines Zirkels.³⁶² Auch wenn man diese Begründungsfrage

360 Entsprechend »ist auch dieser Prozeß selbst konstruktional loziert.« Klein, Wahrheit S. 401.

361 Bei einer tiefergehenden Beschäftigung mit diesem Aspekt wäre freilich die theologische Diskussion um die Frage, ob der Kanon als offen oder geschlossen gewertet werden sollte, aufzugreifen. Vgl. dazu Christoph Dohmen/Manfred Oeming, *Biblischer Kanon – warum und wozu?* Eine Kanontheologie. (QD Bd. 137). Freiburg/Basel/Wien. 1992. Für die Zwecke dieser Untersuchung ist die Beantwortung dieser Frage aber nur von geringem Gewicht, insofern das kirchliche Lehramt aufgrund von Selbstverpflichtungen nicht imstande wäre, aus der Bibel ein Buch o.ä. zu entfernen. Der Kanon ist seit dem Tridentinischen Konzil (1545-1563) dogmatisch geschlossen. Die Kirche tut damit, was sich in religionswissenschaftlicher Perspektive insgesamt beobachten lässt: »Die Schrift wird von einer Religionsgemeinschaft als normativ betrachtet, d.h. Fragen des Glaubens, des Rituals und der Ethik werden unter Berufung auf sie entschieden. Diese Entscheidung wird meist als letztgültig betrachtet.« Marco Frenschkowski, *Heilige Schriften der Weltreligionen und religiösen Bewegungen*. Wiesbaden 2007. S. 14. Und weiter: »Dabei sind Heilige Schriften [...] eher *Norma normans* (verbindliche Norm, die selbst anderes normiert) als *Norma normata* (Norm, die sich ihrerseits an einer übergeordneten Norm messen lassen muß).« Ebd. S. 15. Zum historischen Hintergrund jüdisch-christlicher Kanonisierungsprozesse vgl. Zander, *Religionsgeschichte* S. 368-403.

362 Ansatzweise findet sich diese Erkenntnis schon bei Inge Lønning, der hinsichtlich des Kanons schreibt: »Wo früher protestantische Theologie glaubte, sich mit Hilfe der Schrift oder irgendeiner *consensus quinquasecularis* außerhalb der Kirchengeschichte versetzen zu können, um von diesem vermeintlich festen Punkt heraus die Vergangenheit zu beurteilen und die Zukunft zu normieren, steht dem heutigen Dogmatiker kein unmittelbares, der Relativität der Geschichte entthobenes Kriterium für seine dogmatische Urteilsbildung zur Verfügung.« Inge Lønning, »Kanon im Kanon«. Zum dogmatischen Grundlagenproblem des neutestamentlichen Kanons. (Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus: Reihe 10: Bd. XLIII). Oslo/München 1972. S. 36. Aus dieser Einsicht resultiert für Lønning, dass »die historische und systematische Problematik eigentümlich verschlungen vor[liegen], indem die Kriterien zur Beurteilung der Kirchengeschichte nur aus der Kirchengeschichte zu gewinnen sind.« Ebd. S. 37. Die Zirkularität der Kanonisierungsparadoxie äußert sich hier also in der *Verschlungenheit* und der damit verbundenen Unmöglichkeit eines externen Standpunkts. Präziser wird die Beobachtung bei Reis und Ruster, die sich auf die »zirkuläre Struktur der Rezeptionsgemeinschaft« beziehen. Reis/Ruster, *Akteur* S. 66.

zunächst ausblendet und aus guten Gründen auf das nächste Kapitel verschiebt, lassen sich auf dieser Grundlage weitere Paradoxien ausheben. Yiftach Fehige bspw. kommt in seiner Analyse der Konzilskonstitution *Dei Verbum* zu dem Ergebnis, dass sich eine zentrale Offenbarungsparadoxie³⁶³ in die kirchliche Bibelhermeneutik eingeschlichen habe, die er wie folgt propositional auflöst:

(A1) Die Heilige Schrift ist authentischer und irrumsloser Ausdruck der göttlichen Wahrheit. Sie ist damit paradigmatische Instanz göttlicher Offenbarung.

(A2) Die göttliche Wahrheit der Heiligen Schrift ist nicht von Gott instruiert.

(A3) Göttliche Offenbarung übersteigt das Fassungsvermögen des menschlichen Geistes.

(A4) Die menschlichen Verfasser der Heiligen Schrift intendieren erfolgreich und exakt die göttliche Wahrheit.

(A5) Eine Wahrheit, die erfolgreich und exakt intendiert werden kann, übersteigt nicht das Fassungsvermögen des menschlichen Geistes.³⁶⁴

Auf die Offenbarungsthematik übertragen und anhand anderen Materials illustriert, kommt auch Fehige damit zu der Diagnose einer umfassenden Paradoxie, die aus seiner Sicht – und dies leitet dann zur Frage der Lösungsmöglichkeiten über – dazu führen müsste, dass eine der Prämissen fallengelassen wird, um zu »einem kohärenten Begriff von Offenbarung«³⁶⁵ gelangen zu können.

All diese Paradoxien halten die menschliche Kontingenz präsent und versichern sich durch ihre Form gegen eine ungedeckte Inanspruchnahme religiöser Letztgrößen. In den konkreten Analysen wurde dabei deutlich, dass die Paradoxien mal auf der (expliziten) Oberfläche der Glaubenssätze (bspw. Chalkedon) und mal in ihrem (impliziten) Rücken liegen. In beiden Fällen aber versperren sie einer fundamentalistischen Haltung (vermeintlich) absoluter Gewissheit in religiösen Fragen den Weg, weil sie ein Problematisierungspotential beinhalten, das nur schwer völlig ausgeblendet werden kann.³⁶⁶ So wird man etwa im Kontext der Theodizee mit Menschen konfrontiert, die die Paradoxie als Motivation einer atheistischen Positionierung aufgreifen und dies durchaus mit

363 Seine Verwendung dieses Begriffs ist dabei auf das darzulegende bibelhermeneutische Problem begrenzt und nicht – wie meine bisherige Verwendung – auf eine grundsätzliche Spannung von Transzendenz und Immanenz bezogen. Freilich ließe sich aber auch seine Offenbarungsparadoxie in diese Spannung hineindenken.

364 Yiftach J. H. Fehige, *Das Offenbarungsparadox. Zur Dialogfähigkeit von Juden und Christen.* (Studien zu Judentum und Christentum). Paderborn 2012. S. 61.

365 Ebd. S. 61.

366 Wobei sich sehr wohl beobachten lässt, dass dieses Ausblenden auch im Zusammenhang der genannten religiösen Paradoxien gelingen kann. Man denke lediglich an Formationen, die Hubert Kohle als »marianischen Fundamentalismus« bezeichnet. Hubert Kohle, *Fundamentalistische Marienbewegungen.* In: *Handbuch der Marienkunde* Bd. 2. *Gestaltetes Zeugnis. Gläubiger Lobpreis.* Hg. Wolfgang Beinert/Heinrich Petri. Regensburg 2¹⁹⁹⁷. S. 60-106, hier: S. 62. Als einen Grund dafür, dass Menschen sich diesem Fundamentalismus anschließen, nennt Kohle ironischerweise »[d]ie Suche nach Eindeutigkeit«. Ebd. S. 103. Entsprechende Gruppierungen erkennen das Problematisierungspotential nicht an und nutzen es folglich auch nicht. In ihrer Perspektive kommt es also oft erst gar nicht zur Diagnose einer Paradoxie.

nachvollziehbaren Gründen tun.³⁶⁷ (Religiöse) Paradoxien provozieren in dieser Weise eine Ambiguitätstoleranz, die mit einer ständigen Deutungsarbeit verbunden ist.³⁶⁸ Die Auflösung religiöser Paradoxien ähnelt strukturell Versuchen, Ambiguitäten aus Gottesbildern zu streichen.³⁶⁹ Zur Deutungsnotwendigkeit merkt Arenz weiter an,

dass das Paradox im logischen Sinne [...] einer philosophischen wie theologischen Interpretation bedarf, ohne dass es dadurch aufgelöst werden könnte, und dass dadurch keineswegs das Denken und die Kommunikation abgebrochen werden. Nichtsdestotrotz besteht die Gefahr der Isolation dort, wo den Gläubigen oder den Denker das Paradox ruhig lässt, wo der Denker erschütterungs- und überraschungsresistent bleibt. Der Prozess der Dynamisierung des Denkens, den das Paradox anstoßen soll, wird umso mehr evoziert, wenn es sich um Paradoxa handelt, die nicht logisch (durch Denken) oder ontologisch (durch die Erfahrung) synthetisiert werden können, sondern durch ihre bleibende Polarität Denken und Existenz des Menschen anregen. Dieser Umstand macht bereits die Notwendigkeit des Paradoxbegriffs in der Theologie deutlich.³⁷⁰

In dieser Dynamisierung und Anstößigkeit stehen die religiösen Paradoxien freilich nicht allein. Sie reihen sich vielmehr in umfassende Traditionen ein, denen es ebenso darum geht, religiöses Reden vor einer trügerischen Ruhe zu bewahren:

-
- 367 Dazu Brieden: »Die schnellste Entparadoxierung besteht folglich darin, den Glauben an Gott einfach über Bord zu werfen.« Brieden, Kap. 3.1.3.1. Auch Kannezky geht (konkreter) davon aus, dass die Theodizee für Atheist*innen kein Problem darstellt. Vgl. Kannezky, Paradoxien S. 187. Schon die Identifikation der religiösen Paradoxien hängt in dieser Weise davon ab, dass ihre Prämissen zumindest denkerisch adaptiert werden. Geschieht dies nämlich nicht, »erscheinen die theologischen Paradoxien nicht als paradox, sondern als absurd«. Simon, Paradoxon S. 49.
- 368 Die Paradoxie wendet sich demnach »[g]egen jede Vereinfachung der Welt und jede Verkürzung des christlichen Mysteriums«. Arenz, Sakramentalität S. 70. Damit fügen sie sich auch in eine Anforderung, die aus Thomas Bauers Ambiguitätstheorie resultiert: »Wenn Ambiguitätstoleranz schwindet, dann verliert die Religion ihre Mitte, also den durch Zweifel domestizierten Glauben an etwas Transzendentes im Bewusstsein, dass Glauben kein sicheres Wissen vermittelt. Und dann verliert Religion auch die Gewissheit, dass religiöse Texte interpretiert werden müssen, um Antworten zu finden, die aber immer nur Wahrscheinlichkeit und vorübergehende Gültigkeit für sich beanspruchen können, nie jedoch absolute Wahrheit.« Thomas Bauer, Die Vereindeutigung der Welt. Über den Verlust an Mehrdeutigkeit und Vielfalt. Stuttgart² 2018. S. 46.
- 369 Auch in diesen Fällen werden vorschnelle Harmonisierungen angestrebt. Entsprechende Versuche können argumentativ jedoch erheblich voneinander abweichen. Für den Umgang mit Gewaltmotiven in alttestamentlichen Gottesbildern weist Gerlinde Baumann bspw. zwölf Strategien aus, von denen das Gros auf eine Tilgung der Ambiguität zuläuft. Vgl. Gerlinde Baumann, Gottesbilder der Gewalt im Alten Testament verstehen. Darmstadt 2006. S. 72-79. Dass die Auflösung von Paradoxien im Interesse steht, Ambivalenzen zu tilgen, hat auch Diergarten angemerkt. Vgl. Diergarten, Unbehagen S. 154.
- 370 Arenz, Paradoxalität S. 83. Seine eigene theologische Interpretation setzt auf eine Verbindung von Paradoxalität und Sakramentalität. Nach Arenz »entzündet sich [...] an der Paradoxalität der menschlichen Existenz die Aufmerksamkeit für die ihr inhärente Sakramentalität; die Paradoxalität befreit den Menschen aus jeder Form eines Zerfalls bzw. eines Abgenutztwerdens in der ewig gleichen Immanenz.« Ebd. S. 407. Vgl. dazu weiterhin ebd. S. 415-627. Eine Kurzfassung findet sich auch bei Arenz, Paradox. Vgl. dazu weiterhin Dominik Arenz, Niemand ist Christ für sich allein! Ein Blick aus Henri de Lubacs ›Catholicisme‹ (1938) auf die Kirche von heute und ihre Zukunft. In: Christ sein in einer Kirche der Zukunft. Hg. Michael Bollig. Würzburg 2012. S. 175-193.

Wenigstens latent waren Juden- und Christentum, aber auch der Islam seit jeher sich bewusst, dass sie mit ihren Gottesaussagen lediglich Gottesmodelle erstellen, ohne den Anspruch erheben zu können, der ontischen Realität ein *ähnliches Abbild* abgerungen zu haben. Über der Schwelle der monotheistischen Religionen hängt ein ausdrückliches Abbild-Verbot.³⁷¹

Neben die Bilderverbote können zahllose weitere vergleichbare Versuche gestellt werden. Die christliche Rede von der je größeren Unähnlichkeit Gottes, die im vierten Laterankonzil lehramtlich festgestellt wurde (DH 806), steht ebenso in diesem Interesse wie das jüdische Tetragramm, das Gott schon phonetisch dem Zugriff entzieht³⁷²: »Das Namens- und das Bilderverbot begrenzen den inflationären Gebrauch und die Abnutzung seiner Autorität.«³⁷³ All die verschiedenen Versuche versichern letztlich die Differenz zwischen Mensch und ihm übersteigender Wirklichkeit, zwischen Immanenz und Transzendenz.³⁷⁴ Sie reflektieren in dieser Weise auf die Kontingenz ihres Standpunktes und formatieren ihre Gottesrede vor diesem spezifischen Hintergrund.³⁷⁵ Damit geraten sie freilich wiederum in den Strudel der Immanenz-Transzendenz-Paradoxie, weil sie eben doch Aussagen treffen und nicht verstummen. In den Paradoxien des Religiösen wird damit etwas deutlich, was Johann Evangelist Hafner hinsichtlich der Funktion von Engeln als *Transzendenzschutz* beschrieben hat.³⁷⁶ Engel stehen zwischen Gott und den Menschen: »Sie sind übersinnlich, aber noch endlich. Sie sind Diener des Hochgottes, aber nicht göttlich. Die unsichtbare Welt ist dem Göttlichen zwar sehr nahe, aber sie darf nicht mit ihm identifiziert werden. Die Engel bilden einen Cordon

371 Lampe, Bild S. 90.

372 »Die Gründe für diese Nichtaussprache sind vielfältig. Im Rahmen einer monotheistischen Konzeption ist es unpassend, dass der einzige Gott einen Eigennamen trägt, da man einen solchen ja nur braucht, um eine Gottheit von anderen zu unterscheiden. Zudem wollte man wahrscheinlich auch magische Verwendungen des göttlichen Namens unterbinden.« Thomas Römer, *Die Erfindung Gottes. Eine Reise zu den Quellen des Monotheismus*. Übers. v. Annette Jucknat. Darmstadt 2018. S. 39.

373 Johann Ev. Hafner, *Angelologie*. (Gegenwärtig Glauben Denken – Systematische Theologie Bd. 9). Paderborn 2010. S. 26. [= Hafner, *Angelologie*.] Im Kontext seiner theologischen Auseinandersetzung mit Paradoxien geht auch Brieden auf die Angelologie und Hafners diesbezügliche Arbeit ein, setzt dabei aber einen anderen Fokus. Vgl. Brieden, *Paradoxien* Kap. 3.2.3.3.

374 Die Paradoxien tun dies in einer spezifischen Weise, die sich mit Winfried Löffler noch einmal anders beschreiben lässt: »Paradoxa wie jenes vom Stein (s.o.), sind Hinweise darauf, dass ein anthropomorphes Verständnis der göttlichen Attribute in Engpässe führt: Gott wird hier nach Art eines menschlichen Konstrukteurs gedacht, der sich selber in spätere Schwierigkeiten bringt.« Winfried Löffler, *Die Attribute Gottes*. In: *Handbuch Metaphysik*. Hg. v. Markus Schrenk. Stuttgart 2017. S. 201-207, hier: S. 206. In vergleichbarer Linienführung geht auch Pech davon aus, christliche Paradoxien gründeten darin, »dass die göttliche Offenbarung nur in menschlichen Symbolen gekleidet werden kann, zudem verweist das | Geheimnis der Menschwerdung Gottes auch in der besten theologischen Sprache wiederum auf dieses Mysterium, erklärt es letztlich [sic!] aber nicht.« Pech, *Paradox* S. 67.

375 Nassehi deutet sie vielmehr als »kommunikativ aufwendige Visibilisierungen der Nicht-Wahrnehmbarkeit des Göttlichen und damit der Unverfügbarkeit der Welt.« Nassehi, *Geschlecht* S. 235.

376 Vgl. Hafner, *Angelologie* S. 21.

um Gott und fungieren dabei als Puffer.«³⁷⁷ Aus dieser Zwischenstellung resultiert die Möglichkeit, über die Engel die Transzendenz Gottes in einem noch schärferen Kontrast darstellen zu können: »Der Hochgott transzendiert noch einmal die Transzendenz, mit der das Irdische vom Überirdischen unterschieden wird. Gott – so wäre zu definieren – ist der Überstieg über unsere Transzendenz, oder noch kürzer: die Transzendenz von Transzendenz.«³⁷⁸ Mithilfe einer Beobachtung zweiter Ordnung unterzieht Hafner, ähnlich wie Schütz und Luckmann (s.o.), die Transzendenz einer Binnendifferenzierung. Transzendenzschutz geschieht diesem Konzept nach dadurch, dass eine Ebene zwischengeschaltet wird, die sowohl Nähe als auch Distanz in sich vereint, während die letzte Stufe dieser Transzendenz nur durch die völlig abstrakte Selbstopplikation der Transzendenz auf sich selbst gefasst werden kann.³⁷⁹ Vom imaginativen Standpunkt dieser hohen Transzendenz aus lassen sich gerade wegen der Kontrastwirkung »die vielen kleinen Geister, Heiligen und Engel relativieren.«³⁸⁰ Doch auch die Formel einer Transzendenz der Transzendenz erreicht keine Adäquanz, sie vermag lediglich, die Erfahrung einer maximalen Entzogenheit in drastischen Kategorien anzudeuten.³⁸¹ Die religiösen Paradoxien geben genau dieser Erfahrung eine Form, wie in den Analysen mehrfach angedeutet wurde. Auch sie leisten Transzendenzschutz, indem sie einerseits die Wirksamkeit einer transzendenten Größe behaupten (also nicht verstummen) und andererseits absichern, dass aus dieser Erfahrung keine positivistische Gewissheit generiert wird: »Paradoxien des Glaubens wahren das Geheimnis Gottes; z.B. Jesus wahrer Gott und wahrer Mensch.«³⁸² Besonders gilt dies für Formulierungen, die – wie etwa im Falle Chalkedons – ihre paradoxe Spannung direkt ins Wort setzen. Nur eingeschränkt trifft dies dann zu, wenn die Paradoxalität verschleiert wird, wenn also bspw. das direkte Eingreifen eines Gottes in eine konkrete Situation mit absoluter Sicherheit behauptet wird. Auch in diesem Fall ließe sich vor dem Hintergrund der bisherigen Überlegungen zur (potentiellen) Ubiquität von Paradoxien eine Relecture der Aussage hinsichtlich ihrer Paradoxalität durchführen, dies aber entspräche lediglich einem indirekten Zugriff. Im konkreten Akt würde die Paradoxalität ausgeblendet. Damit wird eine bedeutsame Differenzierung angebahnt. Auch im Kontext theologischer Paradoxien-Reflexion ist es nämlich angezeigt, hinsichtlich verschiedener Kontexte zu unterscheiden. Vereinfachend kann dazu die (oftmals unterkomplexe) Theorie-Praxis-Dichotomie herangezogen werden. Wenn nämlich theologisch versucht wird, die hier

377 Ebd. S. 21. Nach Hafner »schützt der ›Sicherheitsabstand‹ der Engel sie [JMH: die Autorität Gottes] vor allzu zudringlichen und leichtfertigen Bittstellern.« Ebd. S. 26.

378 Ebd. S. 22.

379 Zur Selbstopplikation merkt Hafner an: »Der Transzendenzgedanke lädt gerade dazu ein, ihn weiter zu transzendieren.« Ebd. S. 24.

380 Johann Ev. Hafner, Inflationkontrolle. Die christliche Unterscheidung zwischen hoher und niedriger Transzendenz. In: Religion – Macht – Freiheit. Deutsches Neuland: Eine Zwischenbilanz. (Berliner Bibliothek. Religion – Kultur – Wissenschaft Bd. 1). Hg. v. Thomas Brose. Frankfurt a.M. 2014. 59-70, hier: S. 66. Damit bezieht sich auch Hafner auf die relativierende Wirkung religiöser Denkfiktionen, die in dieser Replik ja besonders betont werden soll.

381 Schließlich gilt auch für diesen Fall: »Die Differenz von Immanenz und Transzendenz ist nur als immanente Kommunikation operabel.« Brieden, Paradoxien Kap. 3.2.1.

382 Ebd. Kap. 2.2.2.

exemplarisch analysierten religiösen Paradoxien entweder aufzulösen oder unsichtbar zu machen, also ihre Spannung entweder zu negieren, logisch zu entkräften oder einfach zu verschweigen, sollte sensibel darauf geachtet werden, in welchem Kontext diese Operation vorgenommen wird. Während es in der pastoralen Praxis etwa sinnvoll und angezeigt sein kann, die rationale Unsicherheit einer Position auszublenden, um den Hoffungscharakter präsent halten zu können³⁸³, sollte dies in der theoretischen Reflexion wissenschaftlicher Theologie vermieden werden.³⁸⁴ Während im wissenschaftlichen Kontext Beobachtungen zweiter Ordnung angezeigt sind, ist dies in der Pastoral nicht grundsätzlich erforderlich – auch wenn beide Ebenen natürlich miteinander verknüpft sind. Zusammenfassend lässt sich mit Brieden sagen:

Als Beobachtung erster Ordnung ist der Glaube unmittelbar gewiss, als Beobachtung zweiter Ordnung versucht er sich im Gegenüber zu anderen Wahrheitsansprüchen (z.B. anderer Religionen) zu rechtfertigen. Die Selbstdistanzierung in der Beobachtung zweiter Ordnung ist ein notwendiges Moment des Glaubens – sie heißt Theologie [...] – und zugleich der Kern religiöser Bildung [...].³⁸⁵

Nach Brieden ist es deshalb auch »die Aufgabe der Theologie, die Nichtobjektivierbarkeit Gottes zu wahren.«³⁸⁶ Religiöse Paradoxien leisten dazu einen wichtigen Beitrag, der theologisch durchaus stärker aufgegriffen werden könnte.³⁸⁷ Zugleich aber macht die Unterscheidung der Beobachtungsebenen auch darauf aufmerksam, dass es keiner

383 Man stelle sich eine Beerdigungspredigt vor, die permanent auf die Paradoxalität des Auferstehungsglaubens referiert und darüber vergisst, die Hinterbliebenen auf die Hoffnungsperspektive dieses Glaubens aufmerksam zu machen. Vgl. für ein ähnliches Beispiel Brieden, Streit S. 178.

384 Hier geht es darum, Selbstverständlichkeiten aufzulösen und – ganz auf der Linie eines radikalkonstruktivistischen Wissenschaftsverständnisses – die erkenntnistheoretischen Bedingungen von Religiosität zu beobachten.

385 Brieden, Paradoxien Kap. 4.2.3.2. Auch Klein versteht die Theologie im Sinne einer Beobachtung zweiter Ordnung. Vgl. Klein, Wahrheit S. 420.

386 Brieden, Paradoxien Kap. 4.3.6. Diese Maßgabe müsste dann eben auch für die Theologie selbst gelten und auf ihre Form angewandt werden. An früherer Stelle habe ich hierzu bereits angemerkt, dass es nicht genügt, die Paradoxalität einfach zur Stabilisierung einzelner Positionen heranzuziehen und andere davon einfach unberührt stehen zu lassen. Die Paradoxalität strahlt – wie de Lubac gezeigt hat (s.o.) – auf die gesamte Theologie aus. Nötig scheint ein fortwährender, dynamischer Prozess. M.E. wäre es vor allem in der Reflexion der Sakramententheologie wichtig, ihre paradoxalen Gehalte und Voraussetzungen präsent zu halten und die Rede von den Wirkweisen Gottes in der Welt stets mit ihrer eigenen Vorläufigkeit zu kontrastieren. Für einen Ansatz in dieser Richtung vgl. Arenz, Paradoxalität S. 412.

387 Diergarten stellt sogar die »Hypothese auf, daß gelingende Christlichkeit an die Aufrechterhaltung der ursprünglich christlich-paradoxalen Denkform gebunden ist.« Diergarten, Unbehagen S. 152. Im Jahr 1992 konstatierte Schröer, »daß eine so starke Verwendung des Paradoxbegriffs wie in Zeiten der frühen dialektischen Theologie danach bisher nicht wieder eingetreten ist.« Schröer, Kategorie S. 62. Außerdem habe »[d]ie derzeitige systematische Theologie [...] wieder Abstand vom Paradox als Stil- und Denkform genommen.« Ebd. S. 68. Seitdem sind doch einige theologische Arbeiten mit explizitem Paradoxienbezug erschienen, insgesamt scheint das theologische Potential der Paradoxalität aber dennoch nicht ausgeschöpft zu werden – abgesehen eben von einzelnen Arbeiten. Vgl. besonders Arenz, Paradoxalität; Brieden, Paradoxien. Damit widerspreche ich übrigens Fresacher, der auch hinsichtlich der Theologie meint: »Für die Moderne des 20. Jahrhunderts ist [...] die Paradoxie längst zur Orthodoxie geworden; die Postmoderne begründet

expliziten Totalparadoxialisierung im theologischen Feld bedarf, weil sich ansonsten die Funktion der Paradoxie »als Korrektiv gegen Systeme des Denkens«³⁸⁸ verlöre und in »Sophisterei«³⁸⁹ und »intellektuelle[m] Pietismus«³⁹⁰ aufginge. Auch resultieren aus Beobachtungen zweiter Ordnung nicht zwingend Paradoxien.

Zumindest für die Theologie ist nach diesem Unterkapitel ein wichtiges Argument für den Theoriekontakt mit dem radikalen Konstruktivismus etabliert. Während einige philosophische Strömungen nämlich (in Orientierung an starken Vernunft- und Wahrheitskonzepten) eine Auflösung von Paradoxien fordern, stellt der radikale Konstruktivismus ein *Tool* bereit, mit dessen Hilfe eine produktive Auseinandersetzung mit den Paradoxien möglich wird.³⁹¹ In einem radikalkonstruktivistischen Verständnis geht es zunächst um die erkenntnistheoretische Behandlung von Paradoxien. Die hier analysierten Paradoxien sagen deshalb etwas über das menschliche Denken und nicht über das »Wesen« Gottes aus.³⁹² Beobachtung und Konstitution von Paradoxien gehen aus diesem Grund ineinander über, fallen förmlich in eins. Gerade dies lässt sich auch als Frage an die theologische Beschäftigung mit Paradoxien, also etwa an Kierkegaard und de Lubac, rückmelden. Wieso nämlich wird die Paradoxalität ontologisch externalisiert? Genügt es nicht, bei der Beobachtung stehen zu bleiben, dass das menschliche Denken mit Paradoxien konfrontiert ist, um von dort aus theologisch weiter zu arbeiten? Wie ist dieser Sprung zu rechtfertigen, wenn am eigenen Denken und Empfinden als un-

sich damit selbst.« Fresacher, Kommunikation S. 143. An späterer Stelle fordert er dann aber trotzdem, man müsse versuchen, »die Paradoxie als *locus theologicus* wiederzugewinnen.« Ebd. S. 333.

388 Schröder, Kategorie S. 69.

389 Ebd. S. 68.

390 Ebd. S. 69.

391 Der radikale Konstruktivismus unterstützt die Theologie folglich in einem entscheidenden Punkt und erfüllt damit eine Anforderung, die Fresacher in seiner Habilitationsschrift herausgearbeitet hat: »Erforderlich ist vielmehr eine Theorie, die dem Paradoxen gewachsen ist und Zirkularitäten verträgt.« Fresacher, Kommunikation S. 143. Der radikale Konstruktivismus kann genau dies leisten.

392 Einen solchen Ansatz gibt Anderson wie folgt wieder: »In making such statements Christians would not thereby be affirming that there ›really exists‹ some entity, God, who is both one and three in some inherently incompatible sense. They would not be making the metaphysical claim that some objective state of affairs, independent of our human minds, both obtains and does not obtain. In short, Christians would not be guilty of suggesting that some feature of reality is *actually contradictory* – for the simple reason that within the domain of theological language the idea of ›reality‹ being ›actually‹ anything is misguided from the outset. On this view, the creeds and doctrines of Christianity are not making metaphysical claims at all; they serve quite another purpose altogether, such as providing an identifying badge for a particular community or sets of religious practices.« Anderson, Paradox S. 112.

hintergehbarem Modus doch kein Weg vorbeiführt?³⁹³ Hier bahnt sich eine wichtige Unterscheidung an.³⁹⁴

Theologisch ist mit diesem Kapitel also ein Argument für den Theoriekontakt etabliert, das vor allem im Vergleich zu anderen Ansätzen einen gewissen Nachdruck entfaltet. Wie steht es um den Umgang mit Paradoxien etwa in einem theologischen Setting, dessen oberste Maxime im Erweis von Kohärenz und logischer Stichhaltigkeit von Glaubenssätzen besteht? Was geschieht hier, wenn keine Auflösung der paradoxalen Spannung gelingt? Haas hat diese Fragen hinsichtlich mystischer Paradoxien³⁹⁵ aufgegriffen und in eine Kritik überführt:

Denn wer wollte es einem analytischen Philosophen in der Tat verargen, wenn er Glaubensaussagen, insonderheit mystische Einheitsaussagen für sinnlos und daher töricht hält? Sie sind ja wahrhaftig nicht *für* ihn gesagt und formuliert worden, sondern explizit – und ein am *sermo humilis* orientiertes Sprachdenken des Christentums gibt sich darüber durch Jahrhunderte hindurch immer wieder Rechenschaft – *gegen* ihn und seinesgleichen.³⁹⁶

Implizit deutet dieses Zitat noch einmal auf die Notwendigkeit hin, in der Theologie mit Theorien zu operieren, die Paradoxien nicht einfach verbieten wollen. Der radikale Konstruktivismus macht der Theologie ein entsprechendes Angebot. Im bisherigen Verlauf dieser Untersuchung habe ich versucht, für die Annahme dieses Angebots zu argumentieren. Die weiteren Argumentationsschritte dieses fünften Kapitels sollen diese Linie weiter profilieren.

393 Würde die Paradoxialität im Erkenntnisprozess und nicht etwa im Sein Gottes verortet, wie es mit dem radikalen Konstruktivismus vorzuschlagen wäre, unterliefe man zudem einige kritische Rückfragen. So meint etwa Armin Kreiner: »Wer dagegen behauptet, Gottes Handlungen unterliegen nicht den Restriktionen logisch konsistenter Beschreibbarkeit, er könne auch in sich widersprüchliche Handlungen vollziehen, behauptet nicht ein Maximum an göttlicher Machtfülle, sondern einfach nur Unsinn.« Armin Kreiner, *Das wahre Antlitz Gottes – oder was wir meinen, wenn wir Gott sagen*. Freiburg i. Br. 2006. S. 311. [= Kreiner, *Antlitz*.] Diese Behauptung wird im Kontext einer radikalkonstruktivistisch orientierten Theologie nun aber gar nicht aufgestellt. Hier wird lediglich darauf hingewiesen, dass menschliches Denken zu Paradoxien neigt und dies in besonderer Weise in religiösen Paradoxien ersichtlich wird. Auch die weitere theologische Ausdeutung dieses Umstands setzt beim Menschen an.

394 Diese Frage lässt sich freilich über Kierkegaard und de Lubac hinaus adressieren. Etwa an Diergarten, der sein Paradoxienverständnis ebenfalls ontologisch unterlegt. Vgl. Diergarten, *Unbehagen* S. 145; 209f. Greifbar wird ein solches Verständnis zudem bei Gianluca De Candia: »Obwohl das paradoxal erscheinen könnte, ist die Wahrheit an sich kein Paradox, eher ist sie eine große Vorgabe und ein ständiger Überschuss. Allenfalls und zuhöchst könnte man sagen: Die Wahrheit (Gottes) nimmt die Paradoxien und Widersprüche der endlichen Wahrheitssuche in sich auf, und kann dies, weil sie selbst nicht auf einen Nenner zu bringen, sondern zutiefst polar gespannt ist.« Gianluca De Candia, *Das Paradox des Dogmas*. In: *Herder Korrespondenz* 73 Heft 6 (2019). S. 43-46, hier: S. 46. Auch hier bleibt es bei dem bekannten Problem: Wie sollte man diese synthetisierende Wirkung der Wahrheit feststellen, wenn die eigenen Möglichkeiten doch stets in paradoxalen Bahnen laufen?

395 Zu den mystischen Paradoxien vgl. Kap. 5.1.2.4.

396 Haas, *Aussage* S. 137.

Für die zweite Blickrichtung dieser Untersuchung, also den radikalkonstruktivistischen Blick auf Religiosität und Theologie, ist mit den Überlegungen dieses Unterkapitels noch kein spezifischer Mehrwert erreicht.³⁹⁷ Hier ist lediglich festzuhalten, dass die Möglichkeit einer Kombination religiös-theologischer und radikalkonstruktivistischer Perspektiven an Kontur gewinnt.

5.1.1.4 Normativität auf dem Prüfstand

Der bisherige Gang dieses Textes kreiste um die Konstruktionalität theologischen Denkens. Kritisch wurde dabei immer wieder angefragt, wie es in einem von Konstruktionsperspektiven bestimmten Denkraum möglich sein soll, allgemeine, aber auch spezifisch religiöse Verbindlichkeitsansprüche zu behaupten. An den verschiedensten Stellen der Argumentation hat sich dieser Einwand angemeldet – und wurde immer wieder aufgeschoben. Unterschwellig war die Normativitätsthematik im bisherigen Gang der Untersuchung also stets präsent. Nun möchte ich ihr konzentriert begegnen, indem ich die Frage nach der Möglichkeit von Verbindlichkeit in die Überlegungen zu einem radikalkonstruktivistisch anschlussfähigen Religiositätsbegriff integriere. Zunächst ist es dazu hilfreich, noch einmal explizit auf den Zusammenhang von Normativität und radikalem Konstruktivismus einzugehen.

A) Konstruierte Normen?

Im radikalen Konstruktivismus führt am jeweiligen erkennenden System kein Weg vorbei. Diese erkenntnistheoretische Einsicht wirkt sich auf alle Bereiche aus, die mit dem jeweiligen System zusammenhängen – also auch auf zwischenmenschliche Interaktionen. Auch sie können radikalkonstruktivistisch immer nur gemäß den Vorzeichen und Perspektiven dieses Systems beobachtet werden. Gesellschaftlich resultieren aus dieser schlichten Einsicht erhebliche Konsequenzen, die sich etwa an von Foersters bereits thematisierter Unterscheidung von Ethik und Moral (vgl. Kap. 2.3.1) illustrieren lassen. Während er die Moral ablehnt, weil sie auf das Handeln anderer ziele und diese domestizieren wolle³⁹⁸, erklärt von Foerster die Ethik zu einer geeigneten Form, die Verantwortung immer wieder bei sich selbst zu suchen.³⁹⁹ Die normative Beanspruchung des anderen wird in dieser Linie zu einem erkennbaren Feindbild stilisiert, das von Foerster als Beobachtungskategorie auch auf die eigenen Gedanken zurückspielt. So kommt er dazu, einen ursprünglich *ad extra* formulierten ethischen Imperativ im Gespräch zu korrigieren. Aus: »Handle stets so, daß die Anzahl der Möglichkeiten wächst«⁴⁰⁰, wird:

397 Wobei es durchaus Ansätze gibt, die bereits die Einsicht in die Präsenz von Paradoxien in Religiosität und Theologie als Bereicherung für den radikalen Konstruktivismus deuten. So hält etwa Wallich am Ende seiner Untersuchung fest: »Das Paradoxon des Unbedingten im Bedingten kann der radikalkonstruktivistischen Beschreibung einer fundamentalen epistemologischen Paradoxalität als ein herausforderndes Element kommunikativer Erfahrung an die Seite gestellt und zugleich für eine gesonderte (theologische) Interpretation vorgeschlagen werden.« Wallich, *Autopoiesis* S. 603.

398 Vgl. Foerster/Bröcker, Teil S. XIX.

399 Vgl. Foerster, *Erkenntnistheorien* S. 146.

400 Foerster/Pörksen, Lügner S. 36. Für weitere Textbelege vgl. abermals Foerster, *Wissen* S. 49; Foerster, *Understanding* S. 303; Foerster, *Sicht* S. 41.

»Heinz, handle stets so, dass die Anzahl der Möglichkeiten wächst.«⁴⁰¹ Eine Analyse dieses Imperativs habe ich bereits vorgelegt (Kap. 2.3.1), für den Moment ist entscheidend, dass die Umgestaltung des Imperativs deswegen vorgenommen wird, weil erkenntnistheoretisch nicht eingesehen werden kann, mit welcher Begründung ein eigener Anspruch auf eine andere Person übertragen werden sollte. Bei Maturana und von Glasersfeld finden sich ähnliche Überlegungen. So hält Maturana an der nicht delegierbaren Eigenverantwortung als Prinzip auch angesichts schwieriger Umstände fest: »Die Behauptung, man sei gezwungen worden, ist eine Ausrede, die das Ziel auch um den Preis der eigenen Unterwerfung am Leben zu bleiben, verdeckt.«⁴⁰² Solche Zitate machen deutlich: Der radikale Konstruktivismus kennt keine Verbindlichkeit jenseits der Selbstverpflichtung. In seiner religionsphilosophischen Studie zur Möglichkeit traditionsabhängiger Geltungsbegründung hat Hans-Jürgen Detjen deshalb festgestellt,

daß es hier eigentlich überhaupt keine Antwort, keinen ›Vorschlag‹ geben kann, weil Geltung sich nicht mit allgemein anerkannten Kriterien begründen läßt. Geltungsakzeptanz ist ein völlig individuell vollzogener Akt alltagspraktischen Handelns [...], allenfalls bestimmt durch die je eigenen Strukturdeterminanten. Da die Bedeutung den Dingen, Phänomenen, Beschreibungsobjekten nicht immanent ist, muß sie ihnen ›übergestülpt‹, ›aufkrotyiert‹, ›angehängt‹ u.ä. werden, und zwar von jedem einzelnen Menschen in einem selbst zu verantwortenden *Procedere* mit Verpflichtungen zur Ernsthaftigkeit und Solidität der Ausführungen.⁴⁰³

Was Detjen unter dem Stichwort *Geltung* verhandelt, habe ich bislang als Verbindlichkeit bearbeitet. In beiden Fällen geht es um die Frage, ob und wie Positionen abgesichert werden können. Detjens Äußerung fügt sich dabei in eine konstruktivistische Perspektive, die er an späterer Stelle noch einmal wie folgt bilanziert:

Mit dem konstruktivistischen Ansatz entfallen diese Probleme quasi ›von selbst‹. Der ›Wahrheitswahn wird gestoppt, bzw. die ›Wahrheitsfrage in die Verantwortlichkeit jedes einzelnen Menschen gelegt: Dadurch werden Welt und menschliche Interaktionen interessanter, weil dieser Ansatz zu einem Diskurs-Reichtum führt.⁴⁰⁴

Auch wenn Detjen also gerade das normative Destruktionspotential des radikalen Konstruktivismus als Möglichkeit diskursiver Vielfalt begreift, gehen mit diesem Ansatz doch auch Schwierigkeiten einher, die vor allem dann deutlich werden, wenn auf eine institutionelle oder gesellschaftliche Perspektive umgestellt wird. So lässt sich etwa nicht ohne Weiteres behaupten, der radikale Konstruktivismus leiste der Demokratie Vorschub.⁴⁰⁵ Es ist radikalkonstruktivistisch nämlich nicht evident, dass einer anderen Person die gleichen Rechte zugesprochen werden sollten, wie man sie für sich selbst reklamiert – obwohl die allermeisten dies vermutlich tun würden. Auch in diesem Bereich

401 Foerster/Pörksen, Lügner S. 36.

402 Maturana/Pörksen, Erkennen S. 91.

403 Detjen, Geltungsbegründung S. 364.

404 Ebd. S. 379.

405 Vgl. dazu erneut Zapf, Erkenntnistheorie S. 194.

greifen vielmehr die grundsätzlichen Konstruktionsbedingungen, die radikalkonstruktivistisch aufgeworfen werden. Die Anerkennung anderer basiert demnach auf einer Übertragung, die nicht vorgenommen werden muss. Schmidt hält hier grundsätzlich fest: »Kommunikation kann nur funktionieren, weil Beobachter mit anderen Systemen interagieren, von denen sie unterstellen, daß sie selbst Beobachter sind.«⁴⁰⁶ Damit präzisiert er letztlich das berühmte Diktum Maturanas: »Was immer gesagt wird, wird von einem Beobachter zu einem anderen Beobachter gesagt, der er selbst sein könnte.«⁴⁰⁷ Auch hier basiert die Interaktion auf einer Unterstellung, die aber genauso gut unterlassen werden könnte:

Es könnten vor dem Hintergrund des Konstruktivismus [...] genauso gut Überlegungen über die Modifikation und Unterdrückung anderer Sicht- und Lebensweisen angestellt werden, über die Abgabe oder Verschiebung von Verantwortung und über die sanktionsorientierte Durchsetzung eigener Interessen, ohne diese zu begründen.⁴⁰⁸

Die Auffassung der radikalkonstruktivistischen »Altmeister«⁴⁰⁹, ihre Erkenntnistheorie behindere Unterdrückung, Gewalt und Ausbeutung, wie sie auch aus den Versuchen einer Substitution von Religiosität durch Konstruktivismus heraussticht (vgl. Kap. 3.2), wird vor diesem Hintergrund fragil.⁴¹⁰ Das lässt sich noch einmal an einer Anwendung des Viabilitätskriteriums veranschaulichen. Denkbar wäre hier nämlich auch ein Fall, in dem ein Mensch einen anderen Menschen tötet, um seine eigenen Ziele zu erreichen, ohne dabei selbst Schaden zu nehmen. Der tötende Mensch handelte in diesem Fall trotz der Gewalttat wohl viabel.⁴¹¹ Daran wird noch einmal deutlich, dass es gerade in der fremdgerichteten Normierung als Übertragung von Verbindlichkeitsansprüchen zu Begründungsproblemen kommt. Diese werden auch nicht dadurch behoben, dass von Glasersfeld an einer Stelle für einen Anarchismus votiert, den er im Anschluss an Theodor W. Adorno als Behauptungsmöglichkeit gegen faschistische Regime begreift.⁴¹² Die Ausweitung der erkenntnistheoretischen Position auf gesellschaftstheoretische Fragen führt hier unweigerlich zu Denkschwierigkeiten, die sich ebenso in die andere Richtung ausführen lassen. Zur Diskussion steht nämlich nicht nur, wie ein Anspruch an einen anderen herangetragen wird, sondern auch, wie es um Ansprüche steht, die von außen an einen selbst adressiert werden.⁴¹³ Wo hier die radikalkonstruktivistische

406 Schmidt, Paradigma S. 34. Diese Unterstellung wird systemtheoretisch als *Inklusion* gefasst. Sie »bezeichnet denjenigen Mechanismus, durch und in dem Menschen im Kommunikationsprozess für relevant gehalten werden, als Zurechnungspunkte für Ansprache, als Sprecher, als kausale Gründe für dies und das, als Verursacher von Ereignissen, als Opfer von Verhältnissen, als Themen der Kommunikation, als Versorgungsempfänger usw.« Nassehi, ICH S. 38.

407 Maturana, Kognition S. 91.

408 Lindemann, Handeln S. 237.

409 Schmidt, Vorbemerkung S. 8.

410 Gleiches gilt für relativistische Theorien insgesamt. Vgl. Strasser, Wirklichkeitskonstruktion S. 169f.

411 Von Glasersfeld nennt als vergleichbares Beispiel den Rassismus, den der radikale Konstruktivismus (wie alle anderen Erkenntnistheorien) nicht verhindern könne. Vgl. Glasersfeld, Ideen S. 337.

412 Vgl. Glasersfeld, Relativismus S. 118.

413 Bzw. präziser: Ansprüche, die als von außen an einen selbst gestellt erlebt werden.

Schwierigkeit liegt, dürfte schnell ersichtlich werden: In aller Regel werden Menschen in ein Rechtssystem hineingeboren und damit gleichsam einem spezifischen Recht unterstellt, ohne sich noch einmal eigens dazu verhalten zu haben. Wenn ein Kind also bspw. in Deutschland geboren wird, dann hüllt das Recht der Bundesrepublik dieses Kind ein, ohne dass es vorher oder nachher widersprechen könnte. Die Konsequenzen lassen sich besonders an den vielfältigen Verschwörungsideologien der Gegenwart ablesen. Man denke beispielhaft an die sog. *Reichsbürger*-Bewegung, die davon ausgeht,

dass ein deutsches Reich in den Grenzen von 1871, 1918 oder 1933 weiter bestehen würde und die Bundesrepublik kein völkerrechtlich anerkannter Staat, sondern vielmehr nach 1945 ein unsouveränes Staatskonstrukt der Alliierten oder eine Firma ›BRD GmbH‹ entstanden sei.⁴¹⁴

Das Beispiel zeigt deutlich, dass es im konkreten Rechtssystem unerheblich ist, ob eine Person die Legitimität des Staates bezweifelt oder ablehnt. Die staatliche Sanktionsmacht kann davon unabhängig auf sie zugreifen, also etwa Gefängnisstrafen auch für diejenigen durchsetzen, die nicht davon ausgehen, dass diese Rechtssprechung überhaupt legitimiert ist. Dies berührt einen entscheidenden Punkt der Definition von Recht insgesamt, weil die Durchsetzungsfähigkeit vielfach als zentrales Charakteristikum aufgefasst wird.⁴¹⁵ Für eine radikalkonstruktivistische Perspektive erwächst aus dieser Gemengelage aber eine gewisse Spannung, weil jede Form des erlebten Fremdzugriffs auf das eigene System nur an den Regeln dieses eigenen Systems gemessen werden kann. Die intersubjektiven Normenapparate nehmen auf dieses erkenntnistheoretische Reflexionsergebnis aber keine Rücksicht und beanspruchen kollektive statt bloß individueller Geltung. Es ist in diesem Zusammenhang kein Zufall, dass Hans-Joachim Strauch in seinem Versuch, den radikalen Konstruktivismus juristisch nutzbar zu machen, letztlich auf sozialkonstruktivistische Theoriebausteine ausweicht, weil nur so ein überindividueller Bewertungsmaßstab aufrechterhalten werden kann, wie ihn eben jedes Recht per definitionem braucht.⁴¹⁶ Eine kollektive Ordnung lässt sich aus den erkenntnistheoretischen Reflexionen des radikalen Konstruktivismus schlicht nicht ableiten, weswegen hier auch keine eigene Gesellschaftstheorie vorliegt – wenn man von Maturanas Überlegungen zur strukturellen Kopplung einmal absieht.⁴¹⁷ Damit lässt sich mit Wallich zusammenfassend sagen: »Die einzig mögliche Form einer Regel ist die auto-nome, selbst-gesetzte.«⁴¹⁸ Daraus folgt die für die Zwecke dieser Un-

414 Andreas Speit, *Reichsbürger – eine facettenreiche, gefährliche Bewegung*. Einleitung. In: *Reichsbürger. Die unterschätzte Gefahr*. Hg. v. Andreas Speit. Berlin 2017. S. 7-21, hier: S. 8.

415 Vgl. etwa Ulrich Rhode, *Kirchenrecht*. (Kohlhammer Studienbücher Theologie Bd. 24). Stuttgart 2015. S. 15. [= Rhode, *Kirchenrecht*.]

416 Vgl. Hans-Joachim Strauch, *Wie wirklich sehen wir die Wirklichkeit? Vom Nutzen des Radikalen Konstruktivismus für die juristische Theorie und Praxis*. In: *JuristenZeitung* 55 Heft 21 (2000). S. 1020-1029. Für weitere juristische Adaptionen des radikalen Konstruktivismus vgl. Kye I. Lee, *Die Struktur der juristischen Entscheidung aus konstruktivistischer Sicht*. Tübingen 2010; Oliver Harry Gerson, *Das Recht auf Beschuldigung – Strafprozessuale Verfahrensbalance durch kommunikative Autonomie*. Berlin/Boston 2016.

417 Vgl. u.a. Maturana, *Wirklichkeit* S. 143-145; 150-152.

418 Wallich, *Autopoiesis* S. 438.

tersuchung wichtige Einsicht, dass die *Konstruktion von Verbindlichkeit* im radikalen Konstruktivismus schon vor Begründungsproblemen steht, noch bevor Aspekte der Religiosität einbezogen werden.

B) Religiöse Verbindlichkeit

Blendet man nun außerdem eine spezifisch religionsbezogene Perspektive ein, ist zunächst auch der grundsätzliche (also vom radikalen Konstruktivismus zunächst unberührte) Zusammenhang von Religiosität und Verbindlichkeitsansprüchen von Interesse. Nach Pollack »stellt jede Religion einen verbindlichen Geltungs- und Wahrheitsanspruch, der von der Wissenschaft jedoch weder verifiziert noch falsifiziert werden kann.«⁴¹⁹ Dieser Anspruch hängt in Pollacks Überlegungen mit den substantiellen Gehalten von Religionen zusammen, die eben nicht einfach nur konstatiert, sondern auch normativ festgesetzt werden.⁴²⁰ Von einer bestimmten Glaubensüberzeugung werden also konkrete Handlungsanweisungen abgeleitet, die sich auf die unterschiedlichsten Lebensbereiche auswirken können. Man denke hier etwa an religiöse Speise- oder Kultvorschriften. Gerade weil die religiösen Normen aber so vielfältig und zahlreich sind, werde ich mich im Folgenden darauf beschränken, exemplarische Angaben zum (Selbst-)Verständnis des Kirchenrechts der römisch-katholischen Kirche zu machen. Damit geht es – nach Einschätzung der Kanonisten Norbert Lüdecke und Georg Bier – um die Normen »der wahrscheinlich einzigen so hochgradig rechtlich organisierten, weltweiten Religionsgemeinschaft«⁴²¹. Folgt man beiden weiter, ist »[d]ie katholische Kirche [...] als Glaubensgemeinschaft von Anfang an zugleich Rechtsgemeinschaft.«⁴²² Von

419 Pollack, Religion S. 183. Dabei ist anzumerken, dass das Maß dieser Anspruchshaltung je unterschiedlich ausfällt. So weist etwa Knut Wenzel darauf hin, dass sich »Religionen denken und selbstverständlich real vorfinden [lassen], die tendenziell oder vollständig ohne das mit dem Begriff der Dogmatisierung Angezeigte auskommen: ohne begrifflich-diskursive Bestimmung eines Glaubensinhalts, ohne Entfaltung solcher Bestimmung zu einer Doktrin, ohne Institutionen, Strukturen und Verfahren der Sicherung, Tradierung, Begründung, Durchsetzung etc. dieser Doktrin, ohne die Geltendmachung eines propositional formulierten Wahrheitsanspruchs.« Knut Wenzel, Die Identität der Glaubenswahrheit und die Transformationsprozesse der Moderne. Dogmenhermeneutische Sondierungen. In: Dogmatisierungsprozesse in Recht und Religion. Hg. v. Georg Essen/Nils Jansen. Tübingen 2011. S. 277-289, hier: S. 277. [= Wenzel, Identität.] Hinsichtlich des Pollack-Zitats ist zudem darauf hinzuweisen, dass im Bezug auf »jede Religion« (s.o.) die mit Zander problematisierte Universalisierungstendenz vieler Religionsdefinitionen durchschimmert. Vgl. dazu Kap. 5.1.1.1.

420 Striet betont diesen Aspekt noch einmal anders, wenn er für die monotheistischen Religionen festhält: »Ihr totalisierender Anspruch rührt daher, dass der beanspruchte Gott als Inbegriff der Wahrheit, des Guten gesetzt wird, der zugleich Regeln für ein menschlich gutes Leben aufwirft.« Striet, lus S. 109.

421 Norbert Lüdecke/Georg Bier, Das römisch-katholische Kirchenrecht. Eine Einführung. Stuttgart 2012. S. 14. [= Lüdecke/Bier, Kirchenrecht.] Gerade im Spektrum christlicher Gemeinschaften lassen sich hinsichtlich ihrer rechtlichen Struktur starke Unterschiede beobachten. Man denke lediglich an die Pfingstbewegung, die »gar nicht weiter von Legalismus entfernt sein [könnte] – die »Gnadengaben« werden spontan erfahren und können nicht rechtlich kodifiziert werden.« Berger, Altäre S. 48.

422 Lüdecke/Bier, Kirchenrecht S. 15. In einer anderen Einführung heißt es ähnlich: »Seit die Kirche besteht, gibt es auch Kirchenrecht.« Rhode, Kirchenrecht S. 21. Auch wenn hier freilich angemerkt

ihrem Beginn her als Stiftung Jesu Christi autorisiert, ordnet die Kirche ihr Recht und seine Befolgung in die Heilsbotschaft des Christentums ein. Sie versichert damit verbindlich die Teilhabe am göttlichen Heilsgeschehen.⁴²³ Das kirchliche Recht fußt dem eigenen Selbstverständnis nach also nicht einfach auf menschlichen Einrichtungen, sondern geht direkt auf das Offenbarungshandeln zurück.⁴²⁴ Innerhalb der rechtlichen Eigenlogik wird dies vor allem über die Denkfigur des *ius divinum* argumentiert:

Es ist allem übrigen Recht vor- und übergeordnet, es ist indispensabel, d.h. von ihm kann nicht einmal ausnahmsweise befreit werden, es ist zeitlich und räumlich universal, gilt also immer und überall, und es ist unveränderlich. Ist etwas als göttliches Recht gekennzeichnet, bedeutet das: Es gehört zur Identität der Kirche, und nicht einmal ihre höchste Autorität, der Papst, kann es aufheben oder ändern. Das *ius divinum* bildet die sakrosankte Kernstruktur der römisch-katholischen Kirche.⁴²⁵

Von der Feststellung göttlicher Rechtsgehalte bezieht die Kirche ihre gesamte Autorität, weil sie ihre Normen in weiten Teilen eben nicht als beliebiges Resultat menschlicher Abstimmungsverhältnisse versteht, sondern explizit als übermenschliche Weisung. Aus dieser Motivlage ist es der Kirche möglich, überaus starke Verbindlichkeitsansprüche zu formulieren. Rechtsbrüche werden hier nicht einfach als Normverletzung oder -abweichung konfiguriert, sie werden vielmehr als Sünde im klassischen Sinne einer Abkehr von Gott (*aversio a Deo*) gelesen. Um (besonders den nicht-theologischen Leser*innen) zumindest einen Eindruck von der konkreten Ausgestaltung dieses Anspruchs zu geben, verweise ich kurz auf die Konsequenzen, die sich aus einer ›Mitgliedschaft‹ in der römisch-katholischen Kirche ergeben:

werden muss, dass sich die konkrete Form des Rechts über die Jahrhunderte stark verändert hat. Eine wichtige Verschiebung besteht etwa darin, dass im Laufe der Rechtsentwicklung ein entscheidender Wandel von der Vergangenheits- zur Zukunftsorientierung verzeichnet werden kann. Vgl. Sita Steckel, Häresie – Kirchliche Normbegründung im Mittelalter zwischen Recht und Religion. In: Gewohnheit. Gebot. Gesetz. Normativität in Geschichte und Gegenwart: eine Einführung. Hg. v. Nils Jansen/Peter Oestmann. Tübingen 2011. S. 73-97, hier: S. 87. [= Steckel, Häresie.] In historischer Perspektive wäre hier zudem die Frage zu diskutieren, ab wann eigentlich von dem Bestehen *der* Kirche gesprochen werden kann. Einwände gegen eine allzu vereinheitlichende (und normativ aufgeladene) Vorstellung des Beginns des Christentums wurden in jüngerer Zeit historisch erhoben: Hartmut Leppin, Frühes Christentum. Von den Anfängen bis Konstantin. München² 2019. Sowohl Lüdecke und Bier als auch Rhode dürfte es hier aber weniger auf die historische Genese als vielmehr auf das dogmatische Selbstverständnis ankommen.

423 Vgl. Lüdecke/Bier, Kirchenrecht S. 16. Dieses Geschehen bezieht sich auf die gesamte Schöpfung, wie Ralph Weimann anmerkt: »Das göttliche Gesetz ist nicht nur für das Heil der Menschen notwendig, sondern auch für eine gesunde Ordnung der Natur und Umwelt. Das Zeugnis der Schrift ist eindeutig. Gott offenbart sich nicht als Beliebigkeit, noch tritt mit dem Anspruch auf, dass es ausreiche, dem eigenen Befinden zu folgen, sondern er weist den Weg, der eine Richtung braucht, denn es ist unbarmherzig, Unwissende nicht zu lehren und Zweifelnden nicht zu raten.« Ralph Weimann, Gott als Gesetzgeber, Einschränkung oder Befreiung des Menschen? In: Ewige Ordnung in sich verändernder Gesellschaft? Das göttliche Recht im theologischen Diskurs. (QD Bd. 287). Hg. v. Markus Graulich/Ralph Weimann. Freiburg i.Br. 2018. S. 130-147, hier: S. 140.

424 Vgl. Lüdecke/Bier, Kirchenrecht S. 17.

425 Ebd. S. 18.

Die Zugehörigkeit zur katholischen Kirche ist weder verlierbar noch aufkündbar. Wer katholisch getauft oder einmal in die katholische Kirche aufgenommen wurde, bleibt in rechtlicher Sicht lebenslang Katholik [...]. Katholiken, die sich anderen christlichen Gemeinschaften zuwenden, Katholiken, die sich nichtchristlichen Religionsgemeinschaften anschließen – sie alle bleiben in rechtlicher Perspektive Katholiken und dem katholischen Kirchenrecht unterworfen. Es gilt: *semel catholicus, semper catholicus* – einmal katholisch, für immer katholisch.⁴²⁶

Tritt eine Person also etwa in Deutschland im Sinne des alltäglichen Sprachgebrauchs aus der Kirche aus, dann führt dies lediglich dazu, dass sie unter staatlichen Gesichtspunkten nicht mehr als Kirchenmitglied gewertet wird und deshalb etwa keine Kirchensteuern mehr zahlen braucht. Kirchenrechtlich ist ein solcher Austritt aber keineswegs vorgesehen und führt deshalb nicht dazu, dass die Person aus dem kirchlichen Rechtsrahmen entlassen wird:

Katholiken können sich persönlich von ihrer Kirche und/oder ihrem Glauben abkehren und damit eines oder mehrere *vincula* zerschneiden. Sie ziehen sich dann die Tatstrafe der Exkommunikation zu und damit die größtmögliche Rechtsbeschränkung in der Kirche. Gerade darin zeigt sich, dass die Kirche sie weiter als Rechtsunterworfenene sieht.⁴²⁷

Es ließen sich zahlreiche weitere Angaben zum komplexen Rechtssystem der römisch-katholischen Kirche machen. Für die Argumentation dieses Kapitels genügt der Befund, dass religiöse Systeme durchaus starke Normativitätsansprüche aufrufen. Schon ohne die zusätzliche Einblendung einer radikalkonstruktivistischen Normativitätsdestruktion treten dabei gewisse Begründungsprobleme auf, die sich wiederum an der Vorstellung eines *ius divinum* festmachen lassen. Eine zentrale Schwierigkeit wird dabei immer wieder konstatiert. Nach Ulrich Rhode »bleibt in der Frage, ob eine bestimmte Norm zum *ius divinum* gehört, immer ein gewisses Maß an Unsicherheit, solange das kirchliche Lehramt diese Frage nicht in unfehlbarer Weise entschieden hat.«⁴²⁸ Zugespielt ließe sich fragen, wie es möglich sein soll, göttliche Normen menschlich erkennen und klar bestimmen zu können. Hier kündigen sich die normativen Ausläufer der

426 Ebd. S. 49. Noch prägnanter illustriert Lüdecke die Konsequenzen einer Taufe in folgendem Text: Norbert Lüdecke, Philipp Amthor ist jetzt Katholik: Willkommen! In: Imprimatur 53 (2020). S. 17-21.

427 Lüdecke/Bier, Kirchenrecht S. 49. Aus der kirchenrechtlichen Binnenperspektive greifen die Mechanismen also auch, wenn die »Rechtsunterworfenen« davon überhaupt keine Kenntnis nehmen. In diesem Sinne wird auch die soziologische »Feststellung, dass bestimmte Normen des Kirchenrechts innerhalb eines bestimmten Segments von Kirchenmitgliedern nicht länger als institutionalisiert gelten können« (Simon Hecke, Kanonisches Recht. Zur Rechtsbildung und Rechtsstruktur des römisch-katholischen Kirchenrechts. (Organisationsstudien). Wiesbaden 2017. S. 48. [= Hecke, Recht.]) einfach ausgeblendet. So ist es dann auch unerheblich, dass etwa die – von Lüdecke und Bier als kirchliche Höchststrafe bezeichnete – Exkommunikation »mit Blick auf die große Anzahl der nicht hauptamtlich bei der Kirche beschäftigten Laien seine *umfassende* Sanktionsfunktion verloren [hat].« Ebd. S. 52.

428 Rhode, Kirchenrecht S. 21.

Immanenz-Transzendenz-Paradoxie an.⁴²⁹ Zur Disposition scheint dabei vielfach zu stehen, wie menschliche und göttliche Anteile jeweils bemessen und aufgewogen werden sollen. So heißt es etwa in einem Aufsatz des Kirchenrechtlers Markus Graulich:

Das in der Gemeinschaft der Kirche als *ius divinum* Erkannte wird positiviert, d.h. in Rechtssprache und Rechtsnormen umgesetzt. Diese Positivierung ist als menschliche Leistung immer der Veränderung unterworfen, ohne dass sich das *ius divinum* dadurch ändert. Solche Veränderung kann z.B. erforderlich werden, wenn die Einsicht in den Inhalt des göttlichen Gesetzes oder seine Anwendbarkeit vertieft wird.⁴³⁰

Für bereits Erkannte und positivierte Bestände des *ius divinum* ist eine Veränderung im Sinne einer lernenden Weiterentwicklung oder Revision hingegen ausgeschlossen. Was einmal als Norm göttlichen Rechts festgelegt wird, behält in der Logik der Kirche ewig Geltung, weil Göttlichkeit nach ihrem Verständnis Ewigkeit impliziert. Eine solche Ableitung aber wird fragil, wenn die Gewichtung der Anteile anders vorgenommen wird. So bspw. von Magnus Striet: »Wer ein *ius divinum* behauptet, identifiziert den nur zu vermutenden Willen Gottes mit dem, was er für das *ius divinum* hält.«⁴³¹ Striet macht folglich darauf aufmerksam, dass auch die Unterscheidung von göttlichem und menschlichem Anteil stets nur vom Menschen vorgenommen werden kann⁴³²; dass sich also auch der von Graulich erwähnte unveränderliche Bestand göttlicher Normen immer nur menschlich als solcher bestimmen lässt.⁴³³ Oder wie Karl-Wilhelm Merks fragt:

429 Mit Pollack und Rosta formuliert: »Angesichts der Gleichzeitigkeit von Immanenz und Transzendenz jeder religiösen Sinnform ist das Gewissheitsproblem jedoch stets latent.« Pollack/Rosta, *Moderne* S. 69. Für einen Eindruck einiger theologischer Entwürfe, die sich dieser Spannung (jenseits der konkreten Diskussion um das *ius divinum*) aussetzen vgl. Karlheinz Ruhstorfer, *Verbindliches Geheimnis. Einige Aspekte theologische Erkenntnislehre*. In: *Binnendifferenzierung und Verbindlichkeit in den Konfessionen*. (Veröffentlichungen des Interkonfessionellen Theologischen Arbeitskreises Bd. 2). Hg. v. Johann Ev. Hafner/Martin Hailer. Frankfurt a.M. 2010. S. 213-242. [= Ruhstorfer, *Geheimnis*.]

Im Übrigen ließe sich im Kontext des von Pollack und Rosta benannten »Gewissheitsproblems« an die Überlegungen anknüpfen, die zu Ratzingers Kritik des Relativismus gemacht wurden. Auch dort wurde schließlich die Frage thematisiert, wie es angesichts menschlicher Beschränkungen möglich sein soll, den Willen Gottes klar zu identifizieren. Vgl. Kap. 5.1.1.2. Damit verbunden könnte auch die Frage nach der Stellung des Gewissens noch einmal aufgerufen werden. Zur Verbindung von Gewissen und *ius divinum* vgl. Jochen Sautermeister, *Göttliches Gesetz und personales Gewissen. Zur moraltheologischen Dignität authentischer Sittlichkeit*. In: *Ewige Ordnung in sich verändernder Gesellschaft? Das göttliche Recht im theologischen Diskurs*. (QD Bd. 287). Hg. v. Markus Graulich/Ralph Weimann. Freiburg i.Br. 2018. S. 166-189.

430 Markus Graulich, *Das ius divinum im Decretum Gratiani – ein Wegweiser*. In: *Ewige Ordnung in sich verändernder Gesellschaft? Das göttliche Recht im theologischen Diskurs*. (QD Bd. 287). Hg. v. Markus Graulich/Ralph Weimann. Freiburg i.Br. 2018. S. 116-129, hier: S. 129.

431 Striet, *Ius* S. 105.

432 Ähnlich weist Andréa Belliger darauf hin, »dass eine Abgrenzung zwischen *ius divinum* und *ius humanum* schwierig, wenn nicht gar unmöglich ist«. Andréa Belliger, *Die wiederverheirateten Geschiedenen. Eine ökumenische Studie im Blick auf die römisch-katholische und griechisch-orthodoxe (Rechts-)Tradition der Unauflöslichkeit der Ehe*. (BzMK Bd. 26). Essen 2000. S. 283.

433 Oder wie Judith Hahn es ausdrückt: »Die Positivierung ist ein Akt der Auslese, der bestimmte Normen aus einem Kreis von Normen heraushebt und in rechtliche Geltung bringt. Für das Kirchenrecht gilt nichts anderes. Kirchliche Rechtsnormen sind Resultat gesetzgeberischer Entscheidung«

»Kann in der Rechtsordnung, einer Ordnung, die übrigens auch nach mehr traditionellen Auffassungen eine menschliche Angelegenheit, Menschenwerk ist, etwas anzutreffen sein, das den Namen *divinum* verdient?«⁴³⁴ Damit verbindet sich die zunächst rein religiös anmutende Frage nach den Möglichkeiten von Verbindlichkeit mit dem radikalkonstruktivistischen Einwurf (s.o.).⁴³⁵ Wie Striet und Merks bezieht sich auch Friedrich Wilhelm Graf auf das Begründungsproblem göttlicher Gesetze, er erweitert seine Diagnose aber noch auf die Funktion, die *ius-divinum*-Konzeptionen zukommt. Seines Erachtens

wollen [...] die irdischen Gottesgesetzdeuter ihren vielfältigen Visionen idealer Tugendordnung Höchstgeltung durch Unbedingtheitsevidenz verschaffen. Deshalb

Judith Hahn, Grundlegung der Kirchenrechtssoziologie. Zur Realität des Rechts in der römisch-katholischen Kirche. Wiesbaden 2019. S. 127. [= Hahn, Kirchenrechtssoziologie.] Hahn spielt im Übrigen auch eine Begründung ein, weshalb dieser umfassende Setzungscharakter des Kirchenrechts speziell theologisch nicht als Problem wahrgenommen werden müsste: »Vielmehr besteht theologischer Grund, diese Auffassung zu teilen, versteht die kanonistische Geltungstheorie das Recht der Kirche doch als eine juristisch-normative Konkretisierung des göttlichen Willens in der menschlichen Geschichte. Hierdurch schreibt sie ihm in chaldonensischer Konsequenz eine inkarnatorische Grundstruktur ein [...]. Um sich rechtlich zu vermitteln, müsse sich die göttliche Normativität ›inkarnieren‹. Sie muss in menschliche Rechtsnormen eingehen, Teil des positiven Kirchenrechts werden, um als Recht im eigentlichen Sinne zu gelten.« Ebd. S. 128. Jenseits des konkreten Kirchenrechts weist Georg Essen dogmenhistorisch nach, dass auch bereits autorisierte Quellen (bis hin zur Heiligen Schrift) Teil von Aushandlungsprozessen bleiben: »Die Normativität selbst autoritativer, heiliger Texte stellt sich sozusagen nicht von selbst ein, sondern verlangt nach einer Interpretation.« Georg Essen, Spätantike Dogmatisierungsprozesse zwischen kirchlicher Traditionsbildung, hellenistischer Wissenskultur und römischer Verfahrensordnung. In: Dogmatisierungsprozesse in Recht und Religion. Hg. v. Georg Essen/Nils Jansen. Tübingen 2011. S. 23-37, hier: S. 30. Diesen Punkt kann man mit Karl-Wilhelm Merks noch einmal verstärken. Er weist darauf hin, dass gerade die Vorstellung, göttliche Rechtsvorschriften müssten der Bibel entlehnt werden, damit umgehen muss, dass nicht alle Vorschriften und Gedanken der Bibel gleichsam als *ius divinum* positiviert wurden. Vgl. Karl-Wilhelm Merks, Göttliches Recht, menschliches Recht, Menschenrechte. Die Menschlichkeit des *ius divinum*. In: Nach dem Gesetz Gottes. Autonomie als christliches Prinzip. (Katholizismus im Umbruch Bd. 2). Hg. v. Stephan Goertz/Magnus Striet. Freiburg i.Br. 2014. S. 9-46, hier: S. 29. Wie steht es etwa um die Aufforderung Jesu im Lukasevangelium (Lk 6,37), man solle insgesamt darauf verzichten, andere zu verurteilen oder zu richten?

434 Ebd. S. 22. Er selbst findet übrigens zu einer deutlichen Antwort auf die Frage, wenn er empfiehlt, man möge auf das *ius divinum* als Kategorie lieber verzichten. Vgl. ebd. S. 43.

435 Im theologischen Feld wird dies dann etwa wie folgt ins Wort gesetzt: »Die Ambivalenz ist deutlich: Einerseits ist das Gesetz eine *äußerlich* vorgegebene Handlungsregel (*lex quaedam regula est et mensura actuum*), die dem Handeln Verbindlichkeit (*obligatio*) auferlegt (*obligat ad agendum*). Andererseits gilt die Vernunft (*ratio*) – ein *innermenschliches* Vermögen – als Richtschnur der menschlichen Handlungen (*Regula autem et mensura humanorum actuum est ratio*).« Rochus Leonhardt, Das Problem theologischer Verbindlichkeit aus evangelisch-lutherischer Sicht. In: Binnendifferenzierung und Verbindlichkeit in den Konfessionen. (Veröffentlichungen des Interkonfessionellen Theologischen Arbeitskreises Bd. 2). Hg. v. Johann Ev. Hafner/Martin Hailer. Frankfurt a.M. 2010. S. 148-183, hier: S. 150. Ganz auf der Linie dieser räumlichen Konfiguration (Innen-Außen) heißt es im gleichen Aufsatz später: »Der außerhalb seiner selbst liegende Verbindlichkeitsgrund des christlichen Glaubens wird den Menschen zugänglich in Gestalt äußerlicher Verbindlichkeitsinstanzen. – Dieser Gedanke hat das Selbstverständnis des Christentums von seinen Anfängen geprägt.« Ebd. S. 153.

stilisieren jüdische, christliche und muslimische Glaubensautoritäten das Menschenwerk ihrer Normensetzung zum bloßen Nachvollzug, zur deutenden Aneignung von Gottes Gesetz [...].⁴³⁶

Gerade gegenüber solchen Stilisierungen werden aber zunehmend Zweifel laut, die sich ganz basal an der Befolgung der Vorgaben, an der Rechtsdisziplin ablesen lassen. Für das römisch-katholische Kirchenrecht diagnostiziert Judith Hahn bspw. »ein Anerkennungsproblem, das auf die Mitte der rechtlich erzeugten Kirchenstruktur zielt, nämlich auf das Verfassungsrecht.«⁴³⁷ Und sie führt weiter aus: »Ein Großteil der Gläubigen aus den westlichen Gesellschaften lässt sich heute auf kirchenamtliche Argumente bezüglich der natürlichen Begründung von Normen gar nicht mehr ein.«⁴³⁸ Angesichts dieser Kluft zwischen Anspruch und Umsetzung führt Hahn den Begriff *Phantomrecht* ein, der ihrer Diagnose nach zu einer *Phantomkirche* führen könnte.⁴³⁹ Es würde den Rahmen dieses Abschnitts sprengen, Hahns zweifellos wichtigen Gedanken weiter zu folgen.⁴⁴⁰ Für die Zwecke dieses Unterkapitels ist als Zwischenergebnis bedeutsam, dass Religionsgemeinschaften teils umfassende Verbindlichkeitsansprüche setzen und angesichts der Begründungspraxis mit Problemen konfrontiert werden können, die nicht erst dann entstehen, wenn radikalkonstruktivistische Perspektiven hinzugezogen werden. Als Befund ist dies für den weiteren Gang der Argumentation von zentraler Bedeutung. Entscheidend ist aber auch der nächste Gedankenschritt. Was geschieht nämlich, wenn die genannten religiösen Begründungsaspekte mit den radikalkonstruktivistischen Überlegungen aus Abschnitt A kombiniert werden? Wie verträgt

436 Friedrich Wilhelm Graf, *Moses Vermächtnis. Über göttliche und menschliche Gesetze*. München 2006. S. 56. [= Graf, *Vermächtnis*.]

437 Hahn, *Kirchenrechtssoziologie* S. 170.

438 Ebd. S. 173. Auch Hecke, auf den sich Hahn wiederholt affirmativ bezieht, spricht »weniger von einem allgemeinen Konsens als vielmehr von einem *allgemeinen Dissens* des einfachen Kirchenvolks mit dem Kirchenrecht.« Hecke, *Recht* S. 44. Diese Einschätzung ließe sich verschiedentlich präzisieren. Man könnte etwa nach personellen, lokalen oder thematischen Eigenheiten fragen. *Einen* spezifischen Forschungsbeitrag dieser Art präsentiert der folgende Band, der gerade auch nach Abweichungen und ihren Motiven in einem konkreten kirchlichen Normierungsbereich fragt: Martin Stuflesser/Tobias Weyler (Hg.), *Liturgische Normen. Begründungen, Anfragen, Perspektiven*. (Theologie der Liturgie 14). Regensburg 2018.

Hinsichtlich der institutionellen Reaktion auf den Schwund an Verbindlichkeit bzw. hinsichtlich seines Zustandekommens beobachtet Ruhstorfer: »Eigentümlicherweise scheinen das Beharren auf Verbindlichkeit und die Auflösung derselben in einer direkten Proportionalität zuzunehmen.« Ruhstorfer, *Geheimnis* S. 238.

439 Vgl. Hahn, *Kirchenrechtssoziologie* S. 236. Für eine verdichtete Form dieser Überlegungen vgl. Judith Hahn, *Recht in der Krise. Neun soziologische Thesen zum Status des Kirchenrechts*. In: feinschwarz.net, 16. Dezember 2019. URL: <https://www.feinschwarz.net/recht-in-der-krise-neun-soziologische-thesen-zum-status-des-kirchenrechts/>(abgerufen am: 17.06.2021). Die Rede vom *Phantom* im thematischen Umfeld des Kirchenrechts findet sich auch bei Hecke, *Recht* S. 102.

440 Ihre Studie wurde breit aufgegriffen. Davon zeugt zuletzt ein eigener Artikel auf katholisch.de. Vgl.: Matthias Altmann, *Theologin Hahn: Sinkende Akzeptanz des Kirchenrechts alarmierend*. In: *katholisch.de*, 16. Dezember 2019. URL: <https://www.katholisch.de/artikel/23937-theologin-hahn-sinkende-akzeptanz-des-kirchenrechts-alarmierend> (abgerufen am: 17.06.2021).

sich bspw. die Anspruchshaltung des römisch-katholischen Kirchenrechts mit einer radikalkonstruktivistischen Normativitätsdestruktion, wie sie bislang herausgearbeitet wurde? Es scheint, als geriete das Projekt einer radikalkonstruktivistisch-anschlussfähigen Theologie hier an seine Grenzen.⁴⁴¹ Dass dieser Eindruck aber vorschnell übersteuert, möchte ich anhand einer grundsätzlichen Auseinandersetzung mit normativen Begründungsverfahren und ihren Problemen zeigen. Dazu sind einige grundständig rechtsphilosophische Überlegungen notwendig.

C) Normative Begründungsprobleme

Mehr noch als die Religionen bestimmen zumeist staatliche Instanzen einen Rahmen für die Lebensgestaltung. Der Blick auf zwischenmenschliche Ordnungssysteme, die ohne explizit religiöse Aufladung, also etwa ohne Gottesbezug auskommen, erweist sich deshalb als besonders hilfreich. Gerade im Gegensatz zu religiösen Rechtssystemen stellt sich hier das Problem des Anfangs, wie es Jacques Derrida beschreibt:

Das Moment ihrer Stiftung, ihrer (Be)gründung | oder ihrer Institutionalisierung [...], das Vorgehen, das das Recht stiftet, (be)gründet, eröffnet, rechtfertigt, das das Gesetz diktiert, wäre ein Gewaltakt, eine performative und also deutende Gewalt, in sich selbst weder gerecht noch ungerecht; eine Gewalt, die ihrer eigenen Definition gemäß von keiner vorgängigen Justiz, keinem vorgängigen Recht, von keiner im vorhinein stiftenden Justiz, von keinem im vorhinein stiftenden Recht, von keiner bereits bestehenden Stiftung oder Gründung verbürgt, in Abrede gestellt oder für ungültig erklärt werden könnte.⁴⁴²

441 Schließlich dürfte argumentativ kaum zu begründen sein, wieso besonders religiösen Verbindlichkeitsansprüchen ein Schutzreservoir zugestanden werden sollte. Zugleich gilt es, die normativen Ansprüche der Religionsgemeinschaften ernst zu nehmen. Dieser Aspekt bleibt im Diskurs beizeiten unterbelichtet. So bspw. von Staver: »Religion and the religious would keep what they always have had, what has always been the legitimizing force of religion. This is God's revealed truth in how humans are to live. The Torah and the Talmud, The Holy Bible, and The Holy Qur'an teach humans to obey God's law, to love God and one another as God loves us, and to submit to God's will. We learn these lessons as we contemplate the trials and tribulations of the Hebrews, consider the lessons of Mohammed, and reflect on the teaching of Christ. The revealed truth of God's word, contained in the above-mentioned documents and expressed in the thoughts and actions of individuals and groups who seek to live accordingly, can bring peaceful coherence to our lives on Earth as well as eternal salvation. This, too, needs no change within a constructivist framework.« Staver, *Skepticism* S. 37. Ähnlich heißt es auch bei Erdmann, »daß aus konstruktivistischer Sicht gegen das Angebot von geistiger Führung oder gegen das Angebot von Richtlinien und gemeinsamen Regeln natürlich nichts einzuwenden ist.« Erdmann, *Glauben* S. 100.

442 Jacques Derrida, *Gesetzeskraft. Der »mystische Grund der Autorität«*. (edition suhrkamp Bd. 1645). Übers. v. Alexander García Düttmann. Frankfurt a.M. 1991. S. 27f. [= Derrida, *Gesetzeskraft*.]

Derrida wirft die Frage nach dem Anfang normativer Apparate auf.⁴⁴³ Die Einsetzung von Recht entzieht sich seiner Analyse nach einer kategorialen (gerecht vs. ungerecht; vorher vs. hinterher) Einordnung, weil hier ein völliger Anfang simuliert wird, der keine Vorzeit mehr kennt, in der die Bewertungskategorien hätten eingesetzt oder legitimiert werden können: »An diesem Punkt stößt der Diskurs auf seine Grenzen: in sich selbst, in seinem eigenen performativen Vermögen, in seiner performativen Kraft oder Macht. Ich schlage vor, daß man dies hier das Mystische nennt.«⁴⁴⁴ Aus dem Potential des Rechts resultiert ein Begründungsproblem, weil es seine eigenen Maßstäbe schon zeitlogisch übersteigt. Dafür lässt sich wiederum die Paradoxie als Deutungsfolie aufrufen: »Seine ursprüngliche Gesetzlosigkeit ist das ureigenste Paradoxon des Gesetzes.«⁴⁴⁵ Mit Albrecht Koschorke lässt sich diese Beobachtung noch einmal präzisieren.⁴⁴⁶ Sie

wird am sinnfälligsten, wenn man die Frage nach dem Ursprung des Rechts heraushebt. Es ist eine schlichte Feststellung, dass das Recht gesetzt, kodifiziert und mit Sanktionsmacht ausgerüstet worden sein muss, bevor es Geltung erlangt. Wenn jedoch die Instituierung des Rechts dem Recht *zuvorkommt*, wenn sie sich gleichsam im Vorfeld des Rechts | zuträgt, dann ist sie ihrerseits kein rechtlicher Akt. Das bedeutet, dass die wesentlichen Unterscheidungen, die das Rechtssystem einführen und stabilisieren soll, auf diesen ursprünglichen Einsetzungsakt nicht angewandt werden können: die Unterscheidung zwischen göttlicher Weisung und autonomem menschlichem Handeln, zwischen Gesetzlichkeit und Willkür, zwischen Recht und Unrecht und damit zwischen Recht und Gewalt.⁴⁴⁷

443 Ähnlich wurde freilich schon vor Derrida gefragt. So etwa vom Rechtstheoretiker Hans Kelsen (1881-1973): »Fragt man aber nach dem Geltungsgrund der Verfassung, auf der alle Gesetze und die auf Grund der Gesetze ergangenen Rechtsakte beruhen, so gerät man vielleicht auf eine noch ältere Verfassung und so schließlich auf eine historisch erste, die von einem einzelnen Usurpator oder von einem irgendwie gebildeten Kollegium erlassen wurde.« Hans Kelsen, *Reine Rechtslehre*. Aalen 1994. S. 65f. Zitiert nach: Andreas Nix, *Letztbegründungen des Rechts – Ideengeschichte und Kontingenz*. In: *Unschärferelationen. Konstruktionen der Differenz von Politik und Recht. (Politologische Aufklärung – konstruktivistische Perspektiven)*. Hg. v. Jörn Knobloch/Thorsten Schlee. Wiesbaden 2018. S. 33-58, hier: S. 45. [= Nix, *Letztbegründungen*.]

444 Derrida, *Gesetzeskraft* S. 28.

445 Ansgar Maria Hoff, *Das Poetische der Philosophie*. Friedrich Schlegel, Friedrich Nietzsche, Martin Heidegger, Jacques Derrida. Bonn 2002. S. 280.

446 Im Übrigen bezieht sich Koschorke aktiv auf Derridas Vorstellung eines *mystischen Grundes der Autorität*. Vgl. etwa Albrecht Koschorke, *Vor der Gesellschaft. Das Anfangsproblem der Anthropologie*. In: *Urmensch und Wissenschaften. Eine Bestandsaufnahme*. Hg. v. Bernhard Kleeberg/Tilmann Walter/Fabio Crivellari. Darmstadt 2005. S. 245-258, hier: S. 257. [= Koschorke, *Anfangsproblem*.]

447 Albrecht Koschorke, *Götterzeichen und Gründungsverbrechen. Die zwei Anfänge des Staates*. In: *Neue Rundschau* 115 Heft 1 (2004). S. 40-55, hier: S. 41f. Um diese entscheidende Paradoxie noch einmal mit anderen Worten zu fassen, sei eine weitere Formulierung Koschorkes zitiert. Seinen Analysen nach »müssen Gründungsnarrative sich performativ selbst in Geltung setzen – in einer paradoxen Operation, weil sie ja erst die Codes etablieren, auf Grund derer solche Validationen erfolgen können. Deshalb sind mit solchen Ursprungsszenarien höchst artistische Volten und Manöver verbunden. Um die Bedingungen ihrer eigenen Erzählbarkeit herzustellen, müssen sie so etwas wie eine Zeitschleife durchlaufen, die sie gegenüber den Außenbedingungen ihres Zustandekommens abschließt.« Koschorke, *Wahrheit* S. 396. Für eine weitere Fassung dieses Gedankens

Was hier sichtbar wird, ist eine Paradoxie der Einsetzung von Recht, die nach den Analysen Koschorkes unumgänglich ist.⁴⁴⁸ Zugleich ist es aber nicht ohne Weiteres möglich, die Paradoxie auch rechtlich in dieser Klarheit zu integrieren, weil das gesamte System sonst von seinem Anfang her bezweifelt werden könnte. Was passierte etwa, wenn es vor Gericht zulässig wäre, dadurch einer Strafe zu entgehen, dass die Legitimität des Rechtssystems mit Rekurs auf das Einsetzungsparadox bestritten wird? Ein solches Szenario macht deutlich, dass es kein in das Recht integriertes philosophisches Widerspruchsrecht einzelner Personen gegen die Legitimität des gesamten Systems geben kann, ohne die Funktionalität dieses Gesamtsystems nicht zugleich massiv zu gefährden. Auch eine Revision ist nur gemäß den Regeln des jeweiligen Rechtssystems zulässig. Dieses System muss sich selbst absichern. In der Praxis führt dies nach Luhmann dazu, dass die Rechtsgenese ausgeblendet und einfach nach den Vorgaben des synchron bestehenden Rechts gehandelt wird.⁴⁴⁹

Damit ist ein erstes allgemeines Begründungsproblem erreicht, das sowohl ohne spezifisch religiöse als auch ohne radikalkonstruktivistische Bestandteile aufgeworfen werden kann. Ein weiteres Problem dieser Art stellt sich ein, wenn man die sog. Haufenparadoxie in den Kontext von Rechtsetzung und -sprechung transferiert. In Daniel Kehlmanns Roman *Tyll* zermartert sich Claus Uhlenspiegel, der Vater des Titelhelden, den Kopf über das folgende Rätsel, ohne zu einer Lösung zu kommen:

Es ist vertrackt. Wenn man einen Kornhaufen vor sich hat und ein Korn davon wegnimmt, so hat man noch immer einen Haufen vor sich. Nun nimm noch eines. Ist das noch ein Haufen? Natürlich. Nun nimm noch eines weg. Ist das noch ein Haufen? Ja, natürlich. Nun nimm noch eines weg. Ist das noch ein Haufen? Natürlich. Und immer so weiter. Es ist ganz simpel: Nie wird ein Kornhaufen allein dadurch, dass man ein einziges Korn wegnimmt, zu etwas, das kein Kornhaufen ist. Niemals auch wird etwas, das kein Kornhaufen ist, dadurch, dass man ein Korn dazulegt, zu einem Haufen.

Und doch: Nimmt man Korn um Korn fort, ist der Haufen irgendwann kein Haufen mehr. Irgendwann liegen bloß noch ein paar Körnchen auf dem Boden, die man beim allerbesten Willen nicht Haufen nennen kann. Und wenn man doch weitermacht, kommt einmal der Moment, da man das letzte nimmt und auf dem Boden nichts mehr liegt. Ist ein Korn ein Haufen? Sicher nicht. Und gar nichts? Nein, gar nichts ist kein Haufen. Denn gar nichts ist gar nichts.⁴⁵⁰

Das literarisch vorgestellte Paradox lässt sich nicht nur auf Haufen anwenden, sondern auch auf andere Bereiche übertragen. Voraussetzung dafür ist die Vagheit der Kategorie.⁴⁵¹ Entsprechende Denkopoperationen hängen zudem

vgl. Albrecht Koschorke, Codes und Narrative. Überlegungen zur Poetik der funktionalen Differenzierung. (Germanistische Symposien Berichtsbände Bd. XXVI). Hg. v. Walter Erhart. Stuttgart 2004. S. 174-185, hier: S. 180f.

448 Dazu: »Kein politisches System, kein Rechtssystem, ja nicht einmal das Wirtschaftssystem kommen ohne solche Konstitutionsmythen aus.« Koschorke, Anfangsproblem S. 246.

449 Vgl. u.a. Niklas Luhmann, *Das Recht der Gesellschaft*. (stw Bd. 1183). Frankfurt a.M. 1995. S. 57. [= Luhmann, *Recht*.]

450 Daniel Kehlmann, *Tyll*. Hamburg 2019. S. 94f. [= Kehlmann, *Tyll*.]

451 Vgl. Sainsbury, *Paradoxien* S. 88.

von der Annahme ab, dass vage Ausdrücke »tolerant« sind: Kleine Veränderungen haben keinen Einfluss auf die Anwendbarkeit des Wortes. Wenn jemand groß ist, dann ist auch eine Person groß, die einen Millimeter kleiner ist; wenn eine Ansammlung ein Haufen ist, dann ist auch eine ansonsten ähnliche Ansammlung, mit nur einem Korn weniger, ein Haufen. Die Paradoxie entsteht, weil große Veränderungen – solche, die offensichtlich beeinflussen, ob das Wort zutrifft oder nicht – aus kleinen Veränderungen konstruiert werden können.⁴⁵²

Auf der Grundlage dieser Analyse ist es nun möglich, von dem konkreten Haufenbeispiel ausgehend auf andere konkrete Fälle zu abstrahieren. Sainsbury tut dies in seiner Diskussion verschiedener Lösungsoptionen, indem er die Frage nach der Unterscheidung zwischen *erwachsen* und *nicht-erwachsen* aufwirft.⁴⁵³ Wenn man nämlich davon ausgeht, dass *erwachsen* eine vage Kategorie ist, lässt sich hier eine ähnliche Argumentationskette aufziehen, wie sie hinsichtlich des Haufenproblems formuliert wurde. So könnte man etwa davon ausgehen, dass ein exakt 100 Jahre alter Mensch als erwachsen zu gelten habe und von dort aus annehmen, dass auch eine bloß eine Minute jüngere Person noch immer als erwachsen gelten müsse. Geht die Reihung von dort aus aber nach diesem Muster immer weiter, könnte am Ende auch ein Neugeborenes als erwachsen gelten. Das Ergebnis einer solchen Argumentation wäre also, dass zwischen *erwachsen* und *nicht-erwachsen* nicht mehr trennscharf unterschieden werden könnte, womit wiederum zahlreiche Anschlussprobleme verbunden wären. Sainsbury stellt vor diesem Hintergrund bspw. die Frage, wem es gestattet sein sollte, einen »harten Porno anzusehen.«⁴⁵⁴ Lebenspraktisch scheint sich dieses Problem nur dadurch beheben zu lassen, dass eine rechtliche Setzung eingeführt wird, die die Vagheit der Kategorie zugunsten einer klaren Norm auflöst.⁴⁵⁵ Aus der vagen Kategorie *erwachsen* wird dann die Festlegung eines konkreten Mindestalters. Auch diese Festlegung aber lässt sich weiter unter den Gesichtspunkten der Vagheit beobachten: Gibt es eine für alle Menschen gleiche, vielleicht naturgesetzliche Regelung, die es exakt ab dem achtzehnten Jahrestag der Geburt sinnvoll werden lässt, alleine Autofahren, wählen zu dürfen und harten Alkohol trinken zu dürfen, während am Vorabend dieses Jahrestages noch das exakte Gegenteil richtig ist? Die eingefügten Setzungen erlauben konkrete Handlungen, verschieben die Möglichkeiten der Problematisierung aber nur.

Mit einem weiteren Blick in Kehlmanns *Tyll* lässt sich dies nachvollziehen. Im Roman spitzt sich das Problem durch den Auftritt zweier Inquisitoren zu. Auch sie können die Paradoxie nicht theoretisch auflösen⁴⁵⁶, schaffen sie letztlich aber doch aus der

452 Ebd. S. 98.

453 Vgl. ebd. S. 114f.

454 Ebd. S. 114.

455 Ähnlich beschreibt es auch Brieden in seiner Beschäftigung mit Clam: »Es muss ein Urteil gefällt werden, obwohl immer weiter unterschieden und abgewogen werden könnte; nie sind die Perspektiven aller am Rechtsstreit Beteiligten ausreichend bedacht; nie sind die widerstreitenden Interessen bis ins letzte Detail gewürdigt.« Brieden, Paradoxien Kap. 3.4.1.1.

456 Vgl. Kehlmann, *Tyll* S. 103.

Welt: Sie machen Claus Uhlen Spiegel den Prozess und richten ihn schließlich hin.⁴⁵⁷ Die Verfahren der Inquisition vertragen sich nicht mit semantischer Vagheit, sie erfordern Präzision und führen zu klaren Entscheidungen. Durch den Auftritt der kirchlichen Ordnungsmacht wird das philosophische Problem handlungspraktisch gelöst, ohne dass es zuvor theoretisch ausgeräumt worden wäre. Auch die Inquisitoren bleiben mit der Ahnung zurück, dass der Paradoxalität insgesamt doch mehr abgewonnen werden könnte:

Ein Scharfrichter weiß Zungen zu lösen, aber was tut er mit einem, der redet und redet und dem es nicht das Geringste ausmacht, sich selbst zu widersprechen, als hätte Aristoteles nichts über Logik verfasst? Zunächst hat Doktor Tesimond es für eine perfide List gehalten, aber dann ist ihm aufgefallen, dass sich in den Konfusionen des Müllers auch Bruchstücke von Wahrheiten, ja sogar verwunderliche Einsichten befunden haben.⁴⁵⁸

Auch im *Tyll* geht von der Paradoxalität also eine Verunsicherung aus. Literarisch möchte ich es dabei bewenden lassen. Weitet man den Blick über das Beispiel hinaus, wird deutlich, dass mit der Vagheit ein zweites allgemeines Begründungsproblem herausgearbeitet werden konnte, das auf die Möglichkeit aufmerksam macht, Normen mit ihren Grenzen konfrontieren zu können. Systemtheoretisch basieren beide Begründungsprobleme auf einer Anwendung der systemeigenen Leitunterscheidung auf sich selbst, also auf einem *re-entry*. Konkret schwingt in beiden Fällen die Frage mit, inwiefern die rechtliche Normierung der Unterscheidung von *recht* – *unrecht*⁴⁵⁹ selbst als recht oder unrecht klassifiziert werden kann. Das Einsetzungsproblem tut dies durch seine Frage nach dem Anfang von Recht und seiner Reflexion auf die Unhintergebarkeit von Setzungen, während das Vagheitsproblem die Diffizilität rechtlicher Unterscheidungen anhand von Überkonkretionen aushebt. Ohne klare Antworten zu geben, stellen beide also die Frage, ob das Recht selbst rechtens ist bzw. ob es seinen eigenen Ansprüchen genügt.⁴⁶⁰ Nach diesem Muster ließen sich weitere Begründungsprobleme aufwerfen: »Immer dann, wenn der Systemcode auf sich selbst angewendet wird, [...] beginnt der Code zu changieren und zu oszillieren. Dadurch wird das System der Relativität ausgesetzt, denn es ist nun nicht mehr in der Lage, die Legitimation des eigenen Codes ausreichend zu begründen.«⁴⁶¹ Eine solche Selbstanwendung relativiert vorherige Setzungen, indem sie neue Möglichkeiten hervorbringt. Mit jeder Selbstanwendung werden die Optionen gewissermaßen verdoppelt, weil neben der Kategorisierung von *recht* – *unrecht* nun auch die Kategorisierung der Kategorisierung erfragt wird. Darin wird aber eben auch die Autorität von Setzungen relativiert, weil die Vervielfältigung der

457 Auch wenn als Anlass des Prozesses vorwiegend der Verdacht dient, Claus habe magische Praktiken angewandt, so ist seine paradoxe Denkweise daran doch wiederum nicht unbeteiligt, weil sie seinen gesellschaftlichen Status (und damit die Voraussetzung der Anklage) doch bedingt.

458 Kehlmann, *Tyll* S. 129.

459 Diese Unterscheidung gilt nach Luhmann als zentraler binärer Code bzw. als Schema des Rechtssystems. Vgl. dazu u.a. Luhmann, *Recht* S. 61.

460 Vgl. dazu auch Nix, *Letztbegründungen* S. 40.

461 Ebd. S. 35.

Möglichkeiten auf Denkalternativen aufmerksam macht. Eine entsprechende Selbstanwendung kann deshalb nicht gelingen, »ohne daß eine Paradoxie entstünde, die das weitere Beobachten blockierte.«⁴⁶² Um aber weiter funktionieren zu können, müssen Code und Leitunterscheidung des Systems trotz dieser Begründungsprobleme angewandt werden. Das System muss – wie im Kontext der Einsetzungsparadoxie bereits angedeutet wurde – auf Selbstabsicherung setzen, um nicht von den Begründungsproblemen ausgehebelt zu werden.

Zu entsprechenden Versuchen sollen im Folgenden einige Beobachtungen angeführt werden. Anhand der Ewigkeitsklausel im Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland lässt sich ein solcher Mechanismus exemplarisch herausgreifen.⁴⁶³ Dort heißt es: »Eine Änderung dieses Grundgesetzes, durch welche die Gliederung des Bundes in Länder, die grundsätzliche Mitwirkung der Länder bei der Gesetzgebung oder die in den Artikeln 1 und 20 niedergelegten Grundsätze berührt werden, ist unzulässig« (Art. 79 Abs. 3 GG).⁴⁶⁴ Das Rechtssystem immunisiert sich, indem es eine Änderung seiner selbst ausschließt. Der Geltungsbereich dieser Klausel wird dabei zeitlich nicht eingeschränkt. Insofern kein Zeitindex bestimmt wird, greift das Grundgesetz förmlich auf Unendlichkeit vor. Eine Zeit, in der es einmal nicht mehr gelten wird, wird nicht nur nicht antizipiert, sondern sogar explizit ausgeschlossen: Wird gegen den Artikel verstoßen, liegt entweder ein völliger Systemwechsel vor, der die oben genannten Begründungsprobleme dann noch einmal völlig neu bearbeiten müsste⁴⁶⁵, oder eine neue Paradoxie entstünde, die verfassungsrechtlich unter dem Schlagwort *verfassungswidriges Verfassungsrecht* zu diskutieren wäre.⁴⁶⁶

462 Luhmann, *Recht* S. 72. Klein wendet dieses Muster auf die Wahrheitsfrage an. Er zeigt, »daß es nicht möglich ist, die Frage nach der Wahrheit auf diese selbst zu applizieren. Da nämlich die Frage nach der Wahrheit der Wahrheit eine sinnlose, leere und aussichtslose Frage darstellt, also eine letztlich paradoxe ist, kann sich die Wahrheitsfrage als solche offensichtlich nicht selbst legitimieren. Das besagt, daß die Einführung der Wahrheitsfrage schon von Beginn an prinzipiell selbstreferentiell und werthaltig bzw. -geladen ist. Diese prinzipielle Selbstreferentialität verweist aber wiederum darauf, daß ihr in bestimmter Weise ein Wert unterstellt wird, daß man also mit ihr ›bes|ser fährt‹ als ohne sie.« Klein, *Wahrheit* S. 51f.

463 Eine global angelegte Analyse zeigt, dass das Grundgesetz mit seiner Klausel keineswegs allein dasteht: »Von den aktuell geltenden 193 Verfassungen weisen 71 Erschwernisklauseln auf (36,8 Prozent) und 59 Ewigkeitsklauseln (30,6 Prozent). Zwölf verfügen gar über beides (6,2 Prozent). Lediglich 51 Verfassungen enthalten weder eine Änderungerschwernis noch ein Änderungsverbot (26,4 Prozent).« Michael Hein, *Ewigkeitsklauseln. Sag niemals nie!* In: *Katapult. Magazin für Kartografie und Sozialwissenschaft*, 04. Mai 2015. URL: [https://katapult-magazin.de/de/artikel/artikel/fulltext/sag-niemals-nie/\(abgerufen am: 17.06.2021\)](https://katapult-magazin.de/de/artikel/artikel/fulltext/sag-niemals-nie/(abgerufen%20am%3A%2017.06.2021)). [= Hein, *Ewigkeitsklauseln*.]

464 Zu Ewigkeitsklauseln vgl. auch: Michael Hein, *Für immer und ewig? Zur Kodifikation von »Ewigkeitsklauseln« in aktuellen Verfassungen*. In: *Die Grenzen der Verfassung*. (Zeitschrift für Politik Sonderband 9). Hg. v. Michael Hein/Felix Petersen/Silvia von Steinsdorff. Baden-Baden 2018. S. 69–84. Insgesamt scheint das Thema aber ein Desiderat darzustellen und wurde – nach Auffassung Heins – »bislang kaum untersucht.« Ebd. S. 70. Für eine Beschäftigung im religionsbezogenen Kontext vgl. Hecke, *Recht* S. 75f.

465 Vgl. dazu u.a. Bernd Wieser, *Vergleichendes Verfassungsrecht*. (Springers Kurzlehrbücher der Rechtswissenschaft). Wien 2005. S. 86.

466 Im Kontext von Ewigkeitsklauseln wäre hier konkret auf Portugal hinzuweisen, »wo man 1989 per Verfassungsänderung Teile des Änderungsverbots der Verfassung von 1976 einfach abschaffte.«

Im Gefolge der Ewigkeitsklausel werden zentrale Bestandteile des Rechts dem Zugriff entzogen. Tine Stein hat dies für die grundgesetzlich festgelegte Würde des Menschen (Art. 1. Abs. 1 GG) analysiert:

Aber die rechtliche Interpretation kommt nicht aus ohne die Anerkennung eines die empirischen Bedingtheiten übersteigenden Unbedingten der menschlichen Existenz. Nur dann kann der Artikel 1 die ihm zukommende Funktion eines Apriori der Rechtsordnung übernehmen: als eines archimedischen Punktes, der den Vereinbarungen der unmittelbar Beteiligten notwendig vorausliegt und auf den sie keinen Zugriff haben, da andernfalls ihr Status als Freie und Gleiche unter dem Vorbehalt einer möglichen Änderung stünde. Dann wäre die Menschenwürde nicht länger ein Prinzip, mit dem für die Angehörigen der Rechtsgemeinschaft ein ›Reich‹ markiert wird, das für ihre Interessen unverfügbar ist.⁴⁶⁷

Mit der Ewigkeitsklausel sichert das Grundgesetz die Würde des Menschen ab und nimmt eine klare Setzung vor. Die Voraussetzung dieses Schritts aber ist die Anerkennung, dass die entzogenen Normen »eine eigene (nicht staatlich vermittelte) Legitimation besitzen.«⁴⁶⁸ Mit dieser Festlegung eines quasi evidenten Status aber entzieht das Grundgesetz die Würde des Menschen einer weiteren, ergebnisoffenen Diskussion. Die selbststimmunzierende Wirkung der Ewigkeitsklausel lässt sich daran noch einmal verdeutlichen. Entscheidend ist, dass diese Wirkung nur um den Preis der Ausblendung ihres grundlegenden Begründungsproblems zu haben ist. Nach Koschorke bleibt dieses aber dennoch virulent:

Das Rechtssystem muss selbstreferentiell geschlossen sein, sich stimmig aus seinen eigenen Normen und Verfahren ableiten und doch eine Lücke, eine Reminiszenz seiner Unvollkommenheit offenhalten. Gesetze gelten; gleichwohl bleiben sie, wie das Rechtssystem überhaupt, in ihrer Legitimität, Weisheit und Wahrhaftigkeit anzweifelbar. Aber auf dem Richterstuhl der wahrhaften Gerechtigkeit sitzt kein irdischer Richter, und kein Mensch darf sich anmaßen, ihn dauerhaft in Beschlag zu nehmen. So schwingt das Leitbild des gerechten Rechts um eine unbesetzbare Mitte, in deren Namen (aus der Perspektive der etablierten Rechtsordnung) nur irreguläre oder usurpatorische Forderungen gestellt werden können.⁴⁶⁹

Hein, Ewigkeitsklauseln. Luhmann spricht in diesem Zusammenhang übrigens von einer »Änderungsparadoxie«. Luhmann, *Recht* S. 104.

467 Tine Stein, *Rechtliche Unverfügbarkeit und technische Machbarkeit des Menschen: Zur metaphysischen Begründung der Menschenwürde*. In: *Christentum und Demokratie*. Hg. v. Manfred Brocker/Tine Stein. Darmstadt 2006. S. 170-187, hier: S. 185. [= Stein, *Unverfügbarkeit*.]

468 Ebd. S. 182.

469 Koschorke, *Wahrheit* S. 379. Ähnlich, wenn auch in anderer Diktion, beschreibt es auch Luhmann: »Sie kann nicht beobachtet werden, weil dazu die Anwendung des Codes auf sich selber erforderlich wäre; also die Entscheidung, ob die Unterscheidung von Recht und Unrecht zu Recht oder zu Unrecht gemacht wird. Die Paradoxie des Systems ist, im Recht wie in anderer Weise auch in der Logik, der blinde Fleck des Systems, der die Operation des Beobachtens überhaupt erst ermöglicht. Die Paradoxie vertritt, könnte man sagen, die ebenfalls unbeobachtbare Welt im System. Sie ist der Grund, der invisibilisiert bleiben muß mit der Folge, daß alles Begründen dogmatischen Charakter hat – einschließlich der These, daß die Unterscheidung von Recht und Unrecht selbstver-

Das Rechtssystem laboriert in dieser Weise immer weiter am Problem seiner eigenen Begründung. Die Einführung *funktionaler Transzendenz*en kann sich dabei als Entlastungsinstrument erweisen und lässt sich historisch vielfach beobachten. So arbeitet etwa Werner Schneiders heraus:

Selbst wenn es erkennbar eine menschliche Autorität war, die irgendwelche Anordnungen erließ, sie wurde in aller Regel mit irgendeinem Nimbus umgeben bzw. umgab sich selbst damit. Insofern war alle Rechts- und Moralbegründung zunächst und zumeist transzendent bzw. transzendenzbezogen. Die geltenden Sittengesetze mußten, um als unerschütterlich gegründet gelten zu können, höheren Ursprungs und insofern metaempirisch oder metapositiv sein, das überlieferte Sittengesetz war heilig, selbst quasi-göttlich.⁴⁷⁰

Schneiders macht diese Spur besonders in der Antike fest, attestiert aber auch der christlichen Fortschreibung des Naturrechts eine bleibende Bedeutung – bis hin zu scheinbar gänzlich säkularen Staaten.⁴⁷¹ Die Einführung eines externen Bewertungsmaßstabs erweist sich darin als Möglichkeit, die Begründungsprobleme von Rechtssystemen abzufedern.⁴⁷² Ein solcher Maßstab lässt sich dem Zweifel entziehen und ermöglicht so die klare Bewertung auf der Grundlage eindeutiger Dichotomien (Recht >< Unrecht; wahr >< falsch etc.). Schneiders Gedanke führt damit zu dem zurück, was hinsichtlich des *ius divinum* bereits ausgeführt wurde, aber auch zu den Analysen der Theologie Joseph Ratzingers/Benedikt XVI. Für Letzteren ist schließlich auch ein demokratischer Staat auf ein »für ihn unerlässliche[s] Maß an Erkenntnis und Wahrheit über das Gute von außerhalb seiner selbst«⁴⁷³ angewiesen. Dieses könne man (neben der Offenbarung auch) aus dem (unmittelbar an das *ius divinum* gekoppelten) Naturrecht entnehmen, weil es hinsichtlich des Menschen zu denken erlaube, »dass sein Sein selbst Werte und Normen in sich trägt, die zu finden, aber nicht zu erfinden sind.«⁴⁷⁴ Die unbesetzbare Mitte, von der Koschorke spricht, wird bei Ratzinger durch die Einfügung eines personalen Gottes gefüllt. Normativitätsbezogene Begründungsprobleme lassen sich in dieser Weise verschieben⁴⁷⁵, aber eben erneut nicht gänzlich ausräumen. Auch wenn die Begründung der Rechtseinsetzung nämlich aus *ius divinum*, Offenbarung, Naturrecht oder sogar Verbalinspiration abgeleitet wird, lassen sich hier doch wieder die Fragen einstreuen, die oben mit Striet und Merks aufgeworfen wurden. Auch

ständig zu Recht eingeführt wird, weil es anders gar keine geordnete Rechtspflege geben könnte.« Luhmann, *Recht* S. 176. Koschorkes Begriff der »unbesetzbaren Mitte« ließe sich überdies mit Überlegungen der Philosophin Agnes Heller zu den politischen Konsequenzen des Todes Gottes verbinden, in denen sie auf die Notwendigkeit eines »leeren Stuhls« eingeht. Vgl. Agnes Heller, *Politik nach dem Tod Gottes*. In: *Bilderverbot*. (Jahrbuch Politische Theologie Bd. 2). Hg. v. Michael J. Rainer/Hans-Gerd Janßen. München 1997. S. 67-87.

470 Werner Schneiders, *Die Globalisierung des Nihilismus*. Freiburg i.Br./München 2019. S. 45.

471 Vgl. ebd. S. 45-52.

472 Eine solche Beobachtung findet sich auch bei Luhmann. Vgl. u.a. Luhmann, *Recht* S. 377.

473 Ratzinger, *Werte* S. 63.

474 Ratzinger, *Welt* S. 51.

475 Das gilt, weil es so zumindest potentiell »gelingt, Unsicherheit in mehrdeutigen Lagen zu absorbieren und Unbestimmtes in Bestimmtes zu übersetzen.« Luhmann, *Religion* S. 37. Nach Luhmann erfüllt sich darin die Funktion der Religion für »frühe Gesellschaftsformationen«. Ebd. S. 37.

hier bleiben also zahlreiche Möglichkeiten der Problematisierung offen. Entsprechende Denkmuster eignen sich deshalb nur auf den ersten Blick dazu, sich unliebsamer Verbindlichkeitsprobleme zu entledigen, weil auch auch hier – gewissermaßen als Beobachtung zweiter Ordnung – angefragt werden könnte, woher eigentlich gewusst wird, dass eine bestimmte Vorgabe dem Willen Gottes, dem Wesen der Natur oder ähnlichem entspricht? Dies knüpft an Überlegungen Knut Wenzels an, die sich konkret auf die katholische Kirche beziehen:

Dass diese wahrheitssichernde Konstruktion strikt autoritätsorientiert ist, muss solange kein prinzipielles epistemisches Problem darstellen, wie jene Instanz, welche die Wahrheitsansprüche der Kirche rechtfertigt, in dieser beanspruchten Funktion unzweifelhaft ist: die Offenbarung. Mindestens solange dies gilt, kann die Autoritätsstruktur der lehrenden Kirche als ökonomische Begründungsabkürzung gelten.⁴⁷⁶

Die Effizienz dieser Begründungsform hängt also entscheidend davon ab, dass die kritische Nachfrage irgendwann ausgesetzt und die Abkürzung (etwa: »Gott will es«) als Begründung akzeptiert wird.⁴⁷⁷ Wird der Zweifel aber weitergetrieben, so gerät auch diese Form unter Erklärungsdruck, wie ich im vergangenen Unterkapitel etwa anhand des Konzepts *Offenbarung* (vgl. Kap. 5.1.1.3) illustriert habe.⁴⁷⁸ Nichtsdestotrotz stellt die Einfügung einer göttlichen Begründungsinstanz insgesamt eine effiziente Bearbeitung der Begründungsprobleme dar. Das wird auch daran ersichtlich, dass diese Methode vielfach eingesetzt wurde. Konkret etwa im Zuge der Französischen Revolution:

Trotz radikaler Kritik an einer als zutiefst korrupt erlebten römisch-katholischen Feudalkirche, terroristischer *déchristianisation* und pathostrunkener Beschwörung der absoluten Vernunft erleben auch die Pariser Revolutionäre den Beistand eines Höheren Wesens, um ihre neue Rechtsetzung zu legitimieren. Wer Kirchen stürmt, Kleriker schändet und in revolutionärem Ikonoklasmus die Bildspuren des alten Kirchengottes auszulöschen sucht, kann doch, so scheint es, die Sinai-Szene nur um den Preis selbstzerstörerischer Amnesie aus dem Gedächtnis bannen. In der jakobinischen Bildpropaganda raubt sich die Göttin der Vernunft die Gesetzestafeln des Mose, um dem freiheitsfanatischen Dezonismus die Weihen höherer Geschichtsnotwendigkeit zuteil werden zu lassen.⁴⁷⁹

Auch die Revolutionierenden steigen in diesem Sinne nicht aus dem alten religionsgebundenen Begründungsspiel aus. Sie bewegen sich weiter in der Ikonographie transzendenter Ordnung und nehmen lediglich eine Abwandlung vor, indem sie das Personal austauschen: Statt des jüdisch-christlichen Gottes autorisieren sie sich durch transzendente Vernunft. Darin deutet sich bereits an, dass die eben erwähnte Einfügung

476 Wenzel, Identität S. 284.

477 Relevant sind damit vor allem die jeweiligen gesellschaftlichen Plausibilitäten, die mit dafür verantwortlich sind, welche Abkürzung wie lange Geltung für sich beanspruchen kann.

478 Die Wirkung der Abkürzungen ließe sich hier etwa mit dem Zudecken der Paradoxalität erklären. Ähnlich argumentiert auch Diergarten: »Als Hilfe gegen das Unbehagen, das solche christliche Paradoxien provozieren, bietet die Kirche Theologeme wie ›Gnade‹ und ›Offenbarung‹ an.« Diergarten, Unbehagen S. 146.

479 Graf, Vermächtnis S. 70.

funktionaler Transzendenzen nicht einfach auf Systeme beschränkt bleibt, die ihre Legitimität von der Weisung eines Gottes abhängig machen.⁴⁸⁰ Hier steht mehr zu beobachten als das bloße Gottesgnadentum mittelalterlicher Monarchien mit seinen theologischen Nachfahren.⁴⁸¹ Um an dieser Stelle kurz auf zwei Beispiele einzugehen, verweise ich zunächst auf die Option teleologischer Erfüllungsnarrative. Solche erklären die Einführung bestimmter Gesellschaftsformen zum Zielpunkt (menschlicher) Entwicklung und laden sich in dieser Weise metaphysisch auf, weil sie Gründe beanspruchen, die sie selbst nicht abgelten können. Die Begründung des Systems wird seiner Gegenwart und Initialisierung damit – religiösen Versuchen strukturgleich – zeitlogisch vorgeschaltet. Die Beurteilungskategorien werden nicht in der konkreten Lebenssituation entwickelt, sondern sind schon vorher angelegt. Dies beobachtet Graf anhand der Staatsphilosophie Georg Wilhelm Friedrich Hegels:

Die Verfassung soll unbedingt gelten, um Normierungs- und Bindungskraft für die einfachen Gesetze entfalten zu können; sie muß von diesen flüchtigen *leges temporalia* abgehoben werden und einen spezifischen Transzendenzcharakter gewinnen. So wie in den Temporalkonzepten des älteren christlichen Naturrechts die Transzendenz der *lex Dei* über Ewigkeitsmetaphern geltend gemacht wurde, will Hegel die Autorität der Verfassung sichern, indem er sie über ›die Sphäre dessen, was gemacht wird‹, hinaushebt und als überzeitlich zu denken verlangt, ›obgleich in der Zeit vorausgegangen.‘⁴⁸²

Graf spricht in diesem Zusammenhang von einem »Aeternitätsparadox moderner Verfassungsgebung – gemacht als nicht gemacht oder als überzeitlich bindend in der Zeit gesetzt«⁴⁸³. Die Spannung dieser Paradoxie entspricht dabei dem Grundmuster der Immanenz-Transzendenz-Paradoxie und erweitert sie hinsichtlich der Begründung von

480 Die Beobachtung einer gewissen Austauschbarkeit konkreter Denkfiguren bei gleichbleibender Funktion findet sich in diesem Kontext auch bei Luhmann: »Argumentationsmittel können ausgetauscht werden, der Entscheidungszwang bleibt. Man muß das System so beschreiben, daß die Suche nach einer richtigen Antwort sinnvoll bleibt – auch bei zunehmendem Zweifel daran, daß es die richtige Antwort gibt. Immer wieder setzen solche Bemühungen dazu an, prinzipielle Antworten vorzuschlagen – wenn nicht mehr den *Willen Gottes*, dann eben *Wohlstandsmaximierung*. Es mag kein Zufall sein, daß diese Beschreibungen auf einen archimedischen Punkt außerhalb des Systems verweisen, auf *Religion* bzw. auf *Wirtschaft*.« Luhmann, *Recht* S. 504. Die Rolle eines externen Punktes nehmen bei Luhmann sehr unterschiedliche Bezugsgrößen ein. Von besonderer Bedeutung für Rechtssysteme der Gegenwart dürfte dabei vor allem die *Gerechtigkeit* sein, die Luhmann als Kontingenzformel begreift. Vgl. ebd. S. 214–238. Auch wenn die Gerechtigkeit nämlich zum Ziel- und Motivationspunkt von Recht auserkoren wird, lassen sich doch auch hier wieder die bekannten Fragemuster aktivieren: Wie sind gerechte von ungerechten Handlungen zu unterscheiden? Woher weiß man um die Geltung dieser Unterscheidung? Wie lässt sich abstrakte Gerechtigkeit in konkrete Normen überführen? Etc. Auch wenn also die Gerechtigkeit zum Maß rechtlichen Handelns erhoben wird, bleiben die geübten Begründungsprobleme präsent.

481 Wobei auch diese Konstellationen freilich weiterverfolgt werden könnten. Bis in die Gegenwart weisen viele Verfassungen etwa Gottesbezüge im Sinne einer *nominatio Dei* oder gar *invocatio Dei* auf. Vgl. dazu knapp Georg Essen, *Sinnstiftende Unruhe im System des Rechts. Religion im Beziehungsgeflecht von modernem Verfassungsstaat und säkularer Zivilgesellschaft*. (Essener Kulturwissenschaftliche Vorträge Bd. 14). Göttingen 2004. S. 33f. [= Essen, *Unruhe*.]

482 Graf, *Vermächtnis* S. 74.

483 Ebd. S. 74.

Verbindlichkeits- und Geltungsansprüchen. Ein solches Muster kann aber eben auch ohne die explizite Einfügung eines Gottesbezugs auskommen.

Daneben möchte ich noch kurz auf ein deutlich schlichteres Beispiel für die Einfügung einer funktionalen Transzendenz zur Bearbeitung normativer Begründungsprobleme zu sprechen kommen. Es geht um die Integration von Losverfahren in Rechts- und Verfahrensordnungen.⁴⁸⁴ Auch hier bleibt die von Koschorke beschriebene Mitte unbesetzt, gleichsam wird aber ein Wert eingefügt, der trotz seiner Entzogenheit konkrete Entscheidungen ermöglicht. So steht am Ende der Auslosung ein klares Ergebnis, dessen Zustandekommen – sofern keine Manipulation vorliegt – dem Zufall zugeschrieben, gerade deshalb aber als legitim betrachtet werden kann. Der Zufall verdichtet schließlich die (rationale) Entzogenheit eines Ereignisses: Er »taucht ja immer dann auf, wenn ich keine Erklärung parat habe.«⁴⁸⁵ Dies erscheint im konkreten Kontext aber als Potential und nicht als Defizit, insofern die Unerklärbarkeit für alle Beteiligten gleichermaßen gilt und so etwa in demokratische Bestrebungen eingefügt werden kann. Historisch lassen sich entsprechende Versuche bis in die Antike zurückverfolgen: »Das Losverfahren spielte im politischen System dieser athenischen Demokratie eine zentrale Rolle und wurde auf nahezu allen institutionellen Ebenen praktiziert.«⁴⁸⁶ Es wurde dabei »genauso wie das Orakel und die Traumdeutung zunächst als eine besondere Form der Offenbarung des göttlichen Willens verstanden«⁴⁸⁷. Theoretisch wird dies etwa bei Platon reflektiert: »Was die Priester betrifft, so soll man die Gottheit selber dafür sorgen lassen, daß das geschieht, was ihr gefällt, und deshalb das Losverfahren anwenden und so die Entscheidung der göttlichen Fügung überlassen«⁴⁸⁸. Die Entzogenheit der Auslosung wird religiös aufgeladen. Das scheinbar zufällige Ergebnis offenbart den Willen der Götter und führt in dieser Weise zu legitimierten Handlungen. Auch ohne eine solche Aufladung aktiviert das Losverfahren aber eine *funktionale Transzendenz*. Es führt eine entzogene Größe (Transzendenz) ein, die dennoch eingesetzt werden kann, um Entscheidungen herbeizuführen (Funktion). Konkret – und ohne Gottesbezug – wird das etwa im Sport praktiziert. Im Fußball führt der Münzwurf zu Beginn eines jeden Spiels dazu, dass eine Entscheidung hinsichtlich der Seitenwahl gefällt werden

484 Auch wenn Losentscheide und Lotterien von diesem spezifischen thematischen Kontext gelöst betrachtet werden, eignet sie dennoch eine besondere Nähe zur Paradoxalität. Dies gilt vor allem in Fällen, in denen die Gewinnmöglichkeit *verschwindend* gering ausfällt: »Angenommen, es gibt tausend Lose in einer Lotterie und nur einen Gewinn. Es ist vernünftig, von jedem Los zu glauben, dass es sehr wahrscheinlich nicht gewinnen wird. Es muss also vernünftig sein zu glauben, es sei sehr unwahrscheinlich, dass irgendeines der tausend Lose gewinnen wird – das heißt, vernünftig zu glauben, es sei sehr unwahrscheinlich, dass es ein Gewinnlos gibt.« Sainsbury, Paradoxien S. 303.

485 Foerster, Anfang S. 90.

486 Hubertus Buchstein, Demokratie und Lotterie. Das Los als politisches Entscheidungsinstrument von der Antike bis zur EU. Frankfurt a.M. 2009. S. 18. [= Buchstein, Lotterie.] Über die athenische Demokratie hinaus verweist Buchstein auf weitere Beispiele für Losverfahren. Das Los sei historisch insgesamt nicht an die Demokratie gebunden, »sondern [...] hatte auch in oligarchischen Systemen einen Platz.« Ebd. S. 54.

487 Ebd. S. 21.

488 Platon, Gesetze. Buch I-VI. (Werke Bd. 8). Übers. v. Klaus Schöpsdau. Darmstadt 2019. S. 363. Die Lektürespur zu Platon, der ich hier folge, hat Buchstein in seiner Studie gelegt. Vgl. Buchstein, Lotterie S. 87.

kann, ohne dass dazu vorher Gründe ausgetauscht werden müssten. Auch im Fall eines Elfmeterschießens spielt der Münzwurf eine Rolle. In den offiziellen Regeln des *Deutschen Fußball-Bundes* zur Saison 2020/2021 heißt es bezeichnend: »Sofern nicht andere Überlegungen den Ausschlag geben (Zustand des Spielfelds, Sicherheit etc.), wirft der Schiedsrichter eine Münze, um das Tor zu bestimmen, auf das geschossen wird.«⁴⁸⁹ Die Formulierung zeigt an, dass die Funktion des Losverfahrens darin besteht, Begründungsverfahren aussetzen zu können, ohne dadurch aber handlungsunfähig zu werden: Am Ende wird schließlich doch auf eines der beiden Tore geschossen. Abstrahiert man noch einmal von diesem konkreten Beispiel, wird ersichtlich, dass die vielfältigen historischen wie auch philosophischen und politikwissenschaftlichen Vorschläge zur Integration von Losverfahren in die Organisation menschlichen Zusammenlebens⁴⁹⁰ als Versuche beschrieben werden können, Begründungsprobleme durch die Einfügung funktionaler Transendenzen zu bearbeiten.⁴⁹¹ Die begründungslogische Leerstelle lässt sich in dieser Weise ausblenden oder überbrücken.

Schon die verhältnismäßig knappen bisherigen Anmerkungen zu den unterschiedlichen Begründungsproblemen und den verschiedenen Formen des Umgangs mit ihnen deuten darauf hin, wie stark der gesamte Bereich zwischenmenschlicher Normierungen mit Kontingenzen durchsetzt ist.⁴⁹² Besonders prägnant lassen sich diese Kontingenzen als Paradoxien beobachten. Luhmann geht hier sogar noch einen Schritt weiter: »Die Grundlage des Rechts ist nicht eine als Prinzip fungierende Idee, sondern eine Paradoxie.«⁴⁹³

D) Religiöse vs. säkulare Verbindlichkeit?

Allgemein lässt sich bis hierhin festhalten, dass normative Systeme insgesamt mit verschiedenen Begründungsproblemen konfrontiert werden können. Religiöse Verbind-

489 Deutscher Fußball-Bund, Fussball-Regeln 2020/2021. S. 64. URL: https://www.dfb.de/fileadmin/d_fbdam/225053-Fussball-Regeln_2020_21_RZ.indd.pdf (abgerufen am: 17.06.2021).

490 Vgl. dazu v.a. Buchstein, Lotterie sowie Hélène Landemore, *Open Democracy. Reinventing Popular Rule for the Twenty-First Century*. Princeton 2020. Für einen kürzeren Zugang vgl. Christiane Bender/Hans Graßl, Losverfahren: Ein Beitrag zur Stärkung der Demokratie? In: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 64 Hefte 38/39 (2014). S. 31-37.

491 Im Rückschluss deuten diese Verfahren aber eben auch darauf hin, dass überhaupt Begründungsprobleme vorliegen. Auf diesen Aspekt macht letztlich auch Rorty aufmerksam: »Vom pragmatischen Gesichtspunkt ist die Vorstellung von ›unveräußerlichen Menschenrechten‹ weder eine bessere noch eine schlechtere Devise als das Schlagwort ›Gehorsam gegenüber dem Willen Gottes‹. Beide Devisen sind, wenn man sie als unbewegte Beweger in Anspruch nimmt, lediglich Formulierungen dafür, daß sich unser Spaten zurückbiegt, also dafür, daß unsere argumentativen Begründungsreserven erschöpft sind.« Rorty, *Hoffnung* S. 82. Rortys »unbewegte Beweger« können dabei als funktionale Transendenzen identifiziert werden. Auch »[s]ie nennen keine Handlungsgründe, sondern verkünden, daß man sich die Sache überlegt hat und zu einer Entscheidung gelangt ist.« Ebd. S. 83.

492 Das in diesem Zusammenhängen gern zitierte sog. Böckenförde-Diktum ließe sich in diese Gedankenführung als Schlussfolgerung integrieren: »Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann.« Ernst-Wolfgang Böckenförde, *Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte*. (stw Bd. 914). Frankfurt a.M. 1991. S. 112.

493 Luhmann, *Recht* S. 235.

lichkeitsansprüche stellen zumindest in dieser Hinsicht keinen Sonderfall dar. Die religiöse Spezifik erweist sich erst, wenn es um die Bearbeitung der Begründungsprobleme geht. Hier scheinen gerade religiöse Motive vielfach als Instrumente zur (vermeintlichen) Tilgung der Begründungsprobleme herangezogen zu werden, weil sie eine externe Größe installieren, von der aus Legitimität generiert werden kann. Darin deutet sich aber bereits an, dass die populäre Unterscheidung von säkular und religiös im Bereich der Normativitätsbegründung mit Übergängen zu tun hat. Hinsichtlich der Genese einiger Rechtssysteme lässt sich dies illustrieren. Man denke etwa an den oben schon erwähnten normbegründeten Einsatz von Orakeln, Traumdeutungen und Losverfahren, der sich neben dem antiken Griechenland auch in Ägypten beobachten ließ. Hier findet eine klare Vermischung von politischen Entscheidungen und religiösen Begründungen statt. Aber

natürlich ergibt die heutige Trennung von Religion und Politik für das Verständnis der sozialen Funktionen des Losverfahrens im theokratischen Ägypten keinen Sinn, denn die Vergabe der liturgischen Ämter, für die das Los dort verwendet wurde, hatte auch immer zugleich eine im heutigen Sinne ›politische‹ Bedeutung.⁴⁹⁴

Ein weiteres Beispiel: Die Gesetze der Tora bildeten und bilden die narrativ ausgekleidete Matrix für die gesellschaftliche Ordnung Israels und bleiben darin nicht einfach auf religiöse oder kultische Belange beschränkt. Das geht über die Anfänge israelitischer Konstituierung hinaus. So war die Tora auch noch »in hellenistisch-römischer Zeit [...] *Staatsgesetz bzw. Verfassung* des von Hohepriester und Sanhedrin regierten jüdischen Tempelstaates Jerusalem«⁴⁹⁵. Die intensiven Debatten um die normative Geltung der Tora für den modernen Staatsapparat Israels reichen dabei bis in die Gegenwart.⁴⁹⁶ Auch das bereits thematisierte Kirchenrecht der römisch-katholischen Kirche stand in seiner Geschichte vielfach nicht einfach getrennt neben säkularen staatlichen Rechtssystemen, sondern war mit diesen, sofern es sie denn überhaupt gab, eng verwoben. Das zeigt sich besonders deutlich im mittelalterlichen Europa, für das Hecke im Rekurs auf Überlegungen Luhmanns feststellt, dass »das Kirchenrecht den Status eines *gesellschaftsweit institutionalisierten Rechts*«⁴⁹⁷ besessen habe:

Zwar kennt die mittelalterliche Gesellschaft neben dem kanonischen Recht noch eine Vielzahl weiterer, teilweise miteinander verschachtelter, sich teilweise auch gegenseitig ausschließender Rechtskreise wie etwa das Reichsrecht, das Stadt- oder Landrecht, das Lehnrecht [...]; nur die römisch-katholische Kirche kann in dieser Zeit jedoch als eine ›allumfassende Rechtsgemeinschaft‹ [...] verstanden werden [...].⁴⁹⁸

494 Buchstein, Lotterie S. 21.

495 Michael Tilly, *Das Judentum*. Wiesbaden⁶2015. S. 94.

496 Für eine kurze Darstellung einiger grundlegender Positionen vgl. Hans-Michael Haußig, *Die Debatte um den jüdischen Staat im religiösen Judentum*. In: *Religionen und Demokratie. Beiträge zu Genese, Geltung und Wirkung eines aktuellen politischen Spannungsfeldes*. Hg. v. Ines-Jacqueline Werkner/Antonius Liedhegener/Mathias Hildebrandt. Wiesbaden 2009. S. 97-110.

497 Hecke, *Recht* S. 40

498 Ebd. S. 40. Hecke zitiert hier: Ulrich Eisenhardt, *Deutsche Rechtsgeschichte*. München⁵2008. S. 32.

Hecke führt dies zu folgendem Resultat: »Das kanonische Recht weist im Mittelalter die größte und im Grunde mit der Gesellschaft identische Trägergruppe auf und kann daher für diese Zeit auch als ein ›Gesellschaftsrecht‹ bezeichnet werden.«⁴⁹⁹ Deutlich wird dies etwa an den Auswirkungen der Exkommunikation, die »gleichsam die gesamtgesellschaftliche Exklusion«⁵⁰⁰ bedeutete. Sita Steckel merkt in diesem Zusammenhang an, ihr scheine, »dass sogar mittelalterliche Zeitgenossen Begriffe und Konzepte von ›Recht‹ und ›Religion‹ erst in Konflikten voneinander abgrenzen lernten«⁵⁰¹. Beide Beispiele zeigen, dass die Unterscheidung von *religiös* und *säkular* jeweils nicht greift, weil sie – systemtheoretisch formuliert – eine gesellschaftliche Ausdifferenzierung voraussetzt, die in beiden Fällen historisch noch nicht eingetreten war.⁵⁰² Auch sollte nicht unterschätzt werden, dass diese historischen Mischformen sehr verschieden weitergetragen und fortgeschrieben werden können. Präzise lässt sich das vor allem dort beobachten, wo religiöse Beweggründe politisch übersetzt werden. Um dies zu erkennen, muss man nicht Großkonzepte wie Robert N. Bellahs Überlegungen zur *Civil Religion* adaptieren⁵⁰³, es genügt zunächst der einfache Blick auf exemplarische Phänomene. Man denke lediglich an den Zusammenhang religiöser Überzeugungen und politischer Willensbildung in den USA, konkret also bspw. an die Unterstützung vieler Christ*innen der Republikanischen Partei, weil sich diese gegen Abtreibung einsetzt.⁵⁰⁴ Man denke exemplarisch außerdem an die *Scharia*, die als religiös-motivierter Normenapparat in Saudi-Arabien Teil des regulären staatlichen Rechtssystems ist. Auch könnte abermals auf die katholische Kirche hingewiesen werden, die auf dem Boden des Vatikanstaates bis heute staatliche und religiöse Normierungen fließend in einander übergehen lässt.⁵⁰⁵ Exemplarisch wird damit angezeigt, dass die Unterscheidung *religiös* – *säkular* vielfältige fließende Übergänge zudeckt.⁵⁰⁶ Historisch wie systematisch gehen

499 Hecke, Recht S. 41.

500 Ebd. S. 51.

501 Steckel merkt diesbezüglich etwa an, ihr scheine, »dass sogar mittelalterliche Zeitgenossen Begriffe und Konzepte von ›Recht‹ und ›Religion‹ erst in Konflikten voneinander abgrenzen lernten«. Steckel, Häresie S. 97.

502 Dies ließe sich freilich auch zu spezifischen Thesen umformen. Hinsichtlich des römisch-katholischen Kirchenrechts vertritt bspw. Hecke »die These, das kanonische Recht habe sich im Übergang zur modernen, d.h. primär funktional differenzierten Gesellschaft von einer vormals gesellschafts- zu einer schließlich nur noch organisationsweit institutionalisierten Struktur entwickelt; es habe sich – kurz gesagt – von einem allgemeinen ›Gesellschafts-‹ zu einem reinen ›Organisationsrecht‹ gewandelt.« Hecke, Recht S. 56. Rechtssystematisch wäre diese These gerade angesichts der standesrechtlichen Bestimmungen des CIC noch einmal kritisch zu überprüfen.

503 Vgl. Robert N. Bellah, *Civil Religion in America*. In: *The Robert Bellah Reader*. Hg. v. Robert N. Bellah/Steven M. Tipton. Durham 2006. S. 225-245.

504 Auch wenn diese Erklärung in ihrer Monokausalität durchaus limitiert ist. Vgl. dazu Philip Gorski, *Am Scheideweg. Amerikas Christen und die Demokratie vor und nach Trump*. Übers. v. Philip Gorski/Hella Heydorn. Freiburg i.Br. 2020. S. 156-159.

505 Abgesehen davon, dass »mit dem sog. klassischen kanonischen Recht eine wesentliche Grundlage der europäischen Rechtskultur gelegt [wurde]«. Hecke, Recht S. 3.

506 Diese Einschätzung ließe sich selbstverständlich noch ergänzen. So spricht Ulrich Beck etwa von einem »Paradox der Säkularisierung«. Ulrich Beck, *Der eigene Gott. Von der Friedensfähigkeit und dem Gewaltpotential der Religionen*. Frankfurt a.M./Leipzig 2008. S. 40. Er bezieht sich dabei auf eine doppelte Dynamik: »Säkularisierung entmachtet und ermächtigt Religion zugleich.«

Begründungsformen ineinander über. Die Religionswissenschaftlerin Astrid Reuter ist in ihrer Studie über »Religion in der vorrechtlichen Gesellschaft« zahlreichen weiteren, aktuellen Beispielen nachgegangen, die sich für diese Übergänge anführen ließen.⁵⁰⁷

Wichtiger als die konkreten Beispiele sind dabei die systematischen Verbindungslinien, die in diesem Unterkapitel bislang herausgearbeitet wurden. Die Einbindung religiöser Implikationen stellt eine historisch offenbar viable Möglichkeit der Bearbeitung unumgänglicher Begründungsprobleme dar.⁵⁰⁸ Freilich kann dies – ganz auf der Linie der Transzendenz-Differenzierung von Schütz und Luckmann – auch durch andere (funktionale) Transendenzen geleistet werden. Die »jahrtausendealten Motivspeicher«⁵⁰⁹ der Religionen erweisen aber eben hier ihre spezifische Qualität. Religiöse und säkulare Verbindlichkeitsansprüche sind deshalb nicht nur durch ihre Kontingenz, sondern auch durch ihre Kontingenzverarbeitung miteinander verbunden.⁵¹⁰ Was aber bedeutet dies für den Umgang mit religiösen Normen im Kontext einer um radikalkonstruktivistische Anschlussfähigkeit bemühten Theologie?

E) Konstruktion von Verbindlichkeit

Zunächst ist hier ein überaus simpler Befund noch einmal ins Wort zu setzen. Bis dahin wurde nämlich herausgearbeitet, dass die Schwierigkeiten in der *Konstruktion von Verbindlichkeit* weder als Spezifikum des radikalen Konstruktivismus noch einer an diesem orientierten Theologie verstanden werden müssen. Gerade der Blick auf die *allgemeinen* Begründungsprobleme sollte zeigen, dass nicht erst dann Schwierigkeiten auftreten, wenn radikalkonstruktivistische oder religiöse Voraussetzungen dies bedingen. Es lassen sich auch vor dem Hintergrund völlig anderer theoretischer Ausgangspunkte ähnliche Probleme formulieren. Die hierzu einbezogenen Referenzautoren geben davon Auskunft: Weder Derrida noch Koschorke oder Sainsbury argumentieren radikalkonstruktivistisch oder theologisch, noch sind sie durch eine methodische Richtung miteinander verbunden.⁵¹¹ Die Begründungsprobleme des Abschnitts C erweisen sich in dieser Hinsicht als *allgemein*, weil sie trotz ihrer unhintergehbaren Abhängigkeit von spezifischen theoretischen Voreinstellungen, Methoden und Perspektiven doch einen übergreifenden diskursiven Anspruch zulassen. Die aufgezeigten Begründungsprobleme basieren eben nicht auf den Eigenheiten eines einzelnen theoretischen Zu-

Ebd. S. 41. In einer von den bisherigen Überlegungen dieses Abschnitts verschiedenen Denklinie weist Beck damit auf mögliche Wechselwirkungen zwischen beiden Kategorien hin.

507 Vgl. Astrid Reuter, *Religion in der vorrechtlichen Gesellschaft. Rechtskonflikte und öffentliche Kontroversen als Grenzarbeiten am religiösen Feld*. Göttingen 2014. Für die konkreten Fallbeispiele vgl. ebd. S. 103-271.

508 So etwa die großen Weltreligionen, die nach Klein »bislang überlebt haben und sich damit [...] als für Lebensdeutungen und Orientierungswissen »viabel« erweisen« haben. Klein, *Wahrheit* S. 479.

509 Graf, *Vermächtnis* S. 22.

510 Das entbindet im Übrigen aber keineswegs davon, die jeweiligen Verarbeitungen auch hinsichtlich ihrer Unterschiede zu beobachten.

511 So distanziert sich etwa Koschorke sowohl von der Dekonstruktion als auch vom Konstruktivismus. Vgl. hierzu exemplarisch: Albrecht Koschorke, *Die akademische Linke hat sich selbst dekonstruiert*. Es ist Zeit, die Begriffe neu zu justieren. In: *NZZ*, 18. April 2018. URL: <https://www.nzz.ch/feuilleton/die-akademische-linke-hat-sich-selbst-dekonstruiert-es-ist-zeit-die-begriffe-neu-zu-justieren-ld.1376724> (abgerufen am: 17.06. 2021).

gangs, sondern lassen sich in völlig verschiedene Denklinien gleichzeitig einbeziehen. Einsetzungs- und Haufenparadoxie können also zugleich dekonstruktivistisch, hermeneutisch, analytisch, systemtheoretisch oder radikalkonstruktivistisch erkannt und bearbeitet werden – um hier nur einige Zugänge zu nennen.⁵¹² Noch in einer weiteren Lesart wirft das Attribut *allgemein* aber Bedeutung ab. Neben den unterschiedlichen (methodischen) Ausgangspunkten geht es auch um die (thematischen) Anwendungsbereiche. Zur Diskussion standen in Abschnitt C grundsätzliche zwischenmenschliche Normierungsprozesse, also etwa Fragen staatlicher Rechtsgestaltung und nicht nur die Eigenrechte von Religionsgemeinschaften. Im Ergebnis wurde ersichtlich, dass die Begründungsprobleme über methodische oder thematische Einzelbereiche hinausgehen. Sie weisen auf grundlegende Unzulänglichkeiten in der Etablierung und Beobachtung intersubjektiver Normen, kurz: auf Kontingenz hin. Besonders deutlich wird das an den Versuchen, Begründungsprobleme durch Einfügung funktionaler Transendenzen zu bearbeiten. Kategorien wie *religiös* oder *säkular* werden hier unscharf. Die verschiedenen Versuche erweisen ihre Nähe dadurch, dass ihre eigenen Mittel jeweils nicht ausreichen, um eine vollständige Autorisierung von Normen herstellen zu können.⁵¹³ Stets bleibt die Möglichkeit, die Setzungen und Begründungen hinsichtlich ihrer Kontingenz zu überprüfen. Für die Zwecke dieser Arbeit ist dieser Befund gleich mehrfach relevant. Ganz basal lässt sich daraus ableiten, dass weder radikaler Konstruktivismus noch Religion oder eine radikalkonstruktivistisch orientierte Theologie mit ihren Begründungsproblemen alleine stehen. Im Gegenteil: Die Verbindlichkeitsprobleme durchziehen die Diskurse und machen je unterschiedlich auf Kontingenzen aufmerksam. Das führt zu einer Statusverbundenheit, die die allzu starke Diskreditierung einzelner Bereiche fragwürdig werden lässt. So könnte man ebenso eine realistisch vorjustierte Rechtswissenschaft vor die Aufgabe stellen, ihre Unterscheidung von *Recht* und *Unrecht* hinsichtlich der Frage zu beobachten, ob diese Unterscheidung selbst rechtens oder nicht rechtens ist. Jenseits systemtheoretischen Vokabulars zeichnet sich dies etwa in der Diskussion um das Verhältnis von Recht und Gerechtigkeit ab. Auch hier tritt immer wieder neu das Problem hervor, dass Gerechtigkeit als Maßstab von Perspektiven und Entscheidungen abhängt, die genauso auch anders ausfallen könnten. Schnell dürfte sich also zeigen, dass in der Begründung zumindest Leerstellen auftreten, die Koschorke im Begriff der *unbesetzbaren Mitte* verdichtet. Für diese Arbeit ist dieser Befund deshalb zentral, weil der Anspruch an das Projekt korrigiert wird. Anliegen kann es keineswegs sein, vollständig darzulegen, wie theologische Aussagen in einem radikalkonstruktivistischen Setting intersubjektive Verbindlichkeit beanspruchen können. Bis dahin ging

512 Noch einmal: Das ändert nichts daran, dass etwa die genannten Referenzautor*innen von ihren theoretischen Voraussetzungen abhängen und diese gleichsam Konsequenzen zeitigen.

513 Diese Beobachtung wirkt sich im Übrigen auch auf den Umgang mit Religionskritiken aus, die in der religiösen Begründung von Normen einen einzigartigen Mechanismus am Werk sehen, der unbedingt durch säkulare Prozesse ersetzt werden sollte. Eine solche Kritik, wie sie prominent etwa von Karl Marx vertreten wird, lässt sich vor diesem Hintergrund auf die operationale Nähe zwischen religiösen und säkularen Normbegründungsverfahren hinweisen. Allzu harte Trennlinien lassen sich so aufweichen. Zur Religionskritik bei Marx vgl. Karl Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung* (1843). In: Karl Marx/Friedrich Engels – *Gesammelte Werke*. Hg. v. Kurt Lhotzky. München 2016. S. 12–28.

es erst einmal nur darum, sowohl die eigenen Schwierigkeiten zu bedenken als auch zu zeigen, dass ein solches Vorhaben in anderen Kontexten ebenso erheblichen Problemen ausgesetzt werden könnte. Das Zwischenergebnis fällt entsprechend bescheiden und – je nach Perspektive – vielleicht sogar unbefriedigend aus.

Die Frage nach der *Konstruktion von Verbindlichkeit* ist damit aber keineswegs erledigt. Die bloße Einsicht in die Problematisierungsmöglichkeiten entbindet das Projekt nicht von der Herausforderung, Angaben zu Kriterien theologischen Redens vor dem Hintergrund des radikalen Konstruktivismus zu machen.⁵¹⁴ Verbindlichkeitsprobleme bleiben bestehen. Etwa in der mit Rahner an früherer Stelle aufgeworfenen Frage nach den Konsequenzen des interreligiösen Gesprächs und der damit verbundenen Aufforderung, sich selbst innerhalb der verschiedenen Optionen zu positionieren.⁵¹⁵ Konkret also zu beantworten, weshalb man sich selbst zu welcher Religionsgemeinschaft zugehörig empfindet oder aus welchen Motiven heraus welches Gottesbild präferiert wird.⁵¹⁶ Für den weiteren Umgang mit entsprechenden Fragen hat die bisherige Beschäftigung mit Paradoxien bereits die Route abgesteckt: Mehrfach wurde darauf hingewiesen, dass trotz paradoxaler Ungewissheit weiter kommuniziert wird. Dies entspricht gerade dem radikalkonstruktivistischen Programm, das Paradoxien und Zirkularitäten auch in ihren zunächst blockierenden Konsequenzen nicht als Anlass zur Aufgabe, sondern zur Motivation weiteren Nachdenkens verwendet. Bei Luhmann setzt sich diese Einstellung fort, insofern auch seine Überlegungen zur Paradoxalität des Rechts (1) nicht dazu führten, dass er das Ende rechtlicher Normierung forderte, oder (2) gar dafür sorgten, dass Luhmann selbst die wissenschaftliche Kommunikation mit Anspruch auf Geltung einstellte. In dieser Linie formieren sich die bisherigen und weiteren Überlegungen meiner Untersuchung, die sich weiter der Frage aussetzen, wieso etwa den theologischen Ausflügen der radikalen Konstruktivist*innen, wie ich sie im dritten Kapitel (3.1.) dargestellt habe, geeignete Vorstellungen entgegengehalten werden können. Diese Überlegungen setzen die Kommunikation also fort, versuchen aber, die eigenen Unsicherheiten und die eigene Kontingenz nicht nur transparent zu halten, sondern aus diesem Umstand zudem theologischen Profit zu schlagen. Die Überlegungen dieser ersten Replik stehen in diesem Interesse. Sie sind der Versuch, zuvor kritisch behandelte radikalkonstruktivistische Einsichten theologisch zu übertragen und an einige Diskurse anzudocken. Der hier dargestellte Religiositätsbegriff mit seiner relativierenden Wirkung bezieht sich dabei grundlegend auf die Bearbeitung von Kontingenz (erneut im Sinne Luhmanns) und eröffnet angesichts der vielfältigen Unsicherheiten zugleich Hoffnungsperspektiven.

514 Summarisch wird dies in Kap. 5.2 geleistet.

515 Vgl. Kap. 5.1.1.2.

516 Es ließen sich zahlreiche weitere Fragen anschließen. Bspw. hinsichtlich der Abgrenzung religiöser und magischer Phänomene voneinander. Zur Relevanz dieser Frage – gerade in weltkirchlicher Perspektive – vgl. Claude Ozankom, Magie als religiöse Wissensform? Zur Kriteriologie theologischer Urteilskraft in der Begegnung zwischen Christentum und Afrika. In: Kriterien interreligiöser Urteilsbildung. (Beiträge zu einer Theologie der Religionen Bd. 1). Hg. v. Reinhold Bernhardt/Perry Schmidt-Leukel. Zürich 2005. S. 151-170. Im Kontext einer radikalkonstruktivistisch anschlussfähigen Theologie versprechen gerade solche Abgrenzungsbereiche thematische Profilbildungen.

5.1.1.5 Religiosität als Relativierung! Behauptung einer These

Im Zuge dieser ersten theologischen Replik auf zentrale religionsbezogene Aussagen des radikalen Konstruktivismus stellt dieses Unterkapitel einen kurzen Zwischenstopp dar. Es zieht noch einmal die Ergebnisse der letzten Unterkapitel zusammen und verhält sich zur These von Religiosität als Relativierungsmechanismus.

Im radikalen Konstruktivismus kommen Religion und Religiosität zumeist nur beiläufig vor. Zu den Schwerpunktthemen des Diskurszusammenhangs zählen sie bislang sicherlich nicht. Werden sie doch einmal thematisiert, so dienen sie, wie ausführlich in Kap. 3.1 dargelegt wurde, zumeist als Beispiele für Wahrheitspositivismen mit Neigung zu Unterdrückung und Gewalt. Das ist auch deshalb möglich, weil eine substantielle Religionsdefinition vorausgesetzt wird, die auf realistischen Annahmen aufbaut und sich einer radikalkonstruktivistischen Verarbeitung so entzieht. Zur Diskussion steht damit letztlich die Frage, »ob Theologie eine bestimmte Ontologie voraussetzt.«⁵¹⁷ Ohne die Argumentation von Kap. 5.1.1.1 hier noch einmal abzuspuhlen, soll doch kurz auf das Ergebnis hingewiesen werden. Statt eines substantiellen Ansatzes kann auch ein funktionaler Zugang gewählt werden, der sich mit radikalkonstruktivistischen Überlegungen als kompatibel erweist. Religiöse »Substanzen« wie Gott oder die Transzendenz werden so unter den Vorzeichen der Funktion beobachtet. Die radikalkonstruktivistisch betriebene Stilisierung von Religion und Religiosität zu Feindbildern löst sich so auf, weil der Konnex von Religion und Gewalt innerhalb des radikalen Konstruktivismus letztlich nur als Symptom der realistischen Vorannahmen begründet werden kann. Entzieht man der Religiosität ihre realistische Fundierung und beobachtet sie unter funktionalen Gesichtspunkten, wird umso ersichtlicher, dass Religiosität nicht wesentlich an Gewalt und Unterdrückung gekoppelt ist. Letztlich wird damit die basale Einsicht aktualisiert, dass es gerade in der Kombination von Merkmalen (etwa: religiös – gewalttätig) auf die zugrundeliegende Definition der Merkmale ankommt.⁵¹⁸ Die vorgeschlagene reformulierte Religionsdefinition trägt sich deshalb in Wallichs Bild einer »unaufdringliche[n] Religion«⁵¹⁹ ein. Werden die religiösen Funktionen genauer beobachtet, bleibt es nicht bei der Einsicht in eine mögliche Vereinbarkeit von Religiosität und radikalem Konstruktivismus. Beide Bereiche treffen sich vielmehr in der Bearbeitung von Kontingenz, konkret in ihren Fokussierungen auf die Unabschließbarkeit und Vorläufigkeit menschlichen Denkens. Religionen leisten dies bspw. durch die Einfügung von Superlativen, die – als Transendenzen – auf Unverfügbarkeit hindeuten.⁵²⁰ Der radikale Konstruktivismus realisiert dies hingegen durch seine skeptische Grundhaltung. Sein erkenntnistheoretischer Zweifel ist so grundsätzlich, dass er in einen Raum der Unbeweisbarkeit führt. In diesem Raum stehen – so die These – Religiosität und radikaler Konstruktivismus eng beisammen.

517 Wallich, *Autopoiesis* S. 456.

518 Hinsichtlich des Zusammenhangs von Religion und Gewalt hat Craig Martin dies in einem etwas spitzzügigem, aber dennoch treffenden Aufsatz herausgearbeitet. Vgl. Craig Martin, *What Is Religion?* In: *Political Theology* 15 Heft 6 (2014). S. 503-508.

519 Wallich, *Autopoiesis* S. 578.

520 Vgl. dazu ausführlicher Kap. 5.1.3.1.

Der Relativierung als zentraler religiöser Operation kann man nun in verschiedenen Anwendungsfeldern nachspüren. Besonders eindrücklich lässt sich das beobachten, wo *der* Relativismus theologisch bekämpft wird, Relativierungen aber dennoch an argumentativen Schlüsselpunkten eingesetzt werden (Kap. 5.1.1.2). Auch »das Relativieren des Relativierens«⁵²¹ setzt die Relativierung als Methode fort und steigt nicht aus dem Spiel aus, das doch eigentlich abgewiesen werden soll. Jenseits dieser Beobachtungen lässt sich die relativierende Wirkung von Religiosität aber vor allem an Denkfiguren festmachen, die die eigene Unzulänglichkeit ins Wort setzen. Die verschiedensten religiösen Bilderverbote halten originäre Eindrücke religiöser Relativierung bereit. Darüber hinaus lässt sich dieser Mechanismus bis in die Konstruktion religiöser Rede nachverfolgen. Überaus präzise gelingt dies gerade im Kontakt mit religiösen Paradoxien, die ebenso wie die Bilderverbote leisten, was Hafner als *Transzendenzschutz* beschreibt (s.o.). Anhand des Katechismus der katholischen Kirche habe ich einige exemplarische Paradoxien der kirchlichen Lehre herausgearbeitet und in ihrer Analyse anfanghaft dargestellt, wie diese Denkfiguren die Geheimnishaftigkeit des Glaubens davor schützen, eindimensional nach den Gesetzen der Logik aufgelöst zu werden.⁵²² Das Irritationspotential von Sätzen, die gleichzeitig wahr und falsch sind, greift auf Eindeutigkeiten zu und behindert Fundamentalismen. Das beinhaltet auch, dass Relativierung nicht verkürzt im Sinne eines Fortschrittsgedankens interpretiert wird. Es geht also nicht darum, solange zu relativieren, bis ein endgültiges Ergebnis erreicht wird, das keiner Relativierung mehr bedürfte. Hier meldet sich – theologisch gewendet – der eschatologische Vorbehalt an. Es geht um eine theologische Denkform im Sinne Schröers, die umfassend und nicht bloß vorläufig greift.

Die Paradoxien zeigen darüber hinaus an, dass sich Religiosität nicht einfach in der Relativierung erschöpft. Deshalb lege ich die Relativierung auch nicht als einzige Funktion fest, sondern arbeite sie lediglich als Theorieangebot bzw. -ergänzung auf. Über sie hinaus lassen sich andere Mechanismen beschreiben. Anhand der Paradoxien wird das vor allem daran ersichtlich, dass sie trotz ihrer kontradiktorischen Form imstande sind, die Kommunikation fortzusetzen und bspw. Hoffnungsperspektiven aufzubauen.⁵²³ Exemplarisch wird dies u.a. anhand der Auferstehungsparadoxie, die nicht einfach dabei stehen bleibt, die Unmöglichkeit von letzter Gewissheit zu postulieren,

521 Diese Formulierung einer Beobachtung zweiter Ordnung findet sich bei: Hans-Joachim Höhn, *Zeit und Sinn. Religionsphilosophie postsäkular*. Paderborn 2010. S. 216. In ein Verständnis von Religion als Relativierung von Relativierung fügt sich auch ein Gedanke Gianni Vattimos. Er äußert die Überzeugung, »dass man heute zur Religion zurückkehrt, weil man begriffen hat, dass alles Wissen, das man als endgültig ansah, sich als von historischen Paradigmen, von Bedingungen unterschiedlicher Natur, gesellschaftlicher, politischer, ideologischer usw., abhängig herausstellte.« Girard/Vattimo, *Christentum* S. 39.

522 Hier geht es – in den Worten Koschorkes – um die religiöse »*Andersheit*, die sich gegen ihre lebensweltliche Umsetzung sperrt und deshalb im Raum des Imaginären nur in Gestalt von Paradoxien oder Rätselfiguren aufscheint, von Fremdkörpern, an die sich im Lauf der Zeit ein Kranz unzulänglicher, nie erschöpfender, letztlich vergeblicher Deutungen ansetzt.« Albrecht Koschorke, *Die Heilige Familie und ihre Folgen*. Frankfurt a.M. 2011. S. 41.

523 Aufgrund dieser Einschränkungen und der Erweiterung des Religiositätsverständnisses auf weitere Operationen entgeht dieses Verständnis übrigens einer gewichtigen Kritik Zanders: »Religionskonzepte wiederum, die mit negativen Definitionen arbeiten und den Kern einer Religion im

sondern sich darüber hinaus auf die Deutung festlegt, dass das Leben stärker ist als der Tod. Diese Hoffnung lässt sich übrigens wiederum mit einer radikalkonstruktivistischen Perspektive verbinden. M.E. hätte sie sogar das Potential, zu einer Leitvokabel des Diskurszusammenhangs zu werden.⁵²⁴ Das meine ich nicht nur, weil Hoffnung Unsicherheit und Entzogenheit verarbeitet⁵²⁵, sondern auch, weil es gerade im radikalen Konstruktivismus bedeutsam ist, die erkenntnistheoretisch angezeigte Kontingenz mit einer darüber hinausgehenden Deutung zu versehen. Das beginnt bereits bei der Kommunikation, für die Schmidt festhält, sie setze die Unterstellung voraus, dass andere Systeme der gleiche Beobachter*in-Status wie einem selbst zukommt.⁵²⁶ Schon die scheinbar simple Annahme einer Außenwelt ist im radikalen Konstruktivismus mit einer so weitreichenden Ungewissheit behaftet, dass es hier entscheidend sein kann, eine Hoffnungsperspektive einzunehmen. Deutlicher noch wird dieser Aspekt vielleicht, wenn kurz von Foersters Überlegungen zur Metaphysik einbezogen werden. Von Foerster antwortet auf die Frage, »was ein Metaphysiker ist: einer, der prinzipiell unentscheidbare Fragen für sich entscheidet.«⁵²⁷ In von Foersters Konzeption treten diese unentscheidbare Fragen aber beinahe überall auf, sie hängen mit der Nicht-Trivialität zusammen. Wer sich trotz dieser Unsicherheiten handelnd bewegen will, der muss Entscheidungen treffen und sich (immer wieder neu) festlegen. Genau dies beschreibt aber eben auch die Hoffnung, die es nicht bei dem bloßen Postulat von Ungewissheit belässt, sondern diesem konkrete Perspektiven in Zuversicht zuordnet. Damit sei keineswegs unterstellt, der radikale Konstruktivismus argumentiere religiös. Ich möchte lediglich auf einige Verbindungslinien hinweisen, die die radikalkonstruktivistisch vertretene Idee einer Unvereinbarkeit stark einschränken. Festzuhalten bleibt hier also noch einmal, dass die radikalkonstruktivistische Polemik gegen Religiosität und Religion nicht von den theoretischen Prämissen her abgeleitet werden kann. Zu der Beschreibung von Religiosität als Relativierungsmechanismus gehört in diesem Kontext übrigens auch, dass sie sich ohne spezifische Theorieanleihen beim radikalen Konstruktivismus denken lässt. Die relativierende Wirkung ließe sich auch vor dem Hintergrund anderer Theorielayouts begründen. Rücken dabei jedoch Paradoxien in den Fokus, erweist sich ein spezifischer Mehrwert einer theologischen Konstruktivismus-Rezeption, weil hier ein theoretisches Angebot vorliegt, mit dessen Hilfe produktiv auf Paradoxien und Zirkularitäten eingegangen werden kann.

Neben diesen Fragen wurde in dieser ersten Replik eine weitere wichtige Thematik behandelt. Mit der Rede von der relativierenden Wirkung der Religiosität verbinden sich nämlich unweigerlich Anfragen, die den Verbindlichkeits- und Geltungsanspruch von Religion betreffen. Im Kontext der Relativismusdebatte wurden einige Anfragen bereits kurz aufgenommen, das Unterkapitel *Normativität auf dem Prüfstand* (Kap. 5.1.1.4) setzte sich dann explizit mit ihnen auseinander. Deutlich wurde dabei, dass es nicht

Nichtsagbaren sehen, verfehlen die Praxis und weite Teile der Reflexion in allen Religionen.« Zander, Religionsgeschichte S. 20.

524 Vgl. dazu Kap. 5.1.3.

525 Wer hofft, bezieht sich auf Zukunft und bearbeitet Unklarheit in zuversichtlicher Weise.

526 Vgl. Schmidt, Paradigma S. 34.

527 Foerster/Bröcker, Teil S. 12.

nur zu normativen Begründungsproblemen kommt, wenn religiös oder radikalkonstruktivistisch argumentiert wird. Ebenso wenig markieren diese Schwierigkeiten ein Spezifikum eines auf Relativierungen aufbauenden Verständnisses von Religion und Religiosität, auch wenn Verbindlichkeitsansprüche hier fraglos noch einmal intensiver in ihrer Vorläufigkeit wahrgenommen werden. Auf allen Ebenen meldet sich immer wieder die Kontingenz an. Die Begründungsprobleme werden also nicht ausgeräumt, sondern selbst in die Dynamik der Relativierung einbezogen. Für den weiteren Gang dieser Arbeit resultiert daraus die Möglichkeit, konkreten Fragen von Verbindlichkeit und Geltung weiter nachgehen zu können. Bevor dies in den beiden weiteren Repliken zu den Themen Mystik (Kap. 5.1.2) und Gott (Kap. 5.1.3) umgesetzt wird, soll diese erste Replik noch um zwei weitere Aspekte ergänzt werden, die nicht mehr im engeren Sinne zur Entwicklung des Kerngedankens beitragen, die Überlegungen aber doch in unterschiedlicher Weise präzisieren. Zum einen werde ich eine knappe Analyse zu einer exemplarischen Anwendung im Kontext der Religionskritik anbringen (Kap. 5.1.1.6). Zum anderen wird in einem weiteren Unterkapitel die Frage diskutiert, ob mit den bisherigen Ausführungen ein *religiöser Antirealismus* postuliert wird (Kap. 5.1.1.7).

5.1.1.6 Religionskritische Stichproben: Projektion und Realismus

Nach den bisherigen Überlegungen dieser ersten Replik, in denen die radikalkonstruktivistischen Ausführungen zu Religiosität und Religion theologisch kommentiert und mit Denkalternativen kontrastiert wurden, soll dieses Unterkapitel eine exemplarische Weiterführung leisten. Zur Diskussion steht hier, wie in einem konkreten (fundamental-)theologischen Anwendungsbereich, der Religionskritik, die Vorzüge des Theoriekontakts von radikalem Konstruktivismus und Theologie erwiesen werden können. Der gewählte Anwendungsbereich ist dabei in zweifacher Weise mit den bisherigen Überlegungen verknüpft. Zum einen können auch die religionsbezogenen Versatzstücke des radikalen Konstruktivismus als Religionskritiken interpretiert werden. Zum anderen konfrontiert der Blick auf die Religionskritik die bislang religionsproduktive Aufarbeitung der radikalkonstruktivistischen Perspektive mit der Frage, ob der radikale Konstruktivismus die Religionskritik argumentativ nicht entscheidend begünstigt, indem er etwa dem Projektionsvorwurf erkenntnistheoretisch Vorschub leistet. Beiden Anknüpfungspunkten werde ich im Verlauf dieses Unterkapitels in fokussierten Modellstudien nachgehen, um die Ergebnisse der ersten Replik in ihrer Anwendung noch einmal zu profilieren und exemplarische Konsequenzen darzustellen. Angesichts des Umfangs und der Struktur dieser Arbeit kann es dabei nicht darum gehen, eine allgemeine Einführung in die Religionskritik vorzulegen.⁵²⁸ Möglich sind hier lediglich Stichproben, die methodisch abermals als Beobachtungen zweiter

528 In der Sekundärliteratur wird man hier schnell fündig. Vgl. u. a. Hans Zirker, *Religionskritik*. (Leitfaden Theologie Bd. 5). Düsseldorf 1982 [= Zirker, *Religionskritik*.]; Gregor Maria Hoff, *Religionskritik heute*. (Topos plus Taschenbücher Bd. 523). Kevelaer 2004; Michael Weinrich, *Religion und Religionskritik*. Ein Arbeitsbuch. (UTB Bd. 3453). Stuttgart 2011 [= Weinrich, *Religion*.]; Michael Kühnlein (Hg.), *Religionsphilosophie und Religionskritik*. Ein Handbuch. (stw Bd. 2140). Berlin 2018. Für ein Kompendium religionskritischer Primärtexte mit jeweils knappen einleitenden Kommentierungen vgl. zudem: Karl-Heinz Weger, *Religionskritik*. (Texte zur Theologie. Fundamentaltheologie Bd. 1). Graz/Wien/Köln 1991.

Ordnung angelegt sind: als *Kritik der Kritik*. Um dabei eine möglichst hohe diskursive Anschlussfähigkeit gewährleisten zu können, orientiere ich mich vorwiegend an zwei besonders prominenten Religionskritikern.

A) Projektion ≠ Konstruktion

Zahlreiche Religionskritiken sind durch die These verbunden, Religiosität und Religion basiere allein auf menschlichen Projektionen.⁵²⁹ Auch wenn der Begriff *Projektion* selbst im Werk Ludwig Feuerbachs gar nicht vorkommt⁵³⁰, ist sein Name doch besonders mit dem projektionstheoretischen Argument verbunden. Ein kurzer Blick in sein Denken genügt, um den Grund dafür ausfindig zu machen:

Und hier gilt daher *ohne | alle Einschränkung* der Satz: Der Gegenstand des Subjekts ist nichts anderes als das *gegenständliche Wesen des Subjekts* selbst. Wie der Mensch sich Gegenstand, so ist ihm Gott Gegenstand; wie er denkt, wie er gesinnt ist, so ist sein Gott. Soviel Wert der Mensch hat, so viel Wert und nicht mehr hat sein Gott. *Das Bewußtsein Gottes ist das Selbstbewußtsein des Menschen, die Erkenntnis Gottes die Selbsterkenntnis des Menschen*. Aus seinem Gotte erkennst du den Menschen und hinwiederum aus dem Menschen seinen Gott; beides ist identisch.⁵³¹

Feuerbach arbeitet den erkenntnispsychologischen Vorgang heraus, in dem die Größe *Gott* eingeführt und zu einer eigenen Existenzform objektiviert wird.⁵³² Für ihn ereignet sich ein solcher Prozess als Übertragung, die sich – wenngleich abseits seiner eigenen Diktion – pointiert als Projektion beschreiben lässt. Entscheidend ist, dass jede Aussage über Gott zurück zum Menschen führt:

Er setzt sich Gott als ein ihm *entgegengesetztes* Wesen gegenüber. Gott ist *nicht*, was der Mensch ist – der Mensch *nicht*, was Gott ist. Gott ist das unendliche, der Mensch das endliche Wesen, Gott vollkommen, der Mensch unvollkommen, Gott ewig, der Mensch zeitlich, Gott allmächtig, der Mensch unmächtig, Gott heilig, der Mensch sündhaft.

529 Theologisch ist dieser Vorwurf über historische Darstellungen hinaus bis in die Gegenwart präsent. Für eine jüngere, ausführliche Darstellung vgl. Baltasar Rengga Ado, *Religion: Eine Projektion menschlicher Sehnsüchte, ein Produkt menschlichen Denkens, eine Illusion? Die Religionskritik von Feuerbach, Marx und Freud als Herausforderung und Chance für den heutigen christlichen Glauben*. Frankfurt a.M. 2017. In dieser Arbeit wird die Auffassung vertreten, man könne die projektionstheoretische Religionskritik der genannten Autoren christlich fruchtbar machen: »Denn ihre Religionskritik zeigt Perversions- und Missbrauchsformen von Religion auf, weist auf Gefahren einer Ideologisierung von Religion hin. Sie kann das Bewusstsein für diese Gefahren schärfen und damit eine wichtige Dienstfunktion der Religionskritik für den christlichen Glauben übernehmen.« Ebd. S. 21.

530 Vgl. Weinrich, *Religion* S. 117.

531 Ludwig Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*. (Ludwig Feuerbach/Gesammelte Werke Bd. 5). Berlin³2006. S. 45f. [= Feuerbach, *Wesen*.]

532 Darin geht er weit über das hinaus, was mehr als zwei Jahrtausende zuvor Xenophanes argumentiert hat: »Doch wenn die Ochsen und Löwen Hände hätten oder malen könnten mit ihren Händen und Werke bilden wie die Menschen, so wären die | Rosse Rossen und die Ochsen Ochsen ähnlich und würden Göttergestalten malen und solche Körper bilden, wie sie selbst ihre Form in gleicher Weise hätten.« Xenophanes, Fragment. Zitiert nach: Benedikt Strobel/Georg Wöhrle (Hg.), *Xenophanes von Kolophon*. (Traditio Praesocratica Bd. 3). Berlin/Boston 2018. S. 135-137.

Gott und Mensch sind Extreme: Gott das schlechthin Positive, der Inbegriff aller Realitäten, der Mensch das schlechtweg Negative, der Inbegriff aller Nichtigkeiten.⁵³³

Die Gegensatzpaare machen deutlich, dass der religiöse Gottesgedanke eine Entzweiung beinhaltet.⁵³⁴ Aus der Erfahrung der eigenen Begrenztheit heraus setzt der Mensch ein Gegenüber, das er maximal von sich verschieden denkt. Damit folgt die Entzweiung einem erkennbaren Muster, das Feuerbach aber nicht nur deskriptiv konstatiert, sondern mit einer psychologischen Deutung verbindet:

Den egoistischen Menschen schmerzt es, daß die Befriedigung seiner Wünsche und Bedürfnisse eine vermittelte ist, daß für ihn eine Kluft vorhanden ist zwischen der Realität und dem Wunsche, zwischen dem Zwecke in der Wirklichkeit und dem Zwecke in der Vorstellung. Er setzt daher, um diesen Schmerz zu heilen, um sich frei zu machen von den Schranken der Wirklichkeit, als das wahre, als sein höchstes Wesen *das Wesen*, welches durch das bloße ›*Ich will*‹ den Gegenstand hervorbringt.⁵³⁵

Es geht hier um tief gehegte Wünsche, die den Menschen dazu verleiten, ihre Realisation zu projizieren und sich selbst damit Entlastung zu verschaffen.⁵³⁶

Für Feuerbach resultiert aus diesen Überlegungen die Forderung, die Theologie nicht mehr auf ihre Aussagen über Gott, sondern über den Menschen zu befragen.⁵³⁷ Feuerbachs berühmtes Diktum, »*das Geheimnis der Theologie ist die Anthropologie*«⁵³⁸, hat hier seinen Ort. Entscheidend aber ist, dass Feuerbach bei diesem für heutige Theologien zumeist wenig brisanten Gedanken nicht stehen bleibt. Er legt sich darüber hinaus ontologisch fest. Was der Mensch da als Gott projiziert, das hat keinen Realitätsgehalt, das ist ein bloßes Fantasieprodukt:

Gott selbst [ist] nichts andres als das ungestörte, ununterbrochene Gefühl, das Gefühl, für welches keine Schranke, kein Gegensatz mehr existiert. Wenn Gott ein von deinem Gefühl unterschiednes Wesen wäre, so würde er dir ja auch auf andre Weise als bloß im Gefühle kund werden; aber eben weil du ihn nur im Gefühl vernimmst, ist er nur im Gefühl, ist er selbst nur Gefühl.⁵³⁹

Theologisch ist vielfach bemerkt worden, dass an entsprechenden Stellen in Feuerbachs Werk argumentative Sprünge vorliegen, die die epistemische Belastbarkeit des Arguments überstrapazieren. Konkretisiert wird dies gerne als *Genese-Geltungs-Fehlschluss*, der sehr knapp so umschrieben werden kann: »Selbst wenn alle religiösen Inhalte

533 Feuerbach, Wesen S. 75.

534 Vgl. ebd. S. 75.

535 Ebd. S. 212.

536 »Das Wesen des Glaubens, welches sich durch alle seine Gegenstände bis ins Speziellste hinein bestätigen läßt, ist, daß das *ist*, was der Mensch *wünscht* – er *wünscht*, | unsterblich zu sein, also ist er unsterblich; er wünscht, daß ein Wesen sei, welches alles vermag, was der Natur und Vernunft unmöglich ist, also existiert ein solches Wesen«. Ebd. S. 230f.

537 Vgl. dazu Zirker, Religionskritik S. 83.

538 Feuerbach, Wesen S. 7.

539 Ebd. S. 459.

menschlichen Wünschen entsprechen, bedeutet das nicht, dass diese Wünsche keinen Halt in der Realität haben.«⁵⁴⁰ Die Anmerkung, dass die (menschliche) Genese keine finalen Schlüsse auf die (göttliche) Geltung (sprich: Existenz Gottes) zulasse, kann radikalkonstruktivistisch noch einmal ausgeweitet werden: Feuerbach wechselt in seiner Argumentation nämlich die Ebenen. Er nimmt seinen Ausgang in einer erkenntnistheoretischen Beobachtung der anthropologischen Justierung theologischen Redens und setzt von dort in die Ontologie über: »Der sinnliche Gegenstand ist *außer* dem Menschen da, der religiöse *in ihm*, ein selbst *innerlicher*«⁵⁴¹. Feuerbach konstatiert:

ich brauche zum Denken die Sinne, vor allem die Augen, gründe meine Gedanken auf Materialien, die wir uns stets nur vermittelt der Sinnentätigkeit aneignen können, erzeuge nicht den Gegenstand aus dem Gedanken, sondern umgekehrt den Gedanken aus dem Gegenstande, aber Gegenstand ist nur, was außer dem Kopfe existiert.⁵⁴²

Mit seinem Ebenenwechsel aber zieht Feuerbach die in dieser Untersuchung vielfach explizierte radikalkonstruktivistische Standardkritik auf sich. Klein hat sie für den Projektionsvorwurf noch einmal aktualisiert:

Die religionskritischen Argumente, wie sie lange Zeit Gegenstand theologischer Erörterung und Erwiderung waren, kommen hier zunächst gar nicht zur Anwendung. Sie kommen sozusagen *zu spät*. Der Vorwurf des Fiktionalen, wie er seit Feuerbach, Marx, Nietzsche, Freud u.a. vorgetragen wurde, bleibt zunächst einmal leer angesichts des fiktionalen und konstruktionalen Charakters von Wirklichkeit überhaupt. Denn sowohl die Alltagswelt(en), die Welt(en) der Wissenschaften, des Glaubens usw. teilen auf einer Beobachterebene zweiter Ordnung die Gemeinsamkeit, als Konstrukte verstanden werden zu können, die ihre Konstruktionalität im Vollzug kontinuierlich reproduzieren.⁵⁴³

Eine radikalkonstruktivistisch anschlussfähige Theologie, wie diejenige Kleins, steht damit zugleich in Nähe- und Abgrenzungsverhältnissen zur Projektionsthese. Sie grenzt sich ab, wo versucht wird, in die Ontologie zu wechseln, und sie teilt Argumentationsschritte, wo es um die Bindung des Denkens an menschliche Bedingungen geht. Im Falle meiner Überlegungen reicht diese Nähe bis in das Vokabular hinein. Wie Feuerbach verstehe auch ich Gottesbilder als Superlative im Sinne funktionaler Transzendenzmarker: »Gott ist ein Superlativ, d.h., Gott ist oder hat, was der Mensch ist oder hat, aber im höchsten Grade und ebendamit ohne Mängel und Schranken.«⁵⁴⁴ Sol-

540 Klaus von Stosch, Einführung in die Systematische Theologie. (UTB Bd. 2819). Paderborn ²2009. S. 32. Dem Argument kommt ein gewisser schulbildender Charakter zu, wie an seiner Präsenz in systematisch-theologischen Einführungswerken ersichtlich wird. Über von Stosch hinaus vgl. Dürnberger, Basics S. 31f. sowie Christoph Böttigheimer, Lehrbuch der Fundamentaltheologie. Die Rationalität der Gottes-, Offenbarungs- und Kirchenfrage. Freiburg i.Br. ³2016. S. 285.

541 Feuerbach, Wesen S. 45.

542 Ebd. S. 15.

543 Klein, Wahrheit S. 477. Vgl. dazu auch ebd. S. 403f.

544 Ludwig Feuerbach, Theogonie. Nach den Quellen des klassischen, hebräischen und christlichen Altertums. (Ludwig Feuerbach/Gesammelte Werke Bd. 7). Berlin ³1985. S. 281. [= Feuerbach, Theogonie.]

che Verbindungslinien verschärfen aber die schon zitierte Sorge einiger Theolog*innen, »schutzlos gegenüber dem Projektions- bzw. Fiktionalitätsvorwurf«⁵⁴⁵ dazustehen. In der Spur realistischer Erkenntnistheorie geht es einer von dieser Sorge getriebenen Theologie darum, ihre Kategorien in der (beobachtungsunabhängigen) Realität festzumachen. Enttäuschung ist hier vorprogrammiert. Die vielzitierte Aktualisierung der Projektionsthese durch den ehemaligen Göttinger Neutestamentler Gerd Lüdemann zeugt davon. In seinem *Brief an Jesus* bilanziert er: »Auf Projektionen, Wünschen und Visionen kann keine echte Religion aufgebaut werden«⁵⁴⁶. Um die theologisch-konstruktivistische Abgrenzung von entsprechenden Thesen zu profilieren, schlage ich eine semantische Differenzierung vor. Radikalkonstruktivistisch tritt das Problem mit den Konzepten Projektion und Fiktionalität nämlich dort auf, wo der Status des jeweiligen Resultats ontologisch festgesetzt wird. Religionskritisch setzt man voraus, dass die Projektion ins Leere läuft, dass der projizierte Gott also nicht existiert. Der Begriff *Konstruktion* verzichtet demgegenüber (zumindest in seiner radikalkonstruktivistischen Lesart⁵⁴⁷) auf die Festlegung, ob ein Gedanke der Realität korrespondiert oder nicht. Die *Konstruktion* bleibt in diesem Sinne ontologisch neutral – und zwar umfassend, also nicht nur für Feuerbachs »sinnliche Gegenstände« (s.o.), sondern ebenso für religiöse Phänomene.⁵⁴⁸ Wo eine radikalkonstruktivistisch inspirierte Theologie also dem Vorwurf ausgesetzt wird, projektionstheoretischer Religionskritik Vorschub zu leisten, sollte diese Differenzierung bedacht werden. Sie macht deutlich, dass sich projektionstheoretische Versuche, Gott zu widerlegen, radikalkonstruktivistisch aushebeln lassen. Der kurze Blick auf den Genese-Geltung-Fehlschluss hat dabei aber gezeigt, dass auf diesem Weg noch kein spezifischer Mehrwert der radikalkonstruktivistischen Option erreicht wird. Höchstens sublim hat sich hier angedeutet, wo ein solcher Vorzug liegen könnte.⁵⁴⁹ Die Argumentation muss hierzu aber noch ein wenig ausgeweitet werden.

B) Religionskritik und Realismus

Vergangene wie gegenwärtige Religionskritiken gehen oftmals von realistischen Prämissen aus. Besonders deutlich wird dies anhand empiristischer Versuche, Religiosität dadurch zu erledigen, dass ihre Bezugspunkte als nicht beobachtbar klassifiziert werden. So gibt Michael Weinrich etwa die religionskritische Haltung des Empiristen David Hume wie folgt wieder: »Nur das, was sich auch wissenschaftlich beschreiben lasse, könne auch als vernünftig und als real angesehen werden [...]. Alle Wundervorstellungen fallen in sich zusammen, denn sie haben vor den Naturwissenschaften keinen

545 Klumbies, Gott S. 147.

546 Gerd Lüdemann, *Der große Betrug. Und was Jesus wirklich sagte und tat*. Springe 1998. S. 12.

547 Von einem anderen Verständnis zeugen die Belegstellen in Feuerbachs eigenem Denken. Dort heißt es etwa: »Also gebt auch zu, daß euer persönlicher Gott nichts andres ist als euer eigenes persönliches Wesen, daß ihr, indem ihr die Über- und Außernatürlichkeit eures Gottes glaubt und konstruiert, *nichts andres glaubt und konstruiert als die Über- und Außernatürlichkeit eures eignen Selbstes*.« Feuerbach, *Wesen* S. 200.

548 In Kap. 4.3.1 habe ich hierzu bereits einige Beobachtungen konstruktivistisch orientierter Theolog*innen zusammengetragen.

549 Nämlich in der Etablierung eines Beobachtungsinstruments, mit dessen Hilfe wichtige Unterscheidungen eingeführt werden können.

Bestand.«⁵⁵⁰ Die Spuren eines solchen Verständnisses reichen über den Empirismus des 18. Jahrhunderts hinaus. Sie machen sich auch in Religionskritiken der Gegenwart fest. Als einer der derzeit prominentesten Kronzeugen der Religionskritik gilt Richard Dawkins. Sein Modell eignet sich für eine Auseinandersetzung in diesem Unterkapitel vor allem, weil es (1) für eine Fortschreibung empiristischer und naturalistischer Traditionslinien in der Gegenwart steht und diesem (2) aber spezifische Theorieelemente hinzufügt, die wiederum in weiteren Religionskritiken rezipiert werden (u.a. Michael Schmidt-Salomon⁵⁵¹). Die Beschäftigung mit Dawkins beansprucht so einen exemplarischen Status.

In seinem religionskritischen Hauptwerk *Der Gotteswahn* vertritt Dawkins die Position, Religion sei ein nicht rationales menschliches Handlungsmuster, das für vielfältige Missstände verantwortlich gemacht werden könne und einer naturwissenschaftlichen Aufarbeitung bedürfe.⁵⁵² So sei »die Gegenwart oder Abwesenheit einer schöpferischen Überintelligenz eindeutig eine wissenschaftliche Frage, auch wenn sie in der Praxis nicht – oder noch nicht – entschieden ist.«⁵⁵³ In der Prüfung dieser Frage kommt Dawkins sodann zu der Einschätzung, Gott existiere »mit ziemlicher | Sicherheit nicht.«⁵⁵⁴ Um religiöse Wirkweisen genauer erklären zu können, rekurriert er auf seine Memtheorie. Parallel zu Genen werden Meme hier als informationsspeichernde Einheiten gedacht, die aber nicht einfach dem Genpool eines Lebewesens entnommen werden können, sondern vielmehr sein Verhalten betreffen.⁵⁵⁵ Als Beispiel eines religiösen Mems nennt er etwa die Vorstellung, man lebe nach dem Tod weiter.⁵⁵⁶ Vorstellungen wie diese werden nach Dawkins über Generationen hinweg reproduziert, indem sie kommu-

550 Weinrich, Religion S. 103.

551 Vgl. v.a. Michael Schmidt-Salomon, Manifest des evolutionären Humanismus. Plädoyer für eine zeitgemäße Leitkultur. Aschaffenburg 2005.

552 Entsprechend kommt auch die Leitfrage der Memtheorie daher: »Gibt es auch Einheiten der kulturellen Vererbung, die sich wie Gene als echte Replikatoren verhalten?« Richard Dawkins, *Der Gotteswahn*. Übers. v. Sebastian Vogel. Berlin³2007. S. 320. [= Dawkins, *Gotteswahn*.]

553 Ebd. S. 100. Zur Begründung führt er einige Seiten zuvor an: »Einem langweiligen Klischee zufolge (das im Gegensatz zu anderen Klischees noch nicht einmal stimmt) beschäftigt sich die Naturwissenschaft mit Fragen nach dem Wie, während nur die Theologie die Voraussetzungen mitbringt, Fragen nach dem Warum zu beantworten. Was um alles in | der Welt ist eine Frage nach dem Warum? Nicht jeder Satz, der mit dem Wort ›Warum‹ beginnt, ist eine legitime Frage. Warum sind Einhörner innen hohl? Manche Fragen verdienen einfach keine Antwort. Welche Farbe hat die Abstraktion? Wie riecht die Hoffnung? Nur weil man eine Frage in einen grammatikalisch korrekten Satz kleiden kann, bedeutet das nicht, dass sie sinnvoll wäre oder ein Anrecht auf unsere ernsthafte Aufmerksamkeit hätte. Und selbst wenn es sich um eine echte Frage handelt und wenn die Naturwissenschaft sie nicht beantworten kann, heißt das noch lange nicht, dass die Religion dazu in der Lage wäre.« Ebd. S. 95f.

554 Ebd. S. 266f. Er greift dazu vor allem auf die Kategorien *wahrscheinlich* und *unwahrscheinlich* zurück. Gerade dies aber hat massive Kritik evoziert. So merkt etwa Strasser an: »Die Wahrscheinlichkeit, von der bei Dawkins die Rede ist, wurde von ihm stattdessen vollkommen beliebig festgesetzt.« Peter Strasser, Warum überhaupt Religion? Der Gott, den Richard Dawkins schuf. München 2008. S. 32. [= Strasser, Religion.]

555 Vgl. Dawkins, *Gotteswahn* S. 320–322.

556 Vgl. ebd. S. 334.

nikativ vervielfacht werden.⁵⁵⁷ Das Ziel dieser Reproduktion gleicht dabei demjenigen der Gene: Es geht um die Steigerung der Überlebensfähigkeit eines Lebewesens bzw. einer Gruppe von Lebewesen.⁵⁵⁸ Unter diesen Vorzeichen beobachtet Dawkins nun auch die Religionen und ordnet sie gemäß dem Beitrag ihrer Meme zur Überlebensfähigkeit in sein Schema ein. So hält er etwa fest:

Nach dieser Vorstellung wurden beispielsweise der Katholizismus und der Islam nicht unbedingt von einzelnen Menschen gestaltet, sondern sie entwickelten sich getrennt voneinander als unterschiedliche Ansammlungen von Memen, die in Gegenwart anderer Mitglieder des gleichen Memplexes gut gedeihen.⁵⁵⁹

Es führte zu weit, Dawkins Argumentationsschritten oder seiner Memtheorie im Einzelnen weiter zu folgen. Sein Denken wurde insgesamt breit aufgearbeitet und kritisch diskutiert.⁵⁶⁰ Für die Zwecke dieses Unterkapitels ist im Folgenden vor allem seine Methodik relevant. An verschiedenen Stellen macht er im *Gotteswahn* Angaben zu seinem Wissenschafts- und Wahrheitsverständnis. So schreibt er an einer Stelle, ihn überkomme »ein automatisches, tiefes Misstrauen gegenüber jedem Gedankengang, der zu einer derart bedeutsamen Schlussfolgerung gelangt, ohne dass auch nur eine einzige Erkenntnis aus der Wirklichkeit dazu beigetragen hätte.«⁵⁶¹ Die Wirklichkeit dient Dawkins insgesamt als Maßstab naturwissenschaftlicher Erkenntnis. Es ginge um »das ehrliche, systematische Bemühen, die Wahrheit über die Wirklichkeit herauszufinden.«⁵⁶² Die Existenz der Realität wird dabei ebenso vorausgesetzt wie die Möglichkeit, ihr sichere Erkenntnis entnehmen zu können. Als leitendes Interesse verweist er hierzu auf die Wahrheit, die in seinem Verständnis eng mit der Existenz von Tatsachen und Gegenständen verbunden ist. In einem Interview gibt er dazu an:

Mich interessiert etwas anderes: die Wahrheit. Ich möchte gerne wissen, was wirklich ist. Und an einen Gott zu glauben, der Trost spendet, sagt nichts darüber aus, ob er tatsächlich existiert. Gibt es Gott überhaupt, lautet meine Frage. Denn falls er nicht existiert, ist der Trost, der von ihm ausgeht, eine ziemlich leere Angelegenheit.⁵⁶³

Dawkins Absage an den Gottesglauben basiert folglich auf der Prämisse, man müsse eine positive ontologische Festlegung vornehmen können, um sinnvoll über ein Bezugsobjekt sprechen zu können. Diese Vorstellung schlägt nicht nur die Brücke zu-

557 Dies gelingt bspw. dadurch, dass Verhaltensweisen abgeschaut und in dieser Weise weitergetragen werden. Vgl. exemplarisch ebd. S. 322f.

558 Vgl. u.a. ebd. S. 333-337.

559 Ebd. S. 336.

560 Vgl. neben den bereits angeführten Titeln v.a.: Kurt Appel/Rudolf Langthaler (Hg.), *Dawkins' Gotteswahn. 15 kritische Antworten auf seine atheistische Mission*. Wien/Köln/Weimar 2010; Katharina Peetz, *Der Dawkins-Diskurs in Theologie, Philosophie und Naturwissenschaften*. (Religion, Theologie und Naturwissenschaft Bd. 28). Göttingen 2013.

561 Dawkins, *Gotteswahn* S. 137.

562 Ebd. S. 598.

563 Hans-Hermann Klare/Peter Meroth, »Gott existiert mit großer Wahrscheinlichkeit nicht«. In: Stern, 06. Oktober 2007. URL: <https://www.stern.de/panorama/wissen/mensch/richard-dawkins-gott-existiert-mit-grosser-wahrscheinlichkeit-nicht--3274534.html> (abgerufen am: 17.06.2021).

rück zum Empirismus, sondern verbindet ihn zudem mit zahlreichen weiteren Religionskritiker*innen.⁵⁶⁴ Gemeinsam ist ihnen eine realistische Grundausrichtung, die sich methodisch ablesen lässt. Wo eine beobachtungsunabhängige Realität als Maßstab von Wahrheit und Erkenntnis installiert wird, haben es religiöse Überzeugungen schwer.⁵⁶⁵ Der Vorwurf an sie lautet in seiner kürzesten Form, Religionen wüssten zu viel. Sie sprächen über Dinge, über die sich eigentlich nichts sagen ließe. So mache es keinen prinzipiellen Unterschied, ob man nun Angaben über Jahwe oder das *fliegende Spaghettimonster* mache.⁵⁶⁶ Religion und Religiosität werden also mit dem spekulativen Charakter ihrer Denkweisen konfrontiert. Als Vorwurf taugt dies solange, wie an den realistischen Prämissen festgehalten wird. Brüchig wird der Vorwurf hingegen, wenn die Anfrage zurückgespielt, die Kritik also auf die Kritik angewandt wird. Hier tritt ein entscheidender Vorzug des radikalen Konstruktivismus hervor. Er bietet nicht nur das methodische Instrumentarium, um eine zirkuläre Selbstapplikation (als Beobachtung zweiter Ordnung) einzufordern, sondern stellt darüber hinaus ein Repertoire skeptischer Einwände gegenüber realistischer Epistemologie bereit, etwa als Frage nach der Belastbarkeit von Welterkenntnis: Woher kommen die Gründe, mit denen die Objektivität einer Erkenntnis festgelegt wird? Die Beweislast wird damit nicht umgekehrt, wie es theologisch leider allzu oft betrieben wurde⁵⁶⁷, sondern die Kategorie des *Beweises* wird destruiert. Sie wird auf ihre eigene Kontingenz hingewiesen und so letztlich fragil. Der harte Ton, der gegenüber Religionen angeschlagen wird – Strasser spricht von

564 Möglich wäre es auch, diese Position als *naturalistisch* zu labeln. Exemplarisch: »Hinter seinen [JM: Dawkins] Überlegungen steht dabei offensichtlich ein totaler Naturalismus, der alles, was nicht mit naturwissenschaftlichen Mitteln beweisbar ist, für Unfug hält.« Klaus von Stosch, *Neuer Atheismus im Gefolge des Darwinismus*. In: *Was ist der Mensch? Evolutionstheorie und Schöpfungsglaube*. Hg. v. Konrad Schmidt. Paderborn 2010. S. 236-256, hier: S. 239. [= Stosch, *Atheismus*.]

565 Auch aus den Reihen gegenwärtiger Vordenker*innen des (Neuen) Realismus sind inzwischen religionskritische Töne zu vernehmen. So etwa von Gabriel: »Der Religiöse merkt, dass er doch irgendwie ein Tier ist und dass die ganze Story von Gott, der unsterblichen Seele, dem Paradies und der Hölle letztlich nicht sonderlich rational konstruiert ist. Wenn man sich klarmacht, was es wirklich bedeuten würde, eine unsterbliche Seele zu haben, die aufgrund ihrer irdischen Taten entweder in eine Hölle oder in einen Himmel fährt, ist das Ganze so absurd, dass man Gott dringend den Vorwurf machen müsste, ausgesprochen irrational zu sein. Also ein Gott, der die Dinge so eingerichtet hat, dass er auf einem randständigen Planeten im Universum die Seelen testet und schaut, wie oft sie masturbieren, ob sie Schweinewürstchen grillen, wie viel Wein sie trinken usw., was wäre das, bei Lichte besehen, für ein Typ? Gott müsste wahnsinnig sein, um solche unsinnigen Tests mit uns zu veranstalten. Wenn es diesen komischen Diktator doch gäbe und ich ihn treffen würde und er mir sagen würde: »Ab in die Hölle mit dir!«, würde ich sagen: »Sorry, aber was hast du dir eigentlich bei dieser unsinnigen Veranstaltung gedacht?« Markus Gabriel/Matthias Eckoldt, *Die ewige Wahrheit und der Neue Realismus. Gespräche über (fast) alles, was der Fall ist. (Systemische Horizonte)*. Heidelberg 2019. S. 105. Und Gabriel führt weiter aus: »Das weitverbreitete Gottesbild ist so inkohärent, dass man den Leuten sagen müsste: Wenn ihr euch den als Gott wählt, habt ihr etwas falsch gemacht. Das ahnen die auch. Deswegen wird es nie zu Ende gedacht, sondern man hält die Sache möglichst im Vagen.« Ebd. S. 105.

566 Vgl. Dawkins, *Gotteswahn* S. 89f.

567 Vgl. Klaus-Jürgen Grün, Richard Dawkins (2006), *Der Gotteswahn*. In: *Religionsphilosophie und Religionskritik*. Ein Handbuch. (stw Bd. 2140). Hg. v. Michael Kühnlein. S. 885-893, hier: S. 892.

*Brachialatheismus*⁵⁶⁸ –, fällt auf die Religionskritik selbst zurück. Der beliebte Hinweis, sie selbst agiere fundamentalistisch⁵⁶⁹, fügt sich hier ein. Mithilfe des radikalen Konstruktivismus lässt er sich präzisieren, weil genauer beschrieben werden kann, wie die erkenntnistheoretischen Unwägbarkeiten des eigenen Standpunkts in der Kritik fremder Positionen ausgeblendet werden. Pörksen beschreibt einen solchen Mechanismus als *postmodernen Fundamentalismus*: »Der Wahrheitszweifel gilt immer nur für die andere Seite, den Gegner, den Feind. Die eigene Position wird jedoch mit maximaler Gewissheit, ideologischer Härte und einem glasharten Realismus verfochten.«⁵⁷⁰ Entscheidend wäre radikalkonstruktivistisch aber eben die kritische Selbstanwendung. Konkret ließe sich in diesem Sinne etwa fragen, wo Dawkins eigentlich seine Memtheorie in der anvisierten Realität verankert sieht? Im *Gotteswahn* zeichnet sich hier ein gewisser Problemüberhang ab: »Die stoffliche Natur der Gene kennen wir heute genau [...]; bei den Memen ist das nicht der Fall«⁵⁷¹. Freilich geht es radikalkonstruktivistisch aber nicht darum, eine Anleitung zur Präzisierung der ontologischen Dimension der Memtheorie zu liefern. Das Ziel wäre eher, gerade diese ontologische Dimension insgesamt durch Rückfragen zu destabilisieren.

Das Projekt dieser Arbeit fügt dem einen weiteren Aspekt hinzu. In der Auseinandersetzung mit den religionsbezogenen Aussagen des radikalen Konstruktivismus wurde darauf hingewiesen, dass Religiosität weder realistisch noch positivistisch verstanden werden muss. Im Gegenteil habe ich vorgeschlagen, stärker auf die relativierende Wirkung von Religiosität zu fokussieren, in der die eigene Kontingenz aktiv hervorgehoben wird. Die Einfügung eines Transzendenzwerts könnte in dieser Lesart weniger als Hybris einer sich überanspruchenden menschlichen Vernunft, sondern vielmehr als hoffnungsbezogene Arbeit an der eigenen Kontingenz interpretiert werden. Große Transendenzen stehen – wiederum auf der Linie von Schütz und Luckmann – schließlich für Entzogenheit und nicht für umfanglichen Zugriff.⁵⁷² In mehrfacher Weise also

568 Vgl. Strasser, Religion S. 7.

569 Vgl. dazu exemplarisch: Crane, Bedeutung S. 23.

570 Pörksen/Schulz von Thun, Kommunikation S. 179. Den Fundamentalismus beschreibt Berger allgemein als den »Versuch, eine bedrohte Gewissheit wiederherzustellen. Meist wird der Terminus für religiöse Bewegungen verwendet, aber es ist wichtig zu wissen, dass es viele säkulare Fundamentalismen gibt – politische, philosophische, ästhetische, sogar kulinarische (etwa bei manchen Vegetariern) oder sportliche (bei treuen Fans von Mannschaften).« Berger, Altäre S. 26. Der Fundamentalismus wäre in dieser Weise eher als *Strategie* zu verstehen. Vgl. dazu: Claude Ozankom, Christliche Theologie im Horizont der Einen Welt. Regensburg 2012. S. 162. Für eine jüngere fundamentaltheologische Auseinandersetzung mit dem Fundamentalismus vgl. René Buchholz, Falsche Wiederkehr der Religion. Zur Konjunktur des Fundamentalismus. Würzburg 2017.

571 Dawkins, Gotteswahn S. 322.

572 Diese Überlegungen verstehen sich freilich als systematisches Denkangebot und nicht als religions-soziologische Beschreibung. Eine solche käme sicherlich zu völlig anderen Ergebnissen. So beobachtet etwa Striet: »Bezogen auf das christliche Religionsfeld ist auffällig, dass besonders dort eine hohe Attraktionskraft auf Menschen zu herrschen scheint, wo der Glaube dem skeptischen Gegeneinwand entzogen wird.« Magnus Striet, Einfach nur glauben? Ein Plädoyer für Komplexitätsresilienz statt -reduktion. In: Die Komplexität der Welt und die Sehnsucht nach Einfachheit. Hg. v. Martin Dürnberger. (Salzburger Hochschulwochen 2019). Innsbruck 2019. S. 9–28, hier: S. 19. [= Striet, Plädoyer.]

entzieht sich das vorgeschlagene Religiositätsverständnis dem Zugriff realistischer Religionskritik. Damit ist aber selbstverständlich nicht einfach jeder kritische Einwand abgeräumt. Auch müssten über die zwei angeführten Referenzautoren hinaus sicher weitere Überlegungen angestellt werden. Für den argumentativen Gang dieser Untersuchung dürften die wenigen Hinweise dieses Unterkapitels aber dennoch genügen.

5.1.1.7 Einordnung und Abgrenzung: Religiöser Antirealismus?

In dieser Untersuchung wurde bereits mehrfach darauf hingewiesen, dass es im Zuge einer Beschäftigung mit dem radikalkonstruktivistischen Denken schlicht nicht möglich ist, alle Verbindungslinien aufzurufen, die sich in theoretischer Hinsicht ergeben. In Kapitel 2.6. wurden dazu einige Anmerkungen gesetzt und gleichsam der Versuch unternommen, zumindest einige Labels abzugrenzen. Zum Ende der ersten Replik zu den radikalkonstruktivistischen Perspektiven auf Religion und Religiosität möchte ich erneut zu einem solchen Versuch ansetzen – wenngleich es diesmal nur um ein anderes Label geht. Das in dieser ersten Replik bislang diskutierte Verständnis von Religiosität teilt nämlich Motive des sog. *religiösen Antirealismus*, wie er vor allem vom englischen Religionsphilosophen Don Cupitt vertreten wird.⁵⁷³ In diesem Kapitel werde ich Cupitts Konzept kurz vorstellen und anschließend von meinen bisherigen Überlegungen abgrenzen.⁵⁷⁴

Cupitt geht von der Beobachtung aus, dass die meisten westlichen Religionen einen realistischen Anspruch formulieren, der sich philosophiegeschichtlich vor allem aus der Tradition des platonischen Denkens speist.⁵⁷⁵ Für Cupitt gilt deswegen: »Der Gott des realistischen philosophischen Theismus, der metaphysische Gott, das Überwesen da oben, wurde durch Platon ermöglicht und stirbt mit ihm.«⁵⁷⁶ Die Rede vom Tod Gottes involviert hier zwei Aussageebenen. Zum einen wird damit eine zeitdiagnostische Beschreibung vorgenommen, zum anderen aber wird auch eine Bewertung vorgelegt. Es geht Cupitt nicht nur darum, »daß heute alle unsere großen religiösen Überlieferungen dem Ende entgegengehen, so wie die einst sehr großen Religionen des antiken Mesopotamien, Ägyptens und Griechenlands in der Antike ein Ende gefunden haben.«⁵⁷⁷ Es geht ihm auch darum, dass diese Entwicklung denkrichtig und begrüßenswert ist:

573 Cupitt kann als prominentester Vertreter dieser Strömung gelten. Um ihn herum hat sich aber eine ganze Bewegung formiert, die als *Sea of Faith Network* besonders im englischsprachigen Raum einige Aufmerksamkeit generiert hat. Zugunsten der Übersichtlichkeit und Prägnanz werde ich mich in diesem Unterkapitel ausschließlich auf Cupitt beziehen.

574 Damit docke ich die Überlegungen auch an »die vor kurzem in Deutschland heftig geführte Debatte um einen theologischen Realismus« an. Christian Tapp, Was heißt eigentlich »christlicher Wahrheitsanspruch«? In: *Relativismus und christlicher Wahrheitsanspruch. Philosophische und theologische Perspektiven*. Hg. v. Bernd Irlenborn/Michael Seewald. Freiburg/München 2020. S. 139-157, hier: S. 142. Diese Debatte ordnet sich gewissermaßen in die Auseinandersetzungen um Wissenschaftlichkeit und Freiheitsstatus der Theologie ein. Die von Tapp angeführten Beiträge von Benedikt Kranemann, Magnus Striet und einigen anderen stehen zumindest in diesem Zusammenhang. Vgl. ebd. S. 142.

575 Vgl. Don Cupitt, *Nach Gott. Die Zukunft der Religionen*. Übers. v. Hans-Joachim Maass. München 2004. S. 66. [= Cupitt, Gott.]

576 Ebd. S. 93.

577 Ebd. S. 113.

»Religiöser Fortschritt läßt sich nur erreichen, indem man alle binären Gegensätze niederreißt, mit denen die realistische Lehre von Gott erst erschaffen wurde.«⁵⁷⁸ So sei es geradezu anachronistisch, dass etwa die christlichen Kirchen noch immer an einem realistischen Gotteskonzept festhielten.⁵⁷⁹ Aber wie begründet Cupitt seine Kritik des Realismus? Er tut dies vor allem dadurch, dass er die realistische Wahrheitsvorstellung infrage zieht. Seines Erachtens könne man erkennen,

daß wir die Vorstellung aufgeben müssen, als warte da draußen eine stabile, vom Geist unabhängige Weltordnung darauf, in einem gleichermaßen stabilen und adäquaten Vokabular korrekt beschrieben zu werden [...]. Das Höchste, das wir jetzt zu erreichen hoffen können, ist eine Form von Pragmatismus, welche die Idee objektiver Wahrheit aufgegeben hat und sich in jeder Lebenslage mit Ausdrucksformen begnügt, mit denen man einigermaßen zurechtkommt – bis auf weiteres.⁵⁸⁰

Schließlich sehe man »immer nur und ausschließlich eine Welt-Sicht, eine Konstruktion von Dingen, die wir selbst im Lauf der vergangenen Jahrhunderte und Jahrtausende entwickelt haben.«⁵⁸¹ Cupitt konzipiert diese Weltsicht kollektiv. Die Verwendung der ersten Person Plural spricht ebenso dafür wie der Hinweis, die Konstruktion habe sich über Jahrhunderte hinweg entwickelt. Aus der Beobachtung, dass das Verständnis der Welt abhängig von kollektiven Voreinstellungen ist, resultiert für Cupitt die Unmöglichkeit eines unverfälschten Blicks auf die Realität an sich. Er verbindet dies mit einer Handlungsoption: »Es gibt keine einzige große Wahrheit mehr, und es wird so etwas auch nie mehr geben. Jetzt ist es besser, ein kleines persönliches Repertoire verschiedener Wahrheiten, Wege und Ziele zu bewahren, die man nach Belieben für sich nutzbar machen kann.«⁵⁸²

Bei Cupitt treten zwei weitere Elemente hinzu. Erstens wird der Realismus nicht nur als falsche Position ausgewiesen, ihm wird zudem auch ein Gefährdungspotential attestiert. Gäb spricht hier von einem *Schädlichkeitsargument*⁵⁸³ als dem Versuch, den Realismus dadurch zu entkräften, dass seine Schädlichkeit nachgewiesen wird. Konkret heißt es bei Cupitt u.a.:

Der Grund, weshalb ein Autor wie Augustinus eine autoritäre Gottesphilosophie sowohl aufbaut als auch demontiert, hat wiederum etwas mit Realismus zu tun. Als Erbe der Tradition der griechischen Philosophie, als großer Kirchenmann und als Mitglied der herrschenden Klasse weiß Augustinus, daß er Gottes objektive und vom Geist unabhängige Existenz lehren muß. In höchst unruhigen Zeiten ist es vor allem notwendig, daß das Volk von der objektiven Wahrheit des kirchlichen Glaubens überzeugt ist,

578 Ebd. S. 84.

579 Vgl. ebd. S. 63.

580 Ebd. S. 103.

581 Ebd. S. 141.

582 Ebd. S. 115.

583 Vgl. Sebastian Gäb, *Wahrheit, Bedeutung und Glaube. Zum Problem des religiösen Realismus*. Münster 2014. S. 194. [= Gäb, *Wahrheit*.]

von der disziplinarischen Autorität der Kirche und den schrecklichen Sanktionen, die sie für den Notfall bereithält. Dem Volk muß Realismus beigebracht werden.⁵⁸⁴

Es darf fraglich bleiben, ob es argumentativ wirklich angezeigt ist, Augustinus ein politisches Kalkül zu unterstellen, auch ist es angesichts der durchaus plausiblen Rede vom Alltagsrealismus überaus diskutabel, ob *dem Volk* eine realistische Sicht wirklich eigens beigebracht werden muss oder diese nicht vielmehr als Standardauffassung vorausgesetzt werden kann.⁵⁸⁵ Entscheidend ist an dieser Stelle, dass Cupitt das Unterdrückungspotential des Religiösen zu einem Subphänomen seiner realistischen Begründungsmöglichkeiten macht. Realistische Denkfiguren begünstigen in dieser Lesart Unterdrückung, Gewalt und Co. – und dies eben *auch* im Namen der Religion. Der Diagnose korrespondiert eine scharfe Rhetorik:

unsere alten Religionen [...] sind sämtlich Haßmaschinen. Sie einen nur, indem sie teilen, und machen Menschen nur dann zu Gefährten, wenn sie deren Aggression nach außen lenken, gegen den dämonisierten Anderen. Der Ketzler, der Abtrünnige, der Heide, der Ungläubige, der Gottesfeind, der schmutzige Ausländer [...].⁵⁸⁶

Auch hier taugt aber die Anmerkung, dass es sich um eine Denkfigur der Ableitung handelt. Religionen verhalten sich nach Cupitt in der beschriebenen Weise, weil sie auf realistischen Voraussetzungen aufbauen. Dieser Gedanke deckt sich weitgehend mit entsprechenden Kritiken aus dem Raum des radikalen Konstruktivismus, die an früherer Stelle bereits thematisiert wurden. Zur Erinnerung zitiere ich erneut eine besonders eindrückliche Aussage Maturanas: »Die mögliche Folge einer solchen Auffassung besteht darin, dass Menschen anderen Menschen Gewalt antun. Sie rechtfertigen sich, indem sie behaupten, sie besäßen einen privilegierten Zugang zu *der Wahrheit* oder kämpften für ein bestimmtes Ideal.«⁵⁸⁷

Zweitens lässt sich bei Cupitt ein positivistisches Moment beobachten. Er bleibt nämlich nicht bei einer skeptischen Relecture der realistischen Anteile des Religiösen stehen, sondern wendet die zuvor abgelehnte Wahrheitskategorie selbst an. Denn:

Eines wissen wir genau: daß es keinen rational geordneten Plan in der Welt gibt, keinen zu den groß-angelegten Erzählungen passenden vorgefertigtem Sinn des Lebens, dem sich unser Leben mühelos anpassen kann. Ebenso sicher wissen wir, daß es im buchstäblichen Sinn keine übernatürliche Ordnung gibt und auch kein Leben | nach dem Tod. Dieses Leben ist alles, was wir haben.⁵⁸⁸

584 Cupitt, Gott S. 84.

585 Auch Stavers These lautet in diesem Zusammenhang »that most, if not all, of us grow up as realists in the Western world.« Staver, Skepticism S. 33.

586 Cupitt, Gott S. 134. Die rhetorische Eskalation ist freilich nicht nur auf diese Passage beschränkt. So spricht er bspw. von »kosmologische[m] Terrorismus« und »religiöse[m] Terrorismus« (ebd. S. 144) oder thematisiert eine »terroristische religiöse Ideologie« (ebd. S. 145) ohne sich bei alledem auf Extreme wie den *Islamischen Staat* o.ä. zu beziehen. Es geht Cupitt nicht um gemeinhin als solche angesehene Extreme, sondern eher darum, das Extreme im Alltäglichen aufzudecken.

587 Maturana/Pörksen, Tun S. 45.

588 Cupitt, Gott S. 140f.

Cupitt schaltet dieser Aussage weder eine maßgebliche Relativierung vor noch nach. Er muss sich deshalb den Vorwurf gefallen lassen, eine Sonderstellung für sich in Anspruch zu nehmen, die vom ansonsten behaupteten Wahrheitszweifel ausgenommen bleibt.⁵⁸⁹ Gerade in diesem letzten Aspekt deutet sich dabei eine zentrale Differenz zwischen Cupitts religiösem Antirealismus und dem in dieser Arbeit vorgeschlagenen Konzept an. Um aber eine saubere Differenzierung durchführen zu können, bedarf es einiger weiterer theoretischer Anmerkungen zum religiösen Antirealismus, die auch auf Cupitt Rücksicht nehmen, gleichsam aber über ihn hinausgehen. Ich beziehe mich im Folgenden auf eine religionsphilosophische Studie von Sebastian Gäb⁵⁹⁰, an deren Beginn eine nähere Beschäftigung mit dem Realismus steht, für den in Anlehnung an Michael Dummett die folgende (analytische) Definition vorgeschlagen wird:

- (1) Aussagen der strittigen Klasse sollten aufgrund einer auf Wahrheitsbedingungen beruhenden Bedeutungstheorie verstanden werden.
- (2) Der angemessene Wahrheitsbegriff ist streng objektiv: Alle Aussagen der strittigen Klasse haben einen definiten Wahrheitswert.
- (3) Der angemessene Wahrheitsbegriff ist evidenztranszendent: Der Wahrheitswert einer Aussage ist völlig unabhängig von den Gründen des Für-Wahr-Haltens.
- (4) Der angemessene Wahrheitsbegriff baut auf einer Konzeption von Referenz auf: Wahrheit besteht in der referentiellen Beziehung zwischen Sprache und Wirklichkeit.
- (5) Für alle Aussagen der strittigen Klasse (über einen Gegenstandsbereich B) gilt: Alle Sätze der Form $\forall t$ referiert auf G sind wahr (oder falsch), wobei für t alle Terme eingesetzt werden können, die Gegenstände aus B bezeichnen.⁵⁹¹

589 Diesen Punkt stellt – wenngleich in anderer Akzentuierung – auch Gäb heraus: »Außerdem muß man Cupitt vorwerfen, daß sein Argument letztlich inkohärent ist, denn es verwirft den Realismus aus Gründen, die genauso gegen seinen Antirealismus sprechen. So spricht Cupitt der Autonomie selbst einen Wert zu, der größer ist als der der Heteronomie, doch wie ließe sich eine solche Bevorzugung begründen, wenn nicht durch objektive Werte?« Gäb, Wahrheit S. 196. Noch deutlicher hebt Gäb diesen Aspekt aber in der Auseinandersetzung mit Dewi Z. Phillips, einem weiteren religiösen Antirealisten, hervor: »Würde Phillips seine eigene Theorie ernst nehmen, so könnte er niemals in dieser Platitude behaupten, bestimmte religiöse Ideen seien falsch oder abergläubisch, setzt doch eine solche Behauptung gerade die externen Standards der Bewertung voraus, die es gemäß dem Autonomie-Argument gar nicht geben kann.« Ebd. S. 170. Eine Übertragung auf Cupitt bietet sich an.

590 Auch hier beschränke ich mich also auf eine zentrale systematische Studie und flechte daneben nur einige weitere Beiträge ein – wohlwissend, dass die Diskussion des religiösen Antirealismus durchaus weitläufiger ausfällt. Exemplarisch sei hierzu auf den folgenden Band hingewiesen: Elisabeth Heinrich/Dieter Schönecker (Hg.), Wirklichkeit und Wahrnehmung des Heiligen, Schönen, Guten. Neue Beiträge zur Realismusdebatte. Paderborn 2011.

591 Gäb, Wahrheit S. 109f.

Aus dieser Definition, die den Realismus als semantische Theorie versteht (4)⁵⁹², lässt sich wiederum ableiten, was als Antirealismus gelten kann.⁵⁹³ Dabei tun sich verschiedene Möglichkeiten auf. Gäb unterscheidet vor allem zwischen einem starken und einem schwachen Antirealismus. Der Unterschied zwischen beiden ergebe sich dabei aus der Frage, »ob die relevante semantische Theorie einen Wahrheitsbegriff enthält oder nicht.«⁵⁹⁴ Während der schwache Antirealismus lediglich einer Verschiebung der Wahrheit vornehme, verabschiede sich ein starker Antirealismus gänzlich von dieser Kategorie. Als Vertreter letzterer Position wird im religiösen Kontext auch Cupitt angeführt.⁵⁹⁵ Schwache religiöse Antirealisten verortet Gäb demgegenüber vor allem in der Wittgensteinschen Philosophie und ihren Adaptionenversuchen.⁵⁹⁶ Statt einer Totalabsage an die Wahrheit werde hier in der Regel versucht, von den Eigenheiten verschiedener Sprachspiele auf die Unvergleichbarkeit von Aussagen zu schließen, die verschiedenen Sprachspielen angehören. Gäb verdeutlicht diese Position:

Der Gläubige und der Nicht-Gläubige verfügen [...] nicht über diesen gemeinsamen Maßstab, so daß ihre Aussagen ›Ich glaube, daß | es einen Gott gibt‹ und ›Ich glaube nicht, daß es einen Gott gibt‹, so nahe sie sich auch zu sein scheinen, in Wirklichkeit völlig verschieden sind [...].⁵⁹⁷

Kurzum: »Religiöse Sprache, das religiöse Sprachspiel, ist also selbst an eine bestimmte Lebensform, ein bestimmtes Weltbild gebunden, und kann nur aus der Innenperspektive bewertet oder kritisiert werden.«⁵⁹⁸ Damit aber geht nach Auffassung Gäbs die Gefahr einer Immunisierung einher.⁵⁹⁹

In seiner Untersuchung nimmt er nun eine Prüfung verschiedener Argumente vor, von denen aus antirealistische Positionen erreicht werden können. Als erstes nennt er das *Autonomie-Argument*, das er wie folgt nachzeichnet:

- (1) Verschiedene Formen der Sprache (Sprachspiele) besitzen eine unterschiedliche Grammatik.
- (2) Die Grammatik religiöser Sprache ist nicht identisch mit der Grammatik anderer Sprachformen, z.B. wissenschaftlicher Sprache.

592 Dazu: »Es ist eine wichtige Konsequenz des semantischen Realismus, daß der Gegenstand einer Realismusdebatte nicht mehr die Existenz und die Existenzweise bestimmter Gegenstände ist, sondern die Wahrheit von Aussagen in einem bestimmten Bereich. Während beispielsweise ein mittelalterlicher Universalienrealist die These vertreten würde, daß abstrakte Entitäten tatsächlich in einer gewissen Weise existieren, würde sein moderner semantisch-realistischer Nachfolger behaupten, daß unsere Aussagen über abstrakte Gegenstände streng wahr oder falsch sind und daß ihre Wahrheitsbedingungen nach einem evidenztranszendenten Wahrheitsbegriff gegeben sind.« Ebd. S. 71.

593 Vgl. ebd. S. 110.

594 Ebd. S. 98.

595 Vgl. ebd. S. 142-144.

596 Vgl. ebd. S. 149.

597 Ebd. 151f.

598 Ebd. S. 152.

599 »Denn was sich positiv als Autonomie der religiösen Sprache bezeichnen läßt, kann man auch negativ eine Immunisierungsstrategie nennen.« Ebd. S. 172.

(3) Also bildet religiöse Sprache eine eigene Sprachform, d.h. religiöse Sprache ist autonom.⁶⁰⁰

Weiterhin geht er auf das *religiöse Argument* ein:

- (1) Wenn religiöse Sprache realistisch interpretiert wird, dann muß der Begriff F auf eine bestimmte Weise verstanden werden.
- (2) Diese Art, den Begriff F zu verstehen ist falsch (religiös inadäquat).
- (3) Also darf religiöse Sprache nicht realistisch interpretiert werden.⁶⁰¹

Im Gegensatz zum Autonomie-Argument hebt dieses Argument auf spezifisch religiöse Gründe ab. Konkret könne dies dann so ausschauen: »Wenn Gottes Existenz eine Tatsache ist, wie der Realist behauptet, dann muß Gottes Existenz kontingent sein; das aber ist mit einem religiösen Gottesbegriff nicht vereinbar, denn Gott existiert notwendig. Also ist der Realismus falsch.«⁶⁰² Verschärft wird diese Denkfigur in Gäbs Auffassung durch das *epistemische Argument*:

- (1) Gott ist kein Gegenstand der Erfahrung.
- (2) Wenn Gott kein Gegenstand der Erfahrung ist, dann bezieht sich der Term ›Gott‹ auf nichts (i.e. nichts Reales).
- (3) Wenn der Term ›Gott‹ sich auf nichts (Reales) bezieht, dann ist Gott eine Konstruktion.
- (4) Wenn Gott eine Konstruktion ist, dann sind Aussagen über Gott nicht objektiv wahr.⁶⁰³

In der Diskussion dieses Arguments geht Gäb auch auf Positionen ein, die dem radikalen Konstruktivismus häufig unterstellt werden:

Alle Gegenstände sind uns immer nur in einer perspektivischen Abschattung gegeben, doch daraus folgt nicht, daß wir diese Gegenstände nicht erfahren können. Im Gegenteil, die perspektivische Abschattung ist gerade ein signifikantes Merkmal von Erfahrung. Zu verlangen, daß ein Gegenstand nur erfahbar sein soll, wenn er vollständig erfahbar ist, hieße, die Möglichkeit von Erfahrung überhaupt bestreiten.⁶⁰⁴

Gäb versucht in dieser Weise ein Argument für einen religiösen Antirealismus zu beseitigen. Er lässt dabei aber außer Acht, dass es – zumindest radikalkonstruktivistisch – überhaupt nicht auf den Schluss ankommt, man könne definitiv keine reine Erfahrung von Gegenständen erlangen. Vielmehr liegt hier ein metatheoretisches Problem vor: Aus der Einsicht, dass man weder positiv noch negativ eine abschließende Aussage über Gegenstände, Tatsachen etc. treffen kann, wird gefolgert, dass man auf Aussagen mit diesem Ziel lieber verzichten sollte. Konkret also wird die Forderung artikuliert, ontologische Kategorien fallen zu lassen.

600 Ebd. S. 169.

601 Ebd. S. 174.

602 Ebd. S. 179.

603 Ebd. S. 185.

604 Ebd. S. 188.

Gäb nennt zwei weitere Argumente, die (vermeintlich) für einen religiösen Antirealismus sprechen.⁶⁰⁵ Beide Argumente sind für den Gang dieser Untersuchung letztlich unerheblich. Auf der Grundlage der bisherigen Differenzierungen ist es schon jetzt möglich, das in dieser ersten Replik vorgeschlagene Religionsverständnis einzuordnen. Dieses fußt auf radikalkonstruktivistischen Überlegungen, die zwar teils kritisch angefragt werden, insgesamt aber doch als Grundlage der Überlegungen dienen. Dazu zählt, dass sich die ontologische Neutralität des radikalen Konstruktivismus auch in einem entsprechenden Religiositätsverständnis und auch in einer daran orientierten Theologie fortsetzt. Diese Absage an die Ontologie ist es aber, die mit dem Realismus konfligiert und dafür sorgt, dass es – gemessen an Gäbs Kriterien – zu einer *antirealistischen* Position kommt. Zunächst also ist hier die grundsätzliche und weniger die religions-spezifische Perspektive von Interesse. Es geht um einen allgemeinen Antirealismus, nicht um seine Begrenzung auf den Bereich des Religiösen. Diese Differenzierung ist entscheidend, weil sie auf die Möglichkeit aufmerksam macht, lediglich einen religiösen Antirealismus zu vertreten, während ansonsten realistisch argumentiert wird: »You can thus be an irrealist about unicorns but a realist with regard to superstrings at the lowest micro-level of the universe.«⁶⁰⁶ Folglich besteht

[z]um einen [...] die Möglichkeit, Argumente aus dem religiösen Antirealismus selbst zu entwickeln, die zeigen sollen, daß ein Realismus nicht mit bestimmten Aspekten der Religion vereinbar ist oder daß bestimmte Aspekte nur aus einer antirealistischen Perspektive angemessen erfaßt werden können. Zum anderen könnte man versuchen, den religiösen Antirealismus aus einem globalen Antirealismus abzuleiten und zu behaupten, was für die Welt als ganze gelte, müsse *a fortiori* auch für religiöse Sachverhalte gelten.⁶⁰⁷

Hinsichtlich des hier diskutierten Religiositätsverständnisses trifft also klar die zweite Möglichkeit zu. Aus dem globalen Antirealismus des radikalen Konstruktivismus wird ein religiöser Antirealismus abgeleitet – zumindest auf der Beobachtungsebene zweiter

605 Zum einen das bereits erwähnte *Schädlichkeitsargument* (vgl. ebd. S. 194-197) und zum anderen das *existenzielle Argument* (vgl. ebd. S. 191-194).

606 Schärtl, Antirealism S. 136. Das Beispiel funktioniert trotz der leichten semantischen Abweichung (*irrealist* statt *antirealist*). Als prominentes Beispiel einer solchen Positionierung ließe sich Eugen Drewermanns Haltung zu gewissen Glaubenssätzen wie der Auferstehung oder der Jungfrauen- geburt anführen, weil hier der realistische Status einzelner religiöser Aspekte in Zweifel gezogen wird, ohne dass ein grundsätzlich antirealistischer Zug zu erkennen wäre. Anstatt die Frage nach dem Realitätsgehalt nämlich auszuklammern, beantwortet er sie: »Alle Versuche, die Erzählung von der Geburt des Herrn in der sogenannten Wirklichkeit der äußeren Tatsachen heimisch zu machen, führen im Grunde zu nichts. Ob der Stern von Bethlehem der Halleysche Komet war, ob eine Konjunktion von Jupiter und Saturn im Sternbild der Fische eine Rolle für die mesopotamische Astrologie spielte oder nicht, mag für eine bestimmte äußere Neugier von Belang sein – ein Stern, der an dem Ort eines Königskindes wacht, ist nicht ein Gegenstand im Raum, sondern eine Vision des Herzens. Desgleichen ist die »jungfräuliche Geburt«, als mystisches Symbol, ein Wunder der Seele, nicht des Leibes, eine | Wandlung und Verjüngung des Bewußtseins, keine äußere Begebenheit.« Eugen Drewermann, Tiefenpsychologie und Exegese. Bd 1: Die Wahrheit der Formen. Traum, Mythos, Märchen, Sage und Legende. Olten 1984. S. 503f.

607 Gäb, Wahrheit S. 167.

Ordnung. Im Rahmen funktionaler Religionsdefinitionen wird auf substantielle Festlegungen verzichtet und eine rein operationale Beschreibung vorgelegt. Insofern dieser Beschreibung aber die Relativierung als ein zentrales Kennzeichen beigelegt wird, wird auch die reine Operationalität noch einmal kritisch reflektiert. Ganz im Sinne des radikalen Konstruktivismus kann auch eine funktionale Religionsdefinition nämlich nicht einfach dazu übergehen, substantielle Bezugsgrößen zu leugnen, weil damit die ontologische Neutralität aufgegeben würde. Auf der Ebene zweiter Ordnung – auf der sich auch die Theologie als Wissenschaft bewegen sollte⁶⁰⁸ – wird schlicht angemerkt, dass über diese Substanzen nichts gesagt werden kann ohne nicht wieder unter die Bedingungen von Operation und Funktion zu fallen. Darin aber liegt ja keineswegs eine Eigentümlichkeit der Religiosität. Vielmehr trifft der radikale Konstruktivismus in seiner Auseinandersetzung mit Religion und Religiosität hier selbst den entscheidenden Punkt, indem Realität und Gott parallelisiert werden (s.o.). Durch diese Parallelisierung beider Größen soll die Unzugänglichkeit der Realität illustriert werden, zugleich aber kann damit (ob nun beabsichtigt oder nicht) auch die Möglichkeit einer Rede von Gott rehabilitiert werden. So wie es hinsichtlich der Realität nämlich nur auf der Ebene der Beobachtung erster Ordnung einen Alltagsrealismus gibt, so kann es dort doch ebenso zu einer (viablen) Alltagsreligiosität kommen, die durchaus substantielle Vorstellungen verarbeitet. Erst im reflexiven Nachhinein wird die epistemologische Unterbestimmtheit dieser Einstellung problematisiert, dies aber eben in einer umfassenden Perspektive: als globaler Antirealismus. In der zugewandten theologischen Rezeption des radikalen Konstruktivismus ist vielfach erkannt worden, dass gerade damit ein Potential für Theologie und Religiosität einhergeht, weil eine derartige Relativierung eben keine Exkludierung des Religiösen mehr erlaubt.⁶⁰⁹ Kurzum: Die ontologische Neutralität gilt für einen personalen Gott, die Engel und den Teufel ebenso wie für Gummibärchen, Baumstämme und Biergläser. In der Auseinandersetzung mit ausgewählten religiösen Paradoxien konnte dabei zudem gezeigt werden, dass religiöse Traditionen selbst an zentralen Stellen ihrer Systematik durch die Einsetzung von Paradoxien auf die menschliche Kontingenz in erkenntnistheoretischer Hinsicht hinweisen.⁶¹⁰ Die christliche Theologie ist etwa zentral auf die Erkenntnis verwiesen, dass sich Gott nicht einfach fassen lässt – sie inkludiert in dieser Weise von sich aus ein Moment, das antirealistisch interpretiert werden könnte. Dem grundständigen Antirealismus des radikalen Konstruktivismus wird folglich ein spezifisch religiöses Motiv hinzugefügt. Entspricht dies aber dem von Gäb vorgestellten *religiösen* oder *epistemischen Argument*? Zutreffend weist Gäb nach, dass beide Argumente an entscheidenden Stellen vorschnelle Generalisierungen vornehmen. Im *religiösen Argument* ist es die Rede von der Falschheit, im *epistemischen Argument* der Bezug auf die Unmöglichkeit, Gott

608 Zu diesem Selbstverständnis heißt es etwa bei Wallich: »Eine Theologie, die sich auf einer dem Radikalen Konstruktivismus parallelen Metaebene ansiedelt, muß sich als second order theology verstehen, um den religiösen Diskurs beschreiben zu können. Indem sie selber Teil der Beschreibung ist, kommen die Probleme der Selbstreferentialität des Radikalen Konstruktivismus direkt auf sie zu.« Wallich, *Autopoiesis* S. 356.

609 Vgl. dazu noch einmal Kap. 4.3.1.

610 Zum Versuch, über einen Antirealismus mit religiösen Paradoxien umgehen zu können, vgl. Anderson, *Paradox* S. 111-113.

erfahren zu können. Nur weil es nicht nötig sei, Religiosität realistisch zu erklären, folge daraus nicht, dass es gleichsam falsch sein müsse, dies zu tun.⁶¹¹ Weiterhin geht es ihm darum, zu zeigen, dass es nicht zwangsläufig widersprüchlich sei, Gottes Existenz in Notwendigkeit zu denken.⁶¹² Hinsichtlich des *epistemischen Arguments* fügt er hinzu, dass es vielmehr zu Widersprüchen führe, die Transzendenz Gottes als völlige Entzogenheit zu denken: »Die Annahme, daß ein Wesen unendlich und damit auch unendlich mächtig sei, aber gleichzeitig nicht in der Lage, sich mitzuteilen, erscheint widersprüchlich.«⁶¹³ Gäb wendet sich mit diesen Anfragen letztlich gegen einen positivistischen Zug antirealistischer Religionskonzeptionen, insofern er nur zeigen will, dass ein realistischer Zugang durch die beiden Argumente nicht ausgeschlossen werden kann. So hält er grundsätzlich fest: »Denn allein daraus, daß ich nicht in der Lage bin, zu erkennen, ob meine gegenwärtige Erfahrung, von der ich meine, sie sei von X, auch tatsächlich eine Erfahrung von X ist, folgt ja nicht, daß ich niemals eine Erfahrung von X haben könnte.«⁶¹⁴ Die spezifisch religiösen Versuche, den Realismus zu erledigen, scheitern nach Gäbs Diagnose daran, dass sie die im letzten Teilsatz des Zitats ausgesagte Offenheit in eine Notwendigkeit verkehren und entsprechend davon ausgehen, die Falschheit des Realismus damit bewiesen zu haben. Gerade dies aber deckt sich mit einer zentralen Einsicht meiner bisherigen Überlegungen, insofern es in meinem Verständnis des radikalen Konstruktivismus gerade darauf ankommt, aus dieser positivistischen Beweisspirale auszusteigen, weil die ontologische Neutralität ansonsten zu einem Solipsismus verkäme. Angesichts des Gäb-Zitats erinnere ich deshalb erneut daran, dass die radikalkonstruktivistische Option eine andere ist. Aber auch die theologische Ergänzung dieses Programms wird von Gäbs Kritik nicht berührt, sofern auch hier eine grundsätzliche Offenheit beibehalten wird, die etwa von Cupitts positivistischen Festlegungen abzugrenzen ist. In diesem Sinne werden meine bisherigen Überlegungen von dem, was Gäb an den Konzeptionen von Cupitt und Co. kritisiert, nicht entscheidend tangiert.

Als Ergebnis dieses Unterkapitels bleibt deshalb festzuhalten, dass das Religionsverständnis der ersten Replik nur dann als antirealistisch aufgefasst werden sollte, wenn darunter kein letztgewisser Anspruch auf vollständige Widerlegung des Realismus subsumiert wird.

5.1.2 Zweite Replik: Mystik

Neben den radikalkonstruktivistischen Aussagen zu Religiosität und Religion stehen Bemerkungen zur Mystik. Beide Themenbereiche werden dabei unterschiedlich eng miteinander verknüpft. So wird die Religiosität bei Ernst von Glasersfeld etwa unter die Mystik subsumiert. Bei anderen Autor*innen lässt sich diese Zuordnung hingegen

611 Gäb illustriert dies an einem Beispiel: »Ein Märchen muß nicht wahr sein, um etwas ausdrücken zu können, aber die Tatsache, daß eine gute Anekdote tatsächlich wahr ist, vermindert auch nicht ihre Bedeutung. Religiöser Glaube verliert also auch vor diesem Hintergrund nichts, wenn er realistisch verstanden wird.« Gäb, Wahrheit S. 177.

612 Vgl. ebd. S. 180.

613 Ebd. S. 187. Gäb bezieht sich hier auf Überlegungen Alvin Plantingas.

614 Ebd. S. 188.

nicht beobachten. Insgesamt ist von Glasersfeld der Kronzeuge einer radikalkonstruktivistischen Bearbeitung der Mystik. In Kap. 3.1.1 habe ich hierzu bereits zentrale Aussagen zusammengetragen. Von besonderer Bedeutung war dabei die Unterscheidung von Mystik und Rationalität, wie sie von Glasersfeld vorschlägt. Während rationalem Wissen ein Erfahrungsbezug zukomme, ließe sich dies für die Mystik nicht behaupten. Im Denken von Glasersfelds resultiert daraus eine erhebliche Diskreditierung der Mystik, die sich auf die Religiosität insgesamt ausdehnt. Dass diese Diskreditierung aber nur zum Preis einer theoretischen Inkonsequenz (= Paradoxie) zu haben ist, wurde in Kap. 3.1.1 ebenfalls herausgearbeitet. Im Zuge dieser zweiten Replik wird es darum gehen, noch einmal einen anderen, grundlegenden Blick auf das Phänomen *Mystik* zu werfen und dabei der Frage zu folgen, wo etwaige Übergänge und Verbindungslinien zum radikalen Konstruktivismus ausgemacht werden können.⁶¹⁵ Ziel dieser Replik ist es, von Glasersfelds Mystikverständnis mit theologisch wie radikalkonstruktivistisch kompatiblen Denkalternativen zu konfrontieren. Damit wird die bisherige Arbeit am »Profil einer radikalkonstruktivistisch anschlussfähigen Theologie« (Kap. 5) fortgesetzt und um ein spezifisches Themenfeld erweitert. Weil diese zweite Replik vielfach an Ergebnisse der ersten Replik anknüpft, wird sie im Vergleich deutlich kürzer ausfallen. Die in der ersten Replik grundgelegte theologische Argumentationsrichtung in ihrer besonderen Berücksichtigung von Relativierungen und Paradoxien wird beibehalten. Der Fokus bleibt entsprechend systematisch: Die Geschichte der Mystik mag insgesamt von hoher Bedeutung sein, in dieser Untersuchung wird sie aus methodischen Gründen nur am Rande vorkommen. Von Interesse sind hier in erster Linie Grundsatzdebatten der Mystikforschung. Das wirkt sich auch auf die Auswahl der Referenztexte aus. Wie schon im Kontext der Religiosität beziehe ich mich auch hier weniger auf konkrete Manifestationen des zu diskutierenden Phänomens selbst, als auf die auf sie bezogenen systematisierenden Aufarbeitungs- und Deutungsversuche. Einzelne mystische Zeugnisse werden hier also nicht diskutiert. Deutlich wird daran auch, dass diese Untersuchung keinen genuinen Beitrag zur Mystikforschung intendiert, sondern auf deren radikalkonstruktivistische und theologische Aufarbeitung bezogen bleibt.

5.1.2.1 Mystik definieren

Wenn es darum geht, ein spezifisches Mystikverständnis mit Alternativen zu kontrastieren, liegt es nahe, einige dieser Alternativen zunächst kurz darzustellen. In einem ersten Schritt geht es deshalb um verschiedene Definitionen von *Mystik*. Angesichts der »schiefer unübersehbare[n] Vielfalt von Mystik-Definitionen, die niemals alle zu berücksichtigen, geschweige denn auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen sind«⁶¹⁶, wäre es dabei vermessen, einen Anspruch auf Vollständigkeit zu erheben. Der knappe

615 In der theologischen Rezeption des radikalen Konstruktivismus liegen hierfür im Übrigen schon Ergebnisse vor. So sind nach Auffassung Scheibles »sowohl die Erkenntnistheorie des Radikalen Konstruktivismus als auch sein Verweis auf die Mystik bzw. Spiritualität durchaus an christliche Theologie anschlussfähig.« Scheible, Entstehung S. 291. Im Ergebnis stimme ich Scheible zu, einzig die Begründung dieser These sollte m.E. noch einmal deutlich ausgeweitet und präzisiert werden. Diese Replik stellt hierzu einen Versuch dar.

616 Saskia Wendel, Affektiv und inkarniert. Ansätze Deutscher Mystik als subjekttheoretische Herausforderung. (fides et ratio Bd. 15). Regensburg 2002. S. 17. [= Wendel, Affektiv.]

Gang durch einige Definitionen erlaubt aber doch einen Eindruck von Gemeinsamkeiten und Unterschieden und stellt damit eine wichtige Voraussetzung für den weiteren Verlauf dieser zweiten Replik dar.

A) Sammlung ausgewählter Mystikdefinitionen

Zum Verständnis der ausgewählten Begriffsbestimmungen scheinen mir zwei weitere Vorbemerkungen hilfreich. Erstens zitiere ich die Aussagen gelöst von ihrem argumentativen Kontext. Damit werden weder Begründungsfiguren noch etwaige Selbstbeurteilungen berücksichtigt. Die meisten Definitionen werden von Hinweisen auf ihre Heuristik und Vorläufigkeit eingehegt und kommen auf der Grundlage von Materialauswertungen und -diskussionen zu ihrer definitorischen Endgestalt. Zweitens erfüllen die Begriffsbestimmungen nicht allesamt die klassischen Anforderungen an eine Definition (gemäß dem Leitsatz: *Genus proximum et differentia specifica*). Sie scheinen mir für einen ersten Schritt in dieser Replik dennoch geeignet, weil sie verschiedene Zugänge zu dem einen Begriff *Mystik* anbieten und in ihren Gemeinsamkeiten und Unterschieden eine Grundlage für die weitere Beschäftigung bilden.

(1) Nach Saskia Wendel markiert die Mystik

eine besondere Form der Erkenntnis meiner selbst und darin zugleich des Anderen meiner selbst, insbesondere des absolut Anderen meiner selbst. Dieses absolut Andere meiner selbst wird jedoch zugleich als das Innerste meiner selbst und damit als das Nicht-Andere meiner selbst erlebt. Jenes ›nicht-andere Andere‹ bzw. ›andere Nicht-Andere‹ trägt im monotheistischen Kontext den Namen ›Gott.⁶¹⁷

(2) Durchaus mit einem gewissen Abstand zu dieser Festlegung hält Alois Maria Haas fest: »In einem allgemeinsten Sinn darf Mystik als jene religiöse Erfahrungsebene gekennzeichnet werden, in der sich eine stringente Einheit zwischen Subjekt und Objekt dieser Erfahrung in irgendeinem noch näher zu bezeichnenden Sinn | abzeichnet.«⁶¹⁸

(3) Nach Peter Dinzelbacher lässt sich Mystik

umschreiben als das Streben des Menschen nach unmittelbarem Kontakt mit Gott vermittelt persönlicher Erfahrung schon in diesem Leben sowie seine Empfindungen und Reflexionen auf diesem Weg und endlich die Erfüllung dieses Strebens. Sie besteht in der stets kurzfristigen Aufhebung des Unterschieds zwischen dem Subjekt des Strebens, der menschlichen Seele, und dem Objekt, das angestrebt wird, Gott.⁶¹⁹

(4) Karl Albert versteht unter Mystik »eine besondere Form | menschlichen Erkennens und Verhaltens, in der die Einswerdung des Geistes oder der Seele mit einer letzten

617 Saskia Wendel, *Christliche Mystik. Eine Einführung*. (Topos plus Taschenbücher Bd. 527). Kevelaer 2004. S. 14. [= Wendel, *Mystik*.] Diese Definition findet sich auch bei Wendel, *Affektiv* S. 27.

618 Alois Maria Haas, Was ist Mystik? In: *Abendländische Mystik im Mittelalter*. Symposium Kloster Engelberg 1984. (Germanistische Symposien-Berichtsbände Bd. 7). Hg. v. Kurt Ruh. Stuttgart 1986. S. 319-341, hier: S. 319f. [= Haas, *Mystik*.]

619 Peter Dinzelbacher, *Christliche Mystik im Abendland. Ihre Geschichte von den Anfängen bis zum Ende des Mittelalters*. Paderborn 1994. S. 10. [= Dinzelbacher, *Abendland*.]

und höchsten Wirklichkeit gesucht wird. Diese letzte Wirklichkeit wird im allgemeinen religiös aufgefaßt und im Bereich des Christentums mit Gott gleichgesetzt.«⁶²⁰

(5) Für Joseph Schumacher meint Mystik die

Erfahrung Gottes aus der Mitte der Existenz. In der Mystik geht es um die Vereinigung des Menschen mit dem Unendlichen, wobei das Unendliche unpersonal oder personal, monotheistisch oder polytheistisch verstanden werden kann. In der Mystik sucht die ins Endliche gebannte Seele sich mit dem Unendlichen zu vereinigen.⁶²¹

(6) Bruno Borchert beschreibt Mystik als »ein Phänomen, das offensichtlich in allen Religionen vorkommt, in seinen Äußerungsformen zwar verschieden, aber im Kern überall gleich [ist]: *aus Erfahrung wissen, daß alles irgendwie zusammenhängt, daß alles im Ursprung eins ist.*«⁶²²

(7) In Volker Leppins Verständnis zeichnet sich Mystik aus durch

eine religiöse Haltung, die eine Transzendenz Gottes gegenüber dem glaubenden Menschen als gemeinsame Erfahrungstatsache voraussetzt und diese Transzendenz schon im Diesseits punktuell zu überwinden trachtet: Das Transzendente wird wenigstens momenthaft immanent – und hebt dabei die Begrenzungen des innerweltlichen Gläubigen auf. Der Weg hierzu ist der Weg der Introspektion, der Innenschau.⁶²³

(8) Nach Josef Sudbrack ist »[d]as Anliegen der Mystik [...] zweifach zu umreißen:

- Es geht um das Absolute – welchen Namen oder Nicht-Namen es auch trägt.
- Es geht um dessen Erfahrung – was auch immer man darunter versteht.«⁶²⁴

(9) Peter Zimmerling versteht

unter Mystik Formen spiritueller Erfahrung mit dem Ziel der Gottesbegegnung. Mystik stellt eine Intensivform geistlicher Erfahrung dar, wobei dies nicht einseitig im Sinne von spirituellen Gipfel|erfahrungen zu verstehen ist, etwa von Visionen, Auditionen und Elevationen. Mystische Erfahrungen können von solchen Erscheinungen begleitet sein. Aber genauso gehören zur Mystik Erfahrungen der Anfechtung, der »dunklen Nacht«, wie Johannes vom Kreuz formuliert.⁶²⁵

(10) Neben diesen konkreten Bestimmungsversuchen lässt sich innerhalb der Mystikforschung zudem eine Tendenz beobachten, sich der genauen Definition des Phänomens

620 Karl Albert, *Mystik und Philosophie*. Sankt Augustin 1986. S. 13f. [= Albert, *Mystik*.] Für eine noch stärkere Akzentuierung des Aspekts der Einswerdung in einem Versuch Alberts, *Mystik* zu definieren, vgl. Karl Albert, *Einführung in die philosophische Mystik*. (Die Philosophie). Darmstadt 1996. S. 1. [= Albert, *Einführung*.]

621 Joseph Schumacher, *Die Mystik im Christentum und in den nichtchristlichen Religionen*. Heimbach 2016. S. 13. [= Schumacher, *Mystik*.]

622 Bruno Borchert, *Mystik. Das Phänomen – Die Geschichte – Neue Wege*. (HERDER spektrum 4530). Übers. v. Hugo Zulauf. Freiburg i.Br. 1997. S. 11.

623 Volker Leppin, *Die christliche Mystik*. (Beck'sche Reihe Bd. 2415). München 2007. S. 9.

624 Josef Sudbrack, *Mystik. Sinnsuche und die Erfahrung des Absoluten*. Darmstadt 2002. S. 14. [= Sudbrack, *Mystik*.]

625 Peter Zimmerling, *Evangelische Mystik*. Göttingen 2015. S. 15-17. [= Zimmerling, *Mystik*.]

zu entziehen und stattdessen etwa von der Evidenz traditioneller bzw. kanonisierter Zuordnungen auszugehen. In dieser Weise verfährt etwa Kurt Ruh, der sich in der Einleitung des ersten Bandes seiner insgesamt vierbändigen *Geschichte der abendländischen Mystik* den Auswahlentscheidungen des Forschungskanons anschließt, zugleich aber eine kritische Überprüfung anmahnt.⁶²⁶

B) Anfanghafte Kommentierung

Die Definitionen unterscheiden sich teils stark von einander. Von einem Konsens kann hier offenkundig nicht die Rede sein. Um sich den einzelnen Definitionen und ihrer Zusammenschau zu nähern, scheinen nun verschiedene Zugänge möglich. So bietet sich als basales Differenzierungskriterium etwa die Frage nach den fachspezifischen Hintergründen der jeweiligen Autor*innen an. Zu konstatieren wäre, dass Albert philosophisch, Haas literaturwissenschaftlich und Zimmerling theologisch definiert. Eine solche Kategorisierung aber ist schon deshalb fragwürdig, weil die Disziplinen selbst von so unterschiedlichen Strömungen durchsetzt sind, dass direkt weiter differenziert werden müsste: Von welcher Tradition gehen Albert, Haas und Zimmerling aus? Welche Methoden verwenden sie? Wie steht es um ihr wissenschaftliches Selbstverständnis?

Auch würde ein solcher Zugang interdisziplinäre Übergänge zudecken. Was bedeutet es etwa, wenn man Haas nach Reinhard Margreiter als »(theologisierende[n]) Altgermanist[en]«⁶²⁷ verstehen kann? Für den Umgang mit der obigen Sammlung verspricht eine Differenzierung nach Fächern zunächst also nicht mehr als eine erste Orientierung. Sublim macht sie aber noch auf einen weiteren Gesichtspunkt aufmerksam. Mit der Frage nach der Fachzugehörigkeit verbindet sich nämlich ein Hinweis auf die Positionalität der einzelnen Definitionen:

Jede Wissenschaft hat ihre eigene Heuristik, ihre Aprioris, ihre sachlichen und methodischen Voraussetzungen. So hat zum Beispiel die empirische Psychologie oder Bewußtseinsforschung tendenziell die Absicht, die mystische Erfahrung als ein rein psychosomatisches Ereignis zu erfassen, dessen Auswirkungen im Gehirn sich mittels eines Elektro-Encephalographs in Form von Gehirnwellen und -strömen graphisch darstellen, ja dank eines arrangierten Biofeedbacks bis zu einem gewissen Grade kontrollieren lassen.⁶²⁸

Die Abhängigkeit von Setzungen, die sich in den methodischen Unterschieden der einzelnen Fächer abzeichnen, wirkt sich massiv auf den Umgang mit einem Phänomen aus und bereitet den Boden für die Verschiedenheit der obigen Definitionen. Vom Forschungsinteresse bis zur -methode werden hier verschiedene Faktoren involviert. Für die Zusammenhänge dieser Untersuchung und den Auftrag dieser Replik erweist sich dabei vor allem die Frage nach den erkenntnistheoretischen Annahmen hinter den einzelnen Definitionen als relevant. Die Fachzugehörigkeiten erlauben hier keine direkten

626 Vgl. Kurt Ruh, *Geschichte der abendländischen Mystik*. Bd. 1: Die Grundlegung durch die Kirchenväter und die Mönchstheologie des 12. Jahrhunderts. München 2001. S. 14. [= Ruh, Grundlegung.]

627 Reinhard Margreiter, *Erfahrung und Mystik. Grenzen der Symbolisierung*. Berlin 1997. S. 114. [= Margreiter, *Mystik*.]

628 Haas, *Mystik* S. 321.

Rückschlüsse, weil die Fächer sowohl realistisch wie radikalkonstruktivistisch betrieben werden können. Dennoch weisen sie auf die Positionalität hin, indem sie die Abhängigkeit von Prämissen fokussieren, und bereiten so erkenntnistheoretische Rückfragen vor.

Um in dieser Replik konkret die Möglichkeit eines radikalkonstruktivistisch kompatiblen und theologisch adäquaten Mystikverständnisses auszuloten, geht es im Folgenden deshalb um die erkenntnistheoretischen Hintergrundannahmen der Definitionen. Ein ähnliches Vorgehen wurde auch im ersten Unterkapitel der Replik zur Religiosität angewandt (Kap. 5.1.1.1). Mithilfe der Unterscheidung von substantiellen und funktionalen Religionsdefinitionen wurden dort auch Stellungnahmen zur realistischen Erkenntnistheorie abgefragt. Auf dieser Linie kann auch im Kontext der Mystikforschung konkret gefragt werden, inwiefern die jeweiligen Definitionen eine Festlegung über die konkrete Operation hinaus vornehmen.

Für die zweite Replik lässt sich strukturgleich zu den Ergebnissen der ersten Replik konstatieren, dass Mystik keineswegs eine realistische bzw. ontologische Festlegung implizieren muss. Innerhalb der Mystikforschung liegen sehr unterschiedliche Definitionsversuche vor. Gerade diejenigen Versuche, die sich an einer rein operationalen Beschreibung des Phänomens versuchen, erweisen sich dabei als radikalkonstruktivistisch kompatibel. Die Definitionen von Haas (2), Albert (4) und Zimmerling (9) realisieren diese Operationalität, indem sie der Beschreibung des substantiellen Gehalts entweder den Erfahrungs- oder den Erkenntnisbegriff vorschalten. Bei Sudbrack (8) wird der Erfahrungsbegriff diesem Gehalt nachgeordnet. Dennoch erweisen alle vier ihre Anschlussfähigkeit darin, dass sie Mystik anhand der konkreten Operation verhandeln. Der Erfahrungsgehalt (Absolutes, Gott etc.) lässt sich in dieser Weise nur vom Erfahrungsvollzug her bestimmen. Dies entspricht dem radikalkonstruktivistischen Postulat der Beobachtungsabhängigkeit von Erkenntnis. An diesem Kriterium sind – in Anbetracht des verfolgten Forschungsvorhabens – auch die anderen, hier noch nicht genannten Mystikdefinitionen zu messen. Bei Wendel (1) wären etwa die Status von *Erkenntnis* und *Anderem* zu klären. Wird hier die deskriptive Ebene beibehalten, oder eine Festlegung darüber vorgenommen, dass dieses Andere im Sinne einer gegebenen transzendenten Wirklichkeit tatsächlich erlebt wird? In einem zurückhaltenden, funktionalen Verständnis dieses *Anderen* als einer im erkennenden System erlebten Alteritätserfahrung ohne darüber hinausgehende ontologische Festlegung auf der Beobachtungsebene zweiter Ordnung⁶²⁹ bestünden bspw. auch hier keine Anschlusschwierigkeiten. An Borchert (6), Leppin (7) und Schumacher (5) wären ähnliche Rückfragen zu stellen, auch wenn sich hier teils deutliche Festlegungen abzeichnen, die eine radikalkonstruktivistische Rezeption behindern dürften. Ähnlich liegt es bei Dinzelbacher (3), der gerade wegen der von ihm angeführten »Erfüllung« des mystischen Strebens die Frage beantworten müsste, auf welcher Grundlage diese Erfüllung festgelegt werden sollte. Konkret wäre also zu fragen: Beschreibt Dinzelbacher lediglich, dass mystische Zeugnisse von einer Erfüllung berichten, oder nimmt er die Zeugnisse zur Grundlage, um selbst eine Erfüllung zu konstatieren? Hier deutet sich ein für die Mystikforschung

629 Lebenspraktisch (Beobachtung erster Ordnung) könnte man natürlich auch in einem ontologischen Sinne von der Existenz eines anderen ausgehen.

maßgebliches Unterscheidungsproblem an, das sich auch mit den Kategorien funktional und substantiell verbinden lässt. Dass die Frage nach der eigenen Positionierung in der Einschätzung mystischer Erfahrungen und ihres ontologischen Gehalts weitreichende Konsequenzen zeitigt, sei am Beispiel Schumachers illustriert. In seiner Definition bezieht er sich auf die »Erfahrung Gottes aus der Mitte der Existenz.«⁶³⁰ Er weist in seiner Begriffsbestimmung damit zwar auf eine Operation hin (Erfahrung), macht zugleich aber deren Korrespondenzpunkt klar. Schumacher wäre deshalb mit den gleichen Rückfragen wie Dinzelbacher zu konfrontieren. Legt er sich über die Operation hinaus fest?

Seine Definition kleidet Schumacher anhand verschiedener Unterscheidungen argumentativ aus. Ein Blick auf drei dieser Unterscheidungen bietet sich an, um die Konsequenzen einer substantiellen Mystik-Definition in ihrer erkenntnistheoretischen Dimension zu erfassen. Erstens unterscheidet Schumacher zwischen *echter* und *unechter* Mystik. Erstere »ist in ihrer ganzen Komplexität erklärbar allein aus dem natürlichen Wirken des Menschen und seinen Möglichkeiten bzw. dem Gnadenwirken Gottes und der Eigenart der menschlichen Seele.«⁶³¹ Demgegenüber spricht Schumacher von *unechter* Mystik, »wenn es sich um bewussten Betrug handelt oder wenn die Phänomene sich rein aus der Psychologie, der Psychopathologie und der Parapsychologie erklären.«⁶³² Zweitens unterscheidet er zwischen *erworbener* und *eingegossener Beschauung*:

Dabei geht man davon aus, dass die erworbene Beschauung durch die folgerichtige Übung der Askese und des inneren Gebets erreicht werden kann, wenngleich das mystische Kernerlebnis auch hier Geschenk ist, dass die eingegebene Beschauung hingegen als Wirkung der Gaben des Heiligen Geistes verstanden werden muss, die der Mystiker aus eigener Kraft *nicht* erwerben kann. Das eingegossene mystische Erleben hat demgemäß ein höheres Niveau als das erworbene.⁶³³

Ganz auf dieser Linie differenziert Schumacher drittens zwischen *höherer* und *primitiver* Mystik, wobei Letztere »durch Aberglaube und Magie, Illusion und phantastische Vorstellungen und Erlebnisse«⁶³⁴ geprägt sei. Als Beispiele weist er auf *Tabu*-Vorstellungen und kannibalistische Praktiken hin.⁶³⁵ Die davon unterschiedene *höhere* Mystik macht er hingegen in den Hochreligionen fest, die er in ihren Gotteskonzepten als differenzierter und reflektierter ausweist.⁶³⁶

Die drei Unterscheidungen schreiben die Vorstellung eines klar zu fixierenden göttlichen Anteils fort. Schumachers Definition kann vor diesem Hintergrund einer Relektüre unterzogen werden. Der dort enthaltende Gottesbezug verlässt die deskriptive Pro-

630 Schumacher, *Mystik* S. 13.

631 Ebd. S. 98.

632 Ebd. S. 99.

633 Ebd. S. 110. Ähnlich meint auch Erwin Möde, es sei ein mystisches »Qualitätsmerkmal [...], dass sie weder machbar noch reproduzierbar sind; nicht festgehalten, begriffen und verbegrifflicht werden können.« Erwin Möde, *Christliche Spiritualität und Mystik. Eine systematische Hinführung.* (Eichstätter Studien Bd. 60). Regensburg 2009. S. 83. [= Möde, *Mystik.*]

634 Schumacher S. 398.

635 Vgl. ebd. S. 398f.

636 Vgl. ebd. S. 398.

zessebene und legt sich substantiell fest. Erst auf dieser Grundlage wird es möglich, andere mystische Formen als *unecht* oder *primitiv* zu klassifizieren. Eine solche Festlegung steht aber vor dem – bei Dinzelbacher bereits angekündigten – Problem, menschliche und göttliche Anteile klar von einander unterscheiden zu müssen. Durch den radikal-konstruktivistischen Hinweis auf die unhintergehbare Beobachtungsabhängigkeit jedes Erkennens ließe sich dieses Problem noch einmal verschärfen. Auch ohne diesen spezifischen Theorieinput wird die grundsätzliche Fragestellung aber auch innerhalb der Mystikforschung diskutiert. So bilanziert etwa Bardo Weiß in seiner umfassenden Studie zu den deutschen Mystikerinnen des 12. und 13. Jahrhunderts:

Die Frauen und ihre Mitarbeiter glauben, eine göttliche Offenbarung erhalten zu haben. Ihre Erlebnisse, so meinen sie, seien nicht rein natürlich zu erklären. Bewußte literarische Fiktion kann man weitgehend ausschließen. Daß die Frauen und ihre Mitarbeiter selbst an eine Offenbarung von Gott geglaubt haben, läßt sich wissenschaftlich mit hoher Wahrscheinlichkeit erschließen. Damit ist aber noch nicht die Frage beantwortet, ob sie in diesem Glauben recht haben, ob Gott wirklich zu ihnen gesprochen hat, wie immer man sich auch ein solches Sprechen vorstellen mag.⁶³⁷

Auf einer abstrakteren Ebene merkt auch der oben bereits kritisch angefragte Dinzelbacher zur Methodik seiner eigenen historischen Untersuchung an, er vermeide die »Unterscheidung zwischen echten und falschen Mystikern [...]«, schon aus dem einfachen Grunde, weil u.E. keine Methode existiert, aus den vorliegenden schriftlichen Quellen zu eruieren, wie intensiv religiöse Erleben jeweils empfunden wurde.«⁶³⁸ Methodisch zeichnet sich darin ein Konflikt von erkenntnistheoretischer Tragweite ab, auf den Dinzelbacher in seiner Arbeit weiter Bezug nimmt:

Inwieweit ein einheitlicher Erlebnis- und Reflexionshintergrund hinter dem Mystikverständnis der einzelnen Kulturen anzunehmen ist, eine anthropologische Konstante, die nur in der jeweils eigenen Terminologie jeder einzelnen Kultur anders formuliert wird, oder inwieweit schon jedes mystische Erleben und Reflektieren a priori vollständig durch seine jeweilige spezifische Kultur geprägt und damit eigentlich unvergleichlich ist, ist noch unentschieden.⁶³⁹

Dinzelbachers Mystikdefinition lässt sich vor dem Hintergrund dieser Reflexionsangebote ihre eigene Unschärfe vorhalten, insofern die Aussageebene hinsichtlich der konstatierten »Erfüllung« eben vage bleibt. Anders als Schumacher weist Dinzelbacher aber zumindest selbst auf das basale Unterscheidungsproblem der Mystikforschung hin.⁶⁴⁰

637 Bardo Weiß, *Ekstase und Liebe. Die Unio mystica bei den deutschen Mystikerinnen des 12. und 13. Jahrhunderts*. Paderborn 2006. S. 73.

638 Dinzelbacher, *Abendland* S. 18. Etwas abstrakter gilt nämlich: »No third-person account can capture first-person experiences.« Jones, *Limitations* S. 1001.

639 Dinzelbacher, *Abendland* S. 9.

640 Er leitet daraus an anderer Stelle auch recht klare Konsequenzen ab: »Ob man dazu neigt, das ganze Phänomen Mystik als innerweltlich, oder genauer gesagt, innerpsychisch erklärbar anzusehen, oder ob man es durch ein unmittelbares Eingreifen eines transzendenten Seins erklärt, hängt ausschließlich vom vorgefaßten weltanschaulichen Standpunkt des Betrachters ab. Für wissenschaftliches Vorgehen bleibt diese Frage völlig irrelevant, da der Freidenker wie der Gläubige zu

Theologisch sticht es durch, wo zwischen Eigen- und Fremdanteil unterschieden werden soll, wo sich – mit Karl Rahner formuliert – also die Frage aufdrängt, »was im Einzelfall diesem Ruf der gequälten Herzen antwortet: das leere Echo, in dem man, ohne es zu merken, nur sich selber hört, oder die Antwort, in der man Gott vernimmt?«⁶⁴¹ Im nächsten Unterkapitel wird die mystikwissenschaftliche Diskussion dieser Frage noch einmal breiter aufgearbeitet.

Für den Moment genügt der zusammenfassende Hinweis, dass in grober Orientierung an der religionswissenschaftlichen Unterscheidung substantieller und funktionaler Definitionen die radikalkonstruktivistische Kompatibilität von Mystikdefinitionen überprüft werden kann. Ein Großteil der oben eingespielten Definitionen lässt sich dabei operational bzw. funktional interpretieren. Radikalkonstruktivistisch dürfen diese Interpretationen als anschlussfähig gelten, weil sie das Kriterium der Beobachtungsabhängigkeit von Wahrnehmung und Erkenntnis nicht verletzen. Der Auftrag dieser Replik erschöpft sich aber nicht darin, die radikalkonstruktivistische Anschlussfähigkeit von Mystikdefinitionen nachzuweisen. Intendiert ist eine tiefergehende Auseinandersetzung mit der Mystik, innerhalb derer vor allem die Frage geklärt werden soll, wo weitergehende Verbindungs- und Anknüpfungspunkte zwischen radikalem Konstruktivismus und Mystik liegen. Dies gilt vor allem, wenn – etwa von Haas – eine Auflösung der Subjekt-Objekt-Dichotomie eingebracht wird. Kap. 5.1.2.3 wird zu diesem Aspekt weitere Überlegungen bündeln und noch einmal stärker auf die in Kap. 3.1.1 vorgestellten radikalkonstruktivistischen Stimmen zur Mystik eingehen. Zuvor aber bedarf es einer Vertiefung des oben skizzierten mystischen Unterscheidungsproblems.

genau denselben Ergebnissen kommen müssten, falls sie die historische Methode korrekt anwenden.« Peter Dinzeltbächer, *Deutsche und niederländische Mystik des Mittelalters*. Ein Studienbuch. Berlin/Boston 2012. S. 12. [= Dinzeltbächer, *Mystik*.] Insofern Dinzeltbächer sich selbst in wissenschaftlicher Perspektive mit der Mystik befasst, würde er für seine Beschäftigung wohl reklamieren, keine Festlegung des tieferen Gehalts mystischer Erfahrungen voraussetzen. Seine eigene Mystik-Definition weist dennoch eine entsprechende Spannung auf (s.o.). Im Übrigen spricht Dinzeltbächer der theologischen Beschäftigung mit Mystik aus den genannten Gründen die Wissenschaftlichkeit ab. Vgl. ebd. S. 342. Besonders die katholische Theologie unterzieht er dabei einer scharfzüngigen Kritik. Hinsichtlich ihres Beitrags zur Mystikforschung stellt er u.a. fest: »Natürlich kennt die Mystik-Literatur dieser Konfession nur katholische Mystiker – alles andere fällt unter ›Mystizismus‹ d.h. ›falsche Mystik‹. Da von jenen die meisten als Heilige oder Selige zu verehren sind, ist es für katholische Theologen a priori unmöglich, sie anders als durch eine weiß-goldene Brille zu betrachten.« Ebd. S. 345. Dinzeltbächer fährt fort: »Das auf die Erlebnismystik gerichtete Verdikt: ›Sondererfahrungen haben nur Sinn im Zusammenhang einer kirchlichen Sendung und müssen als solche ausweisbar sein‹ des Ehrendoktors der katholischen Theologie Alois Maria Haas beschreibt genauestens den Standpunkt fast aller, die sich in dieser Konfession mit unserem Thema beschäftigen. Durch die Bewertung ausschließlich nach den Vorgaben der Dogmatik Roms zeigen diese Betrachter deutlich, daß ihre Einschätzung des Phänomens und der Menschen weder wissenschaftlich ist noch es überhaupt sein will.« Ebd. S. 345.

641 Karl Rahner, *Visionen und Prophezeiungen*. (QD Bd. 4). Freiburg i.Br. 21958. S. 10. [= Rahner, *Visionen*.] Letztlich drückt sich darin auch eine Leitfrage aus, die mit Janz bereits in Kap. 3.1.1 aufgegriffen wurde. Vgl. Janz, *Wonder* S. 23f.

5.1.2.2 Zum Grundkonflikt der Mystikforschung: Konstruktivismus vs. Perennialismus

Innerhalb der Mystikforschung wird dieses Problem seit langem diskutiert. Vor allem im englischsprachigen Raum orientiert sich die Debatte oftmals anhand des Gegensatzpaares von *Perennialismus* und *Konstruktivismus*.⁶⁴² Ihr Profil bilden beide Positionen dadurch aus, dass sie je eine Antwortoption auf die oben eingespielte Grundfrage anbieten. Der sog. konstruktivistische Zugang steht dabei in keinem direkten (Ableitungs-)Verhältnis zur Erkenntnistheorie des radikalen Konstruktivismus. Soweit ich es sehe, treten die Bezeichnungen unabhängig von einander auf. Ihr (systematisches) Verhältnis wird später noch erörtert. Zuvor aber sollen sowohl die Ausgangsfrage als auch die beiden theoretischen Opponenten noch einmal dargestellt werden.

Das oben durch Weiß, Dinzelbacher und Rahner umrissene Unterscheidungsproblem der Mystik stellt nach Auffassung Peter Widmers »[d]as emotionale Epizentrum der Mystikdebatte der vergangenen zweihundert Jahre«⁶⁴³ dar: »Alle weiteren Fragen und Antworten gehen von der grundsätzlichen Stellungnahme zu dieser einen zentralen Fragestellung aus.«⁶⁴⁴ Widmer beschreibt sie wie folgt:

Öffnet Mystik das Tor nach draußen in eine andere Wirklichkeit jenseits unserer sinnlichen Wahrnehmung, jenseits der Emotionen und Kategorien des Verstandes? Oder anders: Sind die Phänomene der Mystik durch diesseitige (natürliche, d.h. körperliche, kulturelle oder psychische) Bedingungen ausreichend erklär- und verstehbar oder haben sie einen tieferen, einen letzten, transzendenten Sinn und Bezug?⁶⁴⁵

Widmer nennt drei grundlegende Antwortmöglichkeiten: »(1) die Bejahung der Mystik als Tor zur Transzendenz, (2) die Verneinung oder (3) die Enthaltung von einer Beantwortung der Frage.«⁶⁴⁶ Er fügt hinzu, die drei Optionen fänden »sich fächerübergreifend in allen Disziplinen, in denen Mystik untersucht wird.«⁶⁴⁷

A) Perennialismus

In einer sicher etwas vereinfachenden Zuordnung lässt sich der Perennialismus als Vertreter der ersten Antwortoption verstehen. Er geht als Begriff auf die *Philosophia perennis* zurück. Diese wiederum wurde als Bezeichnung

ursprünglich 1540 von Steuco geprägt, von Leibniz übernommen und im 20. Jahrhundert durch Huxleys Buch *The Perennial Philosophy* allgemein bekannt. Die damit verbundene Idee eines allen Religionen zugrunde liegenden, gemeinsamen mystischen

642 Übrigens wird diese Debatte auch in radikalkonstruktivistischen Kreisen rezipiert. Vgl. exemplarisch Gash, *Experience* S. 4. Beizeiten wird von *Kontextualismus* statt Konstruktivismus gesprochen (s.u.). Soweit ich sehe, ist die Bezeichnung *Konstruktivismus* aber geläufiger.

643 Peter Widmer, *Mystikforschung zwischen Materialismus und Metaphysik. Eine Einführung*. Freiburg i.Br. 2004. S. 14. [= Widmer, *Mystikforschung*.]

644 Ebd. S. 14.

645 Ebd. S. 14.

646 Ebd. S. 16.

647 Ebd. S. 16.

Kerngehalts nimmt Ihren historischen Ausgangspunkt in der Asienrezeption des frühen 19. Jahrhunderts.⁶⁴⁸

Über Huxley und seinen religiösen Zungenschlag hinaus steht die *Philosophia perennis* außerdem

für die Vorstellung einer kontinuierl. Trad. der abendl. Philos. [...]. Philosophisch ist damit der Glaube verbunden, daß die großen Systeme der Philos. in den Antworten auf ihre zentralen Fragen übereinstimmen, daß es folglich [...] einen Schatz unverlierbarer Einsichten sowie die Gewißheit eines konsequenten Fortschritts gäbe.⁶⁴⁹

Gesucht wird hier stets nach Verbindungen und Übereinstimmungen. In der Übertragung dieser Haltung auf die Mystikforschung kommt es zu einer Position, die meint, hinter den einzelnen mystischen Erfahrungen ein umfassendes oder sogar universales Muster ausfindig machen zu können. Hinter der östlichen Mystik könnte dann die Erfahrung des christlichen Gottes stehen – und zwar unabhängig davon, ob sie als solche expliziert wird oder nicht. Es geht schlichtweg darum, dass die einzelnen mystischen Formen auf einen gemeinsamen Kern zurückgeführt werden, der sich klar erkennen und benennen lässt. Die perennialistische Position weist von daher durchaus Parallelen zum religionstheologischen Modell des Inklusivismus auf, auch wenn die Gebundenheit der Mustersuche inklusivistisch noch einmal stärker (bzw. expliziter) an den eigenen Standpunkt gebunden wird. Hier geht es nicht nur um die Suche nach dem Verbindenden, sondern präziser um das Erfassen des Eigenen im Fremden, während diese Festlegung der Perspektive für den Perennialismus nicht obligatorisch ist.

Nach Widmer lassen sich insgesamt vier Formen des Perennialismus von einander abgrenzen:

1. den naiven Frühperennialismus, der behauptet, alle mystischen Erfahrungen seien sich gleich. Auch in ihren Beschreibungen reflektierten sie eine grundlegende Gleichheit, welche kulturelle oder religiöse Unterschiede transzendiere. Beispielhaft hierfür sind die [...] frühen Orientalisten und Philosophen der Romantik, stellenweise auch William James und Rudolf Otto.
2. der symbolisch/sprachlich relativierte Perennialismus besagt: Alle mystischen Erfahrungen sind sich gleich, doch die Berichte der Mystiker über ihre Erlebnisse sind kulturell gebunden. Mystiker verwenden die Symbole ihres kulturell-religiösen Milieus um ihre Erlebnisse zu beschreiben. Diese Auffassung findet man u.a. bei Evelyn Underhill und Aldous Huxley.
3. der Typen-Perennialismus: Alle mystischen Erlebnisse können in unterschiedliche Typen oder Klassen aufgeteilt werden, die kulturell universal sind. Obwohl die Sprache der Mystiker kulturell gebunden ist, so sind es ihre Erlebnisse nicht. Stace und Zaehner sind Beispiele für diese Form des Perennialismus.

648 Peter Widmer, Die angelsächsische Mystikdebatte. Eine Einführung. In: Handbuch Spiritualität. Zugänge, Traditionen, interreligiöse Prozesse. Hg. v. Karl Baier. Darmstadt 2006. S. 49-71, hier: S. 60. [= Widmer, Mystikdebatte.]

649 Heinrich Schmidinger, Art. *Philosophia perennis*. In: LThK 8. ³2009. S. 248-249, hier: S. 248.

4. der jüngste, postkonstruktivistische Perennialismus vertritt einen relativen Konstruktivismus und verteidigt die Möglichkeit unvermittelter Erlebnisse.⁶⁵⁰

In der konkreten Diskussion des perennialistischen Ansatzes steht zumeist die dritte Form mit ihrem Hauptvertreter, dem bereits 1967 verstorbenen britischen Philosophen Walter T. Stace, im Fokus.⁶⁵¹ Zugunsten der Anschlussfähigkeit und aufgrund der profilierten Argumentation von Stace werde auch ich den Perennialismus anhand seines Beispiels darstellen. Als Bezugstext dient dabei Stace' Studie *Mysticism and Philosophy*.⁶⁵² Gleich zu Beginn dieser Abhandlung macht Stace Angaben zu seinem philosophischen und methodischen Selbstverständnis. So bekennt er sich in diesem Zusammenhang vor allem zur universalen Geltung von Naturgesetzen. Für die Auseinandersetzung mit mystischen und religiösen Themen erwachsen daraus bereits erste wichtige Konsequenzen: »The naturalistic principle forbids us to believe that there ever occur interruptions in the natural working of events or capricious interventions by a supernatural being.«⁶⁵³ Stace legt sich damit auch für seine Auseinandersetzung mit der Mystik fest. Er untersucht sie vor dem Hintergrund eines naturalistischen Paradigmas. Deutlich wird dies an einer Äußerung zum Umgang mit dem Wunderglauben:

The alleged miracles at Lourdes may very well be explicable by natural laws of which we are at present ignorant. That deep emotional disturbances – such as may be involved in many religious crises – are often accompanied by important physical changes in the organism is well known, though we cannot yet formulate the laws of such events.⁶⁵⁴

Auch wenn Stace explizit und mehrfach festhält, dass auch unter solch naturalistischen Gesichtspunkten ein Gottesglauben möglich sei⁶⁵⁵, zeigt sich bei ihm insgesamt doch eine zumindest reservierte Grundhaltung.⁶⁵⁶ Dass man auch naturalistisch weiter an übernatürliche Kräfte hinter mystischen Erfahrungen etc. glauben könne, hängt für Stace vor allem damit zusammen, dass mystische Erfahrungen nicht grundlegend von anderen Erfahrungen unterschieden werden könnten, insofern jede Erfahrung in gleicher Weise von den eigenen Sinnen abhängig sei.⁶⁵⁷ In diesem Punkt ergeben sich – soviel sei hier schon angedeutet – argumentative Überschneidungen zum radikalen Konstruktivismus und seiner Idee operationaler Geschlossenheit lebender Systeme.⁶⁵⁸

650 Widmer, *Mystikdebatte* S. 61.

651 Zur Prominenz von Stace' Konzepten kann festgehalten werden: »Seine Ideen haben Schule gemacht. Stace wurde in kurzer Zeit zu einem der meist beachtetsten Mystikforscher.« Claudia Kohli Reichenbach, *Gleichgestaltet dem Bild Christi. Kritische Untersuchungen zur geistlichen Begleitung als Beitrag zum Spiritualitätsdiskurs. (Praktische Theologie im Wissenschaftsdiskurs Bd. 11)*. Berlin/Boston 2011. S. 72. [= Kohli Reichenbach, *Bild*.]

652 Vgl. Walter Terence Stace, *Mysticism and Philosophy*. London 1961. [= Stace, *Mysticism*.]

653 Ebd. S. 23.

654 Ebd. S. 23.

655 Vgl. ebd. S. 25. So sagt er deutlich: »It [JMH: das Naturgesetz] in no way prejudices the case against the claims of the mystic that his experience discloses to him truths about reality.« Ebd. S. 29.

656 So ist Stace' Werk »deutlich geprägt von seiner philosophischen Vorentscheidung, dass mystische Erfahrung pantheistisch zu interpretierende Einheitserfahrung ist.« Kohli Reichenbach, *Bild* S. 76.

657 Stace, *Mysticism* S. 27.

658 Vgl. hierzu erneut Kap. 2.3.3.

Neben der naturalistischen Grundrichtung nennt Stace in der Einleitung seiner Untersuchung zwei weitere Aspekte, die für das Verständnis seiner Position von besonderer Bedeutung sind. Zum einen geht er auf die Möglichkeit ein, verschiedene Erfahrungen aufgrund von Ähnlichkeiten der gleichen Kategorie zuordnen zu können: »Our principle says that if the phenomenological descriptions of the two | experiences are indistinguishable, so far as can be ascertained, then it cannot be denied that if one is a genuine mystical experience the other is also.«⁶⁵⁹ Über diese Prämisse zur Möglichkeit kategorisierender Zuordnungen hinaus präsentiert Stace eine weitere wichtige Voraussetzung seiner Forschung:

We have to make a [...] distinction between mystical experience and its interpretation. But here too we cannot expect to make a clear separation. The difficulty of deciding what part of a mystic's descriptive account of his experience ought to be regarded as actually experienced and what part should be taken as his interpretation is indeed far greater than the corresponding difficulty in the case of sense experience. And yet it is of vital importance to our enquiry that the distinction should be admitted, should be grasped and held continually before our minds, and that we should make every possible attempt to apply it to our material as best we can, however difficult it may be to do so.⁶⁶⁰

Stace führt also die ihn zentrale Unterscheidung von Erfahrung und Interpretation ein, ohne dabei aber das bereits eingeführte Unterscheidungsproblem der Mystikforschung außer acht zu lassen. Durch den Rekurs auf dieses Problem grenzt Stace sich von einem »naiven Frühperennialismus«⁶⁶¹ ab.

Zugleich erhebt er den Anspruch, die Unterscheidung trotz der genannten erkenntnistheoretischen Problematisierungsmöglichkeit nicht aufgeben zu müssen. Im Abgleich verschiedener mystischer Erfahrungen meint er genügend Gemeinsamkeiten und Unterschiede ausfindig machen zu können, um zwischen dem einen mystischen Grunderlebnis und lediglich hinzutretenden anderen Motiven unterscheiden zu können.⁶⁶² Um Stace' Argumentation an dieser Stelle etwas abzukürzen, verzichte ich darauf, den einzelnen Analysen genauer nachzuspüren. Für die Zusammenhänge dieses

659 Stace, *Mysticism* S. 29f. Dieser Gesichtspunkt rekurriert im Übrigen nicht nur die Identität von Erfahrungen, sondern auch auf ihre Differenz. Stace weist hier vor allem auf das Problem der Abgrenzung physisch vorbereiteter mystischer Erfahrungen durch Fasten etc. von drogenindizierten mystischen Erfahrungen hin. Dabei vermutet er eine bleibende Differenz der Erfahrungsqualität: »The drug-induced experience may perhaps in some cases indistinguishably resemble the extrovertive type of mystical experience, but it is most unlikely that it resembles the far more important introvertive type.« Ebd. S. 30. Zum Zusammenhang von Drogen- und Mystikererfahrungen vgl. Christa Agnes Tuczay, *Ekstase, Mystik, Drogen*. In: *Mystik und Natur. Zur Geschichte ihres Verhältnisses vom Altertum bis zur Gegenwart*. (Theophrastus Paracelsus Studien Bd. 1). Hg. v. Peter Dinzelbacher. Berlin 2009. S. 175-198.

660 Stace, *Mysticism* S. 32.

661 Widmer, *Mystikdebatte* S. 61.

662 Diese Aspekte entsprechen eben der Interpretationsleistung: »I use the word ›interpretation‹ to mean anything which the conceptual intellect adds to the experience for the purpose of understanding it, whether what is added is only classificatory concepts, or a logical inference, or an explanatory hypothesis.« Stace, *Mysticism* S. 37.

Kapitels sind vor allem seine Ergebnisse relevant. Ein erstes Ergebnis führt dabei zurück zu den Mystikdefinitionen des letzten Unterkapitels. Wie die meisten Definitionen ist die Einheit (bspw. als *unio mystica*) auch für »Stace das Hauptcharakteristikum aller mystischen Erfahrungen. Sie werde wahrgenommen und direkt eingesehen, nicht etwa erst nachträglich in die Erfahrung hineininterpretiert.«⁶⁶³ Das substantiell perennialistische Moment zeigt sich bei Stace also zuvorderst in der Einheitserfahrung, durch die die verschiedenen mystischen Traditionen verbunden sind. Er differenziert diesen Befund weiter aus, indem er zwischen zwei Grundformen mystischer Erfahrung unterscheidet. Einerseits bezieht er sich auf einen *extrovertive*, andererseits auf einen *introvertive mysticism*. Beide bezeichnen Aspekte der einen mystischen Erfahrung und stehen insofern in keinem Widerspruchsverhältnis zu einander.⁶⁶⁴ Sie unterscheiden sich lediglich in ihrer Blickrichtung. Während der *extrovertive mysticism* auf die externe Welt fokussiert, richtet sich der *introvertive mysticism* auf die Selbsterfahrung der Person.⁶⁶⁵ Für beide Formen nennt Stace jeweils sieben Merkmale. Der ins Innere gewandten Form werden die folgenden Charakteristika zugeordnet:

1. The unifying vision, expressed abstractly by the formula ›All is One.‹ The One is, in extrovertive mysticism, perceived through the physical senses, in or through the multiplicity of objects.
 2. The more concrete apprehension of the One as being an inner subjectivity in all things, described variously as life, or consciousness, or a living Presence. The discovery that nothing is ›really‹ dead.
 3. Sense of objectivity or reality.
 4. Feeling of blessedness, joy, happiness, satisfaction etc.
 5. Feeling that what is apprehended is holy, or sacred, or divine. This is the quality which gives rise to the interpretation of the experience as being an experience of ›God.‹ It is the specifically religious element in the experience. It is closely intertwined with, but not identical with, the previously listed characteristic of blessedness and joy.
 6. Paradoxicality.
- Another characteristic may be mentioned with reservations, namely,
7. Alleged by mystics to be ineffable, incapable of being described in words etc.⁶⁶⁶

Für die ins Äußere gerichteten Variante werden hingegen diese Merkmale expliziert:

1. The Unitary Consciousness, from which all the multiplicity of sensuous or conceptual or other empirical content has been excluded, so that there remains only a void and empty unity. This is the one basic, essential, nuclear characteristic, from which most of the others inevitably follow.

663 Korbinian Schmidt, *Mystische Erfahrung: Einheit oder Vielfalt?* (PONTES Bd. 32). Berlin 2006. S. 15 [= Schmidt, *Erfahrung*.]

664 Vgl. ebd. S. 14.

665 Darin gleicht diese Unterscheidung der auch andernorts auffindbaren Differenzierung zwischen innerer und äußerer Erfahrung, wie sie etwa Albert skizziert: »Unter äußerer Erfahrung verstehen wir die Erfahrung von in der Außenwelt Gegebenem, von Dingen und Geschehnissen außerhalb unserer selbst. Unter innerer Erfahrung verstehen wir dagegen Erfahrungen, die wir gewissermaßen in uns selbst machen, mit uns selbst.« Albert, *Einführung* S. 19.

666 Stace, *Mysticism* S. 79.

2. Being nonspatial and nontemporal. This of course follows from the nuclear characteristic just listed.
3. Sense of objectivity or reality.
4. Feelings of blessedness, joy, peace, happiness etc.
5. Feeling that what is apprehended is holy, sacred, or divine. [...] Perhaps it should be added that this feeling seems less strong in Buddhist mystics than in others, though it is not wholly absent and appears at least in the form of deep reverence for an enlightenment which is regarded as supremely noble. No doubt this is what explains the ›atheistic‹ character of the Hinayana. It should be noted that the feeling of the definitely ›divine‹ is as strongly developed in the pantheistic Hindu mysticism as in the theistic mysticisms of the West and the Near East. |
6. Paradoxicality.
7. Alleged by mystics to be ineffable.⁶⁶⁷

Die Merkmale der beiden Formen unterscheiden sich letztlich nur in ihrer jeweiligen Blickrichtung (Merkmale 1.-2.). Dass sie in Stace' Konzept gemeinsam die eine mystische Erfahrung bilden, wird an der weitreichenden Übereinstimmung der Merkmale 3.-7. deutlich.⁶⁶⁸ Mithilfe der beiden Aufzählungen lässt sich im Umgang mit konkreten Erfahrungsberichten nun auch die Frage beantworten, ob einem beschriebenen Erlebnis eine mystische Qualität zugesprochen werden sollte. Konkret ließe sich anhand eines Textzeugnisses nun also diskutieren, welche Aspekte für und welche gegen eine Kategorisierung als *mystisch* sprechen. Die Merkmale bieten in ihrer Kombination damit gleichsam ein Erfassungsraster für mystische Erfahrung insgesamt an. Gerade darin machen sie noch einmal das perennialistische Profil von Stace' Argumentation erkennbar: Hier werden universale Merkmale mit dem Anspruch formuliert, das Bezugsphänomen (mystische Erfahrung) insgesamt und kontextunabhängig zu beschreiben. Treten weitere Elemente hinzu, werden diese nicht mehr als Teil der Erfahrung selbst, sondern als diesbezügliche Interpretation aufgefasst.

Stace' Position steht exemplarisch für den Perennialismus der Mystikforschung. An seinem Beispiel können deshalb auch die schwerwiegendsten Einwände aufgeführt werden, die gegen entsprechende Ansätze erhoben werden. In jüngerer Zeit hat etwa Ayon Maharaj zwei zentrale Kritikpunkte zusammengefasst und an Stace adressiert:

First, while Stace's distinction between experience and interpretation is a potentially valuable one, he does not provide sufficiently reliable hermeneutic criteria for distinguishing between the experiential and interpretive elements in a mystic testimony. Indeed, it often seems as if Stace's | preconceived bias against theism leads him to dismiss as retrospective interpretation any element in a mystic's testimony that has theistic connotations.

Second, numerous scholars have argued that the single greatest challenge to virtually all perennialist theories – including Stace's – is that mystical experiences in various

667 Ebd. S. 110f.

668 Auf den jeweils sechsten Aspekt, die »paradoxicality«, und seine argumentative Ausgestaltung in Stace' Überlegungen werde ich in Kap. 5.1.2.4 noch einmal genauer eingehen.

traditions seem to differ *at the phenomenological level*. It is highly likely, for instance, that Teresa considered union with loving God to be an integral part of her mystical experience rather than a *post facto* interpretation of her experience. It is, therefore, presumptuous in the extreme for a nonmystic philosopher like Stace [...] to assume that he has a better understanding of the first-person phenomenology of Teresa's mystical experience than Teresa herself.⁶⁶⁹

Letztlich formuliert Maharaj hier wohl eher drei als bloß zwei Anfragen. Erstens hinterfragt er die Kriterien einer Unterscheidung von Erfahrung und Interpretation, zweitens thematisiert er phänomenale Differenzen zwischen einzelnen mystischen Erfahrungen und drittens weist er auf den Unterschied zwischen einer internen Akteur*in- und einer externen Beobachter*in-Perspektive hin. Alle drei Anfragen lassen sich aber in das oben erwähnte und auch von Stace selbst angeführte grundlegende Unterscheidungsproblem integrieren. Die Frage nach der Möglichkeit einer Unterscheidung von Interpretation und Erfahrung erweist sich dabei als zentral. Der damit verbundene Zugriff auf die Perspektive einer anderen Person tritt verschärfend hinzu. Gerade der letzte Aspekt hat dazu geführt, dass dem Perennialismus »ideologische bzw. protektionistische Absichten«⁶⁷⁰ attestiert wurden. Zu diskutieren wäre in diesem Zusammenhang, inwiefern perennialistische Argumentationsmuster in ihren universalisierenden Übertragungen nicht letztlich hegemoniale Muster begünstigen, weil sie ermöglichen, über Selbstverständnisse hinwegzugehen. Erinnerung sei hier noch einmal an das mit Helmut Zander in Kap. 5.1.1.1 eingeführte Beispiel des Hinduismus. Michael von Brück weist außerdem auf Vorbehalte hin, die von buddhistischer Seite gegenüber einem vereinheitlichenden Begriff *Mystik* bestünden.⁶⁷¹

Die Kritik der perennialistischen Position lenkt den Blick auf den zentralen Opponenten innerhalb der Debatte.

B) Konstruktivismus

Als Gegenposition zum Perennialismus gewinnt auch der Konstruktivismus sein Profil aus der Positionierung zur Ausgangsfrage. Diese sei hier noch einmal zitiert: »Öffnet Mystik das Tor nach draußen in eine andere Wirklichkeit jenseits unserer sinnlichen Wahrnehmung, jenseits der Emotionen und Kategorien des Verstandes?«⁶⁷² Während der Perennialismus diese Frage mit einem »Ja« beantwortet, reagiert der Konstruktivismus mit Zurückhaltung. Je nach Variante pendelt er sich zwischen den anderen beiden Möglichkeiten, einem »Nein« oder einem vageren »teils-teils« ein. Widmer nennt

669 Ayon Maharaj, *Infinite Paths to Infinite Reality. Sri Ramakrishna & Cross-Cultural Philosophy of Religions*. Oxford 2018. S. 161f. [= Maharaj, *Paths*.]

670 Kohli Reichenbach, Bild S. 87. Die Autorin bezieht sich hier vor allem auf Robert H. Sharf, *Experience*. In: *Critical Terms for Religious Studies*. Hg. v. Mark C. Taylor. Chicago 1998. S. 94-116, hier: S. 95-97.

671 Vgl. Michael von Brück, *Mystische Erfahrung, religiöse Tradition und die Wahrheitsfrage*. In: *Horizontüberschreitung. Die Pluralistische Theologie der Religionen*. Hg. v. Reinhold Bernhardt. Gütersloh 1991. S. 81-103, hier: S. 85. [= Brück, *Wahrheitsfrage*.]

672 Widmer, *Mystikforschung* S. 14.

im Rückgriff auf eine Kategorisierung von Robert K. C. Forman⁶⁷³ drei Varianten des Konstruktivismus:

1. den vollständigen,
2. den unvollständigen und
3. den katalysatorischen Konstruktivismus.

Katz' und Proudfoots Ansätze sind Beispiele für den vollständigen Konstruktivismus, demgemäß mystische Erlebnisse hundertprozentig kulturell geformt und daher rein psychosomatischer Ausdruck eigener Glaubensüberzeugungen sind. Vertreter des unvollständigen Konstruktivismus hingegen behaupten, dass nur gewisse Aspekte kulturell determiniert sind, andere hingegen nicht. Als schwächste Form des Konstruktivismus argumentieren die katalysatorischen Konstruktivisten wiederum, dass die von der jeweiligen religiösen Tradition aufgegebenen Problemstellungen, d.h. Annahmen und praktischen Übungen das Auftreten mystischer Erlebnisse ermöglichen oder beschleunigen.⁶⁷⁴

Die drei Varianten changieren also zwischen einer ausschließlichen Rückführung mystischer Erfahrungen auf den Kontext und einer partiellen Beeinflussung der Mystik durch andere Faktoren. Alle drei gehen in Abgrenzung zum Perennialismus nicht davon aus, dass die eine universelle Erfahrung erst durch eine nachträgliche Interpretation gewissermaßen *verunreinigt* wird. Demgegenüber vertreten sie die Auffassung, dass die Interpretation vor oder während der Erfahrung selbst stattfindet und die Festlegung der einen *reinen* mystischen Erfahrung dadurch entweder erschwert oder sogar gänzlich verunmöglich wird.⁶⁷⁵ Nach konstruktivistischer Auffassung ist diese Interpretation durch verschiedene Voraussetzungen (Sprache, Kultur etc.) bedingt, die innerhalb des konstruktivistischen Spektrums durchaus unterschiedlich gewichtet werden können. Die Vielfalt dieses Spektrums macht eine Auswahlentscheidung für die folgende Darstellung erforderlich. Wie schon im Kontext des Perennialismus entscheide ich mich auch hier für einen besonders intensiv rezipierten und methodisch schulbildenden Ansatz. In diesem Fall geht es um Steven T. Katz, der oben von Widmer bereits als Exponent eines »vollständigen« Konstruktivismus eingeführt wurde (s.o.). Katz wird bescheinigt, mit seinem 1978 veröffentlichten Aufsatz *Language, Epistemology, and Mysticism* dem über Jahrzehnte vorherrschenden perennialistischen Mystikverständnis entscheidende Brüche zugefügt zu haben.⁶⁷⁶ Schmidt spricht sogar davon, Katz' Überlegungen hätten »zu einer Neubewertung des Wesens der Mystik«⁶⁷⁷ geführt.

673 Vgl. hierzu v.a.: Robert K. C. Forman, Introduction: Mysticism, Constructivism and Forgetting. In: *The Problem of Pure Consciousness. Mysticism and Philosophy*. Hg. v. Robert K. C. Forman. Oxford 1990. S. 3-49. [= Forman, Introduction.]

674 Widmer, *Mystikdebatte* S. 65.

675 Vgl. ebd. S. 63-65.

676 Vgl. Monica Kimmel, *Interpreting Mysticism. An evaluation of Steven T. Katz's argument against a common core in mysticism and mystical experience*. Göteborg 2008. URL: https://gupea.ub.gu.se/bitstream/2077/17899/4/gupea_2077_17899_4.pdf (abgerufen am: 17.06.2021). S. 108. Zu den derzeitigen Verhältnissen im Mystikdiskurs merkt Maharaj an: »After decades of fierce debate, perennialists and constructivists seem to have reached a stalemate.« Maharaj, *Paths* S. 155.

677 Schmidt, *Erfahrung* S. 28.

Zum Einstieg in seine Argumentation legt Katz gleich seine zentrale These vor:

There are NO pure (i.e. unmediated) experiences. Nether mystical experiences nor more ordinary forms of experience give any indication, or any grounds for believing, that they are unmediated. That is to say, *all* experience is processed through, organized by, and makes itself available to us in extremely complex epistemological ways.⁶⁷⁸

Die von Stace behauptete klare Trennung von Erfahrung und Interpretation wird bei Katz fragil. In seinem Denken emergieren und verschwimmen beide Operationen innerhalb des einen Prozesses. Katz insistiert,

that this process of differentiation of mystical experience into the patterns and symbols of established religious communities is experiential and does not only take place in the post-experiential process of reporting and interpreting the experience itself: it is at work before, during and after the experience.⁶⁷⁹

Gerade weil es nach Katz aber eben nicht möglich ist, Erfahrung und Interpretation in einem zeitlogischen Nacheinander der Verfahrensschritte anzuordnen, werde die perennialistische Idee einer universellen mystischen Erfahrung unhaltbar. Im Gegensatz zu Stace fokussiert Katz (und mit ihm der konstruktivistische Ansatz) nicht so sehr auf die Gemeinsamkeiten verschiedener Erfahrungsberichte, sondern vielmehr auf ihre Verschiedenheiten. Diese führt er dann auf spezifische Voraussetzungen jeweiliger Kontexte zurück. So stelle die Verwurzelung in den Traditionen einer Religionsgemeinschaft etwa eine entscheidende Weichenstellung im Vorhinein dar, weil die gesamte mystische Erfahrung von dort aus bestimmt werde. Er entfaltet diesen Gedanken exemplarisch anhand des Judentums:

That is to say, the Jewish conditioning pattern so strongly impresses that tradition's mystics (as all Jews) with the fact that one does not have mystical experiences of God in which one loses one's identity in ecstatic moments of unity, that the Jewish mystic rarely, if ever, has such experiences. What the Jewish mystic experiences is, perhaps, the Divine Throne, or the angel Metatron, or aspects of the Sefiroth, or the heavenly court and palaces, or the Hidden Torah, or God's secret Names, but not loss of self in unity with God. The absence of the kinds of experience of unity one often, but mistakenly, associates with mysticism, even as the »es|sence of mysticism«, in the Jewish mystical context; is very strong evidence that pre-experiential conditioning affects the nature of the experience one actually has.⁶⁸⁰

Erkennbar ist diese Absage an eine Verkürzung der Mystik auf Einheitserfahrungen eine Spitze in Stace' Richtung.⁶⁸¹ Man sollte darüber hinaus aber auch das Beispiel

678 Steven Theodore Katz, *Language, Epistemology, and Mysticism*. In: *Mysticism and Philosophical Analysis*. Hg. v. Steven Theodore Katz. New York 1978. S. 26. [= Katz, *Epistemology*.] Schmidt erkennt in dieser Textstelle »[d]as Fundament seines [JMK: Katz'] gesamten Ansatzes«. Schmidt, *Erfahrung* S. 29.

679 Katz, *Epistemology* S. 27.

680 Ebd. S. 34f.

681 In seinem Aufsatz arbeitet sich Katz immer wieder an Stace ab. Vgl. v.a. ebd. S. 27-30; 49-51.

des Judentums ernst nehmen, das der renommierte Holocaust-Forscher Katz⁶⁸² auch deshalb heranzieht, weil »in perennialistischen Ansätzen insbesondere die jüdische Religion wiederholt als rückständig qualifiziert wurde«⁶⁸³. Katz geht in der Grundlegung seiner konstruktivistischen Perspektive aber über die jüdische Tradition hinaus und untersucht vor allem auch die buddhistische Mystik. In diesem Zusammenhang grenzt er zunächst beide Linien von einander ab, um anschließend noch einmal herauszustellen, dass auch die buddhistische Mystik keineswegs in westlichen Einheitskonzepten aufgelöst werden könnte.⁶⁸⁴ Zum Ende dieses komparativen Teilabschnitts bilanziert Katz noch einmal den Ertrag für seinen neuen Ansatz: »What I wish to show is only that there is a clear causal connection between the religious and social structure one brings to experience and the nature of one's actual religious experience.«⁶⁸⁵ Entscheidend wird also der Blick auf die Kontexte. Da sich diese aber als so verschieden von einander erweisen, ist es nach Katz schlichtweg unmöglich, die einzelnen mystischen Traditionen auf eine universale Erfahrung zusammenzustreichen. Gegen entsprechende perennialistische Versuche dieser Art ruft Katz weitere Verdachtsmomente auf. So weist er etwa darauf hin, die bloße Übereinstimmung gewisser Begriffe erlaube keine Rückschlüsse auf eine wirkliche inhaltliche (bzw. ontologische) Überschneidung.⁶⁸⁶ Konkret werde dies etwa anhand des Ausdrucks *reality*, der bei verschiedenen Autor*innen sehr verschieden verwendet werde.⁶⁸⁷ Ausgehend von diesem Beispiel schlussfolgert Katz: »The presence of the term ›Reality‹ is no guarantee of either a common experience or again of a common language and metaphysics.«⁶⁸⁸ Um die Verwendung des Begriffs dechiffrieren zu können, bleibt auch hier der Kontext entscheidend. Katz entfaltet diesen Gedanken noch einmal für die Vorstellung eines reinen Bewusstseins (*pure consciousness*):

Closely allied to the erroneous contention that we can achieve a state of pure consciousness is the oft used notion of the ›given‹ or the ›suchness‹ or the ›real‹ to describe the pure state of mystical experience which transcends all contextual epistemological colouring. But what sense do these terms have? What is the ›given‹ or the ›suchness‹ or even the ›real‹? Analysis of these terms indicates their relativity; they are applied to a variety of alternative and even mutually exclusive ›states of affairs‹ and ›states of no-affairs‹. This variety itself should alert us to the real danger and arbitrariness involved in this gambit.⁶⁸⁹

Die Forderung nach einer Kontextualisierung mystischer Erfahrung wird damit um Hinweise auf die Relativität von Begriffen ergänzt. Diese geht aber nicht aus der Gebundenheit an verschiedene Kontexte, sondern auch aus den erkenntnistheoretischen

682 Vgl. besonders Steven Theodore Katz, *The Holocaust in historical context*. Bd. 1: *The Holocaust and mass death before the modern age*. New York 1994.

683 Kohli Reichenbach, *Bild* S. 83.

684 Vgl. Katz, *Epistemology* S. 39f.

685 Ebd. S. 40.

686 Vgl. ebd. S. 47.

687 Hier greift Katz übrigens erneut auf Stace zu, insofern »Sense of objectivity or reality« das jeweils dritte Merkmal sowohl des *extrovertive* als und des *introvertive mysticism* darstellt (s.o.).

688 Ebd. S. 51.

689 Ebd. S. 58.

Bedingungen menschlicher Sprach- und Denkprozesse hervor: »All ›givens‹ are also the product of the processes of ›choosing‹, ›shaping‹, and ›receiving‹.«⁶⁹⁰ Katz weist darauf hin, dass die Vorstellung einer mystischen Erfahrung als rein passives Geschehen zu wenig auf die Aktivität der einzelnen Person achte.⁶⁹¹ Zugleich aber müsste eben *auch* ein passives Moment veranschlagt werden. Kurzum:

mystics and students of mysticism have to recognize that mystical experience is not (putatively) solely the product of the conditioned act of experience as constituted from the side of the experiencer, but is also constituted and conditioned by what the object or ›state of affairs‹ is that the mystic (believes he) ›encounters‹ or experiences.⁶⁹²

Diese Spannung aus Aktivität und Passivität bereitet den Boden, um noch einmal die Bezeichnung der vorgestellten Position als *Konstruktivismus* zu reflektieren. Schmidt hat eingewandt, Katz Überlegungen sollten lieber als *Kontextualismus* klassifiziert werden.⁶⁹³ Die Bezeichnung *Konstruktivismus* sei hingegen unpassend,

weil sie impliziert, daß Katz auch Aussagen über das mystische ›Ereignis an sich‹ machen würde, also das, was durch die Rezeption des Menschen zur mystischen Erfahrung wird. ›Konstruktivist‹ wäre folglich jemand, der behauptet, daß die mystische Erfahrung ganz und gar Konstrukt des menschlichen Geistes ist. Dies aber tut Katz explizit nicht [...].⁶⁹⁴

In Schmidts Verständnis zeichnen sich konstruktivistische Modelle offenbar dadurch aus, dass sie eine absolute Festlegung treffen. Mystik wird in einer solchen Vorstellung zu einem bloßen Konstrukt, von dem mit Sicherheit behauptet wird, dass ihm darüber hinaus nichts entspricht. Dieser Status schließt also eine weitere Möglichkeit aus: Mystik ist Konstrukt, sonst nichts. Ein solches Begriffsverständnis hat Bruno Latour auch in der Soziologie beobachtet:

Zu sagen, daß etwas ›konstruiert‹ war, klang in ihren Ohren wie, daß es nicht wahr sei. Sie schienen von der befremdlichen Idee auszugehen, daß man sich einer sonderbaren Entscheidung zu unterwerfen hatte: *Entweder* war etwas wirklich und nicht konstruiert, *oder* es war konstruiert und artifiziell, erfunden und ausgeheckt, hergestellt und falsch.⁶⁹⁵

690 Ebd. S. 59.

691 Im Text heißt es da etwa: »These constructive conditions of consciousness produce the grounds on which mystical experience is possible at all.« Ebd. S. 63.

692 Ebd. S. 64.

693 Entsprechend wird in manchen Beiträgen der Forschungsliteratur auch von einem Widerspruch zwischen Perennialismus und Kontextualismus gesprochen. Vgl. exemplarisch Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, *Unerbittliches Licht. Versuche zur Philosophie und Mystik Edith Steins*. Dresden 2018. S. 220–223. Erstaunlicherweise lehnt sich Gerl-Falkovitz mit dieser Bezeichnung an Haas an (vgl. ebd. S. 220), der selbst aber vom »Streit zwischen ›Konstruktivisten‹ und ›Perennialisten‹« spricht. Haas, Aussage S. 38.

694 Schmidt, *Erfahrung* S. 37.

695 Bruno Latour, *Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft. Einführung in die Akteur-Netzwerk-Theorie*. Übers. v. Gustav Roßler. Frankfurt a.M. 2007. S. 155.

Dass diese Konfiguration aus Gegensätzen am radikalen Konstruktivismus vorbeiläuft, dürfte inzwischen deutlich geworden sein. Radikalkonstruktivistisch geht es um die Beobachtungsabhängigkeit von Erkenntnis. Die Konstruktionalität, die daraus folgt, wird eben nicht ontologisch festgelegt. Es handelt sich um eine rein erkenntnistheoretische Zuschreibung. Ein solches Verständnis wäre nun aber durchaus auch auf einen Konstruktivismus der Mystikforschung übertragbar, ohne dafür erst den Begriff austauschen zu müssen. In Katz' Ausgangsthese von der Unmöglichkeit unvermittelter Erfahrung (s.o.) deutet sich dabei ein potentieller Anknüpfungspunkt an. Eine in diese Richtung zielende Modifikation des Konstruktivismus der Mystikforschung wäre aber nicht nur aus Gründen der Anschlussfähigkeit zum radikalen Konstruktivismus hilfreich, sondern auch aus allgemein theoretischen Erwägungen: Nach Widmer behauptet Katz »eine kausale Verbindung zwischen soziokulturellem Kontext und mystischem Erlebnis.«⁶⁹⁶ Wenn die Kausalität aber zu einer *vollständigen* (im Sinne der oben eingeführten Kategorisierung) Her- bzw. Ableitung der mystischen Erfahrung aus dem Kontext führt, liegt auch hier, wie an früherer Stelle schon bei Feuerbach (Kap. 5.1.1.6), ein Genese-Geltung-Fehlschluss vor. Ginge man nämlich davon aus, die mystische Erfahrung sei eine ausschließliche Reaktivierung von Vorerfahrungen und Wissensbeständen, die etwa in der religiösen Praxis einer Religionsgemeinschaft angelegt wurden, überstrapazierte man damit die Leistungsfähigkeit des Arguments, weil eine überflüssige Verengung vorgenommen würde.⁶⁹⁷ Aus der Bindung einer Erfahrung an ihren soziokulturellen Kontext kann nicht abgeleitet werden, dass diese Erfahrung ausschließlich Motive dieses Kontextes reproduziert.⁶⁹⁸ Mit anderen Worten: Der Hinweis, eine religiöse Erfahrung stehe in der Tradition einer speziellen Religionsgemeinschaft und sei auf deren Vorstellungswelten verwiesen (Genese), taugt schlichtweg nicht, um die Unmöglichkeit von Gotteserfahrungen zu beweisen (Geltung). Schmidt geht indes nicht davon aus, dass Katz in diese Falle tappt: Seines Erachtens bleibe es auch bei ihm dabei, »daß reine mystische Erfahrungen (»rein« im Sinne von »nicht vermittelt durch kulturelle und religiöse Konzepte«) prinzipiell möglich sind. Katz fand für deren Existenz allerdings keine Ansatzpunkte.«⁶⁹⁹ Eine ontologische Neutralität, wie sie der radikale Konstruktivismus anvisiert, zeichnet sich hier dennoch nicht ab. Deutlich wird das an Katz' Unterscheidungspraxis. Während er auf der Makroebene nämlich darauf hinweist, dass ein allen gemeinsamer Kern mystischer Erfahrung angesichts der vielfältigen Differenzen nicht auszumachen sei, geht er auf der Mesoebene doch von einer relativen Homogenität der jeweiligen Varianten aus. So vergleicht er schließlich jüdische, buddhistische und christliche Mystik miteinander und behandelt sie in dieser Weise als jeweils geschlossene Einheiten. Katz' Anliegen besteht hier weniger darin, die Unmöglichkeit der Erkenntnis eines einheitlichen Grundes mystischer Erfahrung insgesamt auszuweisen, als vielmehr im Erweis der Heterogenität verschiedener Traditionslinien. Radikal-

696 Widmer, *Mystikdebatte* S. 65.

697 Auch Kohli Reichenbach diagnostiziert »konstruktivistische Verengungstendenzen«. Kohli Reichenbach, *Bild* S. 85.

698 Vgl. Wendel, *Mystik* S. 13. Zu fragen wäre außerdem, wie in einem solchen Modell innovative oder gar häretische Zeugnisse zustandekommen können. Vgl. dazu knapp Kreiner, *Antlitz* S. 59.

699 Schmidt, *Erfahrung* S. 43.

konstruktivistisch wäre dieser Gedanke insofern zu erweitern, als auch innerhalb der einzelnen Traditionen nicht einfach eine Einheitlichkeit postuliert werden könnte. Wie sollte man schließlich herausfinden, ob zwei jüdische Mystiker*innen tatsächlich die gleiche mystische Erfahrung bzw. die gleiche Interpretation ihrer Erfahrung vornehmen? Die Möglichkeit der Vergleichbarkeit einzelner Motive oder Praktiken wird damit nicht negiert, die Problematisierung von Festlegungen lediglich ausgedehnt. Ebenso wären auch Katz' Überlegungen zur semantischen Relativität noch einmal auszuweiten. Die Begriffe stehen nicht nur relativ zu den Kontexten ihrer Verwendung und zu ihrer Bedeutungsentwicklung, sondern auch relativ zu Verwendung und Rezeption des einzelnen sie gebrauchenden Systems.

Der Kontrast, der sich hier zwischen Katz' Position und dem radikalen Konstruktivismus abzeichnet, entspricht letztlich der Abgrenzung zwischen radikalen und sozialen Konstruktivismen.⁷⁰⁰ Letztere können durchaus miteinander harmonisiert werden, weil sie auf unterschiedlichen Ebenen ansetzen. Gerade bei Katz finden sich dabei zahlreiche Anknüpfungspunkte für eine radikalkonstruktivistische Adaption. Bezogen auf die Mystikforschung und ihren Grundkonflikt wird damit noch einmal die Frage nach der Positionierung dieses Projekts evoziert: Mit welchem Angebot hält es eine radikalkonstruktivistisch orientierte Theologie?

C) Vorläufige Positionierung: Radikalkonstruktivistischer Mystik-Konstruktivismus

Zur Beantwortung dieser Frage bietet sich ein neuerlicher Rekurs auf eine weitere von Widmer herausgearbeitete Differenzierung an. Neben den oben bereits dargestellten drei möglichen Reaktionsformen auf die eine Grundfrage der Mystikforschung unterscheidet Widmer nämlich noch zwischen zwei wiederum fächerübergreifenden Lagern innerhalb der Debatte:

Einerseits das Lager derjenigen, die in der Mystik überhaupt oder zumindest in ihrem metaphysisch-religiösen Anspruch einen Anachronismus sehen, ein Rudiment, einen atavistischen Rückfall in eine Denk- und Erfahrungswelt, über die die aufgeklärte Menschheit hinausgewachsen ist. Die Gegenseite wiederum sieht in der Mystik einen Erkenntniszweig zum Übersinnlichen, eine Rückkehr zu den verloren gegangenen Wurzeln von Religion und Metaphysik, ein Antidepressivum gegen den radikalen Materialismus und die radikale Aufklärung und einen Motivationsquell moralischer Handlungen und ethischer Lebensentwürfe.⁷⁰¹

Freilich überzeichnet Widmer beide Lager. Die Aufzählungen eignen sich nicht, um etwaigen Vertreter*innen der jeweiligen Lager sämtliche Positionen zuzuschreiben. Widmer markiert mit ihnen vielmehr das Spektrum der jeweiligen Haltung.

Für die Beantwortung der Leitfrage dieses Abschnitts ist vor allem der Hinweis relevant, dass sich die Unterscheidung der zwei Lager nicht mit den Labels *konstruktivistisch* und *perennialistisch* deckt. Dieser Hinweis ist deshalb so bedeutsam, weil andernfalls

700 Vgl. dazu noch einmal Kap. 2.6. Der Vergleich trägt im Übrigen bis in die Methodik hinein, insofern auch der Konstruktivismus der Mystikforschung tendenziell zu soziologischen Beobachtungsweisen neigt.

701 Widmer, *Mystikforschung* S. 401.

der Eindruck entstehen könnte, der konstruktivistischen Perspektive ginge es lediglich darum, die Mystik durch Kontextualisierungen abzuräumen. Da eine solche Identifikation aber in theoretischer Hinsicht voreilig ausfiele, macht Widmer ein zusätzliches Differenzierungsangebot. Dem erstgenannten Lager wären konstruktivistische Überlegungen erst dann zuzuordnen, wenn sie mit absolutem Erklärungsanspruch eine vollständige Auflösung mystischer Erfahrungen vornähmen. Wird ein solcher Anspruch hingegen nicht erhoben, ergeben sich durchaus Perspektiven für eine Zuordnung zum zweitgenannten Lager und eine theologische Adaption. In seiner kurzen Beschäftigung mit Perennialismus und Konstruktivismus kommt Haas dabei sogar zu dem Ergebnis, die christliche Mystik sei »in einem unüberbietbaren Sinn konstruktivistisch, sofern sie sich selber nicht in ein nicht mehr faßbares Jenseits ihrer selbst aufgeben will.«⁷⁰² Etwas kryptisch weist Haas hier darauf hin, dass christliche Mystik auf der Entscheidung beruht, trotz der Erfahrung eines entzogenen, transzendenten Gottes nicht zu schweigen, sondern sprachlich produktiv zu werden. Denn »selbst der Verschweigegegestus gewisser mystischer Aussagen geschieht worthaft.«⁷⁰³ Der konstruktivistische Versuch, Bedingungen mystischer Erfahrung und diesbezüglichen Redens ins Wort zu setzen, entspricht dabei der sprachproduktiven Grundrichtung der Mystik. Diese wiederum leitet zum Zusammenhang von Mystik und Paradoxalität über, auf den ich an späterer Stelle noch einmal ausführlicher eingehen werde (Kap. 5.1.2.4). Wichtig scheint für den Moment die Einsicht, dass die konstruktivistische Option der Mystikforschung keiner atheistischen Festlegung gleichkommt. Dieser Befund ist deshalb entscheidend, weil die perennialistische Alternative an zentralen Stellen ihrer Argumentation – neben allgemeinen Bedenken⁷⁰⁴ – radikalkonstruktivistische Vorbehalte evoziert. In erster Linie bezieht sich das auf die Gewissheit, mit der perennialistisch die Übertragung und Universalisierung vorgenommen wird. Wenn zudem die Referenz mystischer Erfahrung auf eine übernatürliche Entität behauptet wird, mystische Erfahrung also bspw. grundsätzlich eine direkte Erfahrung Gottes bedeutet, schließt sich die kritische Rückfrage an, wie genau man zu einem Wissen über diese externe Größe jenseits seiner eigenen Perspektivität kommen will.⁷⁰⁵ Das oben genannte und von Stace selbst aufgerufene Unterscheidungsproblem wird in dieser Weise radikalkonstruktivistisch verschärft. Es

702 Haas, Aussage S. 47.

703 Ebd. S. 47.

704 Von Brück fasst das entscheidende Problem so zusammen: »Gewiß kann keiner verneinen, daß es vielleicht am tiefsten Grunde unterschiedlicher Erfahrungen Ähnlichkeit oder Identität gibt, aber ebensowenig läßt sich dies behaupten, da jeder Vergleich eine von außen angelegte differenzierende Vergleichsbasis voraussetzt. Die These, daß alle mystischen Erfahrungen gleich seien, während nur die Interpretationen differierten, läßt sich daher weder bejahen noch verneinen, da jeder diesbezügliche Satz differente Interpretationsmuster voraussetzt.« Brück, Wahrheitsfrage S. 88.

705 Noch einmal sei angemerkt, dass dieser radikalkonstruktivistische Einwurf keineswegs beinhaltet, dass die Möglichkeit einer realen Gotteserfahrung geleugnet wird. In diesem Punkt widerspreche ich Wallich, demzufolge »mystisches Erleben konstruktivistisch als ein subjekt-perspektivisches Stimmigkeitserleben ohne realen Gehalt interpretiert werden kann.« Wallich, *Autopoiesis* S. 406f. Wallich bezieht sich hier auf einen erkenntnistheoretischen Konstruktivismus. M.E. trifft seine Einschätzung aber zumindest nicht auf den radikalen Konstruktivismus zu, weil sie die Forderung nach ontologischer Neutralität überschreiten würde.

stellt der Adaption des Perennialismus erhebliche Hindernisse in den Weg. Umso wichtiger erscheint es deshalb, dass die zentrale Alternative zum perennialistischen Modell nicht zwangsläufig in eine Disqualifizierung der Mystik mündet. Sie arbeitet lediglich unter den Gesichtspunkten der Heterogenität heraus, wie Mystik organisiert wird. Einige Argumente, die im Zuge dessen aufgerufen werden, eröffnen Anschlussmöglichkeiten für radikalkonstruktivistische Erwägungen. Gerade die Kritik einer strikten Trennung von Erfahrung und Interpretation erweist sich als anschlussfähig. Radikalkonstruktivistisch wird auf die Einheit des erkennenden Systems hingewiesen. Diese bedingt, dass Erkenntnisprozesse konstruktional ineinander übergehen bzw. zumindest nicht klar von einander unterschieden werden können. Auf diesen Punkt weisen letztlich alle erkenntnis skeptischen Positionen in ihren Gedankenexperimenten hin. Thematisiert wird jeweils die Unmöglichkeit, innerhalb des Erkenntnisprozesses eines einzelnen Systems trennscharf unterscheiden zu können (etwa zwischen Realität und Täuschung).

Wie oben dargelegt wurde, ergeben sich weitere Möglichkeiten für radikalkonstruktivistische Erweiterungen, die die grundsätzliche Stoßrichtung des Konstruktivismus der Mystikforschung aber lediglich fortsetzen. Die Positionierungsfrage lässt sich in dieser Weise beantworten: Vieles spricht für einen radikalkonstruktivistischen Mystik-Konstruktivismus.

Für die Argumentation dieser Replik geht mit dieser Verortung zugleich der Hinweis einher, dass sich auch radikalkonstruktivistisch durchaus Wege für einen produktiven Umgang mit der Mystik abzeichnen, die nicht mit einer Herabsetzung oder Disqualifizierung des Phänomens einhergehen und sich darin eben auch theologisch als Gesprächsfähig erweisen. Wie schon in den Zusammenhängen der ersten Replik dargelegt, liegt der Schlüssel auch hier in einem funktionalen bzw. operationalisierten Verständnis. Mystik wird hier also nicht mehr als faktische Einigung mit Gott beschrieben, sondern auf die interpretierende Erfahrung einer einzelnen Person zurückgeführt. Konkret ließe sich Mystik dann etwa als Erfahren/Erleben einer Einigung mit Gott beschreiben.⁷⁰⁶ Damit wird aber eben nichts geleugnet: weder die Möglichkeit der Erfahrung eines Gottes noch – eine Ebene darunter – die Redlichkeit mystischer Berichte.⁷⁰⁷ Einige der in Kap. 5.1.2.1 aufgeführten Definitionsversuche werden dieser Anforderung bereits gerecht.

Auch bei einem solchen Zugriff sollten aber weiterhin Universalisierungstendenzen beobachtet werden: In der Arbeit an funktionalen und operationalen Mustern der Mystik kann es ebenso zu Überschreitungen und Bevormundungen kommen, wenn auch hier *ein* Muster behauptet wird. Bezeichnenderweise lässt ja auch der Konstruktivismus den Mystikbegriff nicht einfach fallen. Wenn im Folgenden also das Verhältnis von Mystik und Rationalität thematisiert wird, dann bleibt auch hier *die* Mystik als einheitlicher

706 Die Begründung sei noch einmal mit Karl Rahner erinnert: »Die Tatsache des Realitätseindrucks des Visionsgegenstandes auf den Visionär und selbst die Eingliederung des Gegenstandes in den normalen Wahrnehmungsraum sind kein Beweis für die Objektivität dieses Eindrucks.« Rahner, Visionen S. 36.

707 Zur Frage, ob die Zeugnisse der mystischen Texte nicht auch als bloße Fiktionen verstanden werden könnten, vgl. Dinzelbacher, Abendland S. 13.

Fokus im Spiel, indem etwa vermeintliche Eigenschaften angeführt werden. Wichtig ist deshalb die Bemerkung, dass ich auf diese Eigenschaften deskriptiv und ohne Anspruch auf Vollständigkeit zugreife. In dieser Denklinie ist es bspw. nicht erforderlich, in jedem mystischen Erfahrungsbericht Spuren der *unio mystica* ausfindig zu machen. Es genügt die Beobachtung, dass dieses Motiv gehäuft auftritt.⁷⁰⁸ Wenn im Folgenden also pauschal von Mystik oder mystischer Erfahrung die Rede ist, dann geschieht dies im Bewusstsein um den Status dieser Begriffe als heuristische Instrumente und die Kontingenz ihrer Zuschreibung. Zugleich bin ich mit Reinhard Margreiter überzeugt, dass die Tilgung solch vager Ausdrücke keine nützliche Alternative darstellt. Nach Margreiter »scheinen diese Ausdrücke – gerade in ihrer relativen Unklarheit, Offenheit und vielfachen Applizierbarkeit – sprachökonomisch nicht einfach sinnlos zu sein. *Streicht* man sie schlichtweg aus dem Sprachgebrauch, so hinterlassen sie Orientierungslücken.«⁷⁰⁹ Und weiter: »Mystik« ist oft nur ein Füllwort, ein Verlegenheitswort, das vage auf ein nicht näher Bestimmtes bzw. Bestimmbares, ein Ausgeblendetes, eine ›Restgröße‹ in der Wahrnehmung und im Durchdenken von Realität und Erfahrung *hinweist*.«⁷¹⁰ In der weiteren Auseinandersetzung bleibt es deshalb bei einer Beschäftigung mit *der* Mystik und den Zuschreibungen, die an sie angelegt werden. Trotz und wegen dieser erneuten methodischen Mahnung zu Vorsicht und Zurückhaltung trägt der Umgang mit *der* Mystik paradoxe Züge.⁷¹¹

5.1.2.3 Zum Verhältnis von Mystik und Rationalität

Die Beschäftigung des radikalkonstruktivistischen Diskurszusammenhangs mit der Mystik, wie ich sie in Kap. 3.1.1 dargestellt habe, kreist um das Verhältnis von Mystik und Rationalität. Den Ton hat dabei vor allem Ernst von Glasersfeld bestimmt. In seinen Überlegungen votiert er für eine klare Trennung der beiden Bereiche. Im Rekurs auf Vico unterscheidet er zu diesem Zweck zwischen zwei Metapherentypen. Während der erste Typ durch einen direkten Erfahrungsbezug gekennzeichnet sei, ließe sich dies für den zweiten Typ nicht behaupten. Diesem zweiten Typ ordnet von Glasersfeld – neben Religiosität und Belletristik – auch die mystische Erfahrung zu. Wie ich bereits dargelegt habe, geht damit eine erhebliche Diskreditierung von Mystik und Religiosität einher. Sie macht sich u. a. an Textstellen wie diesen fest: »Kurzum, der radikale Konstruktivismus besteht auf der strengen Trennung von Erfahrungswissen und metaphysischem Wissen, und befaßt sich selbst ausschließlich mit dem Erfah-

708 Ebenso hält es Wendel in ihrer Mystik-Einführung. So stellt sie die *unio* als erstes Charakteristikum von Mystik heraus (vgl. Wendel, *Mystik* S. 9f.) und schränkt später ein, dass dieses Element nicht in jeder mystischen Erfahrung vorkomme. Vgl. ebd. S. 13.

709 Margreiter, *Mystik* S. 41. Dieser Gedanke passt übrigens zu Ruhs Vorschlag zur pragmatischen Übernahme eines weitreichend konsensuellen Mystikbegriffs. Vgl. erneut Ruh, *Grundlegung* S. 14. Eine Reflexion auf mystische Kanonisierungsprozesse findet sich auch bei Margreiter selbst. Vgl. Margreiter, *Mystik* S. 53-60.

710 Ebd. S. 42.

711 Diese Paradoxalität erscheint mir gerade dann unausweichlich, wenn radikalkonstruktivistisch ein deskriptiver Zugang gewählt wird, weil die Frage nach dem Beschreibungsgegenstand immer wieder zum beschreibenden System zurückführt.

rungswissen.«⁷¹² In der Beschäftigung mit von Glasersfelds Überlegungen zur Mystik habe ich dabei bereits darauf hingewiesen, dass sie eine theoretische Inkonsistenz aufweisen. Unklar bleibt nämlich, wie eine auf ontologische Neutralität bedachte Erkenntnistheorie zwischen einem auf Erfahrung zurückgehenden und einem von dieser abgekoppelten Wissen unterscheiden will. Der Blick auf andere Beiträge der radikal-konstruktivistischen Debatte hat dann gezeigt, dass von Glasersfelds Überlegungen zwar besonders prominent, nicht aber alternativlos ausfallen. Den dort angelegten Spuren möchte ich in diesem Unterkapitel weiter folgen. Der Gesamtanlage dieser Untersuchung entsprechend, geht es weiterhin darum, den Theoriekontakt von Theologie und radikalem Konstruktivismus beidseitig zu vertiefen.

A) Mystik vs. Rationalität

Die Konfiguration eines Gegensatzes zwischen Mystik und Rationalität geht kaum als von Glasersfelds Erfindung durch. Sie hat sich historisch eingespielt. Nach Otto Langer lässt sich die Bildung des entsprechenden Gegensatzpaares seit 1650 beobachten, zu einer strikten Trennung sei es aber erst um 1900 gekommen.⁷¹³ Insgesamt sei die Vorstellung eines Gegensatzes typisch für Konstellationen zu Beginn des 20. Jahrhunderts. Die dort zu beobachtende Ausweitung der Wissenschaft auf alle Lebensbereiche führt nach Langer zu einer *neomystischen* Reaktion, die »Front gegen einen Szientismus [macht], der die Realität als Summe der beobachtbaren Fakten nach Gesetzen erklären will«⁷¹⁴ und in dieser Perspektive über ein erhebliches »Sinndefizit«⁷¹⁵ verfügt. Als Angriffsziel dieser Bewegung dient die Anspruchshaltung moderner Wissenschaft, »durch Rekurs auf experimentell gestützte Kausalreihen die Welt zu erklären und mit Hilfe der Technik über sie zu verfügen. Sie berechnet alles, ihr empirisch-analytisches Wissen macht Prognosen möglich und sichert die Herrschaft über die Natur.«⁷¹⁶ Der Konflikt beider Größen resultiert aber nicht nur aus der neomystischen Kritik des modernen Wissenschaftsverständnisses, sondern – in Umkehrung der Blickrichtung – auch aus der wissenschaftlichen Kritik der Mystik:

Die umstandslose Abwertung, die sich im Sprachgebrauch des 19. Jahrhunderts – nicht durchgängig, aber doch erfolgreich – durchsetzt, hat freilich kaum noch die klassischen Mystiktexte und deren detaillierte Beschreibung von mystischer Erfahrung im Auge, sondern versteht unter Mystik nur die abstrakte Negation des auf grundlegende Begriffsklärung, logische Kohärenz und empirische Überprüfbarkeit insistierenden wissenschaftsorientierten Bewußtseins.⁷¹⁷

Es geht an diesem Punkt aber nicht darum, die Frage zu klären, ob nun die mystische Kritik der Wissenschaft oder die wissenschaftliche Kritik der Mystik am Anfang stand.

712 Glasersfeld, *Wege* S. 202.

713 Vgl. Otto Langer, *Christliche Mystik im Mittelalter. Mystik und Rationalisierung – Stationen eines Konflikts*. Darmstadt 2004. S. 32. [= Langer, *Mystik*.]

714 Ebd. S. 24.

715 Ebd. S. 15.

716 Ebd. S. 14.

717 Margreiter, *Mystik* S. 158.

Von Interesse sind hier vielmehr zwei Aspekte: Zum einen die Wahrnehmung der konfliktiven Ausgangslage, die auch von Glasersfeld fortschreibt⁷¹⁸, und zum anderen die Einsicht, dass diese Ausgangslage eine historische Genese aufweist. Langer macht den Kippunkt am Beginn des 20. Jahrhunderts fest und verfolgt die Entwicklung bis in das 17. Jahrhundert zurück. Für das Mittelalter beobachtet Uta Störmer-Caysa insgesamt noch keine Gegensatzkonfiguration von Mystik und Rationalität, im Gegenteil: »Eine Vernunftmystik, wie Eckhart oder Seuse sie vertreten haben und wie sie von Dietrich von Freiberg zumindest vorbereitet worden ist, steht quer zu allen Klischees vom Mystischen als dem Schwerverständlichen, Dunklen, Irrationalen.«⁷¹⁹ Sublim weisen diese Angaben darauf hin, dass die Bestimmung des Verhältnisses von Mystik und Rationalität in erster Linie davon abhängt, wie die beiden Begriffe verstanden und im Repertoire menschlicher Verhaltensweisen verortet werden. Von Glasersfeld setzt auf ein Widerspruchsverhältnis, das sich daraus ergibt, dass er nur für Rationalität und Naturwissenschaft von einem tatsächlichen Erfahrungsbezug ausgeht. Dieses Verständnis motiviert dazu, allgemein, aber auch spezifisch radikalkonstruktivistisch noch einmal nach Denkalternativen zu fragen. In der Mystikforschung finden sich dafür zahlreiche Anknüpfungspunkte. Die Vorstellung eines strikten Widerspruchsverhältnisses wird hier kaum noch vertreten.

B) Mystik als Rationalität: Harmonisierungsversuche

In seiner Studie *Erfahrung und Mystik* hat Reinhard Margreiter eine ausführliche Analyse des Verhältnisses von Mystik und Rationalität vorgenommen. Die Vorstellung einer harten Grenzziehung zwischen beiden Größen erscheint ihm dabei philosophisch nicht plausibel.⁷²⁰ Beide seien in der Erfahrung und durch den Prozess der Symbolisierung vielmehr miteinander verbunden, insofern es ihnen jeweils um ein Erfassen der Realität ginge, »[d]a Erfahrung letztlich nichts anderes meint und meinen kann als Erkennen der Wirklichkeit und Sich-Orientieren in ihr, also die Auseinandersetzung mit den Geltungsansprüchen von Annahmen und Aussagen über ›das, was ist‹«⁷²¹. Margreiter argumentiert fernab radikalkonstruktivistischer Erwägungen. Vor dem Hintergrund eines

718 Damit macht von Glasersfeld sich durchaus mit rationalitätsemphatischen Strömungen gemein, gegen die der radikale Konstruktivismus ansonsten anschreibt, indem er die Verengung auf positivistische Ansprüche kritisiert. Diesem Muster entsprechen nun auch diejenigen, die die Möglichkeit einer klaren Trennung zwischen Religiösem (und/oder Mystischem) sowie Rationalem veranschlagen. Mit Berger gesprochen: »Radikale Säkularisten, deren Weltanschauung seit der Aufklärung philosophisch legitimiert ist, werden abstreiten, dass es Probleme mit der Abgrenzung gibt. Rationales Denken, so wie sie es verstehen, ist die einzig gültige Form von Wissen; jeder andere Diskurs, auch jener, der im Zentrum der meisten Religionen steht, ist Aberglaube, der enttarnt und aus dem anerkannten kognitiven Kanon beseitigt werden muss.« Berger, *Altäre* 109. Eine solche Auffassung setzt nun auch von Glasersfeld fort. Zu diskutieren ist, wie sich dies zu seiner restlichen Kritik positivistischer Ansprüche verhält.

719 Uta Störmer-Caysa, *Einführung in die mittelalterliche Mystik*. Stuttgart 2004. S. 134.

720 Ähnlich argumentiert übrigens auch Stace gegen eine entsprechende Trennung: » For the existence of the external stimuli in the case of sense perception is not known independently of the sense experience. Their existence is itself an interpretation of that experience. Hence in this respect sense experience and mystical experience are on the same footing.« Stace, *Mysticism* S. 27.

721 Margreiter, *Mystik* S. 274.

anderen Theoriesettings (Phänomenologie) weist er dennoch auf die Relativität des Rationalitätsbegriffs hin. Seines Erachtens müsse bedacht werden, »daß Rationalität keine überhistorische Instanz darstellt, sondern relativ ist im Hinblick auf historisch-kontingente Orientierungsmuster menschlichen Weltverhaltens, in denen Wahrnehmungs- und Reflexionsweisen gestaltet und verdichtet, aber auch verdrängt und ausgeblendet werden.«⁷²² Margreiter relativiert Rationalität hier durch einen Hinweis auf ihr ›Trägermedium«, konkret: die menschlichen »Wahrnehmungs- und Reflexionsweisen«. Im Ergebnis kommt er so zu dem Schluss, dass Mystik und Rationalität schon deshalb nicht strikt von einander getrennt werden könnten, weil sie in eine operationale Richtung strebten. Als Erfahrungsformen ginge es beiden um die Wahrnehmung von Welt. Zum Ende seiner Studie resümiert Margreiter deshalb: »Rationalität und ihr ›Anderes«, die Mystik, sind dann zwar methodisch und vorläufig trennbare, aber niemals wirklich und endgültig zu isolierende, sondern – bei aller Divergenz – komplementäre und stets wieder aufeinander zustrebende Pole der *einen, in sich differenten Philosophie*.«⁷²³

Eine Kritik der Konfiguration des mystisch-rationalen Gegensatzpaares findet sich freilich nicht nur bei Margreiter. Ähnlich kritisiert auch Richard H. Jones das Konzept einer strikten Trennung, weil es dazu neige, Gemeinsamkeiten im Gesamtprozess menschlichen Erlebens zu tilgen:

[I]t is hard to doubt that there must be a biological basis enabling mystical experiences to occur. These experiences, like all our experiences, are firmly embodied – these experiences are not disembodied transcendent events. Theists may argue that introvertive theistic mystical experiences involve a unique input from God alone. Nevertheless, there must be some basis in the human anatomy that permits God to enter our mind.⁷²⁴

Für Jones resultiert daraus der Schluss: »Mystical experiences do not differ from any other experience in this regard.«⁷²⁵ Die Gesamtheit menschlicher Erfahrung steche die Trennschärfe der Unterscheidung aus. Statt des Erfahrungsbegriffs könnte freilich auch ein anderer Oberbegriff veranschlagt werden. So lassen sich etwa Tendenzen beobachten, die Rationalität hierfür einzufügen und die Mystik in einem nächsten Schritt unter diese zu subsumieren. Entsprechend formuliert Hildegund Keul: »Rationalität ist die Fläche, auf der sich die Lebenserfahrung der Mystik einspurt.«⁷²⁶ Auf dieser Linie argumentiert auch Saskia Wendel. Im Rekurs auf Kant weist sie aus, dass eine Kennzeichnung der Mystik als *intuitiv* nicht zu einem Konflikt mit der Rationalität führen müsse:

722 Ebd. S. 161.

723 Ebd. S. 547. Die Philosophie fügt sich in dieses Konzept, insofern ihr die Aufgabe zugesprochen wird, die verschiedenen Realitätsbezüge in ihrer Gesamtheit zu bearbeiten: »Die Lebenswelt ist das Grundproblem, mit dem es die philosophische Frage nach dem Allgemeinen und dem Ganzen [...] zu tun hat.« Ebd. S. 35.

724 Jones, *Limitations* S. 993.

725 Ebd. S. 993.

726 Hildegund Keul, *Verschwiegene Gottesrede. Die Mystik der Begine Mechthild von Magdeburg*. (Innsbrucker theologische Studien Bd. 69). Innsbruck 2004. S. 475. [= Keul, *Gottesrede*.]

Mystik ist eine besondere Form der Erkenntnis, welche als intuitiv bezeichnet werden kann. Als Intuition eignet ihr Unmittelbarkeit und Präreflexivität, folglich ist sie kein Akt des immer und notwendigerweise diskursiv verfassten Denkens, jedoch ein Akt der Erkenntnis und ein Vollzug der Vernunft. Das macht ihre Rationalität aus.⁷²⁷

Sowohl bei Keul als auch bei Wendel wird also nicht die Erfahrung, sondern die Rationalität zum Oberbegriff. Über die Einheit im Denken weist Wendel implizit darauf hin, dass dieses Denken mehr involviert als kühle Schlussfolgerungen. Ihre Ersetzung der Erfahrung durch das Denken bereitet dabei radikalkonstruktivistische Anschlussmöglichkeiten vor, weil der Fokus damit auf die Erkenntnistheorie verschoben wird. Während Margreiter die Erfahrung von ihrer realitäts-erfassenden Funktion her versteht, bringt die Ersetzung der Erfahrung durch das *Denken* in einer radikalkonstruktivistischen Lesart den Hinweis auf die Beobachtungsabhängigkeit aller Erfahrung mit sich. Jeder behauptete Realitätskontakt wird in dieser Weise an die Operationen des jeweiligen erkennenden Systems rückgebunden und damit potentiell infrage gestellt. Begründungsfiguren, die Urteile über das Wesen der Dinge fällen, stehen aus diesem Grund unter radikalkonstruktivistischem Vorbehalt.

Umso interessanter ist es da, dass von Glasersfeld in seiner Beschäftigung mit der Mystik selbst eine entsprechende Begründungsfigur aufruft. Seine an Vico angelehnte Differenzierung zwischen Rationalität und Mystik basiert ja darauf, dass klar im Erfahrungsbezug unterschieden werden kann. Woher aber will von Glasersfeld wissen, dass die mittelalterlichen Mystiker*innen nicht erfahren haben, was sie beschreiben? Seine semantische Differenzierung der beiden Metapherentypen hilft hier kaum weiter, weil sie sich als sprachphilosophisch naiv erweist.⁷²⁸ Von Glasersfeld scheint hier lediglich seine eigene Erfahrung zu verallgemeinern. Dies jedoch genügt nicht, um Erfahrungspostulate anderer einfach als nichtig abzutun. Es ist bezeichnend für die radikalkonstruktivistische Aversion gegenüber religionsbezogenen Themen, dass die argumentative Verbindung von Mystik und eigener Erkenntnistheorie hier einfach übergangen wird. In Alberts Verständnis eignet die Mystik nämlich ein kritisches Potential gegenüber einer allzu enggeführten Ontologie. Mit Kant fragt er:

Aber ist die Anschauung immer nur die sinnliche Anschauung? Wenn die Philosophie vom Sein redet, wenn sie nach dem sucht, was dem Wort ›Sein‹ entspricht: wo ist die Anschauung, die zum Seinsbegriff gehört? Muß nicht doch so etwas wie eine ›intellek-

727 Wendel, *Affektiv* S. 34.

728 Schon die metaphorologische *Interaktionstheorie* Max Blacks hat argumentiert, dass Metaphern nicht einfach als sprachliche Sonderbereiche oder spezielle Stilmittel, sondern ubiquitäres sprachliches Muster verstanden werden müssen: »Die Metapher stopft die Lücken im Vokabular der wörtlichen Bedeutungen (oder deckt wenigstens den Bedarf an geeigneten Abkürzungen). So besehen, gehört die Metapher zur Katachrese, die ich als die Verwendung eines Wortes in einem neuen Sinn definieren möchte, die der Schließung einer Lücke im Wortschatz dient; die Katachrese bringt neuen Sinn in alte Wörter.« Max Black, *Die Metapher*. In: *Theorie der Metapher*. Hg. v. Anselm Haverkamp. Übers. v. Margit Smuda. Darmstadt 21996. S. 55-79, hier: S. 63. Die schon erwähnte kognitive Metaphertheorie hat diese Ubiquitätsthese dann noch einmal ausgeweitet. Vgl. Lakoff/Johnson, *Metaphern*.

uelle Anschauung annehmen? Und sind wir dann nicht schon der Mystik ein gutes Stück nahegekommen?⁷²⁹

Alberts Suggestivfragen machen deutlich, dass die Mystik eine Spitze gegen empirisch interpretierte Vernunftbegriffe beinhaltet. Seine Frage nach der Anschauung des Seinsbegriffs schlägt den Bogen zum erkenntnistheoretischen Angebot des radikalen Konstruktivismus, weil direkte Ontologisierungen durch die Differenz von Sein und Begriff entlarvt werden. Inwiefern aber wird diese Differenz in von Glasersfelds Mystik-Behandlung berücksichtigt? M.E. macht gerade diese Rückfrage noch einmal ersichtlich, was bereits in Kap. 3.1.1 gezeigt werden konnte: Von Glasersfelds Mystikverständnis lässt zentrale Reflexionsergebnisse des radikalen Konstruktivismus schlichtweg unberücksichtigt.⁷³⁰ Mit Hugh Gash wurde in besagtem Kapitel deshalb eine erste denkerische Alternative eingeführt, mit der nicht nur plausibel gemacht werden kann, dass man Mystik radikalkonstruktivistisch nicht diskreditieren muss, sondern auch, dass zwischen beiden Perspektiven Näheverhältnisse beobachtet werden können.

C) Anknüpfungspunkte einer radikalkonstruktivistischen Mystik-Rezeption

Für Gash besteht die wichtigste Gemeinsamkeit von radikalem Konstruktivismus und Mystik darin, dass beide auf die menschliche Kontingenz fokussieren: »each note the limits of human cognition and it seems that at these limits and at moments when knowing is potentially in the process of being reconstructed, an epiphany may occur.«⁷³¹ Gash versteht Mystik als potentiell viables Instrument zur Erreichung von Zielen: »At moments when viable possibilities have not appeared, then meditation or contemplation of the gap might facilitate the emergence of an insight, which might be deemed wonderful.«⁷³²

Die Suche nach möglichen Anknüpfungspunkten für eine radikalkonstruktivistische Mystik-Rezeption bleibt nicht auf Stimmen aus dem engeren Diskurszusammenhang begrenzt. Gash hat den vielleicht wichtigsten Aspekt genannt, darüber hinaus werden aber auch in den Debatten der Mystikforschung immer wieder Motive aufgerufen, die sich als anschlussfähig erweisen. Auf zwei möchte ich besonders eingehen.

(1) *Unio mystica*

Der radikale Konstruktivismus bricht mit dem Subjekt-Objekt-Dualismus in dem Sinne, dass er sämtliche Erkenntnis an das jeweilige erkennende System koppelt. Wie mehrfach angemerkt wurde, wird diese Position in Anlehnung an Mitterer als *non-dualistisch* klassifiziert. Auch in der Mystik lassen sich Tendenzen beobachten, die Dichotomien von Subjekt und Objekt, Innen und Außen, Mensch und Welt etc. auszuhebeln. Sie werden zumeist unter dem Schlagwort *unio mystica* verhandelt. Dass diese häufig

729 Albert, *Mystik* S. 15.

730 Kurz sei daran erinnert, dass Kenny aus diesem Grund vorgeschlagen hat, die Unterscheidung zwischen rationalem und mystischem Wissen einfach fallen zu lassen. Vgl. Kenny, *Constructivism* S. 16.

731 Gash, *Experience* S. 2.

732 Edb. S. 7.

als eines der wichtigsten Kennzeichen der Mystik insgesamt verstanden wird, wurde schon erwähnt. Exemplarisch sei hier daran erinnert, dass Borchert seine gesamte Mystik-Definition auf dieses Merkmal stützt (s.o.). Eine präzise Beobachtung der *unio* findet sich bei Margreiter

Es handelt sich um die Erfahrung, daß alle Gegenständlichkeiten und Grenzziehungen, alle voneinander geschiedenen *Dinge* also und ebenso alle die Realität ordnenden *Begriffe* und *Kategorien* – somit jene Fixierungen und Unterscheidungen, die Vernunft und Sinne uns vorgeben – in einer gewissen, schwer zu erklärenden, aber grundsätzlichen Weise *hinfällig* sind und daß wir die Welt – das vielfältige Insgesamt der uns betreffenden Wirklichkeit – als eine *differenzlose Einheit*, sei sie bedrohend oder beglückend, empfinden können.⁷³³

Beschrieben wird die Erfahrung einer allumfassenden Einheit, die gehabte Grenzen aussetzt. Als Erfahrung, von der berichtet wird, ist die *unio* auf ein Subjekt angewiesen, das diese Erfahrung macht. Die Frage nach dem Sitz der Erfahrung bleibt in der Forschungsdiskussion allerdings vage, weil für die Unterscheidung von Subjekt und Objekt selbst eine Aufhebung postuliert wird. So stellt Wendel in ihrer Habilitationsschrift hinsichtlich des Subjekts der mittelalterlichen Mystik fest, dieses stünde

jenseits bzw. außerhalb des Subjekt-Objekt-Gegensatzes, da jene Dichotomie bereits dem Feld des Diskursiven entspringt bzw. diesem zugehört. Das als Herzens- oder Seelengrund bezeichnete Subjekt steht folglich nicht einem Objekt gegenüber noch kann es selbst objektiviert, verdinglicht werden.⁷³⁴

Wendels oben zitierte Einschätzung, der nach sich Mystik durch ihre Präreflexivität auszeichne, erfährt in dem Zitat ihre Fortsetzung. Die Erfahrung der *unio* wird hier als intuitives Geschehen und nicht als Resultat eines reflexiven Prozesses aufgefasst – auch die Frage nach dem Standpunkt der Erfahrung wird damit zurückgestellt. Ganz ähnlich beschreibt Albert den auflösenden Charakter der *unio*. Er beobachtet zahlreiche Darstellungen, nach denen die Mystik »als die Weise unmittelbarer Gotteserkenntnis [erscheint], in der der Gegensatz zwischen dem Erkennenden und dem Erkannten aufgehoben scheint.«⁷³⁵ Auch Alberts Hinweis ist das intuitive Moment insofern eingeschrieben, als er sich auf die Unmittelbarkeit der Gotteserkenntnis bezieht. Die *unio* fügt sich somit in die Leitfrage dieses Unterkapitels, weil sie das Verhältnis von Unmittelbarkeit und Reflexion zur Disposition stellt. Explizit wird dies bei Zimmermann. Seines Erachtens geht es hier um »die Überwindung der Subjekt-Objekt-Relation rationaler Erkenntnis durch die mystische Einheit (*unio mystica*).«⁷³⁶ Zimmermann mutmaßt überdies sogar, die Subjekt-Objekt-Relation, »mit der wir uns behelfen, dürfte nur eine äußerliche, verdinglichte Konstruktion sein, die von einfachen alltäglichen Beispielen

733 Margreiter, *Mystik* S. 22

734 Wendel, *Affektiv* S. 238.

735 Albert, *Mystik* S. 13.

736 Hans Dieter Zimmermann, Vorwort. In: *Rationalität und Mystik*. Hg v. Hans Dieter Zimmermann. Frankfurt a.M. 1981. S. 11-33, hier: S. 23. [= Zimmermann, Vorwort.]

ausgeht und diese verallgemeinert«⁷³⁷. Von der intuitiven Einheitserfahrung wechselt Zimmermann damit in die Reflexion. Die intuitive *unio* leitet zur reflexiven Kritik des Subjekt-Objekt-Schemas über, dem Zimmermann eine Übergeneralisierung attestiert. Wenn es um mögliche Anknüpfungspunkte einer radikalkonstruktivistischen Mystik-Rezeption geht, ist dieser Sprung von der Intuition zur Reflexion argumentativ entscheidend. Zwar haben die bisherigen Äußerungen deutlich gemacht, dass Mystik und radikaler Konstruktivismus durch einen kritischen Umgang mit dem Subjekt-Objekt-Schema verbunden sind, ihre Herleitungen dieser Kritik divergieren bis dahin jedoch erheblich von einander. Während die mystische *unio* die Gegensätze intuitiv übersteigt, kommt der radikale Konstruktivismus erst durch Beobachtungen zweiter Ordnung zu diesem Ergebnis. Auf der Ebene erster Ordnung, auf der auch die Intuition zu verorten wäre, ermöglicht der radikale Konstruktivismus hingegen einen Alltagsrealismus, der sich primär dadurch auszeichnet, dass die Erkennbarkeit einer beobachtungsunabhängigen Realität lebenspraktisch nicht bestritten wird. Um also beantworten zu können, ob die *unio* einen geeigneten Anknüpfungspunkt darstellt, muss genauer geklärt werden, inwiefern sie den Subjekt-Objekt-Dualismus kritisch-reflexiv konfrontiert.

Dass die mystische *unio* reflexiv ausgedeutet wurde, macht ein kurzer Blick auf die Mystikforschung deutlich. So setzt Haas sie etwa an den Beginn einer Objektivitätskritischen Schlussfolgerung:

Wenn es wahr ist, daß die erkennende Kraft des Menschen ihn mit dem Erkannten vereint, dann ist alle Beschäftigung mit Mystik an einem verborgenen Punkt ihrer inneren Topographie – und sei sie wie immer methodisch objektiviert und in bloßem Rasonnement abgesichert – in der Einheit mit ihrem Gegenstand begründet. Anders läßt sich nicht interpretieren. Das gilt auch im Blick auf die immer wieder gefeierte und geforderte wissenschaftliche Objektivität wissenschaftlicher Erkenntnisse, die auf weite Strecken ohnehin den defizienten Status von Ideologie darstellt.⁷³⁸

Die mystischen Berichte einer umfassenden Einheitserfahrung werden bei Haas zum Ausgangspunkt einer kritischen Auseinandersetzung mit der Objektivität als wissenschaftlichem Standard insgesamt. Die Beschreibung der intuitiven Erfahrung wird in dieser Weise reflexiv übersetzt. In ihrer Objektivitätskritik kommt sie dem radikalkonstruktivistischen Programm zudem sehr nahe, insofern auch dort (etwa von Maturana) eine entsprechende Kritik formuliert wird.

Innerhalb der Mystikforschung steht Haas' Objektivitätskritische Deutung der *unio* bei weitem nicht allein. So merkt etwa von Brück an, die mystische Erfahrung sei

die Erfahrung des Ganzen als Partizipation am grundsätzlichen universalen Zusammenhang oder, klassisch formuliert, *cognitio Dei experimentalis*. Da hier die Wirklichkeit als interrelationales Ganzes erscheint – wie sowohl die buddhistischen Interpretationen der Leerheit (*sūnyata*) oder des Entstehens in gegenseitiger Abhängigkeit (*pratityasamutpāda*) als auch die christliche Schöpfungslehre bezeugen – kann von

737 Ebd. S. 28. Später geht er damit sogar noch weiter: »Vielleicht erfolgen die großen Entdeckungen tatsächlich in Momenten der Überwindung der Subjekt-Objekt-Spaltung, in Momenten des ›Einsseins‹, der Einheit von Subjekt und Objekt, wie die Mystiker meinen.« Ebd. S. 29.

738 Haas, *Mystik* S. 319.

Objektivität ohnehin nur abstrahierend bzw. in bezug auf definierbare Subsysteme gesprochen werden. Jede Erfahrung ist subjektiv, bezieht sich aber auf transsubjektive Wirklichkeit.⁷³⁹

Auch von Brück unterzieht die *unio* also einer objektivitätskritischen Deutung. Und auch in seinem Fall leitet die Erfahrung umfassender Einheit zu dem Schluss an, Objektivität als Leitkonzept relativieren zu wollen. Konkret impliziert dies bei von Brück eine Kritik der Universalität eines korrespondenztheoretischen Wahrheitsbegriffs. Dieser sei für eine Behandlung der Mystik letztlich ungeeignet. Die Mystik nämlich sei sprachlich »ohnehin viel weniger deskriptiv als evokativ«⁷⁴⁰ aufgebaut⁷⁴¹ und in ihren Aussagen deshalb nicht auf einen propositionalen Anspruch reduzierbar. Bei von Brück unterlegt die objektivitätskritische Stoßrichtung der Mystik die Einsicht, »daß wir Wahrheit nur in der Form der Suche nach ihr haben. Das ist ein nie zu Ende gegangener Weg.«⁷⁴²

Weiter noch geht Don Cupitt, der der Mystik sogar einen antirealistischen Grundzug attestiert:

Die besonderen literarischen Techniken des mystischen Schreibens zielen deshalb darauf ab, die klassischen metaphysischen Gegensätze aufzulösen und den Realismus zu beenden, was die Wirkung zur Folge hat, als wären Gott und das Selbst miteinander verschmolzen worden.⁷⁴³

Die Auflösung der letztgenannten Trennung von Gott und Selbst hat seitens der Theologie im Übrigen weitreichende Vorbehalte gegenüber der Mystik evoziert.⁷⁴⁴ An späterer Stelle werde ich noch einmal ausführlicher auf die Gottesfrage eingehen (Kap. 5.1.3). Für den Moment erweist sich das Cupitt-Zitat deswegen als relevant, weil es die mystische *unio* in einer radikalkonstruktivistisch-anschlussfähigen Weise ausdeutet. Aus der reflexiv abgeleiteten Objektivitätskritik wird bei Cupitt die Frage nach der Möglichkeit von Realitätserkenntnis. Das skeptische Moment, das sich darin abzeichnet, lässt sich mit Blick auf weitere Beiträge der Forschungsdiskussion noch einmal präziser ins Wort setzen. Christine Büchner stellt bspw. fest:

Diese Erfahrung einer uns entzogenen Tiefe und Verbundenheit von allem schafft eine gewisse Distanz zu allzu verführerischen Entweder-Oder-Evidenzen und hält die Gegenwart und Zukunft offen für mehr und daher für Transformation und Revision der bisher für gültig befundenen Kategorien. Aus dieser Erfahrung heraus kann Skepsis zum Erkenntnisprinzip werden: gegen die Annahme, Wissenschaften, Religionen

739 Brück, Wahrheitsfrage S. 85.

740 Ebd. S. 92.

741 Dazu vgl. außerdem Wolf-Friedrich Schäufole, *Christliche Mystik*. (Theologische Bibliothek Bd. 4). Göttingen 2017. S. 19 [= Schäufole, *Mystik.*]; Widmer, *Mystikdebatte* S. 63.

742 Brück, Wahrheitsfrage S. 101.

743 Cupitt, *Gott* S. 85.

744 Nach Einschätzung Zimmerlings hat diese Vorstellung gerade im protestantischen Spektrum zu einer Distanzhaltung gegenüber der Mystik beigetragen. Vor allem die dialektische Theologie »warf der Mystik vor, die Grenze zwischen Gott und Mensch zu verwischen.« Zimmerling, *Mystik* S. 28.

oder Autoritäten könnten uns ein für allemal klare und unumstößliche Erkenntnisse liefern, auf die wir sichere und universal gültige Urteile gründen könnten.⁷⁴⁵

Büchners Skepsisbegriff scheint weniger auf die Möglichkeit beobachtungsunabhängiger Erkenntnis als vielmehr auf eine grundsätzliche Haltung hinauszuwollen. Einer solchen Haltung ließen sich aber auch die erkenntnistheoretische Dekonstruktionsangebote des radikalen Konstruktivismus zuordnen. Unabhängig davon, ob die Möglichkeit beobachtungsunabhängiger Erkenntnis nun explizit thematisiert wird oder nicht, ergeben sich hier Anschlussmöglichkeiten. Deutlich wird dies bspw., wenn Büchner schreibt: »Mystische Theologie übt in den Umgang mit Ungewissheit ein.«⁷⁴⁶ Schaut man zudem auf die Methode, mit der die skeptische Haltung der Mystik nach Büchner erreicht wird, gewinnt das Näheverhältnis weiter an Kontur. Büchner weist etwa auf Meister Eckharts Denkfigur der *negatio negationis* als »Negation der Negation – oder: Ausschluss von Ausschluss«⁷⁴⁷ hin. Schon semantisch zeigt diese Figur ihre Anschlussfähigkeit zum radikalen Konstruktivismus an, weil sie die kritische Selbstapplikation einer Beobachtung zweiter Ordnung antizipiert.

In der Mystikforschung finden sich also durchaus Hinweise, die für eine reflexive Aufarbeitung der mystischen *unio* sprechen. Die Schlüsse, die aus der Einheitserfahrung abgeleitet werden, weisen Verbindungsstellen zu radikalkonstruktivistischen Anfragen auf. In der Ausdeutung der intuitiven Mystik als reflexiver Erkenntniskritik erweist sich die *unio* als vielversprechender Anknüpfungspunkt einer radikalkonstruktivistischen Mystik-Rezeption. Einzig die Frage nach dem Sitz dieser Erfahrung wäre dabei noch einmal konsequent aufzuwerfen. In den bereits eingespielten Zitaten finden sich dazu erste Anknüpfungspunkte. So weist von Brück ja bspw. eindeutig auf die Subjektgebundenheit jeder Erfahrung hin.⁷⁴⁸ Eine weitergehende Klärung bietet der nächste Abschnitt an.

(2) Kontingenz

Dass sich ein Zusammenhang zwischen mystischer Erfahrung und der Erfahrung von Kontingenz beobachten lässt, wurde im Rekurs auf die Überlegungen Gashs bereits angemerkt und hat sich überdies in Aussagen wie derjenigen Büchners zum »Umgang mit Ungewissheit« (s.o.) schon abgezeichnet. Dass diese Erfahrung zugleich Aufschluss über den Sitz mystischer Erfahrungen gibt, zeigt ein erneuter Blick in Wendels Studie:

Im Mittelpunkt mystischer Selbsterkenntnis steht die Erkenntnis der eigenen Kontingenz: Ich habe mich nicht selbst hervorgebracht, sondern bin in diese meine Welt hineingeboren worden, und ich kann mich nicht unbegrenzt selbst erhalten, sondern wer-

745 Christine Büchner, *Mystische Skepsis und Genderperspektiven. Eine Ermutigung zu Veränderungen*. In: *Frauen in kirchlichen Ämtern. Reformbewegungen in der Ökumene*. Hg. v. Margit Eckholt/Ulrike Link-Wieczorek/Dorothea Sattler/Andrea Strübind. Freiburg i.Br. 2018. S. 404-414, hier: S. 408. [= Büchner, *Skepsis*.]

746 Ebd. S. 408.

747 Ebd. S. 405.

748 Vgl. Brück, *Wahrheitsfrage* S. 85.

de einmal diese meine Welt wieder verlassen, werde sterben. Diese ontologische Unvollkommenheit meiner selbst hat auch Folgen für mein Handeln und Verhalten, für meine Lebensführung und Lebenshaltung.⁷⁴⁹

Im Zentrum der mystischen Erfahrung macht Wendel die Erfahrung der eigenen Kontingenz fest, die damit aber an die Selbsterfahrung gebunden wird. Das schlägt den Bogen zurück zur *unio*. Nach Wendel findet diese »im Innersten satt, und damit kann es ohne Selbsterkenntnis keine Erkenntnis Gottes geben.«⁷⁵⁰ Die Erfahrungen von umfassender Einheit, Selbst und Kontingenz werden in dieser Weise miteinander verstrickt. Mystische Erfahrung wird klar im Subjekt angesetzt. Obwohl der radikale Konstruktivismus keine Subjektphilosophie im herkömmlichen Sinne postuliert⁷⁵¹, deutet sich in der Festlegung der Mystik im Erleben der ersten Person Singular doch eine wichtige Weichenstellung für die Leitfrage dieses Textabschnitts an. In radikalkonstruktivistischer Diktion wird hier die unhintergehbare Bindung von Erfahrung an das jeweilige erkennende System grundgelegt.

Nach Wendel geht die mystische Selbsterfahrung mit der Erfahrung eigener Kontingenz einher. Ähnlich beschreibt auch Möde »die *Dynamik* des mystischen Begehrens, in dem sich die Ohnmacht und Suche des Menschen als Sehnsucht nach dem Absoluten konzentriert.«⁷⁵² Von der Endlichkeit des Menschen her wird hier die Differenz Erfahrung zum Absoluten formatiert. Wendel hat dieses Muster auch theologisch durchgespielt: »Gotteserkenntnis als Erkenntnis eines absolut Anderen meiner selbst, dem ich mich überhaupt verdanke, vollzieht sich in der Erkenntnis meiner selbst; in der Einkehr in meinen eigenen Grund entdecke ich ein Anderes meiner selbst, das mich gründet.«⁷⁵³ Die Gotteserfahrung nimmt ihren Ausgang bei Wendel also in der Erfahrung der eigenen Kontingenz. Die Mystik stellt eine Möglichkeit zur Konzeptionierung dieser Erfahrung bereit, kann in ihrer Gesamtheit aber freilich nicht auf die Empfindung einer Gotteserfahrung festgelegt werden. Umso problematischer erscheinen deshalb die Versuche, die Kontingenz nicht im eigenen Selbst, sondern im (göttlichen) Gegenüber festmachen zu wollen. So weicht etwa Sudbrack vom Menschen auf Gott aus, wenn er meint: »Das mystische Phänomen von Gottes Dunkelheit erklärt sich nicht aus den mehr oder weniger zufälligen Stadien des mystischen Weges oder aus der Schwäche des menschlichen Erkennens, was alles von Bedeutung ist, sondern vor allem aus dem Wesen Gottes selbst.«⁷⁵⁴ Wie im Kapitel zur religiösen Paradoxalität (Kap. 5.1.1.3) bereits

749 Wendel, *Affektiv* S. 35. Ganz ähnlich heißt es bei Wendel an anderer Stelle: »Zunächst einmal hat Selbsterkenntnis einen qualitativen Aspekt: Es handelt sich um die Erkenntnis der Kontingenz, die Erkenntnis der eigenen Sterblichkeit und der eigenen Schuld, also der moralischen Unvollkommenheit. Sünde und Tod sind die beiden Grenzerfahrungen, in denen sich das Ich auf sich selbst zurückgeworfen weiß, und genau darin erfährt es seine eigene Existenz.« Wendel, *Mystik* S. 29.

750 Ebd. S. 28.

751 Vgl. erneut Nassehi, *Zeit* S. 161.

752 Möde, *Mystik* S. 84.

753 Wendel, *Affektiv* S. 40.

754 Sudbrack, *Mystik* S. 85.

angemerkt, sehe ich keinen Grund, weshalb von der eigenen Kontingenz Rückschlüsse auf das Wesen Gottes gezogen werden sollten.⁷⁵⁵ In Richtung Kierkegaards und de Lubacs habe ich in besagtem Kapitel kritisch angemerkt, dass die Paradoxalität doch zunächst das menschliche Denken kennzeichnet und es von dort aus einen erheblichen argumentativen Sprung bedeutete, sie als Wesenszug Gottes zu behaupten. Wie nämlich wollte man angesichts der paradoxalen und kontingenten Vorjustierung des eigenen Denkens überhaupt zu dieser Einsicht kommen? Ganz ähnlich liegt der Fall nun auch bei Sudbracks Versuch, die Kontingenz als Dunkelheit in Gott hinein zu verlegen. Er weist in dem obigen Zitat klar darauf hin, dass das Erleben dieser Dunkelheit sich eben nicht »aus der Schwäche des menschlichen Erkennens«, sondern explizit »aus dem Wesen Gottes selbst«⁷⁵⁶ ergibt. Als Anknüpfungspunkt einer radikalkonstruktivistischen Mystik-Rezeption scheidet eine solche Kontingenz-Interpretation aus. Sie setzt von der Reflexion auf den Menschen und seine Erkenntnis- und Erfahrungsmöglichkeiten unvermittelt zu einer nach außen gerichteten ontologischen Festlegung über.⁷⁵⁷ Als vielversprechend erweist sich hingegen die von Möde und vor allem Wendel vertretene Option eines an die mystische Selbsterfahrung gebundenen Kontingenzerlebens.⁷⁵⁸ Ein solches Verständnis lässt sich mit Blick auf weitere Ergebnisse der Mystikforschung noch ausgestalten. Das bezieht sich besonders auf Keuls Mystik-Beobachtungen. Eindrücklich weist sie darauf hin, dass Mystik mit der »Zerbrechlichkeit des Lebens«⁷⁵⁹ befasst ist: »Es ist gerade nicht die heile Welt eines siebten Himmels: bittere Armut und Krankheit, die in den Tod führen; das Auseinanderbrechen von Gemeinschaften, die einst tragfähig waren; die Gnadenlosigkeit des Krieges, der Leib und Leben kostet.«⁷⁶⁰ Dem Zusammenhang von Mystik und Kontingenz wird in dieser Weise ein weiteres Motiv eingestiftet. Keul macht deutlich, dass das Kontingenzerleben nicht nur in der mystischen Erfahrung selbst auftritt, sondern auch in ihrem Vor- und Umfeld eine zentrale Rolle spielt. Mystik wird hier *auch* als Reaktion auf Konstellationen verstanden, die sich durch einen direkten Endlichkeitsbezug auszeichnen:

Hildegard von Bingen geht dem Elend von Kranksein auf den Grund und fragt nach der ›Grünkraft‹ Gottes; Mechthild von Magdeburg gehört als Begine zu einer städtischen

755 So vollzieht sich schließlich auch die Einfügung von Transzendenzwerten als Setzung eines setzenden Systems.

756 Ebd. S. 85.

757 Mit Fresacher lässt sich diese Schwierigkeit präzisieren. Sie »besteht darin, die Schemata, die sie benutzt, nicht mit dem zu verwechseln, was sie damit beschreibt.« Fresacher, Kommunikation S. 329.

758 In der weiteren theologischen Ausgestaltung dieser Option zeigt sich zudem ihre Anschlussfähigkeit zu den Überlegungen der ersten Replik, weil auch hier konsequent vom Menschen her gedacht wird: »Die Erkenntnis eines absolut Anderen meiner selbst, dem ich mich überhaupt erst verdanke, vollzieht sich in der Erkenntnis meiner selbst.« Wendel, Mystik S. 19.

759 Hildegund Keul, Gravuren der Mystik in christlicher Gottesrede. Ein genealogischer Beitrag zur Negativen Theologie. In: Negative Theologie heute? Zum aktuellen Stellenwert einer umstrittenen Tradition. (QD Bd. 226). Hg. v. Alois Halbmayr/Gregor Maria Hoff. Freiburg 2008. S. 227-247, hier: S. 229. [= Keul, Gravuren.]

760 Ebd. S. 229.

Armutsbewegung; Meister Eckharts Pre|digten entstehen in der Seelsorge von Frauenklöstern, die an spiritueller Engführung leiden; Gertrud von Helfta trägt mit ihren ›Exercitia spiritualia‹ neue Gravuren in die brisanten sozialen und geistlichen Umbrüchen [sic!] des 13. Jh.s. ein. Auch im 20. Jh. ereignet sich eine solche Verortung der Mystik in prekären Lebensfragen: Madeleine Delbr el geht gezielt in die Trostlosigkeit einer Pariser Arbeitervorstadt und stellt sich dem Gespr ach mit Atheisten; Simone Weil begibt sich in die Fabrikarbeit und setzt sich der Gewaltsamkeit des Hungers aus, der Menschen im Terror des Krieges bedrängt; Dietrich Bonhoeffer bleibt nicht in den USA, wo er vor der Verfolgung der Nazis sicher wäre, sondern geht zurück nach Deutschland, wo er in akuter Lebensgefahr sein ›Von guten M chten wunderbar geborgen‹ schreibt; Thomas Merton, ein Mann des klösterlichen Schweigens, meldet sich angesichts von Vietnam und Kaltem Krieg unüberhörbar in umstrittenen Friedensfragen zu Wort.⁷⁶¹

Einen Zusammenhang von Mystik und existentiellen Grenzsituationen arbeitet neben Keul auch Widmer in seiner Studie heraus.⁷⁶² Die Kontingenz, auf die sich die angeführten Beispiele beziehen, wird im Unterschied zur radikalkonstruktivistischen Erkenntnisreflexion allerdings auf die Fragilität des eigenen Lebens bezogen. Hier geht es weniger um die Einsicht in die Bedingtheit von Wahrnehmung oder Erkenntnis als um die Gefährdung der eigenen Existenz oder konkreter Lebensumstände. Liest man Keuls Anmerkungen gerade unter diesem Gesichtspunkt, wird ersichtlich, warum sie der Mystik nicht nur eine kontingenzbetonende Wirkung zuschreibt. Im Gegenteil weist sie aus, dass in der Mystik auch Momente von Selbstautorisierung auftreten können. Zumindest potentiell bringe Mystik deshalb »auch ein erhebliches Machtproblem mit sich. Menschen werden überzeugt, dass Gott auf ihrer Seite steht und aus ihrem Mund spricht. Der Schritt hin zu der Überzeugung, dass sie selbst über das Wort Gottes verfügen können, ist da manchmal nur noch sehr klein.«⁷⁶³ Mit der radikalkonstruktivistischen Betonung menschlicher Kontingenz in erkenntnistheoretischer Hinsicht hat eine solche Verwechslung nicht mehr viel gemein. Obwohl sie nicht den Regelfall darstellt, macht sie doch noch einmal darauf aufmerksam, dass Mystik insgesamt kein erkenntnistheoretisches Reflexionsprogramm anbietet. In diesem Abschnitt geht es deshalb auch nicht darum, Merkmale vollständig miteinander zu identifizieren, sondern lediglich darum, Anknüpfungspunkte herauszuarbeiten. Im Fall der Kontingenz gelingt dies trotz der berechtigten Einschränkungen.

Auf der Grundlage der beschriebenen Nähe von *unio*, Kontingenz und radikalem Konstruktivismus kann das Titelthema dieses Unterkapitels noch einmal aufgegriffen werden. Zur Diskussion steht hier das *Verhältnis von Mystik und Rationalität*. Von Glasersfeld konturiert diese Relation als Widerspruch. Es konnte gezeigt werden, dass er damit

761 Ebd. S. 228f.

762 Vgl. besonders Widmer, *Mystikforschung* S. 406-410.

763 Hildegund Keul, *Gottesferne – ganz nah. Christliche Mystik an den Grenzen der Sprache*. In: »Der stets gr oere Gott.« Gottesvorstellungen in Christentum und Islam. (Theologisches Forum Christentum – Islam). Hg. v. Andreas Renz/Mohammad Gharaibeh/Anja Middelbeck-Varwick/B ulent Ucar. Regensburg 2011. S. 111-119, hier: S. 116. Für eine themenorientierte Aufarbeitung des Zusammenhangs von Mystik- und Machtthematik vgl. Grace M. Jantzen, *Power, Gender and Christian Mysticism*. (Cambridge Studies in Ideology and Religion Bd. 8). Cambridge 1995.

nicht nur an vielen Beiträgen der Mystikforschung vorbei denkt und sich eine erhebliche theoretische Inkonsistenz einhandelt, er geht auch über plausible Verbindungslinien zwischen Mystik und radikalem Konstruktivismus hinweg. Angesichts dieser Nähe ist es geradezu erstaunlich, dass ausgerechnet die Mystik als irrational disqualifiziert wird, wenn der radikale Konstruktivismus demgegenüber als rational klassifiziert wird. Aus radikalkonstruktivistischen Prämissen geht eine solche Zuschreibung zumindest nicht organisch hervor. Im Rückschluss evoziert sie vielmehr die Frage, ob der radikale Konstruktivismus angesichts der genannten Anknüpfungspunkte und seines skeptischen Profils nicht selbst als *irrational* im Sinne von Glasersfelds bezeichnet werden müsste. Hilfreicher als eine solche Ausweitung der Unterscheidung scheint mir aber, sie einfach fallen zu lassen und stattdessen den Einheitsbezug von Denken und Erfahren zu profilieren. Mit Gash wurde aus dem Diskurszusammenhang selbst ein entsprechender Fingerzeig gegeben.

5.1.2.4 Mystik und Paradoxalität

Die Suche nach Anknüpfungspunkten einer radikalkonstruktivistischen Mystik-Rezeption führt zu einem weiteren, bereits angekündigten Aspekt: der Paradoxalität. Die Mystikforschung hat früh begonnen, den Paradoxien der Mystik Aufmerksamkeit zu schenken. Diese Paradoxien wecken ebenso wie ihre wissenschaftliche Aufarbeitung radikalkonstruktivistisches Interesse, weil sie eine Verbindung zur prominenten Stellung von Paradoxalität und Zirkularität innerhalb des radikalen Konstruktivismus herstellen. Das Verhältnis von radikalem Konstruktivismus und Mystik lässt sich mithilfe einer erneuten Paradoxienreflexion entscheidend ausweiten. Als bisheriger Befund dieser Replik kann festgehalten werden, dass Mystik als radikalkonstruktivistisch kompatibel gedacht werden kann, sofern ein funktionales bzw. operationalisiertes Verständnis grundgelegt und der konstruktivistischen Linie der Mystikforschung gefolgt wird. Dass sich die Mystik aber nicht nur als kompatibel, sondern darüber hinaus als argumentativ anschlussfähig erweisen kann, wurde anhand von *unio* und Kontingenz gezeigt. Die Paradoxien der Mystik machen weiterhin deutlich, dass in der Mystik auch radikalkonstruktivistische Anforderungen an die Form des Denkens realisiert werden. Wie schon im Kontext der ersten Replik kommt der Paradoxienreflexion damit auch hier eine entscheidende Funktion zu. Sie arbeitet unter zwei Gesichtspunkten die Vorzüge des in dieser Untersuchung insgesamt anvisierten Theoriekontakts heraus. In der Arbeit an den Paradoxien der Mystik wird dieser Theoriekontakt abermals produktiv. Freilich gilt dies vorwiegend für die Mystikforschung und ihre theologische Adaption. Für den radikalen Konstruktivismus bleibt es bei der Einsicht in die potentielle Kompatibilität und die einzelnen verbindenden Motive.

A) Frühe Bezugspunkte der Mystikforschung

In der wissenschaftlichen Mystikforschung, deren Beginn um das Jahr 1900 datiert wird⁷⁶⁴, ist die Paradoxie als Deutungskategorie verhältnismäßig früh aufgegriffen worden.⁷⁶⁵ Ich möchte hier vor allem drei Beiträge hervorheben.

In seiner 1926 erschienenen Untersuchung zur *west-östlichen Mystik* bezieht (1) Rudolf Otto die Paradoxie explizit ein:

Es ist mit diesem Verhältnis von Demut einerseits und dem Gottsein andererseits wie mit dem Verhältnisse von Vielheit und Einheit, von Voluntarismus und Quietismus, von Leben in der Mannigfaltigkeit des Werkes und der Ruhe im Einen. Bei Śankara schlossen sich diese opposita aus. Bei Eckart fordern sie sich. Und das ist auch mit Hochgefühl und Demut so. Wir nannten diese Verhältnisse wohl polare. Aber auch das genügt dem Grundsinn dieser Verhältnisse eigentlich nur schlecht. Man müsste weitergehen zu dem Paradox; Weil Eines, darum Vieles, weil ewige Ruhe in Gott darum Bewegtheit, weil völlige Gelassenheit darum kraftvollster Wille. Und so auch: weil eins mit Gott und Gott mit Gott vor aller Zeit, darum Nichts und Staub und Demut.⁷⁶⁶

Von der Erfahrung mystischer Einheit leitet Otto zur Paradoxie über. Er setzt sie ein, um eine Spannung bezeichnen zu können, die gewöhnliche Begriffe zu sprengen scheint. An früherer Stelle hat Otto aus entsprechenden Erfahrungen bereits Konsequenzen für den sprachlich-logischen Umgang mit mystischen Erfahrungen abgeleitet. Auch wenn die Paradoxie an dieser Stelle noch nicht expliziert wird, führen Ottos Schilderungen doch zumindest implizit zu ihr:

Es ergibt sich hier die sonder|bare ›Logik‹ der Mystik, die zwei Grundgesetze der natürlichen Logik ausschaltet: den Satz des Widerspruchs und des ausgeschlossenen Dritten. Wie die nichteuklidische Logik das Parallelenaxiom, so schaltet die mystische Logik die genannten zwei Axiome aus und von da wandern die ›coincidentia oppositorum‹, die ›Identität der Gegensätze‹ und die ›dialektischen Begriffe‹ in die Wissenschaft hinüber.⁷⁶⁷

Die in der Mystik gemachte Erfahrung einer Einheit von Gegensätzen bringt Otto zu der Vorstellung, die Mystik sei den Gesetzen der Logik entzogen. Der logische Konflikt, den die Mystik in dieser Lesart aufwirft, verdichtet sich terminologisch aber letztlich in der Paradoxie, weil sie ja gerade die gleichzeitige Gültigkeit sich widersprechender Aussagen behauptet. Bei Otto ist die Paradoxie als Deutungskategorie mystischer Erfahrung damit sowohl explizit als auch implizit angelegt. Interessanterweise bezieht er in dem erstgenannten Zitat den *Quietismus* ein. In der Einleitung des Kapitels zur

764 Vgl. Widmer, *Mystikforschung* S. 1.

765 Haas geht in seiner *Diagnose* – leider ohne weiterführende Hinweise – noch einen entscheidenden Schritt weiter: »Daß die rhetorische Wendung des Paradoxons für den mystischen Diskurs konstitutiv ist, ist sowohl den Mystikern wie den Mystikforschern immer schon klar.« Haas, *Aussage* S. 150.

766 Rudolf Otto, *West-östliche Mystik. Vergleich und Unterscheidung zur Wesensdeutung*. Gotha 1926. S. 257. Explizit wendet Otto die Paradoxie auch auf Paulus an. Vgl. ebd. S. 283.

767 Ebd. S. 59f.

religiösen Paradoxalität (Kap. 5.1.1.3) ist dieser Begriff schon einmal gefallen. Dort hatte ich eine Stelle aus Thomas Manns *Zauberberg* zitiert, in der die Figur Settembrini eindringlich vor der Paradoxie warnt: »Das Paradoxon ist die Giftblüte des Quietismus, das Schillern des faulig gewordenen Geistes, die größte Liederlichkeit von allen!«⁷⁶⁸ Mit dem Quietismus habe ich dort zum Zusammenhang von Religiosität und Paradoxalität übergeleitet. Nun schlägt diese Erwähnung auch einen Bogen zur Mystikforschung und ihrer Paradoxienreflexion. Ausführlicher als bei Otto wird diese Verknüpfung vom britischen Theologen (2) Ronald Knox thematisiert. In seiner 1950 in englischer und 1957 dann in deutscher Sprache erschienenen Studie zum *christlichen Schwärmertum* (engl. *Enthusiasm*) hat er seine Beobachtung mystischer Paradoxien in eine ausführlichere Beschäftigung mit dem Quietismus integriert. Seine Einschätzung dieser Bewegung ähnelt dabei bis in den Wortlaut hinein der soeben zitierten Warnung Settembrinis: »In Wahrheit aber ist der Quietismus eine Geschwulst am gesunden Leib der Mystik«⁷⁶⁹. Knox' Kritik gleicht dann auch weitestgehend der allgemeinen theologischen Einschätzung dieser lehramtlich verurteilten Strömung, wonach vor allem die Vorstellung einer »rein passiven Innerlichkeit selbstloser, völlig resignierter Leibe zu Gott, aus der jede Aktivität u. jedes eigene Heilsinteresse auszumerzen ist«⁷⁷⁰, kritisiert wird. Der zentrale Aspekt der Passivität wird dabei gerne als Parallele zum protestantischen Pietismus genannt und darin weiterhin von der »klassischen Mystik« abgegrenzt.⁷⁷¹ Anhand des Quietismus arbeitet Knox insgesamt sieben mystische Paradoxien heraus:

1. »Der Mystiker hat das Gefühl, er werde von einer Kraft hingerissen, die stärker ist als er selbst; dennoch kann sein Gebet dienstlich sein.«⁷⁷²
2. »Die Gotteserkenntnis des Beschauenden wird unmittelbar, zugleich aber weniger deutlich.«⁷⁷³
3. »Indem die Seele versucht, Gott mehr zu lieben, bedient sie sich in geringerem Maße ihrer Affekte.«⁷⁷⁴
4. »Der Wille wird immer mehr das Zentrum unseres Gebetes, aber seine Akte werden zugleich immer weniger wahrnehmbar.«⁷⁷⁵
5. »Einige beschauliche Seelen machen die Erfahrung, daß sie, je mehr sie beten, desto weniger bitten.«⁷⁷⁶
6. »Je mehr die Seele sich in sich selbst versenkt, desto weniger denkt sie an sich selbst.«⁷⁷⁷

768 Mann, *Zauberberg* S. 291.

769 Ronald A. Knox, *Christliches Schwärmertum*. Ein Beitrag zur Religionsgeschichte. Übers. v. Paula Havelaar/Auguste Schorn. Köln/Olten 1957. S. 219. [= Knox, *Schwärmertum*.]

770 Karl Rahner/Herbert Vorgrimler, *Kleines theologisches Wörterbuch*. (Herder-Bücherei Bd. 108/109). Freiburg i.Br. 1961. S. 308. Vgl. dazu Knox, *Schwärmertum* S. 238-240.

771 Vgl. Weismayer, Art. Quietismus S. 772.

772 Knox, *Schwärmertum* S. 227.

773 Ebd. S. 228.

774 Ebd. S. 228.

775 Ebd. S. 229.

776 Ebd. S. 231.

777 Ebd. S. 233.

7. »In dem Maße, wie die Seele auf dem Wege der Beschauung voranschreitet, wird sie nicht mehr, sondern weniger an die Übung der Tugend denken.«⁷⁷⁸

Ihrem Anspruch nach gehen diese Paradoxien über den Quietismus hinaus. Knox bezieht sie auf die Mystik insgesamt und stellt lediglich die präzisierende Rückfrage, was der Quietismus aus diesen Paradoxien gemacht habe.⁷⁷⁹ Die Frage nach der paradoxalen Dimension des Quietismus sei an dieser Stelle deshalb zurückgestellt. Für den Moment genügt der schlichte Befund, dass sich mit Knox eine weitere frühe Referenz für die Anwendung der Paradoxie auf die Mystik findet. Der systematische Ertrag dieser Anwendung bleibt – wie auch Haas, dem ich die Spur zu Knox verdanke, angemerkt hat – fraglich. Es sei zu bezweifeln, dass diese

Typologie mystischer Paradoxe weit über die psychologische Mystik der spanisch-französischen Schule hinausreicht. Sie signalisiert aber einen Tatbestand, dessen Allgemeingültigkeit für den Mystiker nicht in Zweifel zu ziehen ist: Die Paradoxie ist eine adäquate, wenn nicht die angemessenste Denk- und Sprachform der Mystik.⁷⁸⁰

Mit Haas greife ich Knox' Beitrag also vor allem deshalb auf, weil er einerseits Aufschluss über die frühe Präsenz der Paradoxie als Deutungskategorie in der Mystikforschung gibt und andererseits für die Frage sensibilisiert, inwiefern diese Kategorie ein angemessenes bzw. hilfreiches Instrument zur Beschreibung der Mystik darstellt. Haas hat diese letzte Frage für sich ja bereits beantwortet.

Ein letzter verhältnismäßig früher Beitrag der Mystikforschung sei an dieser Stelle noch erwähnt. Es geht erneut um den 1961 erschienenen Band *Mysticism and Philosophy*, mit dem (3) Walter T. Stace nicht nur seinen perennialistischen Ansatz vorstellt, sondern auch eine ausführliche Paradoxienreflexion vorlegt. Weil diese Reflexion einige systematisch relevante Perspektiven zum Zusammenhang von Mystik und Paradoxalität eröffnet, stelle ich sie im Folgenden etwas ausführlicher dar.

Einen ersten Fingerzeig gibt bereits die Erwähnung der *Paradoxicality* als Kennzeichen sowohl des *extrovertive* als auch des *introvertive mysticism* (s.o.). In der konkreten Diskussion bezieht sich Stace dabei besonders auf das von ihm als solches eingeführte *pantheistic paradox*, das besagt, »that the world is both identical with, and distinct from, the One, this assertion remains equally paradoxical and cannot be passed off as a literary device.«⁷⁸¹ Die Paradoxie betrifft die Mystik demnach nicht nur als rhetorische Figur, sondern vielmehr als Denkform (Schröer). Gerade dies aber wirft die Frage nach ihrer Stellung zur Logik auf. Stace geht hier auf Abstand zu Otto, den er mit dem obigen Zitat zur »Logik der Mystik« wiedergibt und wie folgt kommentiert:

But more important, it is false – at any rate in my view – that mysticism has a peculiar logic of its own, governed by the principle of the identity of opposites. There exists in fact no such logic. There is only one kind of logic, namely the logic discussed by

778 Ebd. S. 234.

779 Vgl. ebd. S. 238.

780 Haas, Aussage S. 143.

781 Stace, *Mysticism* S. 257.

logicians. The position of mysticism in violating these laws is not another kind of logic, but is simply nonlogical.⁷⁸²

Einer aus seiner Sicht vorschnellen Abkehr von der Gültigkeit der einen Logik erteilt Stace ebenso eine Absage wie Versuchen, die Paradoxalität der Mystik einfach abzustreiten.⁷⁸³ Die Präsenz der Paradoxalität innerhalb der Mystik, die er für die mystische Erfahrung insgesamt als konstitutiv ansieht, erklärt er vielmehr damit, dass die allgemeine Logik grundsätzlich nur dort zuständig sei, wo es um Probleme der Vielzahl gehe:

I hold rather that they are the necessary rules for thinking of or dealing with a multiplicity of separate items. If there are many items A, B, C, D, ... Z, then we must keep each distinct from the others. A is A and is not B. The laws of logic are in fact simply the definition of the word ›multiplicity‹. The essence | of any multiplicity is that it consists of self-identical distinguishable items. But in the One there are no separate items to be kept distinct, and therefore logic has no meaning for it. For the same reason mathematical principles have no meaning for it, since there are no items in it to be numbered.⁷⁸⁴

In der Mystik ginge es hingegen um die Einheit, weswegen die Logik zwar grundsätzlich gültig bleibe, für mystische Erfahrungen aber nicht zuständig sei.⁷⁸⁵ Direkte Konsequenzen für die Konstitution der Logik ergeben sich aus Stace' Gedanken deshalb aber nicht. Ihre drei klassischen Gesetze bleiben unversehrt.⁷⁸⁶ Folgenlos fallen Stace' Überlegungen dennoch nicht aus:

These views do not belong to logic but to the philosophy of logic. It is for example a popular dogma among contemporary philosophers that no experience could ever conceivably contravene the laws of logic, and that these laws would be valid for any possible experience in any possible realm or world. It is this dogma which is now shown to be in error.⁷⁸⁷

Bezweifelt wird damit nicht die Gültigkeit, sondern die uneingeschränkte Zuständigkeit einer universalen Logik. Mit der Mystik und ihren Paradoxien beansprucht Stace vielmehr einen Bereich, der vom Zugriff der Logik ausgenommen wird. Auch wenn Stace sich mit dieser Differenzierung zur analytischen Philosophie bekennt, weist er doch auf die Grenzen logischer Ableitungen hin.

782 Ebd. S. 268.

783 »I have now discussed several theories all of which have it in common that they are attempts to show that there are no real paradoxes in the sense of logical contradictions in mysticism. They all break down. And as I am not aware of any other theory by which a critic might seek to show that the paradoxes are capable of rational solution, I have to conclude that they are in fact incapable of rational solution, and that the contradictions which they include are logically irresolvable.« Ebd. S. 264.

784 Ebd. S. 270f.

785 Vgl. ebd. S. 271.

786 Vgl. ebd. S. 272.

787 Ebd. S. 272.

Stace' Beitrag stellt nicht nur ein frühes Beispiel für eine Anwendung der Paradoxie als Deutungskategorie innerhalb der Mystikforschung dar. Seine konzentrierte Theoriedebatte macht überdies ein konkretes Angebot zum Verständnis der Paradoxie und leitet so zu den verschiedenen Perspektiven auf Paradoxien und Paradoxalität über, wie sie in Ansätzen in Kap. 5.1.1.3 dargestellt wurden. Stace liegt dabei weitestgehend auf der Linie des logisch-analytischen Verständnisses. Hinsichtlich der Mystik wird diesem aber ein translogisches Motiv hinzugefügt, insofern er die Logik im Bereich der Mystik nicht zuständig sieht. Entsprechend geht es Stace auch nicht um eine möglichst unmittelbare Auflösung mystischer Paradoxien. Um die Begründung dieses Postulats genauer nachvollziehen zu können, wäre eine ausführlichere Auseinandersetzung mit Stace' Konzept nötig. Für die Zwecke dieser Arbeit genügt aber die bisherige Darstellung. Sie macht deutlich, dass Stace systematisch über die Beiträge von Knox und Otto hinausgeht und damit ein verhältnismäßig frühes Beispiel für eine umfassende und logisch reflektierte Anwendung der Paradoxie als Deutungskategorie in der Mystikforschung anbietet. Bei alledem bleiben seine Überlegungen an sein perennialistisches Profil gebunden. Darin wiederum gleicht Stace Otto, der ebenfalls dem Perennialismus zugerechnet wird.⁷⁸⁸ Und auch für Knox läge eine solche Zuordnung angesichts seines theologischen Ausgangspunktes sicher nahe. Die Frage nach dem konkreten Zusammenspiel verschiedener theoretischer Faktoren wird damit noch einmal präsent. Im Gesamt dieser Replik stellt sie sich besonders, weil es hier ja gerade darum geht, vor dem spezifischen Theoriehintergrund des radikalen Konstruktivismus Möglichkeiten eines sinnvollen Mystikverständnisses auszuloten.

B) Weitere Bezugspunkte der Mystikforschung: Zur Ubiquität der Paradoxie

Über die frühen Bezüge bei Otto, Knox und Stace hinaus ist die Paradoxie als Deutungskategorie in der Mystikforschung präsent. Sie wird dabei in verschiedener Weise eingesetzt. Für eine besonders intensive Auseinandersetzung mit der Paradoxie steht der bereits mehrfach erwähnte Alois Maria Haas. Seine Überlegungen erweisen sich für diese Replik als besonders relevant, weil sie vom systemtheoretischen Paradoxienverständnis ausgehen, welches sich – wie in Kap. 5.1.1.3 dargelegt – in den meisten Punkten mit der radikalkonstruktivistischen Paradoxienbearbeitung deckt. Hinzu tritt Haas' schon zitierte Auffassung, der zufolge die christliche Perspektive im Grundkonflikt von Perennialismus und Konstruktivismus am ehesten in der konstruktivistischen Option aufginge.

Wie Knox und Stace geht auch Haas davon aus, dass Paradoxien konstitutiv zur Mystik gehören. Sie treten nicht einfach als beliebig zu wählende Stil- und Ausdrucksmittel hinzu, sondern verweisen auf eine tieferliegende Verbindung von mystischer Erfahrung und Paradoxalität. Nach Haas besteht diese Verbindung zunächst darin, dass Mystik ein auf die Welt bezogenes kommunikatives Geschehen darstellt. Eine solche Kommunikation aber – und hier folgt er Luhmanns Systemtheorie – könne grundsätzlich nur paradox geschehen, weil *die Welt als solche* niemals zur Verfügung stehe, zugleich aber stets vorausgesetzt werde.⁷⁸⁹ Der umfassende Einheitsbegriff *Welt*, der letztlich

788 Vgl. Forman, Introduction S. 4.

789 Vgl. Haas, Aussage S. 131f.

differenzlos sämtliche Unterscheidungen (v.a. System – Umwelt) in sich aufnimmt, ist selbst nur in Unterscheidungen zugänglich und damit paradox.⁷⁹⁰ Die allgemeine Paradoxalität von Kommunikation strahlt von dort aus auf die Mystik als speziellem kommunikativem Geschehen aus:

Wenn schon im Reden über Welt der Charakter dieses Redens ein Paradox ist, dann um so mehr im mystischen Diskurs, da hier zur Immanenz der Welt die noch weit unbekanntere Dimension der Transzendenz und deren unitive Erstreckung auf die Immanenz hinzutreten – eine Steigerung des Inkommunikablen, das weit über die normale ›Unabbildbarkeit psychischer Vorgänge im Medium der Kommunikation‹ [JM: Fuchs-Zitat] hinaus als Wahrgenommenes in der Form der Paradoxie schockartig kommuniziert – und meistens nicht verschwiegen – wird.⁷⁹¹

Haas begreift die Mystik in dieser Weise als eine Radikalisierung der Paradoxalität von Kommunikation insgesamt, insofern die zur Paradoxie verleitende Komplexität der Immanenz in der Mystik und ihren Transzendenzbezügen noch einmal gesteigert würde. Ganz ähnlich steht es demnach um die Religiosität, zu deren Subform die Mystik bei Haas wird.⁷⁹² Durch die Hinzunahme der Transzendenz, die durch Entzogenheit gekennzeichnet ist, wird in Religion und Mystik die Frage nach der Möglichkeit des Sprechens virulent. Als mystische Leitparadoxie bezieht sich Haas deshalb auf die paradoxe Gleichzeitigkeit von Sagbarkeit und Unsagbarkeit:

Man wird für die christliche Mystik eine Unterscheidung treffen müssen, die es erst erklärbar macht, wieso sie sprachliche Modi der Unsagbarkeit und solche der exzessiven Sagbarkeit benützt. Die ›Unsagbarkeit‹ Gottes und mithin des Vorgangs der Einigung mit ihm teilt das Christentum mit anderen Religionen. Sie ist ein Ergebnis der religiösen Reflexion auf das Absolute. Auf der anderen Seite ist aber christlich der unsagbare Gott selbst der Logos, der sich – um mit Eckhart zu sprechen – selber ›gewortet‹ hat. Neben der apophatischen Sprechweise und der mit ihr gegebenen Thematik des Entzugs und der Sehnsucht findet sich im Christentum damit ebenso die breit dahinströmende positiv-symbolische, rhetorisch-allegorische Sprechweise. Zu erinnern ist nur etwa an die viele prüde Leser oft brüskierende erotische Bildlichkeit der Einigungsvorstellungen. Die menschlichen Erfahrungsberichte, wie sie in der Heiligen Schrift in ihrer mystisch-allegorischen Bedeutungskompetenz bereits vorliegen, sind dem Mystiker keine Arkana, sondern ihn zum befreiten Sprechen ermunternde Vorgaben, weil

790 Vgl. Tobias Werron, Welt. In: Luhmann-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung. Hg. v. Oliver Jahraus/ Armin Nassehi u.a. Stuttgart 2012. S. 125-127, hier: S. 125.

791 Haas, Aussage S. 132. Vgl. weiterführend: Niklas Luhmann/Peter Fuchs, Reden und Schweigen. (stw Bd. 848). Frankfurt a.M. 1989. Die in diesem Band geleistete systemtheoretische Aufbereitung der Mystik ähnelt in einigen Punkten Haas' Überlegungen. Für eine theologische Aufarbeitung dieser Linie vgl. Brieden, Paradoxien Kap. 3.1.3.2.

792 Da heißt es etwa: »In religiöser Traditionen kommt der religiös-my|stischen Erfahrung unzweifelhaft bei der Ausformung von Paradoxien eine schlechthin tragende Funktion zu. Das liegt grundsätzlich daran, daß jede Gotteserfahrung eine einheitliche Widerspruchserfahrung oder widersprüchliche Einheitserfahrung darstellt.« Haas, Aussage S. 140f.

sich in ihnen die ›Großstaten Gottes‹, der dem Menschen auch sprachlich immer voraus ist, bezeugen.⁷⁹³

Haas geht also davon aus, dass sich christliche Mystiker*innen deshalb in die Paradoxie hineinbegeben können, weil sie von der Offenbarung her eine grundlegende Paradoxie des Christentums erfahren: Ein geheimnishafter Gott, der sich – ohne seine Geheimnishaftigkeit aufzulösen – als Logos (Joh 1,1-18) offenbart.⁷⁹⁴ »Christliche Mystik notiert beides – Schau und Nicht-Schau, Schau in Nicht-Schau – als Gnade, die sowohl der Sprache wie dem Sprechenden gewährt wird – von einem Gott, der im Maße er Einheit ist, auch und vor allem personale Liebe verkörpert.«⁷⁹⁵ Von der christlichen Tradition kommend aktualisiert Haas die grundlegende Immanenz-Transzendenz-Paradoxie für die Mystik.⁷⁹⁶ Das Primat kommt dabei eindeutig der Offenbarung zu. Haas zufolge besteht eine »Verpflichtung«, »Gott oder das Göttliche nicht menschengemäß zu erkennen, sondern gottesgemäß, was voraussetzt, daß sich der Erkennende ganz Gott übergibt, dem er ja ohnehin gehört.«⁷⁹⁷ Wie ein solcher Perspektivwechsel aber geleistet werden soll, wenn es doch der Mensch selbst sein muss, der sich Gott übergibt, scheint gerade angesichts der systemtheoretischen Voraussetzungen fraglich. Auch wenn sich also andeutet, dass Haas den systemtheoretischen Paradoxiebegriff übertritt, ist doch entscheidend, dass er dieses Theorieangebot überhaupt aufgegriffen hat. Von dort aus begründet er eine potentiell ubiquitäre Paradoxalität von Kommunikation und erweitert sie auf die Mystik. Die religiöse Grundparadoxie von Immanenz und Transzendenz wird mystisch zur Paradoxie von Sagbarkeit und Unsagbarkeit. Zwar stellen Mystik und Religiosität in dieser Weise einen besonderen Bezug zur Paradoxalität her, sie stehen damit aber nicht alleine, weil auch in anderen Bereichen Paradoxien auftreten. Während die Paradoxie in den genannten früheren Bezugspunkten eine Sonderstellung einnimmt, geht Haas von einer grundsätzlichen kommunikativen Präsenz von Paradoxien aus.

Um eine solche Präsenz theoretisch begründen zu können, bedarf es aber nicht unbedingt systemtheoretischer oder radikalkonstruktivistischer Anleihen. Das zeigt sich etwa an Margreiters symboltheoretischem Zugang, in dem eine allgemeine Neigung von Sprache und Denken zu Paradoxien behauptet wird:

Maßgeblich für das Scheitern der totalen Versprachlichung unserer Erfahrung ist einerseits, daß diese sich nicht auf *einen* einzigen Symbolismus und auf *ein* einziges Medium einschränken läßt, und andererseits, daß *kein* Symbolismus die Erfahrung qualitativ und quantitativ zur Gänze an sich binden und total absorbieren kann, sondern daß immer ein widerständiger *Rest* der Erfahrung bleibt, der in der Symbolisierung nicht

793 Haas, *Mystik* S. 331.

794 Ähnlich konstatiert Ebert: »Die biblischen Schriften zeugen von einer konstitutiven Paradoxie der Gottesbegegnung: dem *Sichzeigen* und *Sichentziehen Gottes in seiner Offenbarung*.« Ebert, *Entzug* S. 1.

795 Haas, *Aussage* S. 171.

796 Explizit tut dies auch Möde: »Der ›springende Punkt‹ der *Mystik* ist das Transformationsgeschehen an der Grenze zwischen Immanenz und Transzendenz, zwischen affekt- und vorstellungsbesetzter Eigenwelt und transsubjektiver Empfänglichkeit, zwischen Begehren, Verzicht und Gnade.« Möde, *Mystik* S. 61.

797 Haas, *Aussage* S. 135.

aufgeht. Eben dadurch bleibt jede Symbolisierung – und damit auch: jede Versprachlichung – unzureichend, fragwürdig und relativ.⁷⁹⁸

Auch Margreiter geht also von der potentiellen Ubiquität von Paradoxien aus, die er dann mystisch spezifiziert. Mystische Paradoxien stehen also auch bei ihm nicht einfach isoliert. Sie ergeben sich aus der Komplexität dessen, was kommuniziert werden soll:

Schwer ausdrückbare Inhalte, z.B. neu auftauchende und komplizierte Gefühlslagen, apophatisch zu umschreiben oder sie paradox zu formulieren oder die Rede hierüber in ein ›erfülltes‹ Schweigen münden zu lassen, sind Sprachgesten, die wir auch aus nicht-mystischen Texten kennen, insbesondere aus der Poesie.⁷⁹⁹

Diese Überlegungen könnten auch in einem radikalkonstruktivistischen Denkraum produktiv gemacht werden, wenn die Lücke zwischen Symbolisierung und Erfahrung bspw. dadurch erklärt würde, dass das jeweilige System stets nur mit den eigenen kontingenten Mitteln agieren kann. Eine genauere Prüfung der Kompatibilität würde hier zu weit führen. Wichtig ist für den Moment, dass mit Haas und Margreiter zwei anschlussfähige Erweiterungen früherer Positionen ausgemacht werden können. Beide weisen den Weg, um die Paradoxien der Mystik in die bisherige Argumentation dieses Kapitels einzufügen.⁸⁰⁰ Zu diesem Zweck soll besonders eine Paradoxie näher untersucht werden, die sowohl bei Haas als auch bei Margreiter eine besondere Rolle spielt. Es geht um die von Haas bezeichnete Spannung von *Sagbarkeit* und *Unsagbarkeit*.

C) Konkretisierung: Sagbarkeit und Unsagbarkeit

Über die beiden Autoren hinaus wird diese Spannung in vielen weiteren Beiträgen der Mystikforschung aufgegriffen, bspw. von Keul: »Die Gleichzeitigkeit von Rede- und Schweigegebot stellt die Mystikerin vor ein Paradox: eine Erfahrung, die alle Worte übersteigt, will zu Wort kommen. Das Unausprechliche drängt zur Sprache.«⁸⁰¹ Auch von Albert wird ein Konflikt zwischen dem eigenen endlichen Fassungs- und Ausdrucksvermögen und der diese übersteigenden Erfahrung beschrieben: »Mystiker und Philosophen haben im Blick auf die Unausprechlichkeit des von ihnen Erfahrenen auch nicht selten das Schweigen als die einzig angemessene Antwort auf die Erfahrung der ›unio mystica‹ bezeichnet.«⁸⁰² Nach Sudbrack bewegen sich entsprechende Versuche in der »Spannung zwischen Stille und Wort, Schweigen und Verkünden,

798 Margreiter, *Mystik* S. 477.

799 Ebd. S. 96.

800 Ein weiterer Link in diese Richtung findet sich auch bei de Lubac, der in der ersten Replik als Vertreter einer theologischen Paradoxienbearbeitung vorgestellt wurde und bezogen auf das Paradox aphoristisch anmerkt: »Im Mystischen triumphiert es.« Lubac, *Glaubensparadoxe* S. 8.

801 Keul, *Gottesrede* S. 326. Für eine ähnliche Umschreibung dieser Paradoxie vgl. Wendel, *Mystik* S. 20f.

802 Albert, *Mystik* S. 21. »Die Unausprechlichkeit der *unio* zu beteuern, ist eines der häufigsten Motive mystischer Texte.« Margreiter S. 99.

Geheimnis und Offenbarung.«⁸⁰³ Grundsätzlicher und mit einer an Haas erinnernden theologischen Rückführung schreibt auch Wolf-Friedrich Schäufele:

Die menschliche Sprache versagt vor der alles übertreffenden Erfahrung der göttlichen Gegenwart. Andererseits aber drängt gerade auch die mystische Erfahrung immer ins Wort, will sich mitteilen und kommuniziert werden. Das hat tiefere theologische Ursachen; kurz gesagt, liegt es daran, dass nach christlicher Vorstellung Gott-Vater sich durch den Sohn, der zugleich das Wort ist, offenbart.⁸⁰⁴

Über Haas und Margreiter hinaus wird in der Mystikforschung also eine für die Mystik grundlegende Spannung von sprachlich-kommunikativer Begrenzung einerseits und einer Neigung zur Mitteilung andererseits konstatiert, auch wenn dafür nicht unbedingt die Paradoxie als Kategorie aufgerufen wird.

Um verstehen zu können, weshalb diese Spannung aber dennoch eine Paradoxie konstituiert, bedarf es eines kurzen theoretischen Schlenkers. Wichtig ist hierzu die Einsicht, dass auch die Kategorien von Schweigen und Verstummen, Sagbarkeit und Unsagbarkeit sprachlich auftreten. Auch Verstummen und Unsagbarkeit werden in den kommunikativen Prozess eingebunden, dessen Unzulänglichkeit sie doch im Grunde behaupten. Konkreter: Wer über das Schweigen spricht, schweigt gerade nicht. Ein performativer Widerspruch entsteht, weil sich Handlung und Aussage direkt widersprechen. Einen solchen Widerspruch eignet nach radikalkonstruktivistischem Paradoxienverständnis aber paradoxale Qualität, weil es zur Konstitution einer Paradoxie nicht einfach nur propositionaler Widersprüche bedarf. Vielmehr taugt auch die konkrete Sprachhandlung (Performanz) zur Paradoxienkonstitution, weil auch diese Handlung mit einem Geltungsanspruch verbunden ist. Ein performativer Widerspruch wird als Widerspruch erlebt, weil der Geltungsanspruch der Aussage mit dem Geltungsanspruch der Handlung konfrontiert wird. Wenn keiner der beiden Geltungsansprüche aber zugunsten des anderen aufgegeben werden kann und beide trotz des Widerspruchs also Geltung für sich reklamieren, spürt der performative Widerspruch in das paradoxale Muster ein. Ein Beispiel aus einem vermeintlich völlig anderen Kontext soll diese Überlegungen veranschaulichen.

Mit seinem sog. *Chandos-Brief* hat der österreichische Schriftsteller Hugo von Hofmannsthal ein aufwendiges Beispiel für einen performativen Widerspruch vorgelegt. Kunstvoll und wortgewandt berichtet der fiktive Lord Chandos seinem Freund Francis Bacon von der empfundenen Unmöglichkeit, sich sprachlich ausdrücken zu können: »es ist mir völlig die Fähigkeit abhanden gekommen, über irgend etwas zusammenhängend zu denken oder zu sprechen.«⁸⁰⁵ Die Proposition gerät in einen Konflikt zu ihrer Performanz. Während Chandos behauptet, sich nicht ausdrücken zu können, drückt er sich in dieser Behauptung doch aus. Die eigene sprachliche Unfähigkeit wird im Medium der Sprache behauptet. Die Ansprüche der Proposition und der konkreten

803 Josef Sudbrack, Einführung. In: Christliche Mystik. Texte aus zwei Jahrtausenden. Hg. v. Gerhard Ruhbach/Josef Sudbrack. München 1989. S. 17–28, hier: S. 22. [= Sudbrack, Einführung.]

804 Schäufele, *Mystik* S. 19.

805 Hugo von Hofmannsthal, *Der Brief des Lord Chandos*. (Reclams Universal-Bibliothek 19503) Hg. Fred Lönker. Stuttgart 2019. S. 12. [= Hofmannsthal, Brief.]

Handlung verlaufen diametral zueinander. Ein performativer Widerspruch entsteht, der als Paradoxie den gesamten Text durchzieht. Mathias May hat deshalb angemerkt, dass der *Chandos-Brief* »keineswegs Absage an die Dichtung, sondern Zeugnis ihrer paradoxen, dem Gewohnten entzogenen Voraussetzungen« sei.⁸⁰⁶ Auch wenn unklar bleibt, ob May in seinem Kommentar nicht letztlich von einer Auflösung der Paradoxie ausgeht, wird doch ersichtlich, inwiefern der performative Widerspruch Paradoxien konstituieren kann und dies auch durchaus wahrgenommen wird.

Der *Chandos-Brief* stellt aber keineswegs ein beliebiges Beispiel für die paradoxe Wirkung performativer Widersprüche dar. Der Text führt vielmehr zurück zur Beobachtung der mystischen Leitparadoxie, der dieser Abschnitt zugeordnet ist. Von Hofmannsthal, den Langer der neomystischen Strömung um 1900 zurechnet⁸⁰⁷, bezieht sich schließlich auf das Kernproblem besagter Paradoxie. Lord Chandos gleicht gewissermaßen den Mystiker*innen, die »entgegen ihrer Festlegung, das | Geschaute sei nicht sagbar, es doch aussagen«⁸⁰⁸. Der kurze Theorieschlenker führt damit direkt zurück zur Diskussion dieser spezifischen Spannung von Sagbarkeit und Unsagbarkeit, die nun genauer als Paradoxie klassifiziert werden kann. Das gilt dann eben auch für Fälle, in denen diese Paradoxie nicht als solche bezeichnet wird, wenn Sudbrack also etwa beobachtet: »Jeder mystische Text artikuliert etwas, das ›eigentlich‹ nicht zu artikulieren ist. Denn die mystische Erfahrung, so scheint es, hat es gerade mit dem Unsagbaren zu tun, mit dem Transzendenten, dem alles Überschreitenden.«⁸⁰⁹ Neben den impliziten Bezügen wird diese Leitparadoxie teils aber auch als solche benannt, ohne dass damit aber gleich ein Hinweis auf die *Paradoxalität* der Denkbewegung im umfassenderen Sinne einer Denkform verbunden wird. Die Paradoxie dient dann vielmehr als eine zusätzlich hinzutretende Beschreibungsfigur. So zeigt es sich etwa bei Zimmermann:

Fast alle Mystiker sind sich darin einig, daß zur Beschreibung der göttlichen Erfahrung die menschliche Sprache nicht ausreicht. Die göttliche Erfahrung ist eine Beziehung, die – christlich gesprochen – sich zwischen dem Geschöpf und dem Schöpfer herstellt; diese Beziehung liegt außerhalb der menschlichen Sprache und ist in dieser Sprache, die dem Kontakt der Geschöpfe untereinander dient, im Grunde nicht mitteilbar. Wird das ›Unsagbare‹ doch ausgesagt, so nur annäherungsweise in Metaphern oder Paradoxia.⁸¹⁰

806 Mathias May, Art. Ein Brief. In: Kindlers Neues Literatur Lexikon 7. 1996. S. 990-991, hier: S. 990.

807 Vgl. Langer, *Mystik* S. 21. Ansatzpunkte finden sich dafür auch im *Chandos-Brief*. So ähneln einige Textstellen den Beschreibungen der mystischen *unio*: »Um mich kurz zu fassen: mir erschien damals in einer Art von andauernder Trunkenheit das ganze Dasein als eine große Einheit: geistige und körperliche Welt schien mir keinen Gegensatz zu bilden, ebenso wenig höfisches und tierisches Wesen, Kunst und Unkunst, Einsamkeit und Gesellschaft; in allem fühlte ich Natur, in den Verirrungen des Wahnsinns ebensowohl wie in den äußersten Verfeinerungen eines spanischen Ceremoniells; in den Tölpelhaftigkeiten junger Bauern nicht minder als in den süßesten Allegorien; und in aller Natur fühlte ich mich selber.« Hofmannsthal, Brief S. 10.

808 Zimmermann, Vorwort S. 16f.

809 Sudbrack, Einführung S. 21.

810 Zimmermann, Vorwort S. 14.

Zimmermann wendet die Paradoxie also nicht auf den mystischen Konflikt um die Möglichkeiten von Kommunikation und ihre Grenzen an, sondern greift die Paradoxie lediglich als eine Figur heraus, mit deren Hilfe der Konflikt ausgedrückt werden könnte. Von einer umfassenden Präsenz von Paradoxien, wie sie von Haas und Margreiter beschrieben wird, kann hier also keine Rede sein. Ähnlich hält es Keul in ihrer Studie zur *verschwiegenen Gottesrede*.⁸¹¹ Ausführlicher als Zimmermann verhandelt sie die mystische Leitparadoxie von Schweigen und Sprechen unter metaphorologischen Gesichtspunkten:

Der metaphorische Prozess vollzieht mit der Übertragung von Wörtern (Sprachzeichen) | eine Überschreitung der Sprache auf das hin, was unsagbar ist. Er identifiziert nicht zwei Gegenstände. Vielmehr macht er einen unbekanntem Gegenstand begreiflich, indem er ein bekanntes Wort so verändert, dass es das Unbekannte bezeichnet. Mit der Metapher entsteht ein neues Wort. Aus diesem Grund ist es treffender, bei der Metapher von einer *Überschreitung* als von einer *Übertragung* zu sprechen.⁸¹²

In der Übertragung eines Wortes in einen anderen, ungewohnt scheinenden Kontext schließt die Metapher neue Verständnismöglichkeiten auf: Sie »erklärt die Dinge, die zuvor unerklärlich waren, und ermöglicht Aktionen, die die Bedrohung bannen. Hierin liegt die Sprachmacht von Metaphern. Sie bezeichnen die unbekannte Wirklichkeit so, dass Menschen in ihnen handlungsfähig werden.«⁸¹³ Das theologische Drehmoment dieser Metaphernreflexion lässt sich anhand dieser kurzen Hinweise bereits erahnen. Es geht darum, dass trotz der Einsicht in das religiöse wie mystische Sprachproblem, das religiös als Immanenz-Transzendenz- bzw. Offenbarungsparadoxie und mystisch als Leitparadoxie von Sagbarkeit und Unsagbarkeit bearbeitet wird, kommunikative Anschlussmöglichkeiten jenseits des Verstummens erreicht werden:

Das Wesen der Metapher liegt in der Überschreitung des Unsagbaren in Sprache hinein. Sie bietet die Möglichkeit, sogar das ins Wort zu bringen, was alle Worte übersteigt. Die Metaphern der Mystik zeichnen die Schaumlinie der Gottesrede auf dem Sand des Schweigens. Die Sprachfigur der Metapher ermöglicht es, dem Unfassbaren in der Sprache Präsenz zu geben. Dies macht sie für verschwiegene Gottesrede wertvoll und unverzichtbar. Sie gibt der Mystik die Möglichkeit, die Gottheit mit einem Namen

811 Neben Zimmermann und Keul wäre hier auf weitere Beiträge hinzuweisen, die die Paradoxie als Kategorie anwenden, aber keine Anzeichen einer ausführlichen Reflexion auf eine grundlegende Paradoxalität aufweisen. Bernard McGinn spricht etwa von einer »paradoxen Gleichzeitigkeit von Gegenwart und Entzug in der Begegnung mit Gott«. Bernard McGinn, *Die Mystik im Abendland*. Bd. 1: Ursprünge. Übers. v. Clemens Maaß. Freiburg i.Br./Basel/Wien 1994. S. 19. [= McGinn, *Mystik*.] Er führt weiter aus: »Das im Geheimnis der Inkarnation implizierte paradoxe Ineins von | Zeitlosigkeit und Zeit wird nirgends deutlicher als in den unterschiedlichen Weisen, wie das ›zeitlose‹ mystische Bewußtsein der Gegenwart Gottes von den Veränderungen und Entwicklungen in Kirche und Gesellschaft beeinflusst wurde.« Ebd. S. 13f.

812 Keul, *Gottesrede* S. 330f.

813 Ebd. S. 333.

zu benennen, der sie als bleibendes Geheimnis markiert. Die Suche nach Gottesmetaphern, in denen das Schweigen spricht, ist das tägliche Brot der Mystik.⁸¹⁴

Die Eigentümlichkeit der Mystik wird demnach in erster Linie damit begründet, dass sie neue Metaphern schafft, um die eigene Gotteserfahrung kommunizieren zu können. Erst auf dieser metaphorologischen Grundlage kommt dann die Paradoxie als zusätzliche Deutungskategorie ins Spiel. Sie geht den Metaphern nicht voraus, sondern reagiert auf sie. Kurzum: Paradoxien bieten sich zur Umschreibung von Metaphern an und nicht umgekehrt Metaphern zur Umschreibung von Paradoxien. Im Text heißt es da etwa:

Damit das Unsagbare zu Wort kommt, erzeugt die Mystik Bilder, die überhaupt nicht passen, aber dennoch den Nagel auf den Kopf treffen. Dieses Paradox des Unpassenden, das genau passt, verbindet fremde Welten und stellt eine tragfähige Brücke dar – und sei sie ein schwankendes Seil.⁸¹⁵

Keul ordnet die Metapher der Paradoxie vor und verschafft dieser Perspektive durch ihre eigene Sprachpraxis zusätzliche Plausibilität – etwa, wenn sie von einer »Schaumlinie der Gottesrede auf dem Sand des Schweigens«⁸¹⁶ spricht. Das entscheidende Problem, das bislang als Leitparadox der Mystik bezeichnet wurde, bleibt dabei stets im Blick, wenn auch unter anderen Vorzeichen:

Die Polarität von Unaussprechlichkeit und Schrift; Sprechen und Verschweigen; Verstummen und zu-Wort-Kommen markiert den Spannungsbogen, den die Mystik wie keine andere theologische Tradition in die Mitte ihrer Gottesrede stellt. Die Sprachlosigkeit in Gottesfragen begreift sie in Verbindung mit der Zerbrechlichkeit, die Menschen in Brüchen ihres Lebens erfahren.⁸¹⁷

Statt der *Paradoxie* bezieht Keul sich hier auf die *Polarität*. Ohne Weiteres lassen sich ihre Überlegungen aber in eine auf Paradoxien konzentrierte Denklinie einpflegen. Gleiches gilt freilich für die weiteren Beiträge, die die Paradoxie als Deutungskategorie zurückstellen oder erst gar nicht verwenden. Sofern die grundlegende Beobachtung gemacht wird, dass die mystische Erfahrung ihre Träger*innen an die Grenze der eigenen Ausdrucksfähigkeit führt und sie trotzdem kommunizieren, kann von einer impliziten Bezugnahme auf die Leitparadoxie der Mystik die Rede sein. Oben wurden dazu bereits einige Beispiele angeführt (außer Keul auch Albert, Sudbrack und Schäufele).

Neben den affirmativen Bezügen auf die Paradoxie als Deutungskategorie besteht weiterhin freilich die Möglichkeit, die mystischen Zeugnisse unter anderen Gesichtspunkten zu beobachten. Im Zuge dessen wäre es auch möglich, die Paradoxie als Deutungskategorie abzulehnen. Ansätze eines solchen Verständnisses finden sich etwa bei Dinzelbacher:

814 Ebd. S. 335. Vgl. dazu auch Keul, Gravuren S. 240. Für eine Grundlagenreflexion der theologischen Relevanz von Metaphern vgl. Benedikt Gilich, *Die Verkörperung der Theologie. Gottesrede als Metaphorologie*. (ReligionsKulturen Bd. 8). Stuttgart 2011.

815 Keul, *Gottesrede* S. 339.

816 Ebd. S. 335.

817 Keul, *Gravuren* S. 228.

Heute wagt kein Mystikforscher mehr ernsthaft zu fragen, ob nicht vielleicht eine Hildegard von Bingen schlichtweg Sadistisches, ein Meister Eckhart schlichtweg Unlogisches geschrieben haben könnte. An statt solches zuzugeben, wo sachlich nötig, werden lieber interpretative *Salti mortali* geschlagen, noch lieber entsprechende Stellen einfach unerwähnt gelassen.⁸¹⁸

Eine Interpretation mystischer Berichte, die auf Paradoxien setzt, würde Dinzelbacher wohl den »*Salti mortali*« zurechnen. Seine Anmerkungen erinnern noch einmal an die Möglichkeiten der Entparadoxialisierung, die in der Arbeit an den religiösen Paradoxien bereits thematisiert wurden. Wie die Theodizee-Problematik aufgelöst werden kann, wenn Gottes Allmacht subtrahiert wird, so ließen sich auch die mystischen Paradoxien vielfach auflösen. Mit Dinzelbacher könnte bspw. konstatiert werden, dass manche mystische Zeugnisse schlichtweg falsche Aussagen machen, denen darüber hinaus keine weitergehende Bedeutung mehr zugesprochen werden müsste. Den bisherigen affirmativen Bezügen wird damit eine Möglichkeit entgegengestellt, die als potentielle Denkoption in Erinnerung bleiben sollte, auch wenn in der weiteren Auseinandersetzung aus radikalkonstruktivistischen wie theologischen Gründen der affirmativen Spur gefolgt wird.⁸¹⁹

Die verschiedenen Stimmen der letzten Abschnitte haben insgesamt deutlich gemacht, dass die Paradoxie als Deutungskategorie der Mystikforschung über die frühen Bezugspunkte bei Otto, Knox und Stace hinaus präsent ist. Implizit oder explizit wird zumeist das Problem von Sagbarkeit und Unsagbarkeit verhandelt. Deutlich ist dabei bereits geworden, dass dieses Grundproblem in einem Zusammenhang zur Immanenz-Transzendenz-Paradoxie steht. Damit ist ein Übergang zur ersten Replik angelegt. Um diesen Übergang argumentativ weiter auszugestalten, unternehme ich zum Abschluss dieses Unterkapitels den Versuch, den Bezug zu den bisherigen Überlegungen dieser Arbeit noch einmal deutlicher herauszuarbeiten.

D) Zur Integration der mystischen Leitparadoxie in die bisherigen Überlegungen

Dass das von der Mystikforschung gezeichnete Bild der Mystik Anknüpfungspunkte für eine radikalkonstruktivistische Perspektive bietet, wurde bereits dargestellt. Die Präsenz der Paradoxie als Deutungskategorie der Mystikforschung fügt dem einen wichtigen Aspekt hinzu, insofern eines der zentralen Kennzeichen radikalkonstruktivistischer Erkenntnistheorie auch in der Mystikforschung berücksichtigt wird. Mit Haas findet sich hier sogar ein Vertreter, der durch seine Rezeption der Systemtheorie wichtige theoretische Grundannahmen teilt und in seinen Beobachtungen der Mystik anwendet. In zweierlei Weise ist die besonders von Haas eingespielte Leitparadoxie von

818 Dinzelbacher, *Mystik* S. 4.

819 Die Unterschiede zwischen den Alternativen reichen dabei bis in die Diktion. Während Dinzelbacher den *Salto mortale* selbstredend zur negativen Umschreibung heranzieht, erhält dieser Begriff in der zugewandten Paradoxien-Rezeption eine andere Konnotation. Exemplarisch steht dafür Kierkegaard, der in Kap. 5.1.1.3 als Gewährsmann einer religionsbezogenen Paradoxienbeobachtung eingeführt wurde und den *Salto mortale* als Sprachbild für den Glauben insgesamt einführt. Zu seiner Verwendung des Begriffs vgl. Gloria Dell'Eva, *Salto mortale. Deklinationen des Glaubens bei Kierkegaard*, Berlin/New York 2020.

Sagbarkeit und Unsagbarkeit dabei für die Arbeit am »Profil einer radikalkonstruktivistisch anschlussfähigen Theologie« relevant. Zum einen setzt sie bei den in Abschnitt C des vorigen Unterkapitels (Kap. 5.1.2.3) ausgewiesenen Anknüpfungspunkten (*unio*, Kontingenz) an. Zum anderen verbindet sie die Mystik mit den Überlegungen der ersten Replik. Beide Punkte gehen in der konkreten Diskussion ineinander über.

Ob die Mystik nun als religiöses Phänomen verstanden wird, steht dabei nicht im Zentrum meines Interesses. Bedeutsamer scheint mir, dass die Mystik in ihrer Betonung der Kontingenz und gleichzeitigen Bearbeitung von Paradoxalität durchaus Relativierungen vornimmt, wie ich sie auch für die Religiosität beschrieben habe. Mystische Zeugnisse weisen auf ihre eigenen Grenzen hin und setzen damit ihre Kontingenz ins Wort. Auch dort, wo Übergänge beschrieben und etwa die Erfahrung einer umfassenden *unio* behauptet wird, bleibt den Mystiker*innen doch wieder nur die menschliche Sprache mit ihren Limitationen. Folgt man dem Bild der Mystik, wie es von den verschiedenen hier einbezogenen Vertreter*innen der Mystikforschung gezeichnet wird, dann wird hier aber nicht nur die eigene Kontingenz thematisiert, sondern oftmals eine darüber hinausgehende Perspektive eingeführt. Das wird sprachlich durch Zusätze deutlich, die die Paradoxalität eines solchen Unterfangens einholen. So bspw. bei Keul: Mystik »schärft ihr beredtes Schweigen und ihr verschwiegenes Sprechen.«⁸²⁰ Die paradoxe Zuordnung der Begriffe weist darauf hin, dass die Form mystischer Sprache eine Offenheit beinhaltet. Die eigene Unzulänglichkeit wird erkannt, von ihr wird aber nicht auf ein Ende der Kommunikation geschlossen. Das macht auf einen Aspekt aufmerksam, dem mit Margreiter noch einmal nachgespürt werden soll. Seines Erachtens ist es nämlich zentral, dass auch das Schweigen die Kommunikation fortsetzt. Das werde nicht zuletzt zeitlogisch erkennbar: »Es gibt [...] kein sinnvolles Schweigen vor der Rede, sondern nur *nach* ihr, so wie es für den Menschen kein *Ziel* des mystischen Weges gibt, bevor er diesen Weg – den Weg der Kreatürlichkeit und somit der Abwesenheit Gottes – nicht in all seinen Stufen gegangen ist.«⁸²¹ Daraus folgt für Margreiter: »Das mystische Schweigen ist also kein ›leeres‹ Schweigen. Es ist leer nur dahingehend, daß es die kreatürliche Welt transzendiert hat.«⁸²² Das mystische Schweigen setzt als »beredtes Schweigen« (Keul) erst nach dem Denken ein, innerhalb dessen eine Grenzerfahrung gemacht wird. Exemplifizieren lässt sich dieser Gedanke anhand eines berühmten Beispiels. Am Ende seines Lebens, unmittelbar nach einer mystischen Erfahrung soll Thomas von Aquin gesagt haben: »Ich kann nicht mehr, denn alles was ich geschrieben habe, scheint mir wie Stroh zu sein ... im Vergleich mit dem, was ich gesehen habe und was mir geoffenbart worden ist.«⁸²³ Unabhängig von der Frage, ob die Zuordnung dieses Zitats historisch belastbar ist oder nicht, macht es auf den entscheidenden Punkt aufmerksam: Der Rückzug ins Schweigen muss am Ende stehen, weil das Schweigen erst dann die Konsequenz einer eigenen Kontingenzerfahrung darstellen kann. Das

820 Keul, Gravuren S. 229.

821 Margreiter, Mystik S. 98.

822 Ebd. S. 98.

823 Willehad Paul Eckert (Hg.), Das Leben des heiligen Thomas von Aquino erzählt von Wilhelm von Tocco und andere Zeugnisse zu seinem Leben. (Heilige der ungeteilten Christenheit). Übers. v. Willehad Paul Eckert. Düsseldorf 1965. S. 232. Zitiert nach: Schmidt, Erfahrung S. 1.

eigene Denk- und Ausdrucksvermögen wird in Relation zu einer erfahrenen Größe gesetzt, angesichts derer die eigenen Möglichkeiten allzu limitiert scheinen. Bei Thomas ist es eine Erfahrung Gottes, die sein eigenes Denken so weit in die Schranken weist, dass es am Ende verstummt. Auch mit diesem Verstummen aber wird die Kommunikation nicht einfach ausgesetzt. Es ist eben ein »beredtes Schweigen« (Keul) – nicht nur, weil das Schweigen sprachlich angekündigt und damit ein Interpretationsschlüssel eingeführt wird. Auch nach der Ankündigung setzt das Schweigen als Konsequenz ein kommunikatives Programm fort. Performativ wird der theologische Ansatz so weitergetrieben: »Ein diesem Bewußtsein adäquates Sprachspiel ist aber auch das *Schweigen*, das ja nicht *nur* gegenüber dem Sprechen als qualitatives Anderes verstehbar ist, sondern *auch* als eine ›Fortsetzung der Kommunikation mit anderen Mitteln.«⁸²⁴ Aus dem kommunikativen Spiel steigt demnach auch das mystische Schweigen nicht aus. Das führt in die Paradoxie: »Die *paradoxen Effekte* der mystischen Erfahrung ergeben sich daraus, daß der Rücknahme-Versuch des Symbolischen *selbst symbolischer Natur* ist.«⁸²⁵ Die theologische Linie der ersten Replik setzt sich hier insofern fort, als sich in der mystischen Leitparadoxie einerseits eine weitreichende Relativierung durchschlägt, andererseits aber kein Kommunikationsabbruch, sondern eine Fortsetzung der Kommunikation angestrebt wird. Es würde die Möglichkeiten und die methodische Ausrichtung dieser Arbeit überfordern, nun anhand mystischer Zeugnisse zu prüfen, inwiefern diese Fortsetzung der Kommunikation hoffnungsgeleitet stattfindet. Wo die Paradoxie eines performativen Widerspruchs in der Mystik aber diese Form annimmt, wo sie also von der Einsicht der eigenen Begrenztheit nicht einfach resignativ verstummt, sondern eine positive Deutung vornimmt, da könnte nach meinem Verständnis von einer religiösen Dimension der Mystik die Rede sein. Der kurzen Aufzählung einiger religiöser Paradoxien aus Kap. 5.1.1.3 könnte damit zumindest eine weitere Paradoxie hinzugefügt werden.⁸²⁶ Wenn eine radikalkonstruktivistische Anschlussfähigkeit intendiert wird, wäre freilich auch hier darauf zu achten, die Paradoxien der Mystik nicht vorschnell ontologisch in einem Gegenüber festzulegen. Nach radikalkonstruktivistischer Auffassung entstehen die Paradoxien schließlich nicht, weil ein solches Gegenüber oder ein wie auch immer gearteter mystischer Gegenstand die Paradoxalität in den Prozess indiziert, sondern weil der Erkenntnisprozess selbst von seinen Voraussetzungen her zur Paradoxie neigt. Für Mystik und Religiosität bleibt es deshalb bei der kontingenten Immanenz, von der aus Transzendenzbezüge (weiterhin im Sinne von Schütz und Luckmann) entwickelt werden. Die Paradoxalität des Denkens verweist zunächst also auf das einzelne erkennende System zurück.⁸²⁷ Statt einer ontologischen geht es deshalb um eine erkenntnistheoretische Perspektive. Was das für die Rede von Gott bedeuten kann, wird die nächste Replik (Kap. 5.1.3) erörtern.

824 Margreiter, *Mystik* S. 478.

825 Ebd. S. 549.

826 Wobei in sich in theologischer Perspektive freilich auch behaupten ließe, die beschriebene mystische Leitparadoxie sei eben nur eine Fortsetzung dort bereits erwähnter Spannungen.

827 Eine entsprechende Rückmeldung wurde an früherer Stelle ja bereits an Kierkegaard und de Lubac adressiert. Vgl. erneut Kap. 5.1.1.3.

Für den Moment genügt der abschließende Befund, dass mit der Paradoxienreflexion der Mystikforschung ein weiteres Element beobachtet werden kann, das von Glasersfelds Diskreditierung der Mystik destabilisiert. Diese Replik hat deutlich gemacht, dass viele Bearbeitungen der Mystik innerhalb der Mystikforschung durchaus radikalkonstruktivistische Anforderungen erfüllen. Das gilt vor allem, wenn etwa die gesammelten Definitionen lediglich deskriptiv auf mystische Zeugnisse zugreifen und sich darüber hinaus nicht substantiell festlegen. Der Blick auf den Grundkonflikt von Konstruktivismus und Perennialismus hat gezeigt, dass in der Mystikforschung ein breites Bewusstsein für die Gefahr vorschneller Universalisierungen besteht und Mystik durchaus operational bzw. funktional verstanden werden kann. Von Glasersfelds Unterscheidung von Mystik und Rationalität wurde weiterhin mit ihren theoretischen Unzulänglichkeiten kontrastiert. Eine Diskreditierung der Mystik sollte auf dieser Grundlage nicht mehr behauptet werden. Radikalkonstruktivistisch könnten vielmehr die konkreten Nähemomente fokussiert werden, wie sie sich in den Schlagworten *unio*, Kontingenz und Paradoxalität ankündigen.

5.1.3 Dritte Replik: Gott

Als dritten Schwerpunkt innerhalb des radikalkonstruktivistischen Umgangs mit religionsbezogenen Themen und Fragestellungen habe ich in Kap. 3.1.2 Aussagen zu *Gott im radikalen Konstruktivismus* zusammengetragen. In besonderer Weise wurden dort Überlegungen von Maturana und von Glasersfeld berücksichtigt. Ersterer versteht *Gott* als Zeichen für eine »Verbundenheit mit der Quelle der Existenz«⁸²⁸. In der Rede von *Gott* werde Bezug auf einen entzogenen Anfangspunkt genommen. In einer ersten Kommentierung habe ich dies als *Imagination der Kontingenzlosigkeit* beschrieben. Das Zeichen *Gott* steht hier für den Versuch, in kontingenten Verhältnissen einen von Kontingenz unberührten Zustand zu imaginieren. Im Fall Maturanas bezieht sich dies eben auf einen unbeobachtbaren Anfang. Eine ähnliche Verwendung kennzeichnet auch von Glasersfelds Gottesrede. Er bezieht sich auf die Gottesperspektive als »eine Metapher für die Unmöglichkeit, ein unverfälschtes Bild der Welt an sich zu gewinnen.«⁸²⁹ Sowohl Maturana als auch von Glasersfeld setzen *Gott* ein, um eine Erfahrung der Entzogenheit begrifflich bestimmen zu können. Beide denken dabei vorwiegend von der Wirkung des Zeichens her. Bei von Glasersfeld wird diese Perspektive erweitert, weil er zudem die Plausibilität der Existenz eines göttlichen Wesens diskutiert. In seiner unveröffentlichten Notiz *The Incredible God* erscheint ihm zumindest das jüdisch-christliche Gottesbild aufgrund der Theodizee-Problematik nicht plausibel. Wenn überhaupt, so ließe sich *Gott* als eine abstrakte Erstursache verstehen, die nach dem Schöpfungsakt nicht weiter eingreift. Die Theodizee wird in dieser Weise einer deistischen Entparadoxalisierung unterzogen.⁸³⁰

Wie in den beiden Repliken zuvor soll es auch in dieser letzten Replik darum gehen, die radikalkonstruktivistischen Aussagen mit theologischen Alternativen zu konfrontie-

828 Maturana/Pörksen, Tun S. 108.

829 Pörksen/Glasersfeld, Kopf S. 48.

830 Vgl. Kap. 3.1.2.

ren. In vielen Punkten genügt es dabei, bereits entwickelte Gedanken der ersten beiden Repliken noch einmal kurz aufzugreifen und explizit auf die Gottesfrage anzulegen. Die bisherige theologische Linie wird deshalb auch hier fortgesetzt. Zugleich greift der Theoriekontakt nun explizit auf den Kernbereich des Faches zu. Zur Diskussion steht die *θεολογία*, die Rede von Gott. Dabei kann es nicht darum gehen, an dieser Stelle eine eigene Gotteslehre auszubreiten. Exemplarisch soll lediglich gezeigt werden, wie im Rahmen einer radikalkonstruktivistischen Theologie weiterhin von Gott gesprochen werden kann und inwiefern dies beide Seiten des Theoriekontakts bereichern könnte.⁸³¹

5.1.3.1 Gott zwischen Existenz und Zeichenhaftigkeit

Maturana und von Glasersfeld bearbeiten *Gott* als denkerisches Prinzip. Auf eine Diskussion des ontologischen Gehalts dieses Prinzips geht Maturana überhaupt nicht und von Glasersfeld nur am Rande ein. Angesichts der radikalkonstruktivistischen Kritik ontologischer Modelle scheint diese Zurückhaltung durchaus berechtigt. Theologisch aber ist sie mit Fragen verbunden, die im Verlauf dieser Untersuchung bereits anfanghaft adressiert wurden. In besonderer Weise gilt dies für das Unterkapitel zum *religiösen Antirealismus* (Kap. 5.1.1.7), in dem schon einmal diskutiert wurde, warum Religiosität auch in einem radikalkonstruktivistischen Verständnis noch von der Existenz ihrer substantiellen Bezugsgrößen ausgehen kann. Für diese dritte Replik soll dieser Gedanke noch einmal zugespielt werden. Zunächst stellt sich hier die Frage, was es für die Rede von der *Existenz Gottes* bedeuten kann, wenn eine Theorie grundgelegt wird, die für einen Abschied von ontologischen Kategorien votiert.

A) Zur Existenz *Gottes*

Mit der Existenz *Gottes* steht die zentrale theologische und religiöse Kategorie zur Diskussion. Zumindest für den christlichen Glauben darf als Konsens gelten, dass dieser den Glauben an die Existenz *Gottes* voraussetzt bzw. impliziert.⁸³² An *Gott* zu glauben, bedeutet demnach erst einmal, an seine Existenz zu glauben. Das entspricht in klassischer Diktion dem *credere Deum esse*. Diese Feststellung setzt übrigens keineswegs substantielle Religionsdefinitionen ins Recht, weil sie zum einen nicht auf alle Religionen ausgeweitet wird und zum anderen auch substantielle Elemente einer funktionalen Perspektive nachgeordnet werden können, wie an früherer Stelle bereits argumentiert wurde.⁸³³ Unabhängig von dieser theoretischen Frage ist für den Moment aber vor allem die Einsicht bedeutend, dass der affirmative Bezug auf das Sein *Gottes* konstitutiv zum christlichen Glauben gehört.⁸³⁴ Verdeutlichen lässt sich dies erneut am Beispiel des Katholizismus. Der Katechismus setzt etwa eine klare Positionierung in der Existenzfrage voraus, wenn von Glauben gesprochen werden soll. Deutlich wird dies u.a.

831 Abermals möchte ich damit auch auf Kontingenz und Heuristik dieser Untersuchung hinweisen.

832 Diese Grundlegung des Existenzbezugs lässt sich theologiegeschichtlich paradigmatisch mit Thomas von Aquin und seiner Ausdifferenzierung verschiedener Dimensionen des Glaubens darstellen. Vgl. dazu u.a. Dürnberger, *Basics* S. 35f. Vgl. zur Relevanz der Existenzannahme außerdem Kreiner, *Antlitz* S. 24-26.

833 Vgl. dazu Kap. 5.1.1.1.

834 Vgl. zu diesem Aspekt v.a. Jean-Luc Marion, *Gott ohne Sein*. Hg. v. Karlheinz Ruhstorfer. Übers. v. Alwin Letzkus. Paderborn 32014.

an seiner Kennzeichnung des *Agnostizismus* als einer möglichen Gegenposition. Dieser habe

mehrere Formen. In manchen Fällen weigert sich der Agnostiker, Gott zu leugnen, und postuliert sogar die Existenz eines transzendenten Wesens; dieses könne sich aber nicht offenbaren und niemand könne etwas über es aussagen. In anderen Fällen nimmt der Agnostiker zur Existenz Gottes gar nicht Stellung, da es unmöglich sei, diese zu beweisen, ja auch nur zu bejahen oder zu leugnen.⁸³⁵

Eine direkte Übertragung der ontologischen Neutralität, wie sie sich etwa in einer doppelten Beweisunmöglichkeit ausdrücken ließe, genügt dem Lehramt der katholischen Kirche in der Gottesfrage ausdrücklich nicht. Zum Glauben gehört nach seiner Auffassung eine deutliche und affirmative Positionierung zum göttlichen Dasein.⁸³⁶ Zumindest auf den ersten Blick führt diese Erwartungshaltung den Theoriekontakt nun aber in Schwierigkeiten, weil eingefordert wird, wovon der radikale Konstruktivismus abrät: eine ontologische Festlegung. Die ›natürliche‹ Haltung des radikalen Konstruktivismus läge hier grundsätzlich eher auf der agnostischen Linie, weil zumindest in der theoretischen Reflexion Wesensaussagen abgelehnt werden. Dies bezieht sich freilich nicht exklusiv auf Gott, sondern gilt allgemein. Versuche, das Wesen eines Barhockers zu bestimmen, sind davon in gleicher Weise betroffen. In der theologischen Adaption des radikalen Konstruktivismus wurde verschiedentlich versucht, aus dieser Gleichsetzung Profit zu schlagen.⁸³⁷ Auch wurde in Kap. 5.1.1.7 ein Vorschlag unterbreitet, um aus der Statusverbundenheit von Gott und allen anderen Entitäten eine Lösung für die Problemstellung zu generieren. Das Lösungsangebot besteht darin, die radikalkonstruktivistische Differenzierung der Beobachtungsebene auf die Existenz Gottes anzuwenden. Zur Erinnerung: Während ontologische Qualifizierungen bei Beobachtungen zweiter Ordnung abgelehnt werden, bleiben sie bei Beobachtungen erster Ordnung grundsätzlich möglich. Auch radikale Konstruktivist*innen stellen die Existenz ihrer Umwelt alltagspraktisch deshalb zumeist nicht infrage. Im Beispiel gesprochen: Sie gehen schlichtweg davon aus, dass der Barhocker in der Kneipe existiert und sie tragen kann. Erst in der Beobachtung zweiter Ordnung wird das Erleben der eigenen Umwelt an die erkenntnisproduktive Tätigkeit des jeweiligen erkennenden Systems zurückgebunden. Diese Differenzierung betrifft nun aber den Barhocker ebenso wie Gott. Auf der Beobachtungsebene erster Ordnung bleibt es bei einer direkten Existenzannahme, erst auf der Ebene zweiter Ordnung wird diese Annahme problematisiert. Die erkenntnistheoretische Kontingenz der Beobachtungen erster Ordnung wird dann sichtbar.⁸³⁸ Theologisch folgt aus der Anwendung dieser Unterscheidung, dass der Glaube an die Existenz Gottes grundsätzlich möglich bleibt. Dieser Glaube aber wird auf einer zweiten Ebene mit seiner Ungewissheit konfrontiert. Für die Theologie als Wissenschaft könnte daraus gefolgert werden, dass sie sich auf Beobachtungen zweiter Ordnung

835 KKK 2127.

836 Ähnlich deutlich wird dies auch in der Behandlung des Atheismus. Vgl. KKK 2123-2126.

837 Vgl. Kap. 4.3.1.

838 Freilich bleibt aber auch die Beobachtung zweiter Ordnung von blinden Flecken betroffen. Vgl. Kap. 2.3.1.

konzentriert und Existenzbeweise unterlässt.⁸³⁹ Nach Klein könne sich die Theologie deshalb

nicht mehr daran [orientieren], welche Argumente am ehesten geeignet sind, die Existenz Gottes als evident zu erweisen oder plausibel zu machen, sondern daran, welche theologischen Konzepte plausibel erarbeitet werden können | und welchen Status diese hinsichtlich ihrer Lebenssituierung eröffnen oder verhindern. Diese Orientierung geht also nicht primär der Wahrheitsfrage nach, sondern eher der nach Gelingen und Mißlingen.⁸⁴⁰

Klein überträgt die ontologische Neutralität des radikalen Konstruktivismus in dieser Weise auf die Theologie. Er nimmt damit eine spezifische Verschiebung vor, weil es mit *Gott* um ein Zeichen geht, dessen ontologische Bestimmungsmöglichkeiten in besonderer Weise hinterfragt werden. Auch ohne diesbezügliche radikalkonstruktivistische Theorieinputs wird theologisch aber darauf reflektiert, dass die Existenz Gottes eine fragile Kategorie darstellt. Jüdisch-christlich wird diese Fragilität im Sinne einer fundamentalen Erkenntnisunsicherheit von der Transzendenz des Schöpfergottes hergeleitet, wie sie sich in den Schöpfungserzählungen der Genesis ausdrückt. Gott wird hier von seiner Schöpfung spannungsreich unterschieden: Es »entsteht eine radikale, unüberwindbare Entzogenheit (d.i. Transzendenz) Gottes, d.h. ein Sein im Außen unserer Welt, das zugleich der Welt an inneren Punkten ganz nah ist und ihre Freiheit begründet.«⁸⁴¹ Diese Auffassung einer radikalen Verschiedenheit Gottes motiviert Anschlussüberlegungen. Vor allem die Festlegung der *Unüberwindbarkeit* bedarf später einer weiteren Beschäftigung. Für den Moment ist zunächst die Herleitung des ontologischen Sonderstatus Gottes von den Schöpfungsnarrativen relevant. Sie führt zu der Einsicht, dass Gottes Existenz niemals zweifelsfrei bewiesen werden könne: »Gott existiert nicht in dem Sinne, wie wir »existieren« sonst verstehen.«⁸⁴² Der Sonderstatus, der Gott hier zugeschrieben wird, rührt nicht von einer erkenntnistheoretischen Skepsis gegenüber ontologischen Aussagen insgesamt her, sondern hängt spezifisch mit dem Gottesbild zusammen. Existenz wird hier nicht als allgemeine Kategorie angefragt, sondern lediglich hinsichtlich ihrer Anwendbarkeit auf einen transzendenten Gott bezweifelt. Im Zuge einer radikalkonstruktivistisch orientierten Theologie wird diese spezifisch begründete Zurückhaltung folglich mit allgemeinen Argumenten unterlegt. Etwas zugespitzt formuliert: Dass die Existenz Gottes nicht bewiesen werden kann, war vorher schon klar.⁸⁴³ In radikalkonstruktivistischer Perspektive wird dieser

839 Wallich spricht in diesem Zusammenhang von einer »second order theology«. Wallich, *Autopoiesis* S. 356.

840 Klein, *Wahrheit* S. 404f.

841 Oliver Reis, *Gott denken. Eine mehrperspektivische Gotteslehre. (Studienbücher zur Lehrerbildung Bd. 1)*. Münster 2012. S. 38. [= Reis, *Gott*.]

842 Ebd. S. 48.

843 Auch wenn das freilich nicht bedeutet, dass diese Schlussfolgerung seit dem Niederschreiben der Schöpfungsberichte theologiegeschichtlich evident gewesen wäre. Die vielfältigen Gottesbeweise verleiten vielmehr zu dem Eindruck, dass sich die Einsicht in eine Beweisunmöglichkeit hinsichtlich der Existenz Gottes erst mit den kritischen Anfragen der Aufklärung etablierte. Vgl. ebd. S. 42-47.

Befund nun insofern erweitert, als Theologie – Klein hat hierzu bereits den entscheidenden Punkt gesetzt (s.o.) – auch über die auf Gott bezogene Existenzfrage hinaus versuchen sollte, in ihren Reflexionen auf Ontologie zu verzichten. Wenn die Theologie als wissenschaftliches Unterfangen in erster Linie Beobachtungen zweiter Ordnung involviert, dann resultiert daraus vor allem die Einsicht in die umfassende Konstruktionalität allen Denkens, weil auch die Theologie ihre Prozesse dann an die eigene Perspektive rückbinden muss. In der Theologie wäre deshalb einzugestehen, dass es sich auch beim Zeichen *Gott* erst einmal um ein Konstrukt handelt. Zumindest in Ansätzen wurde dieser Schritt in der Theologie auch schon vollzogen. Im Kontext der Gotteslehre behauptet Striet etwa die Abhängigkeit Gottes von der menschlichen Tätigkeit:

Wenn nicht einmal gewiss ist, dass ein Gott existiert, der aus freien Stücken selbst Mensch geworden ist, eben ein *Glaube* und kein Wissen ist, müssen alle konkreten Ausformulierungen dieses Glaubens anthropologischer Natur sein. Und damit ist auch das, was der Mensch für den Willen Gottes hält, menschlicher Herkunft. Es gibt keinen anderen Willen Gottes für den Menschen als den Willen, den Menschen für den Willen Gottes halten.⁸⁴⁴

Ergänzt wird diese Einschätzung um zwei Thesen: »1. Der Begriff von Gott ist immer ein Begriff innerhalb des menschlichen Begriffssystems. 2. Einen anderen Begriff haben wir nicht.«⁸⁴⁵ Striet weist nachdrücklich darauf hin, dass jedes Erkennen oder Erfahren Gottes von der Perspektive des Erkennenden bzw. Erfahrenden abhängt. Seine Argumentation weist damit einen entscheidenden Konvergenzpunkt zum radikalkonstruktivistischen Denken auf. Freilich lässt sich sein Befund noch einmal spezifizieren. Eine entsprechende Vorlage dafür bietet vor allem Klein an:

Da ein ›Handeln Gottes‹ ja nicht direkt zugänglich ist bzw. beobachtet werden kann, wir es also immer nur mit Deutungen bezüglich dieses Handelns Gottes zu tun haben, bleibt auch das Evidentwerden der Wahrheit von Glaubenszeugnissen an eben diese Deutungen, also Beobachteroperationen zurückgebunden. D.h., daß das Handeln Gottes nur über konstruktionale Beschreibungsvorgänge darstellbar bzw. aussagbar ist, von denen dann aber behauptet wird, daß sie allererst durch dieses Handeln Gottes hervorgebracht wurden.⁸⁴⁶

Die Gebundenheit aller Gottesrede und -erkenntnis an die menschliche Perspektive wird in dieser Weise konstruktivistisch eingekleidet. Letztlich aber behaupten sowohl Striet als auch Klein in ihren Zitaten einen Primat der operationalen bzw. funktionalen vor der substantiellen Perspektive. Sämtliche Aussagen über das Wesen Gottes werden damit an die Prozesse ihrer Entstehung gekoppelt. Auch die Existenz Gottes ist damit zunächst nur als Konstrukt eines erkennenden Systems zugänglich. Entscheidend aber ist, dass diese erkenntnistheoretische Beschränkung kein Urteil über den onto-

844 Striet, Plädoyer S. 27.

845 Ebd. S. 28.

846 Klein, Wahrheit S. 431. Für einen ähnlichen Gedanken vgl. Briedens Beschäftigung mit Johannes Scotus Eriugena: Brieden, Paradoxien Kap. 3.3.1.2.

logischen Gehalt des Gottesbegriffs beinhaltet. *Konstruktion* und *Projektion* sind keine Synonyme.⁸⁴⁷ Auf diesen Unterschied weist auch Armin Kreiner hin. Seines Erachtens

zieht die Entscheidung, den Gottesbegriff als das Ergebnis einer menschlichen Konstruktion zu betrachten, nicht die Schlussfolgerung nach sich, dass Gott nicht existiert. Die klassische Religionskritik mag diese Konklusion zwar insinuiert haben. Das ändert aber nichts daran, dass sie ungültig ist.⁸⁴⁸

Auch aus analytischer Sicht räumt Kreiner ein, »dass wir unsere Gottesbegriffe und -bilder nicht auf ihre Angemessenheit überprüfen können, indem wir sie direkt mit der Wirklichkeit Gottes vergleichen. Wir können sie nur mit anderen Gottesbegriffen vergleichen.«⁸⁴⁹ Radikal-konstruktivistisch wäre dem hinzuzufügen, dass auch diese Vergleiche nur systemintern ablaufen können. In jedem Fall aber zeigt sich ein theologisches Bewusstsein für die Konstruktionalität des Zeichens *Gott* und den Umstand, dass aus diesem Status kein ontologisches Urteil abgeleitet werden kann.

Die wenigen, teils zuvor schon entwickelten Erwägungen dieses Abschnitts machen deutlich, dass sich auch eine radikalkonstruktivistisch orientierte Theologie auf die Existenz Gottes als Kategorie beziehen kann. Die Kategorisierung vollzieht sich als Zuschreibung im Prozess der Beobachtung erster Ordnung.⁸⁵⁰ Auf dieser Ebene bleibt ein religiöser Glaube an diese Existenz und ihre »wirksame Wirklichkeit«⁸⁵¹ möglich. Und auch auf der Beobachtungsebene zweiter Ordnung, auf der die Konstruktionalität und Systemgebundenheit reflektiert wird, findet nicht zwangsläufig eine Zersetzung des Existenzglaubens statt. Ontologische Kategorien werden hier lediglich darüber befragt, wie sie den Sprung vom System in die Umwelt leisten wollen.⁸⁵² Ungeachtet

847 Beide Begriffe unterscheiden sich demnach hinsichtlich der Festlegung über den ontologischen Status ihrer Zuschreibungen. Vgl. dazu Kap. 5.1.1.6.

848 Kreiner, Antlitz S. 160.

849 Ebd. S. 12. Kreiner formuliert hier in Anlehnung an Gordon Kaufmann. Vgl. zu diesem Aspekt auch Klein, Wahrheit S. 447.

850 Auch *Existenz* stellt in diesem Sinne zunächst lediglich eine Kategorie dar, die vom beobachtenden System aufgerufen wird. Darauf insistiert auch Klein: »Das (ontologisch) unabhängig verstandene Sein Gottes bleibt offenbar auch so von menschlichen Konstruktionen dependent, obwohl gerade dessen Unabhängigkeit plausibilisiert werden soll.« Ebd. S. 463. Wie die Existenzzuschreibung insgesamt geschehen kann, beschreiben Schütz und Luckmann in ihrer Beschäftigung mit mittleren Transzendenzen. Sie schildern dort, wie Menschen von ihrer Selbsterfahrung zur Übertragung dieses Status kommen: »Andere sind diejenigen, »hinter« deren Äußerem sich so wie bei mir ein Inneres befindet. Ein Körper, der wie mein Körper ein Innen anzeigen könnte, Bewegungen, die wie gleichartige Bewegungen von mir Handlungen sein könnten: All das löst die Sinnübertragung aus.« Schütz/Luckmann, Strukturen S. 607. Entscheidend aber ist – und dieser Aspekt lässt sich radikalkonstruktivistisch übernehmen –, dass es einer *Sinnübertragung* bedarf. Ähnliches wäre auch für die Existenz als Kategorie zu veranschlagen.

851 Vgl. u.a. Thomas P. Fössel, *Wirksame Wirklichkeit Auferstehungsglaube: signifikante Gegenwart – kreativer Ursprung – relevante Glaubwürdigkeit*. Bonn 2018. URL: https://bonndoc.ulb.uni-bonn.de/xmlui/bitstream/handle/20.500.11811/1154/Fössel_Wirklichkeit.pdf?sequence=1&isAllowed=y (abgerufen am: 17.06.2021).

852 Dies aber bezieht sich eben nicht nur auf Gott, sondern auch auf den Barhocker.

dieser Anfragen bleibt es aber durchaus möglich, bspw. die Viabilität einer Beobachtung erster Ordnung zu behaupten.⁸⁵³ Auch auf der Beobachtungsebene zweiter Ordnung würden wohl die wenigsten radikalen Konstruktivist*innen bestreiten, dass die Idee einer beobachtungsunabhängigen Realität zumindest handlungspraktisch viabel sein kann. Analog dazu kann auch ein religiöser Glaube an die Existenz Gottes auf der Beobachtungsebene zweiter Ordnung gerechtfertigt werden – einen entsprechenden Versuch stellt auch diese Replik dar.

Methodisch leiten die bisherigen Überlegungen dazu an, die Zuschreibungen zu beobachten, die im Zeichen *Gott* zusammenlaufen. Eine ontologisch-fundierte Klärung potentieller Eigenschaften dieses göttlichen Wesens wird demgegenüber ebenso zurückgestellt wie die Frage nach der historischen Genese kollektiver Zuschreibungsprozesse.⁸⁵⁴ Zu diesem methodischen Schluss kommt auch Klein in seiner Untersuchung:

Prinzipiell wird damit die theoretische Behandlung der Gottesfrage, bzw. die theoretische Existenzfrage nach Gott, umgeleitet in die Frage, wo und auf welche Weise der Gottesbegriff in konkreten Vollzügen und Lebenspraxen eine Rolle spielt und wie hier mit Systematisierungen und Orientierungsarbeiten eingesetzt werden kann.⁸⁵⁵

B) *Gott* als Superlativ

In der ersten Replik wurde die Relativierung als religiöser Mechanismus beschrieben. Verdeutlicht wurde dies vor allem anhand der Einsatzmöglichkeiten von Transzendenz-zuschreibungen. In dieses Muster fügt sich auch der Gottesbegriff als große Transzendenz im Sinne der Differenzierung von Schütz und Luckmann.⁸⁵⁶ In der Imagination umfassender Transzendenz wird der eigene immanente und kontingente Standpunkt sicht- und bearbeitbar. Die eigenen Möglichkeiten werden in der Antizipation einer stets größeren Kontrastgröße gleichsam relativiert. Gott wird nicht als einfacher Gegenstand dieser Welt dargestellt, sondern in einer Weise eingeführt, die den Zugriff auf ihn einerseits ermöglicht, andererseits aber beschränkt. Gotteskonzepte changieren zwischen der Bestimmung von Offenbarungen und dem Zugeständnis ihrer Un-

853 Das gilt nach Klein schließlich schon, »weil sie bislang ›überlebt‹ haben und sich damit, zunächst im Blick auf die großen Weltreligionen, als für Lebensdeutungen und Orientierungswissen ›viabel erwiesen‹ haben. Klein, *Wahrheit* S. 479.

854 Die Einsicht in die Konstruktionalität des Zeichens *Gott* ließe sich schließlich auch als Motivation dafür verstehen, die historische Entwicklung des Zeichens zurückzuverfolgen. Diese Konsequenz zieht etwa Kreiner. Vgl. Kreiner, *Antlitz* S. 163-170. Er kommt zu dem Schluss: theistische Theorien »wurden von Menschen entwickelt, um Antworten auf fundamentale Fragen und Probleme ihres Lebens zu bekommen. Diese Antworten haben sich im Laufe der Menschheits- und Religionsgeschichte gewandelt. Sie haben sich den veränderten Situationen, Bedürfnissen und Erkenntnissen angepasst. Innerhalb dieses Wandlungsprozesses veränderten sich auch die Vorstellungen vom Göttlichen. Auf diese Weise entstand eine verwirrende und unüberschaubare Vielfalt von Gottesvorstellungen und in der Folge ein anhaltender, teilweise erbittert geführter Streit um das adäquate Verständnis des Göttlichen.« Ebd. S. 170. Zur Entwicklung entsprechender Theorien in paläoanthropologischer Perspektive vgl. Hoff, *Glaubensräume* S. 147-165. Zur Entstehung von Religion vgl. grundlegend Krech, *Evolution*.

855 Klein, *Wahrheit* S. 464. Vgl. weiterhin ebd. S. 433.

856 Vgl. noch einmal Schütz/Luckmann, *Strukturen* S. 589-633.

zulänglichkeit.⁸⁵⁷ Die Bilderverbote stehen dafür ebenso wie das unaussprechliche Tetragramm. Sie versuchen, die grundlegende Paradoxie auszudrücken, dass etwas bezeichnet werden soll, von dem gleichzeitig behauptet wird, dass es alle Ausdrücke und Zeichen übersteigt.⁸⁵⁸ Ihre Legitimation erfahren diese Versuche aber erst im Angesicht einer Größe, die alles übersteigt. Es geht damit zunächst um eine Relationierung zwischen den menschlichen Denk- und Sprachmöglichkeiten einerseits und der empfundenen Größe einer alles übersteigenden Instanz andererseits. Theologiegeschichtlich wird dieser Mechanismus besonders bei Anselm von Canterbury und seinem sog. *ontologischen Gottesbeweis* greifbar: »Und zwar glauben wir, daß Du [JMH: Gott] etwas bist, über dem nichts Größeres gedacht werden kann.«⁸⁵⁹ Die Relationierung wird in diesem Satz klar greifbar. Gott wird als eine Instanz eingeführt, die schlichtweg alles übersteigt, was der Mensch von sich aus kennt und für gut befindet. Um dies überhaupt »denken zu können, muss eine Relation zwischen klein und groß, groß und größer, größer und nicht mehr zu vergrößern hergestellt werden.«⁸⁶⁰ Den Ausgangspunkt dieser Steigerungslogik stellt der kontingente Mensch mit all seinen Limitationen dar. Erst vor dem Hintergrund seiner Endlichkeit lässt sich die alles übersteigende Größe Gottes überhaupt ausdrücken:

Die Endlichkeit des menschlichen Geistes beinhaltet nicht in erster Linie Unvermögen und problematische Begrenzung, sondern weitet den Blick hin auf die Vielfalt der Perspektiven auf Wirklichkeit in Konstruktion und Narration und beinhaltet zugleich die Möglichkeit, über sich hinaus zu weisen mit Blick auf die in diese Endlichkeit eingehende Ewigkeit Gottes.⁸⁶¹

Ausgehend vom eigenen Denken wird der Gedanke gefasst, dass über dieses Denken doch etwas hinausgehen müsse. Anselm hat diese Bewegung in seinem Gottesbe-

857 Abhängig von der konkreten Verhältnisbestimmung zwischen diesen beiden Polen entscheidet sich dann auch, ob Gotteskonzepte eher zur Relativierung oder Absolutierung eingesetzt werden: »Die Vorstellung eines allmächtigen Gottes kann dazu verwendet werden, politische, gesellschaftliche und sexuelle Repression zu sanktionieren. Sie kann aber auch dazu verwendet werden, all diese Dinge zu kritisieren. [...] Die Vorstellung eines sittlich fordernden Gottes kann dazu verwendet werden, ein kontingentes Ethos zu verabsolutieren, aber auch dazu, jedes menschliche Ethos zu relativieren.« Kreiner, *Antlitz* S. 250. Die radikalkonstruktivistische Bearbeitung von Religiosität zeugt überwiegend von einer übermäßigen Fokussierung auf die absolutierende Option. Vgl. dazu ausführlich Kap. 3.

858 Diese Spannung wird übrigens auch im radikalen Konstruktivismus rezipiert. So spricht Maturana davon, das Zeichen *Gott* biete die Möglichkeit, »von einer unfasslichen Präsenz und einer Verbundenheit mit der Quelle der Existenz zu sprechen, über die sich eigentlich nicht sprechen lässt.« Maturana/Pörksen, *Tun* S. 108. Unterschwellig ist die Paradoxalität der Gottesrede damit präsent.

859 Anselm von Canterbury, *Proslogion*. (S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera Omnia Bd. 1). Übers. v. Franciscus Salesius Schmitt. Seckau 1938. S. 101. Für eine ausführliche theologische Kommentierung und Analyse dieses Gedankens vgl. Martin Kirschner, *Gott – größer als gedacht. Die Transformation der Vernunft aus der Begegnung mit Gott bei Anselm von Canterbury*. Freiburg/Basel/Wien 2013.

860 Sander, *Gotteslehre* S. 115.

861 Springhart, *Sinn* S. 188. Auch in ihrer theologischen Adaption markiert die Kontingenz also nicht einfach ein Synonym zur Sünde.

weis verdichtet. Hans-Joachim Sander spricht in diesem Zusammenhang von einem »aufsteigenden Komparativ«⁸⁶². Er greift entsprechend auf eine grammatikalische Beschreibung des theologischen Arguments zurück. Müssten in dieser Beschreibung auch die Zuschreibungen berücksichtigt werden, die auf Gott appliziert werden, so ließen sie sich vermutlich am ehesten als Superlative beschreiben. In Anwendung der Anselm'schen Regel genügt allein diese letzte Stufe des Vergleichs, um annähernd auszudrücken, was mit *Gott* bezeichnet werden soll. Im Zeichen *Gott* verdichten sich die einzelnen Superlative zu einem einzigen Superlativ. So beschreibt es auch Feuerbach: »Gott ist ein Superlativ, d.h., Gott ist oder hat, was der Mensch ist oder hat, aber im höchsten Grade und ebendamit ohne Mängel und Schranken.«⁸⁶³ Eine solche Beschreibung Gottes als Superlativ sollte freilich nicht in einem streng grammatikalischen Sinne interpretiert werden. Das Wort *Gott* stellt kein Adjektiv dar und lässt sich deshalb nicht steigern. Wenn von *Gott* als Superlativ die Rede ist, dann geht es lediglich darum, die Musterhaftigkeit der Zuschreibungen in einem Ausdruck zu fixieren. Viele einzelne Superlative laufen dann in einem einzigen denkerischen Superlativ zusammen – Anselms ontologischer Erweiterung des Arguments bedarf es dabei übrigens nicht.⁸⁶⁴ Deutlich wird dieser Gedanke auch bei Kierkegaard, der in seinen Tagebüchern explizit vom Göttlichen als einem menschlichen Superlativ spricht:

Take for example, the quality of the divine. Hum. beings of course busy themselves with reflection about the divine. All such human thought, however, leads no further than to the conclusion that the divine is the superlative's most superlative superlative of the human.⁸⁶⁵

Der Superlativ *Gott* kürzt insgesamt die Dynamik der denkerischen Steigerung ab. Zugleich aber greift die Dynamik so weit, dass die verwendeten Ausdrücke (u.a. *Gott*) selbst immer wieder einbezogen werden müssen. Kierkegaard spricht deshalb auch nicht von einem einfachen Superlativ, sondern vom »superlative's most superlative superlative«.

862 Sander, Gotteslehre S. 113. Ähnlich bezieht sich auch von Stosch auf Anselm: »Wichtig ist in dieser Denkbewegung, die Eigenschaften Gottes nicht statisch festschreiben zu wollen, sondern die Dynamik des Denkens zu nutzen, um in einer komparativen Denkhandlung die Grenzen des Denkens auszuloten und auszuweiten.« Stosch, Atheismus S. 244.

863 Feuerbach, Theogonie S. 281.

864 Anselm hat schließlich versucht, mit seinem Steigerungsargument die Existenz Gottes zu beweisen. Dass damit aber ein problematischer Ebenenwechsel verbunden ist, wurde früh (zunächst von Gaunilo und später von Kant) angemerkt. Vgl. dazu u.a. John Leslie Mackie, Das Wunder des Theismus. Argumente für und gegen die Existenz Gottes. Übers. v. Rudolf Ginters. Stuttgart 1985. S. 81ff.

865 Sören Kierkegaard, Journal NB35:23-24 (1854). In: Kierkegaard's Journals and Notebooks. Journals NB31-36. Bd. 10. Hg. v. Bruce H. Kirmmse/Niels Jørgen Cappelørn/Alastair Hannay/Vanessa Rumble u.a. Princeton/Oxford 2018. S. 367-416, hier: 397. Für die deutsche Übersetzung wurde die entsprechende Passage nicht ausgewählt. Vgl. Sören Kierkegaard, Die Tagebücher. Bd. 5. (Sören Kierkegaard/Gesammelte Werke Bd. 32.) Ausgewählt und übers. v. Hayo Gardes. Düsseldorf/Köln 1974. S. 343-353. In der groß angelegten *Deutschen Søren-Kierkegaard-Edition* des de Gruyter-Verlags sind die entsprechenden Stellen der Tagebücher bislang – Stand Juni 2021 – noch nicht erschienen.

Deutlich wird daran, dass auch das menschliche Zeichen *Gott* die Dynamik nicht einfach abschließen kann.⁸⁶⁶ Ganz ähnlich hat es auch Dorothee Sölle in einem Band mit dem bezeichnenden Titel *Es muß doch mehr als alles geben* herausgearbeitet:

Wenn man verstanden hat, daß wir über Gott nur symbolisch reden können, so muß jedes Symbol, das sich zum Absoluten aufspreizt, relativiert werden. Wir können nicht ohne Symbole leben, aber wir müssen sie relativieren und ikonoklastisch überholen. Gott transzendiert in der Tat unsere Rede über ihn, | aber nur dann, wenn wir ihn nicht mehr in Symbolgefängnisse einsperren.⁸⁶⁷

Der Superlativ *Gott* führt ob seiner Zeichen- bzw. Symbolhaftigkeit zur menschlichen Kontingenz zurück. Im Hintergrund steht auch hier die Vorstellung einer alles übersteigenden Größe, von der aus die Relativierung in Gang gesetzt wird. Abstrakter lässt sich diese Bewegung theologisch mit Friedrich Wilhelm Graf ausdrücken: »Gottes radikale Transzendenz erzeugt ein Unruhepotential, das sich in keiner theologischen Denkfigur sistieren läßt.«⁸⁶⁸ Dem Superlativ *Gott* kommt von daher eine relativierende Wirkung zu, die sich letztlich in die These aus der ersten Replik einfügt, dass Relativierung eine zentrale religiöse Operation darstellt.⁸⁶⁹

Zur Dynamik des verdichteten Superlativs *Gott* gehört eine grundlegende Paradoxalität, die sich im kurzen Link zu Kierkegaard bereits andeutet. Wenn das Muster der Steigerung nämlich konsequent (d.h. selbstapplikativ) angewandt wird, führt es letztlich zu der Frage, wie überhaupt noch von Gott gesprochen werden kann. In der Beschäftigung mit den religiösen und mystischen Paradoxien wurde dieses Problem bereits erörtert.⁸⁷⁰ Besonders prägnant drückt es sich in der mystischen Leitparadoxie von Sagbarkeit und Unsagbarkeit aus. Abstrakter stellt es sich in der Immanenz-Transzendenz-Paradoxie. In beiden Fällen lässt es sich mit Kierkegaard als Frage entwickeln: »denn ist der Gott schlechthin verschieden vom Menschen, so ist der Mensch

866 Das Muster des Superlativs setzt sich deshalb auch dort fort, wo versucht wird, *Gott* selbst noch einmal zu steigern. Im Zuge einer Beobachtung zweiter Ordnung kann etwa nach einem *Gott der Götter* oder »König der Könige und Herr[n] der Herren« (1 Tim 6,15) gefragt werden.

867 Dorothee Sölle, *Es muß doch mehr als alles geben*. Nachdenken über Gott. Hamburg 1992. S. 32f. Der Gedanke wird auf konkrete Gottesbilder ausgeweitet und von Sölle etwa auf eine patriarchale Gottes-Metaphorik übertragen: »Die Relativierung eines absolut gebrauchten Gottessymbols, wie es ›Vater‹ darstellt, ist in diesem Kontext eine Minimalforderung.« Ebd. S. 34. Sölles Steigerungsprogramm ließe sich freilich auch in anderen Theologien festmachen – etwa in einer These Eberhard Jüngels: »*Gott ist mehr als notwendig*.« Eberhard Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt*. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus. Tübingen²1977. S. 30. Auch wenn Jüngel abstreitet, es handle sich bei dieser These um »eine quantitative Steigerung von Notwendigkeit« (ebd. S. 30), lässt sie sich doch als Hinweis auf die Unzulänglichkeit menschlicher Kategorienbildung angesichts der sie übersteigenden Möglichkeiten Gottes lesen.

868 Graf, *Vermächtnis* S. 36.

869 Vgl. dazu besonders Kap. 5.1.1.1 sowie Kap. 5.1.1.5.

870 Erneut sei darauf hingewiesen, dass die Paradoxalität sich nicht in der Vorstellung erschöpft, Paradoxien seien bloß mögliche, vielleicht besonders geeignete Stilmittel theologischer Rede. Für ein solches Verständnis vgl. exemplarisch Lukas Ohly, *Arbeitsbuch Systematische Theologie. Techniken – Methoden – Übungen*. (UTB Bd. 5128). Tübingen 2019. S. 189-197.

schlechthin verschieden von dem Gotte, aber wie sollte der Verstand dies fassen?«⁸⁷¹ Die Vorstellung eines alles übersteigenden Gottes führt zu dem Problem, dass ein solcher Gott auch die Auffassungsgabe des Menschen unendlich übersteigen müsste. Dieses Problem ist auch Anselms Gottesbeweis eingeschrieben. Sein Gedanke »funktioniert im Modus einer Sprache, die ihre Sprachlosigkeit nicht verschweigen kann und will.«⁸⁷² Sanders Kommentar schlägt schon semantisch einen Bogen zur Leitparadoxie der Mystik.⁸⁷³

Das erkenntnistheoretische Problem, das mit der Steigerungslogik verbunden ist, lässt sich mit Armin Kreiner noch einmal präzisieren: »Wäre Gott unbeschreibbar, könnte er auch nicht erkannt werden. Wenn Gott nicht erkannt werden könnte, dann könnte man vermutlich auch nicht erkennen, dass man ihn nicht erkennen kann.«⁸⁷⁴ Kreiner wirft damit die Frage nach den Konsequenzen eines Gottesbildes auf, das »unüberwindbare Entzogenheit«⁸⁷⁵ involviert. In seiner Analyse geht es ihm vor allem darum, die Begriffe *Unbeschreibbarkeit* und *Unbegreiflichkeit* semantisch sauber von einander zu trennen.⁸⁷⁶ Während er die Unbegreiflichkeit Gottes angesichts der Allmachtzuschreibung akzeptiert, lehnt er die Unbeschreibbarkeit als Attribut ab, weil diese in die oben skizzierte Aporie führen würde: »Wenn Gott als ›unendlich‹ bezeichnet wird, kann er offenbar nicht mehr radikal unbeschreibbar sein, denn diese Bezeichnung stellt bereits eine Beschreibung Gottes dar.«⁸⁷⁷ Um das grundlegende Problem der Erkennbarkeit der Unerkennbarkeit bearbeiten zu können, müsse theologisch deshalb zumindest die Möglichkeit der Beschreibbarkeit Gottes aufgenommen werden. Dies wiederum setzt einen gewissen Zugang zu Gott als Wesen oder existierender Größe voraus. Das traditionelle Denkmodell eines solchen Zugangs stellt die Offenbarung als eine von Gott ausgehende (Selbst-)Mitteilung dar. Um die Begründungslücke in der Frage nach der Erkennbarkeit der Unerkennbarkeit zu schließen, genügt ein einfacher Rekurs auf die Offenbarung nach Kreiners Auffassung jedoch nicht. Es sei

missverständlich, den Offenbarungsbegriff so zu verwenden, als gäbe es *neben* und *über* dem, was Menschen von sich aus von Gott erkennen, noch eine ganz andere – quasi übermenschliche – Quelle der Gotteserkenntnis, die zu Einsichten über Gott führt,

871 Kierkegaard, Brocken S. 44.

872 Sander, Gotteslehre S. 115.

873 Ähnlich heißt es bei Keul, die von der Mystik auf die Theologie schaut: »Theo-Logie ist nur dann Rede von Gott, wenn sich die menschliche Sprachlosigkeit in sie einschreibt.« Keul, Gottesrede S. 455.

874 Kreiner, Antlitz S. 48.

875 Reis, Gott S. 38.

876 Vgl. u.a. Kreiner, Antlitz S. 32. Mit einer solchen Forderung steht er freilich nicht allein. Eine sehr ähnliche Unterscheidung findet sich auch bei de Lubac. Vgl. dazu Arenz, Paradoxalität S. 99.

877 Kreiner, Antlitz S. 49. Dazu weiter: »Denn die Behauptung einer solchen Differenz [JM: zwischen Gott und Welt] setzt das voraus, was negiert wird, nämlich irgendwelche Aussagen über Gott. Um sinnvollerweise behaupten zu können, dass sich Gott radikal von der Welt unterscheidet, sollte man zumindest andeuten können, worin dieser Unterschied besteht, was wiederum eine Beschreibung Gottes voraussetzt.« Ebd. S. 38.

die von ihm selbst autorisiert und folglich jeder Kritik enthoben sind. Dies ist deshalb missverständlich, weil es zunächst immer Menschen sind, die ausgehend von bestimmten Erfahrungen und Interpretationen solche Behauptungen aufstellen. Aufgrund der logischen Priorität des Gottesbegriffs handelt es sich bei jeder Gotteserkenntnis einschließlich der offenbaren – zumindest in epistemologischer Hinsicht – um das Ergebnis einer menschlichen Konstruktion.⁸⁷⁸

Kreiner weist folglich darauf hin, dass nicht nur Gottes- sondern eben auch Offenbarungskonzepte menschliche Konstrukte darstellen. Radikalkonstruktivistisch impliziert dies eine Bindung an das erkennende System, das als geschlossen und autopoietisch gedacht wird.⁸⁷⁹ Schon deshalb genügt der Rekurs auf eine von außen kommende Offenbarung nicht – auch wenn diese Auffassung Kritik evoziert. So befürchtet Elmar Nass im Rahmen seiner kurzen Beschäftigung mit dem radikalen Konstruktivismus etwa: »Göttlich unmittelbare Einwirkung (Offenbarung oder Berufung) scheint ausgeschlossen.«⁸⁸⁰ Entsprechende Einwände können mit Kreiner antizipiert und beantwortet werden. Seiner Einschätzung nach

erweckt der Versuch, den Gottesbegriff als das Ergebnis einer menschlichen Konstruktion zu betrachten, den Eindruck, Offenbarung werde von vornherein ausgeschlossen. Diese Alternative basiert jedoch auf einem problematischen Verständnis von Offenbarung, wonach Offenbarung als eigenständige Quelle der Gotteserkenntnis zu verstehen ist, die von allen anderen vermeintlich bloß menschlichen bzw. »natürlichen« Quellen | unterschieden wird und diese bestenfalls überbietend ergänzt und schlimmstenfalls desavouiert.⁸⁸¹

Ein Abschied von der Offenbarung als theologischer Kategorie ist demnach nicht notwendig, sofern darunter keine von außen hereinbrechende Mitteilung jenseits menschlicher Rezeptionsbedingungen verstanden wird. Auch die Offenbarung bleibt in diesem Verständnis an die menschlichen Möglichkeiten gebunden. Das aber wirkt auf die Frage nach der Paradoxalität Gottes zurück, weil auch hier nicht einfach eine Ableitung von einer systemexternen Instanz vorgenommen werden kann. Konkret genügt es also nicht, die Paradoxalität einfach auf die Offenbarung oder das Wesen Gottes zurückzuführen, weil auch diese Größen nur als Konstrukte eines Systems vorliegen. Der Prozess führt damit immer wieder zum erkennenden System zurück.⁸⁸² Sogar »[d]ie absolute Souveränität Gottes verdankt sich menschlicher Zuschreibung und bleibt somit wesentlich von dieser abhängig«⁸⁸³. Jede Aussage über Gott, auch diejenigen, die ihre eigene Unzulänglichkeit betonen, sind in dieser Weise zunächst nicht an der göttlichen Realität, sondern an ihren eigenen denkerischen Prämissen zu messen. Dies wiederum bedeutet nicht zwangsläufig, dass sie im klassisch-logischen Sinne kohärent ausfallen müssen. Gerade radikalkonstruktivistisch kann plausibilisiert werden, dass dieses Denken auch

878 Ebd. S. 172.

879 Vgl. dazu u.a. Kap. 2.3.3.

880 Nass, Konstruktivismus S. 276.

881 Kreiner, Antlitz S. 170f.

882 Auf diesen Aspekt wurde in Kap. 5.1.1.3 mehrfach nachdrücklich hingewiesen.

883 Klein, Wahrheit S. 432.

Paradoxien involviert.⁸⁸⁴ Das eröffnet Möglichkeiten freierer theologischer Rede, löst das mit Kreiner explizierte Grundproblem aber eben nicht bündig auf. Die Frage nach der Erkennbarkeit der Unerkennbarkeit lässt sich nicht durch einen Rekurs auf eine externe Größe, sondern nur als Setzung des jeweiligen Systems begreifen. Sie hängt davon ab, dass sich ein System selbst als abhängig behauptet und damit in eine umfassende religiöse Dynamik hineinstellt. An späterer Stelle werden dazu weitere Überlegungen im Anschluss an Oliver Reis vorgestellt.

Für den Moment bleibt es bei der Einsicht, dass mit der Frage nach der Erkennbarkeit der Unerkennbarkeit ein theoretischer Problemüberhang verbunden ist. Darüber hinaus scheint zu dieser zentralen Paradoxalität des Zeichens *Gott* aber auch ein gewisser Kommunikationsdruck zu gehören. Von der Anerkennung der eigenen Unzulänglichkeit im Angesicht einer alles übersteigenden Instanz wird nicht einfach ins Schweigen gewechselt. Deutlich wird dies vor allem im Kontext der Mystik. An ihrem Beispiel habe ich in Kap. 5.1.2.4 dargestellt, wie performative Widersprüche nicht nur ausgehalten, sondern aktiv gesucht werden. Die Motivation dafür scheint oftmals daraus zu resultieren, dass dem als existent geglaubten, aber nicht völlig zugänglichen *Gott* etwas zugetraut wird, das sich auf das eigene Leben auswirkt. Der performative Widerspruch von propositionalem Ausdruck einerseits und konkretem Sprechakt andererseits wird hier erkennbar als angemessene Reaktion auf dieses Erleben verstanden. Daran deutet sich an, dass das Zeichen *Gott* mehr als eine paradoxe Steigerungsdynamik involviert. Zwar gehört diese Dynamik grundlegend zum Begriff *Gottes*, in der kommunikativen Praxis bleibt es aber nicht bei der Reflexion auf diese Paradoxalität umfassender Steigerung. Der Ausdruck ermöglicht eine solche Reflexion, macht sie aber nicht in jedem Fall erforderlich. *Gott* kommt damit nicht nur in Beobachtungen zweiter Ordnung vor, sondern auch in Beobachtungen erster Ordnung. Er lässt sich mit aller Selbstverständlichkeit als ansprechbares Gegenüber voraussetzen.⁸⁸⁵ Das Zeichen *Gott* kann so zum Namen eines personalen Gegenübers werden, dessen Existenz nicht erst ausgehandelt werden muss. Dem paradoxalen Aspekt wird so eine spezifische Note hinzugefügt, der im nächsten Unterkapitel ausführlicher nachgegangen werden soll. Zuvor aber soll im Zuge eines kurzen Exkurses noch einmal exemplarisch veranschaulicht werden, wo das Zeichen *Gott* ausschließlich wegen seiner Entzogenheit rezipiert und eingesetzt wird.

C) *Gott* einsetzen

Diese abstrakten Überlegungen der letzten Abschnitte gewinnen an Kontur, wenn konkrete Einsatzmöglichkeiten des Zeichens in den Blick kommen. Zur Wirkung *funktio-*

884 Um diesen Aspekt noch einmal (wiederholend) zu argumentieren: *Gott* steht in dieser Lesart als Zeichen für die Antizipation eines völlig anderen und größeren, dem aber die eigene Unzulänglichkeit eingeschrieben wird. Der Transzendenzgedanke *Gott* reicht so weit, dass er auf die eingesetzten Zeichen zurückgreift. Um diese Erfahrung ausdrücken zu können, eignen sich deshalb Denkfiguren, die ihre eigene Vorläufigkeit ausdrücken: die Paradoxien. Ihre Adäquanz als theologische Denk- und Sprachform generieren sie nicht über den Abgleich mit dem Wesen *Gottes*, sondern im Verhältnis zum Gedanken selbst. Paradoxien bieten ein Mittel an, das geeignet scheint, um den Gedanken einer alles übersteigenden Größe überhaupt ausdrücken zu können, auch wenn dieser Ausdruck selbst noch als unzureichend erlebt wird.

885 Vgl. Klein, Wahrheit S. 471.

nalere Transzendenzen habe ich in Kap. 5.1.1.4 bereits einige Angaben gemacht. In diesem Abschnitt soll den dort aufgeführten Kurzanalysen eine weitere hinzugefügt werden. Sie bezieht sich auf den Gottesbezug in der Präambel des Grundgesetzes der Bundesrepublik Deutschland. Dort heißt es, die Verfassung werde »[i]m Bewußtsein seiner Verantwortung vor Gott und den Menschen« (Präambel GG) erlassen. Historisch mag dabei als erwiesen gelten, »daß weit über die Vertreter des politischen Protestantismus und Katholizismus hinaus die Mehrheit im Parlamentarischen Rat wie selbstverständlich den ›Präambelgott‹ des Grundgesetzes mit dem christlichen Gott identifiziert hat.«⁸⁸⁶ Für die nachträgliche Kommentierung der *nominatio Dei* erweist sich diese Identifikation aber als nachrangig. Gesucht wird in der Regel nach einer systematisch tragfähigen Begründung, die gerade auch in pluralen Gesellschaften keine Konflikte zur weltanschaulichen Neutralität des Staates auslöst. Ein entsprechendes Angebot macht etwa Matthias Herdegen »im tonangebenden Grundgesetz-Kommentar«⁸⁸⁷:

Der transzendente Bezug der Präambel ist nicht Selbstzweck, sondern dient einer in der Verfassung angelegten *Distanzierung gegenüber jeder Verabsolutierung* der staatlichen Ordnung. In dieser Funktion steht der Gottesbezug neben anderen, areligiösen Vorstellungen, die in gleicher Weise durch die Rückbesinnung auf die Menschenwürde und die notwendige Unvollkommenheit jeder (auch der demokratisch legitimierten) Herrschaft anmahnen.⁸⁸⁸

Das Zeichen *Gott* wird nach Herdegen wegen seiner Kontrastwirkung eingesetzt. Es ermöglicht »eine reflexive metajuristische Kontrolle staatlichen Handelns«⁸⁸⁹, indem es eine Instanz einfügt, über die auch gesetzgeberisch nicht verfügt werden kann. Im Kontrast zum Superlativ *Gott* werden die menschlichen Möglichkeiten relativiert. Dem Grundgesetz wird in dieser Weise eine Selbstbescheidung zugemutet, die grundlegend auf die menschliche Kontingenz abzielt. *Gott* wird vor allem wegen seiner Entzogenheit eingesetzt. Eine nähere Attribuierung des Zeichens ist hier nicht erforderlich, weil die Transzendenzzuschreibung zur Legitimation des Gottesbezugs im säkularen Rechtstext ausreicht. Welche Merkmale einzelne religiöse Traditionen sonst noch mit dem Zeichen *Gott* verbinden, interessiert hier nicht. Eine präzisere Attribuierung *Gottes* würde einerseits die Anschlussfähigkeit an eine plurale Gesellschaft behindern und könnte andererseits dafür sorgen, dass die Entzogenheit des Zeichens eingeschränkt wird. Im Verzicht auf eine nähere theologische Qualifizierung *Gottes* lässt das Grundgesetz die Transzendenz *Gottes* weitgehend unangetastet.

Das kurze Beispiel macht auf die Anschlussmöglichkeiten eines funktionalen Gottesverständnisses aufmerksam. Zugleich sensibilisiert es dafür, die Funktionalität des Zeichens nicht allein auf seine relativierende Wirkung zu begrenzen. Auch wenn dies juristisch genügen mag, religiösen Traditionen wird man damit theologisch nicht ge-

886 Essen, Unruhe S. 43.

887 Stein, Unverfügbarkeit S. 180.

888 Matthias Herdegen, Präambel. In: Grundgesetz. Kommentar, Loseblattsammlung. Hg. v. Theodor Maunz/Günter Dürig. München seit 1958. Stand der Kommentierung: 92. EL (August 2020). Rn. 37.

889 Ebd. Rn. 38.

recht.⁸⁹⁰ Oben habe ich es bereits angedeutet: Auch in funktionaler Perspektive involviert Gott mehr als bloße Entzogenheit.⁸⁹¹

5.1.3.2 Hoffen und Handeln

Ein wichtiges Indiz für diese Einschätzung lässt sich (abermals) den religiösen und mystischen Paradoxien ablesen. In erster Linie geht es dabei um die basale Beobachtung, dass – vor allem in der Mystik – trotz der Anerkennung einer Entzogenheit Gottes nicht ins Schweigen gewechselt, sondern weiter kommuniziert wird. In der zweiten Replik wurde zu diesem performativen Widerspruch bereits Überlegungen angestellt.⁸⁹² Mit Bernard McGinn lässt sich ein zentraler Befund noch einmal wiederholen: »Selbst jene Mystiker, die paradoxerweise besonderen Nachdruck auf Unaussprechlichkeit gelegt haben, nutzen alle Möglichkeiten der Sprache aus – und entwickeln oft sogar neue –, um diesen Transformationsvorgang zu fördern.«⁸⁹³ Die performative Überwindung der selbst postulierten Unfähigkeit, die nicht schweigt, sondern spricht, fügt der relativierenden Wirkung des Zeichens *Gott* ein entscheidendes Moment hinzu. In der Spannung zwischen propositionaler Aussage einerseits und sprachlicher Handlung andererseits wird ein Sinnbezug ausgedrückt, der die paradoxe Rede vom Verstummen abhält. Trotz der eigenen Begrenztheit wird dem Sprechen der Vorzug vor dem Schweigen oder Verstummen gegeben. Diese Einstellung durchzieht nicht nur die mystischen, sondern auch die religiösen Paradoxien. Besonders eindrucksvoll geschieht dies etwa in der Auferstehungsparadoxie, die nicht einfach die eigentümliche Gleichzeitigkeit von Leben und Tod kolportiert, sondern eine theologisch-produktive Sinnspitze hinzufügt.⁸⁹⁴ Auch wenn die Details der Gleichzeitigkeit von Leben und Tod unklar bleiben, so wird zumindest von Paulus festgestellt: »Gott hat den Herrn auferweckt; er wird durch seine Macht auch uns auferwecken« (1 Kor 6,14). Paulus verknüpft die verstörende Botschaft der Auferstehung Jesu mit der Hoffnung, dass ein Gott des Lebens für dieses Geschehen verantwortlich ist und über Jesus hinaus Menschen auferwecken wird. Während Paulus damit für eine hoffnungsgeleitete Fortsetzung der Kommunikation

890 Diesbezüglich sei noch einmal an eine Beobachtung Zanders erinnert: »Religionskonzepte wiederum, die mit negativen Definitionen arbeiten und den Kern einer Religion im Nichtsagbaren sehen, verfehlen die Praxis und weite Teile der Reflexion in allen Religionen.« Zander, Religionsgeschichte S. 20.

891 Theologisches Anschauungsmaterial einer solchen Erweiterung liefert Wallich in seiner Untersuchung. Sein funktionales Gottesverständnis geht klar über die Zuschreibung von Entzogenheit hinaus: »Dem Wort ›Gott‹ kommt eine neue Funktion zu: Es dient zur Artikulation tiefer Erfahrungen zweckfreier Mitmenschlichkeit, beinhaltet zugleich aber auch eine gesellschaftlich relevante Option auf die Verwirklichung von Mitmenschlichkeit.« Wallich, *Autopoiesis* S. 446. Wallich weist mit dieser Bestimmung auf die Möglichkeit einer spezifischen Erweiterung über die Entzogenheit hinaus hin. Konkret spielt er hier ein Argument seines relational-theologischen Ansatzes durch. Damit nimmt er eine Auswahlentscheidung vor, der ich im Folgenden nicht weiter nachgehen werde. Entscheidend ist sein methodisches Beispiel, an dem ich mich orientiere.

892 Vgl. Kap. 5.1.2.4.

893 McGinn, *Mystik* S. 16.

894 Nach Fössel liegt in der Auferstehung »der alles bewegend intentional motivierende Grund des christlichen Glaubens«. Fössel, *Auferstehung* S. 13.

steht, lässt sich am biblischen Zeugnis auch eine Alternative illustrieren: das Verstummen. Für diese Option stehen die Frauen am Grab am Ende des Markus-Evangeliums: »Da verließen sie das Grab und flohen; denn Schrecken und Entsetzen hatte sie gepackt. Und sie sagten niemandem etwas davon; denn sie fürchteten sich« (Mk 16,8). Während Paulus im Korintherbrief eine kollektive Hoffnung formuliert, reagieren die Frauen verängstigt. Die Furcht treibt sie in das Verstummen hinein. An der Auferstehungsparadoxie lassen sich damit zwei Reaktionsformen von einander unterscheiden. In formaler Hinsicht ist entscheidend, dass beide Formen die Wirksamkeit Gottes bestätigen.⁸⁹⁵ Sie reagieren lediglich unterschiedlich auf die Demonstration göttlicher Handlungsmacht.⁸⁹⁶ Statt eines ungläubigen Verschweigens geht es bei den Frauen am Grab eher um ein ängstliches Verstummen angesichts eines schier ungläublichen Geschehens. Auch sie verfallen in dieser Weise nicht einfach in Margreiter's »leeres« Schweigen«⁸⁹⁷. Im Hintergrund beider Möglichkeiten steht damit zunächst die basale Voraussetzung, dass Gott handelnd in die Geschichte eingreifen kann und es auch tut. Wie aber lässt sich diese Prämisse im Rahmen einer radikalkonstruktivistisch orientierten Theologie bearbeiten?

A) Gottes Handeln

Die Prämisse eines handelnden Gottes durchzieht den gesamten biblischen Befund und verbindet zumindest die drei großen monotheistischen Religionen miteinander.⁸⁹⁸ Vom Eingreifen und Handeln Gottes wird dabei durchaus unterschiedlich erzählt. Für den Gang dieser Untersuchung sind dabei weniger die konkreten Gott zugeschriebenen Handlungsweisen von Interesse als vielmehr die Prämisse selbst. Sie setzt sich in den vielfältigen religiösen Praktiken der einzelnen Gemeinschaften fort. Besonders spürbar wird dies am Beispiel des Gebets, das »in biblischen Zeiten zu den Grundvollzügen menschlichen Daseins«⁸⁹⁹ zählte. In den monotheistischen Religionen wird das Gebet auf Gott als Adressaten ausgerichtet. Das gilt grundsätzlich auch für das Zeugnis der Bibel, das mit der Bitte *um*, dem Dank *für* und der Klage *über* göttliches Handeln ein weites Spektrum möglicher Gebetsformen kennt.⁹⁰⁰ In all diesen Formen wird Gott als

895 Gott selbst wird in dieser Weise nicht als Schweigender dargestellt. Das passt zum gesamten biblischen Befund: »Nirgends in der Heiligen Schrift, auch nicht in den gefühlsstarken Psalmen und bei Hiob, dem Skeptiker (Hiob 13), wird *das* ›Schweigen/Stummsein Gottes‹ als solches proklamiert.« Möde, Spiritualität S. 167.

896 Diese Interpretation spitzt freilich zu. Dass auch Paulus zunächst eingeschüchtert auf die Auferstehungsbotschaft reagiert, zeigt das Damaskuserlebnis. Gleich dreimal erzählt die Apostelgeschichte davon, wie der Auferstandene Paulus begegnet. Dieser reagiert geschockt und fällt zu Boden (Apg 22,1-19; 22,3-21; 26,4-23).

897 Margreiter, Mystik S. 98.

898 Vgl. Roman A. Siebenrock/Christoph J. Amor, Einleitung. In: Handeln Gottes. Beiträge zur aktuellen Debatte. (QD Bd. 262). Hg. v. Roman A. Siebenrock/Christoph J. Amor. Freiburg i.Br. 2014. S. 12-19, hier: S. 12.

899 Franz Sedlmeier, Beten im und mit dem Alten Testament. In: Theologie und Spiritualität des Betens. Handbuch Gebet. Hg. v. Matthias Arnold/Philipp Thull. Freiburg i.Br. 2016. S. 25-36, hier: S. 25.

900 Vgl. ebd. sowie Petra Heldt, Beten und Gebet im Neuen Testament. In: Theologie und Spiritualität des Betens. Handbuch Gebet. Hg. v. Matthias Arnold/Philipp Thull. Freiburg i.Br. 2016. S. 37-46. [= Heldt, Beten.]

Handelnder angesprochen. Die Prämisse von der Möglichkeit des Handelns Gottes erweist sich religiös insofern als zentral. Martin Breul verknüpft sie sogar mit der Vitalität religiöser Systeme. Zumindest für das Christentum stellt er fest:

Wurzel der christlichen Glaubenspraxis ist die Annahme der Möglichkeit, mit Gott in einer Beziehung zu stehen, ihn um bestimmte Dinge zu bitten oder Konflikte mit ihm auszufechten. Die Glaubhaftigkeit der christlichen Religion hängt daran, die Rede vom Handeln Gottes rational rechtfertigen zu können – gelingt dies nicht, droht dem Christentum mittelfristig das Schicksal der antiken polytheistischen Mythologie, die zwar eine Menge faszinierender Geschichten bietet, aber natür|lich von niemandem mehr ernsthaft als existenziell belangvolle und rational rechtfertigbare Selbst- und Weltdeutung betrachtet wird.⁹⁰¹

Theologisch geht mit dieser Beobachtung der Anspruch auf ein rational verantwortbares Konzept göttlichen Handelns einher. Zu einem solchen Konzept gehören Möglichkeiten der Generalisierung. Das Handeln Gottes soll hier nicht nur punktuell festgelegt, sondern in seiner Allgemeinheit erfasst werden. Gesucht wird ein belastbares Muster. In der konkreten theologischen Modellbildung führt gerade dieser Anspruch nun aber zu erheblichen Problemen. Deutlich wird das, wenn die beiden möglichen Antworten auf die Grundfrage *handelt Gott in der Welt?* generalisiert werden: Ein Gott, der immer eingreift, führt in dieser Lesart ebenso zu Problemen wie ein Gott, der nie eingreift. In der erstgenannten Generalisierung wird Gottes Handlungsmacht so ausgeweitet, dass er als Akteur hinter jedem Vollzug dieser Welt steckt. Das theologische Problem dieser Vorstellung besteht darin, dass hier überhaupt keine Freiheit mehr denkbar wäre, weil der Mensch durch das umfassende Handeln Gottes völlig determiniert würde. Zudem müssten in dieser Lesart auch alle als leidvoll erlebten Einrichtungen der Welt direkt auf Gott zurückgeführt werden. Mit der ersten Generalisierung ist deshalb auch die Theodizee-Frage verbunden. In der zweiten Generalisierung kommt es zu Problemen mit dem Konzept der göttlichen Allmacht, weil mit dem *Eingreifen in die Geschichte* eine Handlung vorgegeben würde, die Gott explizit nicht ausführen könnte.

Um mit diesem doppelten Generalisierungsproblem theologisch umgehen zu können, wurden verschiedene Auswege entworfen. Von Stosch hat in seiner Beschäftigung mit der Theodizee etwa versucht, einen Mittelweg zwischen den beiden Polen zu finden. Gott greift in diesem Modell *manchmal* ein, sofern bestimmte Bedingungen erfüllt sind. Die bedeutsamste Voraussetzung sieht von Stosch darin, dass Gott niemals gegen den Willen eines Menschen handeln könne, weil dies der liebenden Zuwendung des Schöpfers zu seinen Geschöpfen widersprechen würde. Konkret macht er dies an Situationen im Konzentrationslager Auschwitz fest, die er als Eingreifen Gottes deutet:

Sie scheinen mir auch angesichts von Auschwitz das Bekenntnis zu ermöglichen, dass Gott auch im tiefsten Elend die Menschen für sich zu gewinnen und sie aus ihrem barbarischen Vernichtungswahn zu befreien sucht. Aber er zwingt nicht. Er verhindert

901 Martin Breul, *Handelt Gott in der Pandemie?* In: *Geist und Leben* 93 Heft 4 (2020). S. 378–386, hier: S. 378f.

nicht durch einen Eingriff in die Naturgesetze insgesamt, dass das Gas ausströmt, sondern versucht durch die Konfrontation mit dem Antlitz des Mädchens dem mörderischen Tun Einhalt zu gebieten. Wenn die SS-Leute sich nicht herauslocken lassen aus den Panzern ihrer Angst und Mordgier, sind auch Gottes Rettungsmöglichkeiten erschöpft, weil er in seiner unbedingten Liebe keinen Menschen definitiv aufzugeben bereit ist und auch beim schlimmsten Verbrecher allein mit Mitteln der Liebe für die Liebe wirbt.⁹⁰²

Göttliches Handeln könne die menschliche Freiheit folglich niemals übergehen, sondern nur von außen anreizen. Doch auch für diese Anreize lässt sich kein lückenloses Muster beschreiben. Von Stosch macht das anhand einer Analogie deutlich:

Wenn zu einer Ärztin auf einer Krankenstation im Dschungel fünf Patienten mit derselben Krankheit kommen und sie nur so wenige Medikamente zur Verfügung hat, dass sie nur einen von ihnen heilen kann, sollte sie dann etwa die Medikamente wegwerfen und niemandem helfen?⁹⁰³

Gott handle wie die Ärztin und tue, was er könne.⁹⁰⁴ Seine Möglichkeiten aber seien limitiert – vor allem eben durch den freien Willen seiner Geschöpfe.

Von Stoschs Versuch, zwischen den beiden Formen der Generalisierung eine Brezche für das Handeln Gottes zu schlagen, muss wiederum an diesen Generalisierungen gemessen werden, weil sie auf dem Anspruch des christlichen Gottesbilds basieren. So zielt etwa Anselms Steigerungsargument auf eine umfassende Generalisierung der Attribute Gottes. Dem Zeichen *Gott* werden so etwa *Allmacht* und *Allgüte* eingeschrieben. Eine Einschränkung dieser Eigenschaften sieht zumindest Anselm nicht vor, weil uneingeschränkte Attribute eingeschränkte Attribute im Vergleichsfall überbieten. Von Stoschs Angebot schlägt nun aber erhebliche Einschränkungen vor, die sich vor allem an der Kategorie der Allmacht festmachen. Mit der Freiheit des Menschen wird eine Größe eingespielt, die die göttlichen Möglichkeiten begrenzt. Schließlich *kann* Gott diese Hürde nicht überschreiten.⁹⁰⁵ Letztlich läuft von Stoschs Angebot auf den Versuch

902 Klaus von Stosch, *Theodizee*. (UTB Bd. 3867). Paderborn ²2018. S. 143.

903 Ebd. S. 147.

904 »Genauso wie von der Ärztin muss m.E. auch von einem Gott, der die Liebe ist und in ein von Freiheit bestimmtes dialogisches Liebesverhältnis zur Welt eintreten will, gefordert werden, dass er so oft wie möglich in besonderer Weise handelt, ohne dabei die menschliche Willensfreiheit einzuschränken oder die geschöpfliche Selbstbestimmung aufzuheben.« Ebd. S. 147.

905 Mit dieser Zuschreibung entspricht von Stosch der theologisch etablierten Auffassung, dass die göttliche Allmacht durchaus von Einschränkungen betroffen ist. In einem kürzlich erschienenen Handbuch heißt es dazu etwa: »Gottes Allmacht wird durch logisch notwendige Wahrheiten und durch metaphysisch notwendige Wahrheiten beschränkt. Andere essenzielle göttliche Eigenschaften wie notwendige Existenz oder moralische Perfektion werden [...] heute eher zu den metaphysisch als zu den logisch notwendigen Wahrheiten gezählt. So kann Gott beispielsweise keinen eckigen Kreis | erschaffen, nicht bewirken, dass $2 + 2 = 5$ ist, aber auch nicht Selbstmord begehen oder grundlos unschuldige Kinder quälen. Wenn es metaphysisch unmöglich ist, die Vergangenheit zu verändern, ist dies auch für Gott unmöglich (Gott und die Zeit). Wenn es logisch unmöglich ist, freie Entscheidungen von Geschöpfen im Voraus zu wissen, dann ist dies auch für Gott unmöglich (Allwissenheit). Wenn Gott sich selbst zu etwas verpflichtet hat und es für ein moralisch perfektes Wesen unmöglich ist, ein Versprechen zu brechen, dann kann Gott eine

hinaus, den Allmachtsbegriff einer Re-Definition zu unterziehen, um Determinismus und Theodizee einerseits sowie Deismus andererseits ausweichen zu können. Es ließen sich zahlreiche weitere Versuche dieser Art anführen. Deutlich dürfte aber schon anhand dieses einen Beispiels sowie der ihm vorausliegenden theologischen Auslassungen geworden sein, dass die Prämisse eines handelnden Gottes in erhebliche Spannungen führt. Die religiöse Selbstverständlichkeit der Prämisse wird gewissermaßen mit ihrer theologischen Unselbstverständlichkeit kontrastiert. Das wirkt sich auch auf die Gebetspraxis aus, innerhalb derer diese Spannung durchaus bearbeitet wird: »Zwei Elemente stützen das Gebet paradoxerweise mehr als andere Attribute: die Wortlosigkeit und die Intention.«⁹⁰⁶ Auch daran zeigt sich, dass die Paradoxalität eines alles übersteigenden Gedankens erahnt, aber handlungspraktisch überwunden wird. Die Entzogenheit Gottes wird damit zwar thematisiert, sie hält zugleich aber eben nicht davon ab, diesen entzogenen Gott bittend anzusprechen. Religiöse Praxis geht in dieser Weise über die Unsicherheit ihrer Erkenntnis hinaus.

Erneut führt die Spur damit zurück zur Paradoxalität des Zeichens *Gott*. Dem Versuch, ein Wesen zu denken, das die eigenen Möglichkeiten unendlich übersteigen soll, wird der Versuch hinzugefügt, die Wirkungen dieses Wesens möglichst präzise und logisch belastbar angeben zu können. Beide Versuche aber bleiben menschlich limitiert.⁹⁰⁷ Das wird vor allem daran deutlich, dass sie auf Paradoxien wie das Stein-Paradox zulaufen.⁹⁰⁸ Eine klare Festlegung der Handlungen Gottes wird entsprechend erschwert: »Die Paradoxien können nicht in eine allgemeine standpunktlose Wahrheit aufgelöst werden, sondern markieren die Notwendigkeit von Kommunikation.«⁹⁰⁹ Aussagen, die für sich in Anspruch nehmen, ein direktes Eingreifen Gottes eindeutig festlegen zu können, werden in dieser Sicht fragil, weil sie Gefahr laufen, die epistemische Belastbarkeit ihrer Argumente zu überziehen. Ein Handeln Gottes wird damit aber auch nicht einfach ausgeschlossen. Radikalkonstruktivistisch würde ein solcher Schritt in Konflikte zu zentralen Leitsätzen der eigenen Theoriearbeit führen. Man denke hier an von Foersterns Überlegungen zur Nicht-Trivialität der Welt, die u.a. auf die folgende Spitzenaussage zulaufen: »Ich würde sogar sagen, nichts ist voraussagbar. Alle Systeme, die wir aus dem Universum herausschneiden, sind nicht-triviale Systeme. Unsere Hoffnung, daß sie trivial sind, ist genau betrachtet ein naiver Glaube.«⁹¹⁰ Die vom erkennenden System ausgehende Trivialisierung der erfahrenen Umwelt wird immer wieder durch die Erfahrung von Komplexität irritiert. Noch die scheinbar trivialsten Maschinen können an dieser Komplexität scheitern. Im Konzept der Nicht-Trivialität drückt sich die Erwartungshaltung einer fundamentalen Unerklärbarkeit aus, die letztlich mit der Differenz von System und Umwelt zusammenhängt. Kein Mensch ist im-

solche Selbst-Beschränkung seiner Allmacht nicht zurücknehmen.« Johannes Grössl, Allmacht. In: Theologische Grundbegriffe. Ein Handbuch. (UTB Bd. 5395). Hg. v. Cornelia Dockter/Martin Dürnberger/Aaron Langenfeld. Paderborn 2021. S. 18-19, hier: S. 18f.

906 Heldt, Beten S. 37.

907 In solchen Fällen wird letztlich »Transzendenz auf Immanenz reduziert«. Brieden, Paradoxien Kap. 3.1.3.1.

908 Vgl. abermals Kap. 5.1.1.3.

909 Brieden, Paradoxien Kap. 4.3.2.

910 Foerster, Anfang S. 50. Für eine ausführlichere Darstellung vgl. Kap. 2.3.1.

stande, feststellen zu können, ob er wirklich hinter den Schleier seiner eigenen Konstruktionen zu schauen vermag.⁹¹¹ Übertragen auf die Gottesfrage bedeutete es deshalb eine unzulässige Trivialisierung, die Möglichkeit eines eingreifenden Gottes mit letzter Sicherheit auszuschließen. Darüber hinaus aber finden sich gerade bei von Foerster Überlegungen, die die Unerklärbarkeit mit einer so positiven Sinndeutung versehen, dass der Sprung in die Annahme eines schöpferischen Grundprinzips vergleichsweise nahe zu liegen scheint. Erinnern möchte ich lediglich an von Foersterns Wunderbegriff, der in Kap. 3.1 Thema war. Auch das Zeichen *Gott* könnte in dieser Lesart als eine Erinnerung an die Nicht-Trivialität der Welt verstanden werden. Wer *Gott* betend um etwas bittet, adressiert eine maximal nicht-triviale Größe. Ein *Gott*, der sich niemals völlig fassen lässt, widersteht jeder Trivialisierung. Bei Kristinová begegnet dieser Aspekt als *Perspektive der Unverfügbarkeit*. Er wird gegen eine *Perspektive der Verfügbarkeit* in Stellung gebracht, die nichts mehr als entzogen anerkennt und mit positivistischem Anspruch auf Vollständigkeit auftritt.⁹¹² Mit *Gott* lässt sich eine solche Perspektive irritieren, weil sie – erneut in der Diktion von Foersterns – auf die Unentscheidbarkeit von Fragen hinweist. Die paradoxe Idee einer alles umfassenden Größe leitet die Einsicht in die eigene Kontingenz an und macht Vollständigkeitsfantasien brüchig:

Die Transzendenz stellt deswegen auch eine Bedrohung dar für alle Ordnungen, die auf dem Prinzip der Verfügbarkeit gründen. Sie bricht in diese ein, indem sie die Elemente der Wirklichkeit, welche sie mit diesen Ordnungen gemeinsam hat, neu qualifiziert und so aus der hermeneutischen Gewalt dieser Ordnungen herausreißt.⁹¹³

Auch hier aber bleibt anzumerken, dass der Superlativ *Gott* über diese Wirkung seiner großen Transzendenz noch hinausgeht.

Die kurze Erinnerung an diese radikalkonstruktivistische Weichenstellung macht deutlich, dass ein Handeln Gottes nicht ausgeschlossen werden muss. Die erkenntnistheoretische Kritik an allzu starken Festlegungen eröffnet hier abermals Räume, die in der theologischen Rezeption auch schon hinreichend diskutiert wurden.⁹¹⁴ Dass auch die Prämisse eines handelnden Gottes nur als Konstrukt und Zuschreibung erreicht werden kann, dürfte sich angesichts der bisherigen Überlegungen von selbst verstehen. Interessant ist, dass dieses Bewusstsein für die Konstruktionalität aber wiederum mit dem konstruierten Zeichen *Gott* in Verbindung gebracht werden kann. Klein hat auf diesen Punkt in einem der oberen Zitate bereits hingewiesen: »D.h., daß das Handeln Gottes nur über konstruktionale Beschreibungsvorgänge darstellbar bzw. aussagbar ist, von denen dann aber behauptet wird, daß sie allererst durch dieses Handeln Gottes hergebracht wurden.«⁹¹⁵ Der Superlativ *Gott* kommt in dieser Überblendung zu einer

911 Dass diese Aussage die Form einer Paradoxie hat, weil sie letztlich selbst eine Trivialisierung vornimmt, dürfte angesichts der mehrfach festgestellten Grundparadoxalität des radikalen Konstruktivismus kaum verwundern. Vgl. zur Paradoxalität des radikalen Konstruktivismus u.a. Kap. 2.2.

912 Vgl. Kristinová, *Wirklichkeit* S. 71-73

913 Ebd. S. 72.

914 Abermals erinnere ich an die Bemerkungen zur *Relativierung als Potential* in Kap. 4.3.1.

915 Klein, *Wahrheit* S. 431.

nächsten Stufe seiner Steigerungslogik. Das Zeichen greift nicht nur auf die Unzulänglichkeit des eigenen Ausdrucks zu, sondern übersteigt auch diese Einsicht noch einmal. Das erkennende System kann sich selbst so als Teil eines göttlichen Schöpfungshandelns begreifen, es kann seine gesamte Perspektive als abhängig von einem existierenden und handelnden Gott behaupten. Auch die eigenen erkenntnistheoretischen Begrenzungen könnten so auf einen göttlichen Plan zurückgeführt und theologisch weiterführend etwa als Bedingung dafür interpretiert werden, überhaupt mit Gott in ein freies Beziehungsgeschehen eintreten zu können.⁹¹⁶ Von der gesetzten Prämisse eines existenten und handelnden Gottes her lassen sich deshalb auch die eigenen Unsicherheiten einordnen. Ein solches Verfahren lässt sich etwa bei Kristinová beobachten, die »Gott als *das Woher der (Perspektive der) Unverfügbarkeit*«⁹¹⁷ bezeichnet. Die Unmöglichkeit eindeutiger Gotteserkenntnis wird in dieser Weise selbst theologisch aufgeladen.⁹¹⁸ Auch solche Verfahren bleiben aber unmittelbar daran gebunden, dass die Gottesprämisse zunächst einmal gesetzt werden muss. Diesem Aspekt lässt sich mit Oliver Reis genauer nachspüren:

Wenn wir die Selbstreferentialität religiöser Kommunikation akzeptieren, dann ist unsere Argumentation notwendig zirkulär. D.h., wir gebrauchen in unseren Argumenten Begriffe und Wahrheitsbehauptungen, die wir nur wieder innerhalb des Systems begründen können. Jedes Argument ist selbst hoch voraussetzungsvoll, so dass Sie nie, aber auch wirklich nie an einen selbst nicht mehr voraussetzungsvollen Punkt gelangen werden. Für die religiöse Kommunikation heißt das insbesondere: Sie werden an keinen Punkt gelangen, an dem nicht der Glaube notwendig ist, um ein Argument überhaupt als Argument zu werten.⁹¹⁹

Reis macht folglich darauf aufmerksam, dass es eines Eintritts in die religiöse Dynamik bedarf, um die dort vorgetragenen Plausibilitäten als solche akzeptieren zu können.⁹²⁰ In dieser Linienführung wäre auch die Offenbarung als theologische Kategorie zu bestimmen. Die Unterscheidung zwischen göttlichem und menschlichem Anteil bleibt an menschliche Operationen gebunden. Die von der eigenen Tätigkeit abhängende Erfahrung von Transzendenz lässt sich in dieser Weise mit Gott identifizieren. Zumindest radikalkonstruktivistisch kann diese Identifikation als Setzung des Systems aber nur zirkulär beschrieben werden. In erster Linie führt sie zu dem System zurück, das sie vornimmt. Ob sie darüber hinaus das Wesen eines Gottes erreicht, bleibt erkenntnistheoretisch offen. Das löst aber nicht die Möglichkeit auf, zutiefst davon überzeugt zu sein, dass diese Unterscheidung weiterführt. Damit wird erneut das Zusammenspiel

916 Ein solches Verfahren kommt dem nahe, was Andreas Odenthal im Rekurs auf Überlegungen Heribert Wahls als »inversen Ansatz« bezeichnet. Vgl. Andreas Odenthal, *Rituelle Erfahrung. Praktisch-theologische Konturen des christlichen Gottesdienstes*. (Praktische Theologie heute Bd. 161). Stuttgart 2019. S. 130-132.

917 Kristinová, *Wirklichkeit* S. 203.

918 Ähnliche Verfahren ließen sich daneben vor allem an geheimnistheologischen Entwürfen zeigen. Vgl. v.a. Rahner, *Grundkurs* S. 67-69.

919 Reis, *Gott* S. 323.

920 Für einen ähnlichen Gedanken vgl. Wallich, *Autopoiesis* S. 449f.

von Beobachtungen erster und zweiter Ordnung berührt. Reis arbeitet diese Erkenntnis in einer Unterscheidung zwischen *inhaltlichen* und *formalen* Argumenten auf. Die inhaltliche Seite bezeichnet dabei den Innenraum von Sprachspielen, während sich die formale Seite auf kritische Rückfragen von außen bezieht:

Nur innerhalb des Sprachspiels selbst ist *inhaltlich* verständlich, dass
 ... das menschliche Wort Gottes Wort sein kann.
 ... der Heilige Geist uns im Glauben stärkt.
 ... Gott uns ermächtigt in der Welt frei zu leben.
 ... Gottes Zorn über die Welt berechtigt ist.
 Auch wenn *formal* klar ist, dass
 ... wir Gottes Willen, Gottes Wort nicht von unserem unterscheiden können [...].
 ... wir auch einen Gott wollen könnten, den wir nicht wollen [...].
 ... wir für Gott keinen Grund in der Welt haben, und jede Verankerung sehr voraussetzungsvoll ist [...].⁹²¹

Die inhaltliche Seite ist damit nicht einfach von der formalen Seite abgekoppelt.⁹²² Sie weist aber die Möglichkeit auf, über die kritischen Anfragen hinaus interne Plausibilitäten auszubilden.⁹²³ So bleibt es bei der Möglichkeit, »die Perspektive Gottes von derjenigen der Menschen zu unterscheiden – im Bewusstsein davon, dass auch diese Unterscheidung von menschlicher Beobachtung (und damit dem Gebrauch der Unterscheidungsform) abhängt.«⁹²⁴ Auch wenn die Unterscheidung in formaler Hinsicht (radikalkonstruktivistisch) an ihren eigenen operationalen Hintergrund zu erinnern wäre, bliebe sie inhaltlich dennoch möglich. Menschen können sich so auf einen göttlichen Willen beziehen, auch wenn sie grundsätzlich (formal) wissen, dass die Erkenntnis dieses Willens an ihre eigenen Operationen gebunden bleibt. In dieser Weise bleibt auch ein religiös motivierter Protest gegen Einrichtungen der Welt möglich, die mit der antizipierten göttlichen Perspektive als unvereinbar erlebt werden. Radikalkonstruktivistisch wäre dem hinzuzufügen, dass ja auch die Welt selbst nur als Konstrukt zugänglich ist.

921 Reis, Gott S. 337.

922 So hält Reis fest: »formale Anfragen sind hilfreich, damit sich ein Sprachspiel neu ausrichten kann, es erfährt etwas über die Fragen der Zeit. Aber man sollte nie vergessen, dass die formalen Anfragen selbst von anderen Sprachspielen herrühren, die auch nicht außerhalb ihrer selbst begründen sind.« Ebd. S. 340. Die Verbindung von inhaltlicher und formaler Seite ist also nicht nur als Interaktion zwischen zwei statischen Einheiten zu verstehen, sondern auch hinsichtlich gemeinsamer Voraussetzungen. In beiden Fällen geht es um erkenntnistheoretisch unvollständige Perspektiven, die auf der Annahme spezifischer Axiome aufbauen.

923 Einen solchen Schritt beschreiben auch Schütz und Luckmann: »Nur wenn wir die natürliche Einstellung aufgeben und uns in eine religiöse Weltsicht versetzen, steht der Annahme nichts im Weg, daß sich außerweltlich Transzendentes dem Menschen unmittelbar enthüllen könnte. Und wenn man einmal diese Stellung bezogen hat, wird die Alltagswirklichkeit selbst so bedingungslos in Frage gestellt, daß Denkwidersprüche, die in der natürlichen Einstellung unüberbrückbar sind, unbedeutend erscheinen müssen.« Schütz/Luckmann, Strukturen S. 594.

924 Brieden, Paradoxien Kap. 3.3.3.1. Nach Fresacher besteht genau darin die paradoxale Grundoperation der Theologie: »Weder kann sie die Gottesposition einnehmen noch von ihr absehen.« Fresacher, Kommunikation S. 333.

Eine letzte korrespondenztheoretische Verifikation der Konstruktionen ist dabei weder radikalkonstruktivistisch noch theologisch zu erwarten. Radikalkonstruktivistisch wird das System auf sich zurückgeworfen, theologisch wird ein eschatologischer Vorbehalt angeführt, der auf den Unterscheidungen zwischen Mensch (Immanenz) und Gott (Transzendenz) sowie Schöpfung und Vollendung basiert. Beide Perspektiven schränken die Erkenntnismöglichkeiten in dieser Weise ein. Auf unterschiedlichen Wegen fordern sie doch gemeinsam eine epistemische Bescheidenheit ein, die jeweils im Rekurs auf die Limitationen des Menschen begründet wird.

B) Hoffnung

Gezeigt wurde bislang, dass es auch vor einem radikalkonstruktivistischen Hintergrund möglich bleibt, an die Existenz eines eingreifenden Gottes zu glauben. Ähnliches wurde zuvor für Religiosität (erste Replik) und Mystik (zweite Replik) behauptet. In einem letzten Schritt möchte ich nun exemplarisch zeigen, wie dem radikalen Konstruktivismus über die reine Möglichkeitsbehauptung hinaus ein christlich-theologisches Angebot unterbreitet werden kann. Als Angebot geht es dabei freilich nicht darum, von einer Möglichkeit auf eine Notwendigkeit zu schließen. Ein solches Verfahren wäre nicht nur radikalkonstruktivistisch, sondern auch theologisch verdächtig, wie mit Hans-Joachim Höhn argumentiert werden kann:

Für die Entstehung der Welt, für die Begründung moralischer Normen, für die Legitimation politischer Herrschaft, für das methodische Vorgehen in Technik und Wissenschaft ist Gott (bzw. der Rekurs auf Gott) nicht mehr notwendig (d.h. nicht unabdingbar, zwingend, alternativlos), sondern entbehrlich. In all diesen Bereichen kann der Mensch agieren >etsi deus non daretur<. Es gibt keinen innerweltlichen Sachverhalt, zu dessen Erklärung oder Bewältigung die Bezugnahme auf Gott geboten wäre.⁹²⁵

Trotzdem bedarf es mehr als einer bloßen Möglichkeitsbehauptung, weil diese eben nicht nur Gott betrifft. Der radikale Konstruktivismus schließt mit seiner ontologischen Neutralität ebenso Räume für völlig andere Konzepte auf. Um es konkret zu machen: Warum sollte man an die Existenz des christlichen Gottes glauben, nicht aber an Gespenster oder das sog. *fliegende Spagettimonster*? Das radikalkonstruktivistische Postulat der ontologischen Neutralität betrifft sie gleichermaßen. Eine ontologisch fundierte Widerlegung der Existenzmöglichkeit dieser Größen ergibt vor diesem Hintergrund keinen Sinn. Die Begründung eines Angebots muss deshalb funktional bzw. operational geleistet werden. Auch auf diesem Weg wird sich aber keine Notwendigkeit erreichen lassen. Deutlich könnte damit lediglich werden, dass die Annahme einer religiösen, näherhin christlichen Innenperspektive gewisse Vorzüge aufweist. Dies aber erfordert – wie Reis annahmt (s.o.) – den Schritt von der formalen Anfrage in die inhaltliche Ausgestaltung. Konkret möchte ich dies leisten, indem ich mich im Folgenden auf einen

925 Hans-Joachim Höhn, Beim Wort genommen. Über die Zwecklosigkeit des Betens. In: Hilft beten? Schwierigkeiten mit dem Bittgebet. Hg. v. Magnus Striet. Freiburg/Basel/Wien 2010. S. 59-86, hier: S. 64. Vgl. dazu außerdem: Hans-Joachim Höhn, Der fremde Gott. Glaube in postsäkularer Kultur. Würzburg 2008. S. 51. [= Höhn, Gott.]

Aspekt konzentriere, von dem ich meine, dass er in besonderer Weise für radikalkonstruktivistisches Denken nutzbar gemacht werden könnte.

In der Einleitung dieses Unterkapitels wurden mit Paulus und den Frauen am Grab zwei mögliche Reaktionsformen auf die Prämisse eines handelnden Gottes eingeführt. Beide Optionen setzen auf der Beobachtungsebene erster Ordnung die Existenz eines handelnden Gottes voraus, deuten diese Annahme anschließend aber völlig unterschiedlich aus. Auch wenn der Option der Frauen historisch wie systematisch ein hoher Stellenwert eingeräumt werden sollte⁹²⁶, scheint es insgesamt doch die paulinische Option zu sein, von der das theologische Profil des Christentums ausgeht. Paulus steht für eine Theologie, die sich an der Hoffnung ausrichtet. Den Ankerpunkt dieser Hoffnung bildet der Glaube an die allgemeine Relevanz der Auferstehung Jesu. Von dort aus wird die Botschaft von seinem Wirken zum *εὐαγγέλιον*, zur *frohen Botschaft*. Das Handeln Gottes wird mit einer umfassend positiven Deutung versehen und mit der Zuversicht verknüpft, dass hinter der Welt eine Größe steht, die es gut mit den Menschen meint. Freilich ist dies eine etwas hastige Charakterisierung des christlichen Glaubens. Die wenigen Sätze sollten lediglich andeuten, wie stark der christliche Glaube Hoffnung involviert und hervorbringt. Die Frauen am Grab machen in ihrer Reaktion deutlich, dass dieser Weg keineswegs alternativlos ist. Sie konfrontieren den christlichen Glauben mit der eigenen Unselbstverständlichkeit. Entscheidend ist, dass diese Unsicherheit nicht zum Anlass für Resignation wird, sondern stattdessen Zuversicht motiviert. Von einem fragilen Ausgangspunkt wird die Entscheidung für eine positive Deutung getroffen. Nach meinem Dafürhalten liegt genau in diesem Motiv ein Vorzug des christlichen Glaubens, der auch den radikalen Konstruktivismus bereichern könnte. Zur Präzisierung dieses Angebots möchte ich einen kurzen Seitenblick auf einen ›Diskursverwandten‹ des radikalen Konstruktivismus einstreuen: Richard Rorty.⁹²⁷

In seinem Band *Hoffnung statt Erkenntnis* schlägt Rorty exakt die Ersetzung vor, die er im Titel ankündigt. Er begründet diesen Vorschlag u.a. mit einer Kritik dualistischer und realistischer Erkenntnis- und Wahrheitskonzepte. So möchte er bspw. »die Übereinstimmungstheorie der Wahrheit aus dem Weg zu räumen«⁹²⁸, weil sie auf der Vorstellung basiere, man könne zu nicht-relationaler Erkenntnis über das Wesen von Dingen kommen. Rorty hält dem entgegen:

Nach pragmatischer Anschauung gibt es so etwas wie ein nichtrelationales Merkmal von X ebensowenig wie dessen intrinsische Natur, also das Wesen von X. Demnach kann es auch keine Beschreibung geben, die dem eigentlichen Sosein von X entspricht, also der Beschaffenheit von X | unabhängig von seiner Beziehung zu den Bedürfnissen, dem Bewußtsein oder der Sprache der Menschen.⁹²⁹

926 Keul entnimmt dieser Option etwa ebenfalls einen übergreifenden Sinn: »Die Sprachlosigkeit der Frauen am Grab wirft die Leserinnen und Leser des Evangeliums auf ihre eigene Sprachlosigkeit in Gottesfragen zurück.« Keul, Gravuren S. 235.

927 In Kap. 2.6 wurde bereits darauf hingewiesen, dass Rorty mit dem radikalen Konstruktivismus wichtige Argumentationsschritte teilt.

928 Rorty, *Hoffnung* S. 38.

929 Ebd. S. 42.

Das Zitat macht ersichtlich, wie nah Rorty dem radikalen Konstruktivismus trotz durchaus bestehender Differenzen kommt.⁹³⁰ Sein Vorschlag, Erkenntnis durch Hoffnung zu ersetzen, steht vor dem Hintergrund einer skeptischen Grundhaltung. Es geht Rorty darum, »eine befriedigendere Zukunft an die Stelle einer unbefriedigenden Gegenwart und so die Hoffnung an die Stelle der Gewißheit treten zu lassen.«⁹³¹ Er möchte damit letztlich eine Flexibilisierung des Denkens erreichen: »Man sollte sich nicht mehr darum kümmern, ob das, was man glaubt, gut fundiert ist, sondern sich allmählich darum kümmern, ob man genügend Phantasie aufgebracht hat, um sich interessante Alternativen zu den gegenwärtigen Überzeugungen auszudenken.«⁹³² Für diese kreative Zukunftsorientierung setzt Rorty den Hoffnungs begriff ein. Im Anschluss an John Dewey konzentriert er

Hoffnung auf die Fähigkeit, eine neue Welt zu schaffen, in der unsere Nachkommen leben können, eine Welt mit mehr Vielfalt und Freiheit, als wir uns zur Zeit ausmalen können. Die Einzelheiten dieser in höherem Maße erwachsenen und entwickelten menschlichen Welt können wir uns ebensowenig vorstellen, wie unsere Vorfahren in der Bronzezeit imstande waren, sich von den Einzelheiten unserer heutigen Welt einen Begriff zu machen.⁹³³

Rorty setzt auf das zukunfts-gestaltende Potential der Hoffnung und eröffnet ihr durch seine Erkenntniskritik Gestaltungsräume. Ihm geht es nicht um das, was man heute schon zu wissen meint, sondern um das, was morgen zu den nutzbringenderen Lösungen führen könnte.⁹³⁴ Dabei grenzt er sich zugleich explizit von teleologischen Versuchen ab:

Weder in der Physik noch in der Ethik kann man es darauf absehen, am Ende der Forschung zu stehen. Das wäre so ähnlich, als hätte man vor, am Ende der biologischen Evolution zu stehen, so als wollte man nicht bloß der letzte Erbe aller Zeiten sein, sondern auch das Wesen, in dem zu gipfeln jene Zeitalter bestimmt waren.⁹³⁵

Trotz der Einbindung in unabschließbare Prozesse sollte es nach Rorty darum gehen, immer wieder positive Zukunftsvisionen aufzulegen. Seine Hoffnung bleibt insofern an die Möglichkeiten des Menschen und seine Zukunft gebunden. Sie bezieht sich höchstens auf nachfolgende Generationen, nicht aber auf ein nachirdisches Leben. Von Hoffnungskonzepten, die auf eine solche Existenz abzielen, grenzt sich Rorty explizit ab. Entsprechende Versuche setzten »die Hoffnung auf Erlösung durch eine nichtmenschliche Macht an die Stelle der utopischen Hoffnungen auf eine selbstgeschaffene Zukunft des Menschen.«⁹³⁶ Für Rorty stellt eine solch religiöse Aufladung des Hoffnungs begriffs

930 Soweit ich sehe, weist er keine besondere Sensibilität für Zirkularitäten und Paradoxien auf. Gerade dies aber gehört neben der Erkenntniskepsis zum radikalkonstruktivistischen Profil.

931 Ebd. S. 22.

932 Ebd. S. 25.

933 Ebd. S. 36

934 Vgl. u.a. ebd. S. 16.

935 Ebd. S. 82.

936 Ebd. S. 47.

keinen gangbaren Weg dar. Sein Beispiel erweist sich in der Begründung meines Angebots dennoch in zweifacher Weise als hilfreich. Zum einen zeigt es, wie die Destabilisierung von Erkenntnis zu einer Aufwertung vermeintlich fragilerer Denkformen führen kann. Zum anderen markiert es einen deutlichen Übergang von skeptisch-relativistischen Ausgangsthesen zu einer wertorientierten Zukunftsperspektive, der sich nicht bündig aus dem grundgelegten Theoriematerial ableiten lässt. Von der Dekonstruktion substantieller bzw. ontologischer Dualismen geht Rorty zu einer Wertentscheidung über. Seine Hoffnung zielt auf eine zukünftige »Welt mit mehr Vielfalt und Freiheit«⁹³⁷ für die nächsten Generationen der Menschheit. In einer solch zukünftigen Welt solle die »Liebe so ziemlich das einzige Gesetz«⁹³⁸ sein. Damit sind unterschiedliche Werturteile verbunden: Zunächst wird vorausgesetzt, dass das Wohl nachfolgender Generationen ein erstrebenswertes Ziel darstellt. Dieses Wohl wird dann mit den Attributen Vielfalt, Freiheit und Liebe konkretisiert. Eine nähere Begründung dieser Wertentscheidung findet sich bei Rorty – soweit ich es sehe – nicht. Angesichts seines relativistischen Profils ist dies auch kaum verwunderlich. Ein ähnliches Problem wurde für den radikalen Konstruktivismus am Beispiel des ethischen Imperativs Heinz von Foersters bereits diskutiert. Zur Erinnerung: Zunächst formulierte von Foerster *ad extra*: »Handle stets so, daß die Anzahl der Möglichkeiten wächst.«⁹³⁹ Auch in diesem Fall werden aber Wertentscheidungen gesetzt (Wachstum von Möglichkeiten), die in theoretische Inkonsistenzen führen. Von Foerster musste begründen, wie er den normativen Zugriff auf andere Personen angesichts seiner theoretischen Vornahmen begründen kann. Aus der Einsicht in dieses Problem korrigierte er sich schließlich: »Heinz, handle stets so, dass die Anzahl der Möglichkeiten wächst.«⁹⁴⁰ Hinter den Beispielen steht eine grundsätzliche Schwierigkeit: Relativistische Theorien führen unweigerlich zu Problemen der Geltungsbegründung.⁹⁴¹ Maturana und Varela sprechen in diesem Zusammenhang von einem »Schwindelgefühl«, das daher rührt, »daß wir *keinen festen Bezugspunkt* mehr haben, | an dem wir unsere Beschreibungen verankern und mit Bezug auf den wir ihre Gültigkeit behaupten und verteidigen können.«⁹⁴² Auch Rorty müsste ein solch fester Bezugspunkt fehlen. Entscheidend ist, dass er sich davon nicht lähmen lässt. Trotz des

937 Ebd. S. 36

938 Richard Rorty, Antiklerikalismus und Atheismus. In: Richard Rorty/Gianni Vattimo, Die Zukunft der Religion. Hg. v. Santiago Zabala. Übers. v. Michael Adrian/Nora Fröhder. Frankfurt a.M. 2006. S. 33-47, hier: S. 47.

939 Foerster/Pörksen, Lügner S. 36.

940 Ebd. S. 36.

941 Erinnern möchte ich in diesem Zusammenhang daran, dass Pörksen zumindest versucht hat, die inhaltlichen Bestandteile des ethischen Imperativs formal aus dem radikalen Konstruktivismus heraus zu begründen: »Passend erscheint, dass die Vergrößerung von Möglichkeiten unvermeidlich die Zahl der Alternativen des Denkens und Handelns erhöht, also ein formales Kriterium darstellt, um Freiheitsgrade zu steigern und somit die Chancen eigenverantwortlicher Entscheidung zu maximieren. Unpassend erscheint jedoch die Präsentationsform des Imperativs, weil der Begriff des Imperativs (wenn auch nicht der Inhalt dieser Vorgabe) zumindest irreführende Konnotationen besitzt, die der eigenverantwortlichen Reflexion entgegenstehen.« Pörksen, Konstruktivismus S. 8.

942 Maturana/Varela, Baum S. 258f.

Eingeständnisses epistemischer Unsicherheit macht er Vorschläge zur Zukunftsgestaltung. Im Hoffnungsbegriff wird von daher eine positive, wertorientierte Überwindung der eigenen Fragilität greifbar. Anders als bei Rorty wird dieses Muster im radikalen Konstruktivismus nicht in gleicher Weise expliziert. Dennoch meine ich, dass es auch hier angewandt wird.

Diese Beobachtung macht sich an einem Grundproblem des radikalen Konstruktivismus fest, das in dieser Untersuchung bereits mehrfach angesprochen wurde. Es geht um die Frage nach dem *Warum* radikalkonstruktivistischer Kommunikation. Sie erwächst aus der radikalkonstruktivistischen Paradoxalität: »wenn der Konstruktivismus absolut wahr ist, dann ist er falsch«⁹⁴³. Trotz dieser Einsicht stellt der radikale Konstruktivismus Geltungsansprüche auf, indem er etwa Thesen formuliert, die die Unzulänglichkeit anderer Theorien behandeln. Wenn also etwa realistische Erkenntnistheorien kritisiert werden, setzt dies voraus, dass die Leistungsfähigkeit der Kritik die Leistungsfähigkeit der kritisierten Position übersteigt. Damit aber rückt die kommunikative Praxis des radikalen Konstruktivismus in den Fokus, insofern sie darauf beobachtet wird, in welchem Verhältnis Inhalt und Form einer Aussage zueinander stehen. Kurzum: Widerlegt sich der radikale Konstruktivismus nicht performativ selbst, wenn er Geltungsansprüche dekonstruiert, indem er Geltungsansprüche aufstellt? Maturana und Varela wurden kritisch darauf hingewiesen, »dass sich der Duktus der Argumentationen [...] eng an Paradoxien der Art ›Tod allen Fanatikern‹ oder ›kompromissloseste Toleranz‹ annähert«⁹⁴⁴. Insgesamt zeigt sich daran, dass es eine wichtige Rolle spielt, wie radikale Konstruktivist*innen auftreten: »Importantly, this is not to say that RC is ›more true‹ than other philosophies. To claim that something is more true than something else means to neglect a basic principle of RC, namely the self-applicability of its findings.«⁹⁴⁵ Roths Neurokonstruktivismus taugt als Beispiel für das Aussetzen kritischer Selbstapplikation.⁹⁴⁶ Der radikale Konstruktivismus bedarf deshalb einer sanfteren Form, die die eigene Paradoxalität thematisieren kann. Hinter der Frage nach dem *Wie* aber steht die grundlegende Reflexion auf das *Warum* radikalkonstruktivistischer Kommunikation. Worin gründet die Motivation dafür, mit radikalkonstruktivistischen Einsichten überhaupt in eine zwischenmenschliche Kommunikation einzutreten? Diese Frage verschärft sich noch einmal, wenn hinzugedacht wird, dass Kommunikation radikalkonstruktivistisch darauf angewiesen ist, dass das Gegenüber überhaupt als solches gesetzt wird: Sie »kann nur funktionieren, weil Beobachter mit anderen Systemen interagieren, von denen sie unterstellen, daß sie selbst Beobachter sind«⁹⁴⁷. Diese Unterstellung aber könnte doch auch einfach unterlassen werden. Wie lässt sich der doppelt unsichere Schritt in die Kommunikation hinein also begründen?

Die Spur führt zurück zu Rorty und seinem Hoffnungsbegriff. Auch der radikale Konstruktivismus gibt für seinen Schritt in die Kommunikation nämlich keine letzten Gründe an. Die erkenntnistheoretische Fragilität wird vielmehr handlungspraktisch

943 Pörksen, Beobachtung S. 21.

944 Müller, Versuchung S. 259.

945 Riegler, Constructivism S. 246.

946 Vgl. Kap. 2.4.

947 Schmidt, Paradigma S. 34.

überwunden, ohne dass dies eigens argumentativ eingeholt würde. Zwar wird reflektiert, dass der performative Widerspruch des radikalen Konstruktivismus diesen nicht widerlegt, weil es ja gerade darum geht, Zirkularität und Paradoxalität zu rehabilitieren (Kap. 2.5.1), ein klarer Auftrag kann vor diesem Hintergrund aber nicht begründet werden. Wie bei Rorty steht auch im radikalen Konstruktivismus eine Wertentscheidung im Hintergrund, die nicht völlig aus den theoretischen Prämissen und Axiomen hervorgeht. Radikalkonstruktivistisch wird der Kommunikation performativ ein Wert zugestanden, obwohl die doppelte erkenntnistheoretische Problemstellung nicht bündig ausgeräumt werden kann. Die Unsicherheiten, die aus der eigenen theoretischen Reflexion hervorgehen, münden somit nicht in Lähmungserscheinungen, sondern werden optimistisch gehandhabt. Für von Foerster bleibt »die Sprache eine unerhörte Zauber Nummer«⁹⁴⁸ – er verwendet sie trotzdem oder gerade deshalb. Die fundamentale Unklärbarkeit wird damit in eine Handlungsweise überführt, die Rortys Ersetzung von Erkenntnis durch Hoffnung überaus nahekommt. Wallich hat diesen Zusammenhang explizit benannt: »Erfahrungen der Mitmenschlichkeit bleiben auch auf konstruktivistischem Hintergrund unverfügbar. Sie sind auf einem konstruktivistischen Hintergrund als das andere, nicht geplante Unverfügbare herauszustellen, das nur erhofft werden kann.«⁹⁴⁹

An diesem Punkt setzt mein theologisches Angebot ein. In der kommunikativen Überwindung der eigenen Paradoxalität ähnelt der radikale Konstruktivismus den religiösen sowie besonders den mystischen Paradoxien, die in den vorigen beiden Repliken behandelt wurden. Die Unsicherheit der eigenen Erkenntnis wird in dieser Weise nicht nur postuliert, sondern mit einer positiven Note versehen. Im radikalen Konstruktivismus geschieht dies rein performativ, auf der Ebene der Beobachtung zweiter Ordnung zeigt sich hier ein blinder Fleck.⁹⁵⁰ Im christlichen Glauben hingegen wird der Schritt von der Unsicherheit in die affirmative Bezugnahme stärker bearbeitet. Als Antwort auf das *Warum* wird hier Gott als Superlativ eingesetzt, der über die Entzogenheit hinaus so attribuiert wird, dass er zum Grund der Hoffnung wird. Mit Gott wird eine Größe eingeführt, die erlaubt, was nach Luhmann zum Spezifikum von Religiosität gehört: Kontingenz wird hier nicht einfach konstatiert, sondern mit einem Sinnbezug unterlegt, der so weit reicht, dass er die paradoxe Operation ermöglicht, mit partiellen Mitteln über *alles* zu reden.⁹⁵¹ Religiosität und radikalen Konstruktivismus verbindet ihre Paradoxalität ebenso wie ihren Versuch, diese handhaben zu können, ohne verstummen zu müssen. Anders als der radikale Konstruktivismus legt der christliche Glaube aber Theorien auf, die sich auf die Reflexion dieser Hoffnung beziehen. Dies berührt dann die von Reis angesprochene inhaltliche Innenseite des Glaubens, die trotz formaler Anfragen versucht, plausible Modelle ihrer Hoffnung aufzubauen. Diese Modelle können die eigene Unzulänglichkeit angesichts gedachter Unendlichkeit implizieren, steigen

948 Foerster, Anfang S. 183.

949 Wallich, *Autopoiesis* S. 448.

950 Das passt zu einer These, die Fresacher am Ende seiner Habilitationsschrift formuliert: »Die Kommunikation ist der blinde Fleck ihrer Beschreibungen und Erklärungen.« Fresacher, *Kommunikation* S. 332.

951 Vgl. u.a. Luhmann, *Semantik* S. 314. Vgl. außerdem Kap. 5.1.1.1.

deshalb aber nicht aus der Kommunikation aus. Sander hat dieses Zusammenspiel für die Offenbarung wie folgt umschrieben:

Dann wird aus der Offenbarung, die Gott präsent macht, eine Wissensform über die Sprachlosigkeit von Subjekten, die jedoch auf neue Sprechweisen angelegt ist, in denen das bedrängende Moment des Ortes in eine erregende Zumutung überführt wird; statt stumm zu werden, beginnt man nach den richtigen Worten zu suchen, die die eigene Erfahrung überzeugend zu Wort bringen und in denen andere ihre Erfahrungen mit ähnlich bedrängenden Orten gestalten können.⁹⁵²

Jenseits der topologischen Ausrichtung von Sanders Offenbarungsverständnis ist entscheidend, dass die Vorstellung göttlicher Entzogenheit produktiv umgesetzt wird.⁹⁵³ Sie führt zu einer »erregende[n] Zumutung«⁹⁵⁴. Offenbarung involviert damit zwei Aspekte. Sie beinhaltet (1) die Anerkennung einer fundamentalen Entzogenheit und legt sich (2) zugleich fest, diese Entzogenheit zum Anlass für eine positive Deutung zu nehmen. Für diese spezifische Konstellation steht der Hoffnungsbegriff als Gegenbegriff zur Resignation. Wo in diesem Sinne allen Unsicherheiten zum Trotz von Gott gesprochen wird, wird diese Hoffnung umgesetzt, werden – mit Wallich gesprochen – »Hoffnungsschneisen«⁹⁵⁵ geschlagen. Offenbarung wird hier zu einer überaus fragilen Wissensform, die in ihrem Bezug zu Kontingenz und menschlicher Sprachlosigkeit dem radikalen Konstruktivismus ähnelt.

Über den Umweg Rortys kann der radikale Konstruktivismus in dieser Weise darauf hingewiesen werden, dass auch erkenntniskritische und relativistische Theorien zumindest einer performativen Wertorientierung bedürfen. Kommunikativ setzt der radikale Konstruktivismus Wertentscheidungen voraus, wo er Geltungsansprüche adressiert und die Sinnhaftigkeit von Kommunikation unterstellt. An diesen Übergängen von der Relativierung zur konkreten Sinnbehauptung kann theologisch angesetzt werden. Rorty zeigt, dass ein solcher Übergang Hoffnung voraussetzt, also auf unsicherer Grundlage doch zuversichtlich agiert. Theologisch wird diese Annahme radikalisiert. Sie bezieht sich nicht nur auf die eigene Zukunft oder diejenige einiger Generationen, sondern setzt umfassend an.⁹⁵⁶ Im Superlativ *Gott* wird die paradoxe Aussage eines alles umfassenden, totalen Sinns behauptet. Das geht sogar über das hinaus, was der Mensch als Grenze seines eigenen Lebens erahnt. Die Auferstehungsbotschaft setzt diese Totalität inhaltlich um.

952 Sander, *Gotteslehre* S. 31.

953 Zu Sanders topologischem Konzept vgl. Hans-Joachim Sander, *Glaubensräume – Topologische Dogmatik*. Bd. I/1: *Glaubensräumen nachgehen*. Ostfildern 2019.

954 Sander, *Gotteslehre* S. 31.

955 Wallich, *Autopoiesis* S. 449.

956 Noch einmal sei darauf hingewiesen, dass Rorty diesen Schritt explizit ablehnt. Vgl. Rorty, *Hoffnung* S. 46f. An Rortys Hoffnungskonzept knüpft übrigens auch Wallich in seiner Untersuchung an: »Wenn Rorty vom richtigen Hoffen spricht als dem Vertrauen in die Fähigkeiten des Menschen und nicht als Erwartung in konkrete spezielle Ziele, so kann sich diese Hoffnung gerade an den von der relationalen Theologie aufgezeigten Sinnmöglichkeiten des Menschen orientieren.« Wallich, *Autopoiesis* S. 600.

Diese Überlegungen lassen sich auch auf die Offenbarung überspielen. Sie markiert in diesem Verständnis einen Vollzug, innerhalb dessen eine Größe gesetzt wird, der im Modus hoffnungsvoller Zuversicht schlichtweg *alles* zugetraut wird. Dieser Größe kann dann weiterhin zugeschrieben werden, dass sie selbst für die Erkenntnis ihrer Transzendenz verantwortlich ist, sich also selbst als Transzendenz (oder Geheimnis) offenbart. Dennoch sind es in dieser Lesart zunächst die eigenen Begrenzungen, die dazu führen, dass der Mensch »beginnt [...] nach den richtigen Worten zu suchen, die die eigene Erfahrung überzeugend zu Wort bringen«⁹⁵⁷. Von solchen Versuchen zeugt auch die Bibel. Sie macht in ihrer strukturellen Vielstimmigkeit bereits darauf aufmerksam, dass theologisches Reden zwischen den Erfahrungen von Nähe und Entzogenheit oszilliert: »Die Bibel erzählt immer wieder diese Spannung, dass sich Gott der Welt aussetzt, damit auch verfügbar macht und dass Gott sich dieser Verfügung bewusst entzieht.«⁹⁵⁸ Überaus vielfältig wird dabei von Gott und seinem Handeln gesprochen. So entstehen Spannungen und Ambiguitäten, die einer einfachen Harmonisierung widerstehen. Man denke exemplarisch an die beiden Schöpfungserzählungen zu Beginn der Genesis oder die Polyphonie der vier Evangelien. In der theologischen Linie dieses Unterkapitels könnte gerade darin aber ein Anreiz liegen, der Bibel Verbindlichkeit zuzugestehen: Sie zeigt an, dass immer wieder neu versucht werden muss, Gott hervorzudenken und bietet so vielfältige Inspirationsgelegenheiten für den Umgang mit einer Größe, über die letztlich doch niemand verfügen kann.⁹⁵⁹ Nach Höhn realisiert gerade das Alte Testament diese Spannung, indem es Gottes

Präsenz stets als Gottes verborgene Gegenwart zu denken aufgibt. Selbst in jenen Erfahrungen, die als Offenbarung Gottes gedeutet werden, wird die Verborgenheit Gottes nicht durch eine schlechthinnige Unverborgenheit ersetzt. Vielmehr wird nun die Verborgenheit Gottes präzisiert und konkret: Es wird nun sagbar, wo und worin Gott sich verbirgt, d.h., wo und wie Gott als Verborgener anwesend ist.⁹⁶⁰

Entscheidend ist, dass Gott nicht in der Abwesenheit aufgeht. Ihm wird eine Präsenz zugeschrieben, die über die Entzogenheit hinausreicht. Von den biblischen Erzählungen muss es deshalb möglich sein, Gott als paradoxalen Superlativ zu entdecken, der immer wieder neu bestimmt werden muss, von dem aber zugleich etwas für die jeweilige Gegenwart zu erwarten steht. In diesem Sinne wäre das biblische Zeugnis etwa auf seine Hoffnungsverheißungen zu untersuchen.⁹⁶¹ Von dieser Lesart lassen sich auch

957 Sander, Gotteslehre S. 31.

958 Reis, Gott S. 327.

959 Dies kommt den Überlegungen Kristinová's nahe. Die entscheidende Textstelle sei hier noch einmal zitiert: »Ein Indiz für Präsenz und Wirkung der Transzendenz als eines angemessenen, d.h. verantwortlichen und schöpferischen Umgangs des Menschen mit seiner Wirklichkeit, wäre dann also die Zielvorstellung einer solchen Wirklichkeit, die sich durch Komplexität und Differenziertheit auszeichnet und über die notwendige Dynamik im Sinne einer kritischen Offenheit gegenüber Neuem verfügt.« Kristinová, Wirklichkeit S. 145. Auch Lampe hat die Verbindlichkeit der Bibel indirekt mit der in ihr enthaltenen Pluralität verbunden. Vgl. Lampe, Bild S. 93; 140.

960 Höhn, Gott S. 100.

961 Dieses Kriterium lässt sich in einem nächsten Schritt unterschiedlich ausgestalten. In seiner theologischen Beschäftigung mit dem konstruktivistischen Denken greift Bornhauser diesen Aspekt

Anschlussmöglichkeiten für den radikalen Konstruktivismus behaupten (s.o.). Dies gilt freilich nicht nur für die Bibel, sondern etwa auch für die Dogmen, die die Spannung von Nähe und Entzogenheit, Sagbarkeit und Unsagbarkeit versichern. Radikal-konstruktivistisch dient das Adjektiv *dogmatisch* zur Kennzeichnung völlig überzogener Wahrheitsansprüche.⁹⁶² Eine auf Paradoxien geeichte Theologie fokussiert demgegenüber auf Weite und Offenheit:

Entgegen einem populären Verständnis von *Dogma* als Eingrenzung des Denkens und Zementierung einer Teilwahrheit wird somit deutlich, daß *Dogma* im christlichen Sinne im Gegenteil die Zurückweisung verkürzender Interpretationen darstellt und die Befreiung und Weitung des Geistes auf das überraschend neue und vom Menschen unausdenkbare Geheimnis hin. Dieses *Paradox* hat nichts zu tun mit Widersprüchlichkeit, Widersinnigkeit oder gar einer ›Quadratur des Kreises‹ (so Spinoza über das Dogma von der Einheit von Gott und Mensch in Jesus Christus).⁹⁶³

Ohne einen expliziten Paradoxienbezug formuliert auch Sander: »Dogmen stellen insofern Abenteuer des Geistes dar, die sprachlich riskant sind, weil sie zu den Grenzen des Sagbaren führen, und sie können existentiell riskant werden, weil sie über die Grenzen des in der Gesellschaft noch Sagbaren hinausführen.«⁹⁶⁴ Damit soll keineswegs gesagt werden, dass Dogmen nicht auch Verbindlichkeitsansprüche beinhalten, die mit guten Gründen problematisiert werden können.⁹⁶⁵ Es geht lediglich darum, auf offenere Interpretationsangebote hinzuweisen. Gerade vor dem Hintergrund der bisherigen theologischen Erwägungen der drei Repliken wird das Bild einer positivistischen Religiosität zumindest für das Christentum brüchig. Über die reine Kompatibilität zeichnen sich Möglichkeiten ab, den Theoriekontakt von (Fundamental-)Theologie und radikalem Konstruktivismus für beide Seiten produktiv zu machen. Das christlich-theologische Angebot an den radikalen Konstruktivismus besteht dabei vor allem darin, sich intensiv mit der Hoffnung auseinanderzusetzen, die in einer abgeschwächten Form auch den radikalen Konstruktivismus selbst unterlegt. Es konnte in den drei Repliken zumindest angedeutet werden, dass das Christentum (aber auch andere Religionen) über einen reichen »Motivspeicher«⁹⁶⁶ zum Umgang mit Kontingenz und Paradoxalität

auf: »Wenn wir akzeptieren, daß auch Gegensätzliches zu Gott gehört – wo ist dann die Grenze? Ist dann alles Mögliche Gott? Gesucht ist darum ein ›nota dei‹, ein Erkennungsmerkmal, an dem sich gültige Gottesbilder erkennen lassen. Ich entscheide mich für das Leben als ›nota dei‹ [...]. Gottesbilder, die sich lebensgemäß (lebensdienlich, lebensförderlich) auswirken, sind demnach akzeptabel und lassen sich aufgrund des Kriteriums ›Leben‹ von abzulehnenden unterscheiden.« Bornhauser, Gott S. 20. An späterer Stelle ergänzt er noch einmal: »Wir müssen den Mut erwerben, lebensfeindliche Gottesvorstellungen zur Seite zu schieben, auch wenn sie in der Tradition noch so fest verankert sind.« Ebd. S. 105. Systematisch ließe sich dieser Gedanke etwa mit der Vorstellung einer »unbegrenzten schöpferischen Lebensmacht« verbinden. Hoff, Glaubensräume S. 24. Ausführlicher vgl. ebd. S. 198-204.

962 Vgl. Kap. 3.2.

963 Voderholzer, Lubac S. 92.

964 Sander, Gotteslehre S. 74.

965 Vgl. dazu noch einmal Kap. 5.1.1.4 und die dort angesprochenen Schwierigkeiten im Umgang mit der Kategorie des *ius divinum*.

966 Graf, Vermächtnis S. 22.

verfügt. Neben der formalen Möglichkeit, die für Religiosität, Mystik und Gottesglauben jeweils dargelegt wurde, liegen hier teils sehr konkrete Möglichkeiten, theologische Spuren aufzunehmen. Für die Religiosität wurde dies am Beispiel der Relativierungsoption gezeigt, für die Mystik wäre besonders auf *unio* und Kontingenz hinzuweisen. Mit dem Hoffnungsbegriff, der sich besonders im Glauben an einen existenten und handelnden Gott verdichtet, lassen sich diese Anknüpfungspunkte aber noch einmal zuspitzen. Dies gilt auch in Abgrenzung von anderen Angeboten wie dem *fliegenden Spaghettimonster*, dessen formale Möglichkeit theoretisch in gleicher Weise herzustellen wäre. Im Gegensatz zu diesem Konzept, das einzelne Motive verschiedener Weltreligionen aufgreift und religionsparodistisch verfremdet⁹⁶⁷, greift der christliche Glaube aber eine bisherige Leerstelle des radikalen Konstruktivismus auf. Das Christentum bearbeitet die Frage, wie von der Anerkennung von Unsicherheit und Entzogenheit zu einer wertorientierten Handlung übergesetzt werden kann. Es generiert von dort aus Möglichkeiten, sich trotz der Anerkennung von Kontingenz existentiell auf einen alles umspannenden Sinn zu beziehen und sein Leben danach auszurichten. Genau dafür steht der denkerische Superlativ *Gott*.⁹⁶⁸

967 Bobby Henderson, *Das Evangelium des Fliegenden Spaghettimonsters*. Übers. v. Jörn Ingwersen. München 2008.

968 Es ist nicht Aufgabe dieser Arbeit, im Einzelnen auszuführen, welche Motive ein alles umfassender Sinn in christlicher Perspektive beinhaltet. Dieser Studie geht es darum, Möglichkeiten theologischer Rede vor dem Hintergrund des radikalen Konstruktivismus auszuloten und eine anschlussfähige Bestimmung religiöser Operationen vorzulegen. Diese Denklinie könnte selbstverständlich weiter ausgestaltet werden, indem stärker auf die inhaltlichen Bestimmungsmomente christlich-religiöser Operationen geschaut wird. Zu fragen wäre hier, wie Sinn und Hoffnung im Innenraum des christlichen Glaubens hergeleitet werden. In dieser Untersuchung wurden diesbezüglich lediglich Andeutungen gemacht (v.a. Auferstehung). Weiterführend könnte hier etwa an eine These Hans-Joachim Höhns angeknüpft werden: »Der Gottesglaube [...] gründet nicht in der Einsicht in die Notwendigkeit Gottes für etwas Innerweltliches und einem darauffolgenden Akt der Affirmation Gottes. Hinsichtlich seines ›Weltbezugs‹ artikuliert er eine Negation, d.h. ein Nicht-Einverständnis, ein Aufbegehren, einen Protest, ein Nein zum Ja zur Welt (wie sie ist) und ein Ja zum Nein der Welt (wie sie ist). Er wurzelt nicht in einem Vollzug der Behauptung, sondern in der Praxis der Bestreitung. Wenn es zutrifft, dass der Glaube an Gott nicht dem Menschen ›von außen‹ andemonstriert werden kann, sondern existenziell verwurzelt sein muss, dann wird diese existenzielle Grundierung mit jenen Erfahrungen und Widerfahrnissen zu tun haben, in denen sich die spezifische Verfassung des Daseins in der Zeit spiegelt.« Höhn, *Gott* S. 57. Nach Höhn wendet sich die Bestreitungspraxis des christlichen Glaubens zuallererst gegen den Tod: »Es ist allein Gott, der den Unterschied von Leben und Tod, von Sein und Nichts zugunsten des Lebens begründet und wahr.« Ebd. S. 244. Auf der Grundlage dieser zentralen Unterscheidungen ließe sich weiter begründen, wo die christliche Hoffnungsperspektive ihren Ausgang nimmt. Höhn arbeitet sie in seiner Untersuchung anhand biblischer Zeugnisse heraus. In der Bibel findet er die narrativen Vorlagen für seine inhaltliche Herleitung des christlichen Sinn- und Hoffnungsangebots. Er bestimmt sie schöpfungstheoretisch und rekonstruiert sie existential-pragmatisch anhand der Sinn-dynamiken menschlicher Existenz. Methodisch wie inhaltlich gibt er damit eine Richtung vor, der auch eine radikalkonstruktivistisch orientierte Theologie folgen könnte. Eine solche Weiterführung würde das Pensum dieser Studie überschreiten. Der kurze Exkurs macht darauf aufmerksam, dass die formalen Überlegungen dieser Arbeit die inhaltliche Dynamik des christlichen Glaubens nicht hinreichend beschrieben haben.

5.2 Umriss eines Kriterienkatalogs radikalkonstruktivistisch anschlussfähiger Theologien

Nachdem in den letzten drei Repliken unter unterschiedlichen Gesichtspunkten gezeigt werden konnte, dass die radikalkonstruktivistischen Aversionen gegenüber religionsbezogenen Themen nicht einfach aus der radikalkonstruktivistischen Theoriearbeit abgeleitet werden können und sich vielmehr Möglichkeiten zeigen, Religiosität auch im radikalen Konstruktivismus produktiv zu machen, möchte ich an dieser Stelle noch einmal präziser beantworten, was eine Theologie auszeichnet, die sich am radikalen Konstruktivismus orientiert. Konkret werde ich dazu einen kurzen Kriterienkatalog vorstellen, mit dem die radikalkonstruktivistische Kompatibilität theologischer Konzepte geprüft und etwaiger Veränderungsbedarf angezeigt werden kann. Methodisch nähere ich mich damit Matthias Wallich an, der in seiner Dissertation »Optionen einer konstruktivistisch orientierten relationalen Theologie«⁹⁶⁹ herausgearbeitet hat. In einzelnen Aspekten stellen sich hier Überschneidungen ein, insgesamt aber sind Wallichs Optionen doch stark an seine relational-theologische Grundausrichtung gebunden. Diese setzt er bei seiner Beschäftigung mit dem radikalen Konstruktivismus voraus.⁹⁷⁰ Mit meinen Kriterien möchte ich demgegenüber versuchen, einerseits die Offenheit der Theologie hinsichtlich des radikalen Konstruktivismus zu wahren und andererseits die bisherigen argumentativen Entwicklungsschritte zu rekapitulieren. Wallichs dialogtheoretische Zuspitzung wird an dieser Stelle deshalb nicht aufgegriffen.

Im Übrigen werde ich die einzelnen Kriterien weder gewichten noch eine Faustregel dafür angeben, wieviele Kriterien erfüllt sein müssen, um von einer radikalkonstruktivistisch kompatiblen Theologie sprechen zu können. Es geht damit um kein starres Schema, sondern lediglich um *Umriss*e eines Katalogs unterschiedlicher Kriterien. Auch überschneiden sich die einzelnen Kriterien teilweise.

- (1) *Konstruktional*: Vom radikalen Konstruktivismus lässt sich die Theologie über den Konstruktionscharakter aller Wahrnehmung und Erkenntnis informieren.⁹⁷¹ Auch theologisches Denken bleibt an die Tätigkeit eines erkennenden Systems gebunden und hängt von bewussten und unbewussten Setzungen dieses System ab. Damit geht einher, dass Theologie immer wieder neu betrieben werden muss. Sie lässt sich nicht voraussetzen, sondern muss entwickelt werden.
- (2) *Ontologisch neutral*: Wenn zugestanden wird, dass Erkenntnis nur durch das einzelne System hergestellt werden kann, lösen sich eingespielte Subjekt-Objekt-Dichotomien auf. Radikalkonstruktivistisch wird deshalb eine ontologische Neutralität eingefordert, die sich theologisch adaptieren und für Beobachtungen zweiter Ordnung (sowie die gesamte Reflexionsarbeit) fruchtbar machen lässt.

969 Vgl. Wallich, *Autopoiesis* S. 445-456.

970 Vgl. dazu Kap. 4.3.2.

971 Bei Wallich heißt es dazu: »Relationale Theologie erkennt sich als konstruierend, »poietisch«, und wendet den emanzipatorischen Imperativ selbstkritisch auf sich an. Sie erkennt ihre eigene Grenztheit an und sucht nach ihre [sic!] Blinden Flecken.« Wallich, *Autopoiesis* S. 445.

Auch die Theologie verabschiedet sich damit von der Vorstellung einer beobachtungsunabhängigen Erkennbarkeit der Realität und stellt grundsätzlich die eigene Beobachtungsabhängigkeit in Rechnung.

- (3) *Redlich*: Die Korrespondenzen von Ausdruck und Tatsache, Proposition und Realität taugen nicht länger als Kriterium theologischen Sprechens. Theologie konzentriert sich demgegenüber darauf, ihre Positionen in Verbindung zu den eigenen erkenntnistheoretischen Möglichkeiten zu bringen und so immer wieder neu die eigene Kontingenz zu beobachten. Der Redlichkeit kommt damit eine entscheidende Funktion zu, weil sie keinen dualistischen Abgleich benötigt, sondern innerhalb des einzelnen Systems als Frage nach der Verantwortbarkeit des eigenen Denkens und Sprechens auftritt.⁹⁷²
- (4) *Operational/funktional*: Theologie schaut auf die konkreten Vollzüge, die zu ihr gehören. Sie weiß, dass jeder theologische Gedanke von einem jeweiligen erkennenden Selbst hervorgedacht werden muss.⁹⁷³ Das bedeutet zugleich, dass auch substantielle Kategorien (etwa: *Gott*) nur über die Operationen eines Systems zugänglich sind. Wenn deshalb bspw. die Rede von der *Transzendenz* ist, wird diese nicht gleich mit einer externen Substanz identifiziert, sondern zunächst als Zuschreibung eines Systems beobachtet.
- (5) *Positional*: Aus der Bindung an das jeweilige erkennende System ergibt sich eine unhintergehbare Positionalität allen Denkens. Für die Theologie resultieren daraus neue Möglichkeiten, ihr wissenschaftliches Selbstverständnis zu rechtfertigen, wie Wallich feststellt: »Diese selbstreferentielle Struktur, die der Theologie lange vorgehalten wurde und ihre Unwissenschaftlichkeit belegen sollte, erfährt hier angesichts des radikalkonstruktivistischen Pendantes ihre begründungslogische Stützung.«⁹⁷⁴
- (6) *Machtsensibel*: Eine radikalkonstruktivistisch orientierte Theologie reagiert sensibel auf Machtzusammenhänge, weil sie vom radikalen Konstruktivismus ein Instrument zur Beobachtung von Verbindlichkeitskonstruktionen bezieht. Verbindlichkeit lässt sich einerseits mit ihren Begründungslücken und andererseits mit ihrer Bindung an ein jeweiliges sie setzendes System konfrontieren. Die Übertragung von Verbindlichkeitsansprüchen auf andere Systeme lässt sich so problematisieren. Kommunikation wird hier als Interaktion nicht-trivialer Maschinen verstanden. Die Wirkung einer Aussage bleibt deshalb grundsätzlich ungewiss, paradoxe Effekte wie die *Self-fulfilling-prophecy* möglich. Auch eine auf Freude und Hoffnung zielende Botschaft kann so potentiell zu Trauer und Angst führen.⁹⁷⁵

972 Vgl. dazu Maturana/Pörksen, *Erkennen* S. 81.

973 Dazu Wallich: »Konstruktivistisch orientierte relationale Theologie akzeptiert die funktionale Betrachtungsweise. Sie stellt selbst den funktionalen Aspekt in den Vordergrund.« Wallich, *Autopoesis* S. 449.

974 Ebd. S. 366.

975 Erste Ansätze einer solchen Umkehrung werden auch in *Gaudium et spes* beschrieben: »Deshalb können an dieser Entstehung des Atheismus die Gläubigen einen erheblichen Anteil haben, insofern man sagen muß, daß sie durch Vernachlässigung der Glaubenserziehung, durch mißverständliche Darstellung der Lehre oder auch durch die Mängel ihres religiösen, sittlichen und gesellschaftlichen Lebens das wahre Antlitz Gottes und der Religion eher verhüllen als offenbaren.« GS 19.

- (7) *Antipositivistisch*: Der radikale Konstruktivismus widersteht den Verlockungen positivistischer Wissenschaftsgläubigkeit und schaut stattdessen auf die Begrenzungen menschlicher Erkenntnis. Theologisch wäre von dort der eigene Umgang mit *der Wahrheit* kritisch zu untersuchen. Jeder Wahrheitsanspruch wird in Relation zu den eigenen erkenntnistheoretischen Voraussetzungen gebracht. Apodiktisch vorgetragene Glaubenswahrheiten werden in dieser Linie fragil, weil sie nicht ausreichend auf die Bedingungen ihrer Entstehung und die damit verbundenen Limitationen achten.
- (8) *Vorsichtig*: Wo die eigene erkenntnistheoretische Kontingenz in dieser Weise beobachtet wird, wird Theologie vorsichtig, deswegen aber nicht harmlos.⁹⁷⁶ Im Bewusstsein der eigenen Kontingenz bleibt es möglich, für das zu streiten, was einem wichtig und geboten scheint. Auch diese Wertzuschreibungen aber bleiben relativ zur eigenen Kontingenz und lassen sich nur als Konstruktionen eines Systems erreichen.
- (9) *Selbstkritisch und unvollständig*: Eine solche Theologie bleibt zwangsläufig unvollständig. Nach Wallich kann sie »sich nur als fragmentarisch verstehen«⁹⁷⁷. Sie übernimmt die radikalkonstruktivistische Forderung nach fortwährender kritischer Selbstbeobachtung und sucht nach den blinden Flecken ihrer Erkenntnis. Weder radikalkonstruktivistisch noch theologisch kann es dabei aber darum gehen, an ein letztes Ende dieser Selbstreflexion zu gelangen. Nach Wallich sollte man deshalb vielmehr versuchen, »die konstruktivistische nichtontologische Unterscheidungstheorie als Form des Umgangs mit dem Entzug des blinden Flecks zu verstehen.«⁹⁷⁸ Auch Theologie bleibt von blinden Flecken betroffen, die sich in der Suche nach blinden Flecken höchstens verschieben, nicht aber aufheben lassen. Wallich spricht deshalb von einem »Entzug des blinden Flecks« und bezieht sich damit letztlich auf eine Erwartungshaltung, die hinsichtlich der eigenen Kontingenz eingeübt werden sollte.
- (10) *Paradoxal*: Theologie hat es mit einer grundlegenden Paradoxie zu tun. Sie steht vor der Aufgabe, von Immanenz auf Transzendenz zuzugreifen, d.h. mit endlichen Mitteln über die Unendlichkeit zu sprechen. Zunächst muss sie diese Paradoxalität überhaupt wahrnehmen. Erst von dieser Einsicht aus kann sie Instrumente wählen, die den Grenzcharakter ihres Unterfangens präsent halten. Zentrale Dogmen formuliert sie deshalb in paradoxalem Stil. Von radikalem Konstruktivismus (und Systemtheorie) kann die Theologie eine theoretische Bestätigung für ihren Umgang mit Paradoxien beziehen. Es geht dabei keineswegs um eine Auflösung von Paradoxien oder deren Abwertung als *circulus vitiosus*. Zugleich aber erinnert der radikale Konstruktivismus daran, dass die Paradoxalität nicht einfach vom menschlichen Prozess in das Wesen Gottes hinein verlegt werden kann. Auch hier bleibt es bei

976 Wallich mahnt eine »bescheidene und vorsichtige Position« an. Wallich, *Autopoiesis* S. 450. Diese Bestimmung verbindet sich unweigerlich mit dem *locus classicus* der Fundamentaltheologie: »Seid stets bereit, jedem Rede und Antwort zu stehen, der von euch Rechenschaft fordert über die Hoffnung, die euch erfüllt; antwortet aber bescheiden und ehrfürchtig« (1 Petr 3,15b-16a).

977 Wallich, *Autopoiesis* S. 450.

978 Ebd. S. 455.

einer operationalen Perspektive, die auch ontologische Zuschreibungen konstruktional an das System rückbindet.

- (11) *Ambiguitätstolerant*: Mit der Einsicht in den Konstruktionscharakter theologischen Denkens ist ein Schlüssel für den Umgang mit ambigen Gottesbildern verbunden. Unterschiedlichkeit und Widersprüchlichkeit in der Rede von Gott können auf die Bedingungen ihrer Entstehung zurückgeführt und als Zuschreibungen jenseits ontologischer Festlegungen beobachtet werden.
- (12) *Relativierend*: Eine radikalkonstruktivistisch orientierte Theologie begreift die Relativierung als einen zentralen religiösen Operator, der sich aus der stetigen Inverhätnissetzung von Kontingenz und der Vorstellung eines sie unendlich übersteigenden Gottes ergibt. Das Zeichen *Gott* steht damit für einen denkerischen Superlativ, der durch umfassende, letztmögliche Steigerung zu den Grenzen menschlicher Möglichkeiten führt. Dynamisch greift der Superlativ immer wieder auf seine eigenen Ausdrücke zurück, indem er ihre Unzulänglichkeit angesichts des Ausgangsgedankens behauptet. Auch theologische Konventionen müssen sich dieser Dynamik immer neu aussetzen und sensibel für ihre eigenen Limitationen werden.
- (13) *Beobachtend*: Eine solche Theologie wird zur achtsamen Beobachterin. Sie schaut auf religiöse Zuschreibungen und achtet auf ihre Genese, ohne aber eine vollständige Ableitung vorzunehmen. Das Gotteszeichen wird deshalb auf seine Verwendung befragt, zugleich aber nicht in dieser aufgelöst. Den »Transzendenzschutz« (Hafner), den besonders die Paradoxien leisten, dehnt eine solche Theologie programmatisch aus. Greifbar wird dieses Verfahren in der Unterscheidung von *Konstruktion* und *Projektion*.⁹⁷⁹ Theologie insistiert auf den Möglichkeiten religiösen Glaubens in einem Setting, das von weitreichenden erkenntnistheoretischen Unwägbarkeiten geprägt ist.
- (14) *Gläubig*: Auch eine radikalkonstruktivistisch orientierte Theologie kann sich in die inhaltliche Dynamik eines Glaubens hineinstellen. Methodisch muss sie jedoch die formalen Anfragen in Beobachtungen zweiter Ordnung reflektieren und sich damit der eigenen Kontingenz aussetzen.⁹⁸⁰
- (15) *Hoffend*: Theologie bleibt nicht bei der Einsicht in ihre Limitationen stehen, sondern wendet sie in der hoffnungsvollen Zuversicht auf einen umfassenden Sinn. Sie nimmt die Kontingenz nicht zum Anlass für Resignation, sondern ordnet sie in einen größeren Zusammenhang ein. Im Superlativ *Gott* verdichtet sich diese Hoffnung. Er reicht soweit, dass er sich immer wieder selbst überholt, und ermöglicht die Integration formaler Anfragen in eine inhaltlich-umfassende Perspektive.

5.3 Zwischenfazit

Das fünfte Kapitel geht in seinem Umfang erheblich über die vorigen Kapitel hinaus. Das zu ihm gehörende Zwischenfazit fällt deshalb ebenfalls deutlich umfassender aus.

979 Vgl. dazu Kap. 5.1.1.6.

980 Vgl. zur Unterscheidung von formaler und inhaltlicher Perspektive abermals Reis, *Gott* S. 337-342.

Aufgrund des größeren Umfangs wird dieses Zwischenfazit ausführlicher auf die Argumentationsschritte der einzelnen Unterkapitel eingehen.⁹⁸¹ Es greift der Abschlussbetrachtung (Kap. 6) darin einerseits voraus, entlastet sie andererseits aber auch, insofern die dortige Rekapitulation der Untersuchungsergebnisse vor dem Hintergrund dieses Zwischenfazits deutlich stärker von der Detailargumentation abstrahieren kann.

Im fünften Kapitel wurde der Versuch unternommen, Angaben *zum Profil einer radikalkonstruktivistisch anschlussfähigen Theologie* zu machen. Die im dritten Kapitel herausgearbeiteten religionsbezogenen Versatzstücke des radikalen Konstruktivismus wurden dazu mit theologischen Alternativen konfrontiert. Gemäß den dortigen Schwerpunkten wurden in drei Repliken die Themen *Religiosität*, *Mystik* und *Gott* behandelt.

Die erste Replik (Kap. 5.1.1) versuchte in sieben Argumentationsschritten zu zeigen, dass Religiosität in einer Weise verstanden werden kann, die die radikalkonstruktivistischen Vorbehalte zerstreut und sich harmonisch mit dem radikalen Konstruktivismus verbinden lässt. Eine erste Weichenstellung (Kap. 5.1.1.1) bestand darin, eine funktionale bzw. operationale Perspektive auf Religion und Religiosität einzunehmen. Von Interesse sind in einer solchen Linie jeweils die Operationen, die gemeinhin als religiös klassifiziert werden. Auch scheinbar substantielle religiöse Bezugspunkte wie Gott, das Heilige oder die Transzendenz werden in dieser Perspektive nicht gleich hinsichtlich ihrer ontologischen Eigenschaften diskutiert, sondern von den menschlichen Verfahren her beobachtet, die mit ihnen zusammenhängen. So wird es etwa möglich, Transzendenz im Sinne eines graduellen Erfahrungsbegriffs zu interpretieren. Alfred Schütz und Thomas Luckmann haben hierzu ein Theorieangebot vorgelegt, das ich adaptiert habe. Durch die grundsätzliche Festlegung auf eine funktionale bzw. operationale Perspektive wurde den radikalkonstruktivistischen Vorbehalten gegenüber Religion und Religiosität ihre Grundlage entzogen. Vorgeschlagen wurde weiterhin, Religiosität nicht mehr als Inbegriff positivistischer Bevormundung zu verstehen, sondern religiöse Operationen vor allem hinsichtlich ihrer relativierenden Wirkung zu beobachten. Die zentrale religiöse Relativierung beginnt in dieser Lesart damit, dass Denkgrößen eingeführt werden, denen eine grundlegende Entzogenheit zugeschrieben wird. Wegen ihrer Entzogenheit erlauben diese Größen eine Kontrasterfahrung zur menschlichen Endlichkeit. So spannt etwa die Vorstellung eines alles übersteigenden Gottes eine Relation zur Kontingenz des erkennenden Systems auf. Auch die Geltungsansprüche menschlicher Kategorien lassen sich von dort aus immer wieder neu relativieren. Religiosität impliziert folglich eine erhebliche Relativierung, weil sie Relationen zu Größen aufbaut, deren gleichzeitige Entzogenheit sie behauptet. In einem nächsten Argumentationsschritt (Kap. 5.1.1.2) wurden in diese Überlegungen Bedenken einbezogen, die der theologischen Diskussion des Relativismus entstammen. An verschiedenen Beispielen konnte dabei gezeigt werden, dass auch die scharfen Kritiken relativistischer Konzepte methodisch selbst auf Relativierungen zurückgreifen. Nach dieser Klärung wurde in Kap. 5.1.1.3 die theologische Aufarbeitung des radikalen Konstruktivismus intensiviert.

981 In den bisherigen Zwischenfaziten konnte aufgrund des eher geringen Textumfangs stärker von den einzelnen Unterkapiteln abstrahiert werden. Dort wurden deshalb keine engmaschigen Kapitelangaben eingepflegt. Im Zwischenfazit dieses fünften Kapitels werde ich mich hingegen deutlicher an der Gliederung des Textes abarbeiten.

Das radikalkonstruktivistische Interesse an Zirkularitäten und Paradoxalitäten wurde hier mit der Beobachtung verknüpft, dass Paradoxien gerade in religiösen und theologischen Kontexten eine hohe Präsenz aufweisen. Anhand unterschiedlicher Angebote zum Umgang mit Paradoxien wurde deutlich, dass ein entscheidender Vorzug des radikalen Konstruktivismus aus theologischer Sicht darin besteht, Paradoxien nicht einfach verbieten oder auflösen zu müssen, sondern sie produktiv bearbeiten zu können. Für die Theologie ist dies überaus bedeutsam, weil sie selbst immer wieder auf auflösungsresistente Paradoxien stößt bzw. diese hervorbringt. In der Arbeit an ausgewählten Paradoxien wurde veranschaulicht, wie sich theologische Paradoxien in die These einer relativierenden Religiosität einfügen. Paradoxien führen an die Grenzen menschlicher Erkenntnis, indem sie (zumindest) auf die Limitationen der klassischen Logik hinweisen. Zugleich bleiben sie aber nicht beim Eingeständnis einer Erkenntnisunmöglichkeit stehen. Theologisch leisten sie einerseits »Transzendenzschutz« (Hafner), weisen andererseits aber konkrete Sinn- und Hoffnungsbezüge auf. Der Relativierung wird damit ein entscheidendes Motiv hinzugefügt. In einem vierten Argumentationsschritt (Kap. 5.1.1.4) wurden die bisherigen Überlegungen mit der Verbindlichkeitsfrage verbunden. Angesichts des in dieser Untersuchung anvisierten Theoriekontakts wurde die Frage erörtert, wie in einem so auf Relativierungen angelegten Denkraum überhaupt noch Normativität begründet werden kann. Einzelnen wurden dazu radikalkonstruktivistische sowie religiöse Verbindlichkeitsprobleme herausgearbeitet. Statt diese aufzulösen, wurde anhand allgemeiner (d.h. nicht-religiöser und nicht-radikalkonstruktivistisch beeinflusster) Szenarien veranschaulicht, wie präsent Probleme von Normbegründungen auch hier sind. Fernab religiöser und/oder radikalkonstruktivistischer Einflüsse konnte gezeigt werden, wie auch hier erhebliche Begründungsprobleme provoziert werden können. Die *Konstruktion von Verbindlichkeit*, so das Fazit dieses Unterkapitels, stellt deshalb nicht nur diese Untersuchung und das Projekt einer radikalkonstruktivistisch anschlussfähigen Theologie vor Herausforderungen, sondern lässt sich darüber hinaus auf andere Bereiche übertragen. Mit dem fünften Argumentationsschritt (Kap. 5.1.1.5) wurde die These von der relativierenden Wirkung der Religiosität noch einmal reformuliert. Angesichts der radikalkonstruktivistischen Vorbehalte gegenüber Religion und Religiosität und auf der Grundlage der bis dahin erfolgten theologischen Kommentierung wurde darauf hingewiesen, dass Religiosität nicht nur in einer radikalkonstruktivistisch kompatiblen Weise verstanden werden kann, sondern dass sich in ihrer relativierenden Wirkung und ihrem Umgang mit Paradoxien zudem mögliche Anknüpfungspunkte für den radikalen Konstruktivismus abzeichnen. In zwei kürzeren Argumentationsschritten wurde dieses Ergebnis angesichts von Religionskritik (Kap. 5.1.1.6) und der Diskussion um einen *religiösen Antirealismus* (Kap. 5.1.1.7) weiter ausdifferenziert. Hinsichtlich der Religionskritik wurde dabei u.a. herausgearbeitet, dass eine theologische Orientierung am radikalen Konstruktivismus keineswegs zur projektionstheoretischen Auflösung des Glaubens führen muss. Im letzten Unterkapitel der ersten Replik wurde zudem eine Abgrenzung vom *religiösen Antirealismus* angeboten.

Die zweite Replik (Kap. 5.1.2) setzte bei den radikalkonstruktivistischen Aussagen zur Mystik an. Auch in dieser Replik ging es darum, die radikalkonstruktivistische Vorlage kritisch aufzugreifen und mit Alternativen zu konfrontieren. Im Zusammenhang der Mystik geht damit vor allem die Notwendigkeit einher, die diesbezüglichen Überle-

gungen Ernst von Glasersfelds und seinen Vorschlag zur Unterscheidung von Rationalität und Mystik zu behandeln. In einem ersten Schritt (Kap. 5.1.2.1) wurden exemplarische Mystik-Definitionen aufgegriffen und kommentiert. Ersichtlich wurde dabei, dass die funktionale bzw. operationale Perspektive der ersten Replik auch in diesen Bereich überspielt werden kann. Anhand der Auseinandersetzung von *Konstruktivismus* und *Perennialismus* (Kap. 5.1.2.2) als den zwei grundlegenden Beobachtungsfolien innerhalb der Mystikforschung wurde eine vorläufige Positionierung des radikalen Konstruktivismus vorgenommen. Ganz auf der funktionalen Linie wurde dabei herausgestellt, dass es vor allem um die Frage geht, ob sich die Mystikforschung über den Prozess hinaus festlegt, indem die mystische Erfahrung also etwa auf einen universellen Grund zurückgeführt wird. Für letztere Option steht der *Perennialismus*, während der *Konstruktivismus* der Mystikforschung darauf schaut, wie mystische Erfahrung hergestellt und kommuniziert wird. An dieser konstruktivistischen Option könnte auch eine radikalkonstruktivistische Beschäftigung mit der Mystik orientiert werden. Dieser Befund erweist sich als bedeutsam, weil er auf Möglichkeiten für einen radikalkonstruktivistischen Umgang mit der Mystik jenseits der eingespielten Herabsetzung des Phänomens hinweist und sich zugleich als theologisch gesprächsfähig erweist. Mit den ersten beiden Argumentationsschritten wurden bereits wichtige Ergebnisse erzielt, die in einem dritten Schritt (Kap. 5.1.2.3) noch einmal explizit auf von Glasersfelds Unterscheidung von Mystik und Rationalität angewandt wurden. Dabei wurden der Mystikforschung zunächst Argumente für eine Harmonisierung beider Bereiche entlehnt, bevor anschließend Anknüpfungspunkte einer radikalkonstruktivistischen Mystik-Rezeption herausgearbeitet wurden. Mit *unio mystica* und Kontingenz scheinen zwei Motive besonders geeignet, um eine Nähe zwischen Mystik und radikalem Konstruktivismus zu begründen. In einem letzten Schritt (Kap. 5.1.2.4) wurde mit der Paradoxalität ein drittes Motiv hinzugefügt, das für eine Nähe von Mystik und radikalem Konstruktivismus spricht. In der Beschäftigung mit den Paradoxien der Mystik bzw. der auf Paradoxien bedachten Kommentierung der Mystikforschung wurde dabei zunächst die ausgeprägte Präsenz von Paradoxien in diesen Bereichen ersichtlich. Besonders trifft dies auf die Spannung von Sagbarkeit und Unsagbarkeit zu, die sich in Anlehnung an Alois Maria Haas als Leitparadoxie der Mystik insgesamt verstehen lässt. Sie nimmt Bezug auf die Möglichkeit, angesichts endlicher Möglichkeiten eine Erfahrung zu kommunizieren, die über diese Möglichkeiten hinauszugehen scheint. Letztlich wird damit auch ein Bogen zu den religiösen/theologischen Paradoxien geschlagen, weil es auch hier um die (Un-)Möglichkeit geht, von Immanenz auf Transzendenz zu schließen. Auch für die Mystik kann abschließend festgehalten werden, dass die radikalkonstruktivistische Beschäftigung zahlreiche Aspekte unterschlägt, die die Diskreditierung aufheben und stattdessen eine Nähe von radikalem Konstruktivismus und Mystik bzw. Mystikforschung begründen könnten.

In der dritten Replik wurde mit *Gott* der dritte Schwerpunkt der radikalkonstruktivistischen Beschäftigung mit religionsbezogenen Themen aufgegriffen. Dabei wurde besonders auf die in der ersten Replik entwickelte theologische Linie zurückgegriffen. In einem ersten Argumentationsschritt (Kap. 5.1.3.1) wurde einerseits geklärt, dass auch eine radikalkonstruktivistisch orientierte Theologie weiter von der Existenz Gottes ausgehen kann. Andererseits aber wurde ausgewiesen, dass es theologisch vor allem darauf

ankommt, die Zuschreibungen zu beobachten, die im Zeichen *Gott* zusammenlaufen. In diesem Zusammenhang wurde in grober Orientierung an Feuerbach und Kierkegaard vorgeschlagen, *Gott* als *denkerischen Superlativ* zu verstehen. Ausführlicher wurde damit ein in der ersten Replik bereits formulierter Gedanke aufgegriffen. *Gott* steht in diesem Verständnis für eine Steigerung, die die menschlichen Denk- und Sagbarkeit immer wieder zu der Einsicht in ihre eigene Unzulänglichkeit führt. Mit *Gott* wird eine Größe eingeführt, die – zumindest in der Linie von Anselms ontologischen Gottesbeweis – jede menschliche Möglichkeit unendlich übersteigt. Damit werden sowohl zur relativierenden Wirkung als auch zur Paradoxalität von Religiosität Bögen geschlagen. Die grundlegende Paradoxie von Immanenz und Transzendenz, die auch in der Mystik aktualisiert wird, verdichtet sich im Superlativ *Gott*. Zugleich wurde in der dritten Replik aber auch auf die sinnbezogene Erweiterung dieses Gottesbegriffs insistiert (Kap. 5.1.3.2). Neben der theoretischen Möglichkeit, *Gott* auch in einer radikalkonstruktivistisch orientierten Theologie als handelndes Gegenüber verstehen zu können, wurde dabei der Hoffnungsbezug des christlichen Glaubens thematisiert. Die Erkenntnisunsicherheit, die sich aus dem Glauben an einen entzogenen *Gott* ergibt, wird hier nicht zur Motivation eines Kommunikationsabbruchs, sondern in eine umfassende Sinndeutung überführt. Ersichtlich wird das etwa an den mystischen und religiösen Paradoxien der vorigen Repliken, die nicht ins Schweigen wechseln, sondern konkrete Sinnspitzen aufweisen. Angesichts des radikalkonstruktivistischen Umgangs mit der eigenen erkenntnistheoretischen Unsicherheit wurde diese Beobachtung nun für den in dieser Untersuchung anvisierten Theoriekontakt produktiv gemacht. Der radikale Konstruktivismus wurde darauf hingewiesen, dass auch er seinen Schritt in die Kommunikation letztlich nicht aus sich heraus begründen kann. Er setzt eine Wert- und Sinnzuschreibung voraus, die er nicht völlig einholen kann. Von der Theologie könnte sich der radikale Konstruktivismus in dieser Lesart über die Möglichkeiten informieren lassen, von der Einsicht in die eigene Kontingenz zur Vorstellung eines umfassenden Sinns zu kommen und dies für die eigene Praxis nutzbar zu machen.

In Kap. 5.2 wurden die Ergebnisse des bis dahin erfolgten argumentativen Gangs in *Umriss eines Kriterienkatalogs radikalkonstruktivistisch anschlussfähiger Theologien* überführt. Mit kurzen Hinweisen wurden hier fünfzehn Kriterien benannt, die sich als Konsequenzen aus dem Theoriekontakt von Fundamentaltheologie und radikalem Konstruktivismus für die theologische Seite ergeben.

6. Abschlussbetrachtung

Diese Untersuchung ist dem Theoriekontakt von Fundamentaltheologie und radikalem Konstruktivismus gewidmet. Kurz möchte ich zum Abschluss zentrale Ergebnisse der bisherigen Überlegungen darstellen.¹ Konkret werden noch einmal die vier Gründe aufgerufen, die in der Exposition (Kap. 1.1) für eine fundamentaltheologische Beschäftigung mit dem radikalen Konstruktivismus angeführt wurden. Mit diesem Rückblick versuche ich letztlich eine Frage Bernhard Fresachers zu beantworten: »Lässt sich also für die Theologie ein Gewinn aus dem Risiko ziehen, das sie mit dem Konstruktivismus eingeht?«²

- (1) Als erster Grund wurde in der Einleitung ein eher formales Argument präsentiert. Wenn die Fundamentaltheologie eine vernunftgemäße Rechtfertigung des christlichen Glaubens anbieten soll, muss sie zunächst klären, unter welchen Bedingungen eine solche Rechtfertigung überhaupt geleistet werden kann. Der radikale Konstruktivismus macht hierzu Angaben. Über die Plausibilität dieser Angaben lässt sich streiten – einfach abräumen lassen sie sich aber offensichtlich nicht. Auch wird das radikalkonstruktivistische Denken in den unterschiedlichsten wissenschaftlichen Disziplinen rezipiert. Aus rein formalen Gründen kann die Fundamentaltheologie deshalb vor die Aufgabe gestellt werden, auf den radikalen Konstruktivismus zu reagieren. Mit Matthias Wallich und Andreas Klein haben sich dieser Aufgabe bereits zwei Theologen mit jeweils ausführlichen Studien gestellt.³ Ihr Ergebnis kann ich am Ende meiner Überlegungen bestätigen: Auch in einem radikalkonstruktivistischen Setting ist es möglich, den christlichen Glauben vernünftig zu rechtfertigen. Gleich aber muss dieser scheinbar beruhigenden Einsicht hinzugefügt werden, dass es dazu einer umfassenden Reflexion eingespielter argumentativer Routinen bedarf. Der radikale Konstruktivismus lässt sich in seinem Dekonstruktionspotential

1 Eine genaue Rekonstruktion des argumentativen Gangs dieser Arbeit werde ich dabei nicht anbieten. Wer eine solche Zusammenfassung sucht, möge in die vier Zwischenfazite (Kap. 2.7; 3.3; 4.4; 5.3) schauen. Für eine Reflexion der Komposition dieser Studie vgl. Kap. 1.3.

2 Fresacher, *Realität* S. 208.

3 Vgl. Wallich, *Autopoiesis*; Klein, *Wahrheit*.

nicht zähmen. Theologie geht deshalb nicht unverändert aus dem Theoriekontakt hervor. Sie muss sich in Beobachtungen zweiter Ordnung üben und gegenüber ontologischen Kategorien eine Zurückhaltung ausbilden. Auch theologische Aussagen bleiben an ein System gebunden, das diese Aussagen hervorbringt. Damit geht ein erheblicher Kontingenzvermerk einher.⁴

- (2) Jenseits der formalen Verpflichtung des Faches sollte diese Untersuchung zeigen, dass die Theologie vom radikalen Konstruktivismus weiterführende Impulse beziehen kann. Sie kann sich nicht nur über ein spezifisches erkenntnistheoretisches Modell informieren, sondern auf dieser Grundlage eine fundamentale Relecture ihrer Begriffe und Konzepte vornehmen. Das bezieht sich in erster Linie auf die Möglichkeit, die Grundspannung ihres Vorhabens zu beobachten und darüber hinaus produktiv zu machen. Theologie muss begründen, wie sie mit endlichen Mitteln über Unendlichkeit sprechen bzw. von Immanenz auf Transzendenz zugreifen kann. Zumindest in ihrer christlichen Ausgestaltung konstituiert die Theologie dabei immer wieder Paradoxien, die an die Grenze von Logik und menschlichem Fassungsvermögen führen. Mithilfe des radikalen Konstruktivismus lässt sich nun zeigen, dass diese Paradoxalität kein Problem darstellt. Es muss nicht darum gehen, die Paradoxien des Glaubens einfach logisch aufzulösen. Sie lassen sich in Sinnbezüge einordnen und theologisch als Bestimmungsform fruchtbar machen. Erst in der Konfrontation mit der unauflösbaren Spannung des Glaubens wird ersichtlich, wie der Glaube Unsicherheit bearbeitet. Er wendet sie positiv, indem er Hoffnungsnarrative auflegt, die über die Einsicht hinausgehen, dass Wissen von zahlreichen Störgeräuschen beeinflusst werden kann. Der radikale Konstruktivismus weist Möglichkeiten auf, in einen grundlegend relativistisch bestimmten Rahmen christliche Relativierungen einzuspielen. Das Zeichen *Gott* wird so etwa als denkerischer Superlativ verstehbar, dessen letzte Entzogenheit einerseits zwar immer wieder neu betont werden muss, dem über die Entzogenheit hinaus andererseits aber doch etwas zugetraut wird. Eine Theologie, die bei der menschlichen Kontingenz ansetzt, kann sich in dieser Weise auf den radikalen Konstruktivismus beziehen. Daneben eröffnet der radikale Konstruktivismus in seiner weitreichenden Destruktion harter Wissens-, Erkenntnis- und Wahrheitsbegriffe auch Möglichkeiten, die Stellung theologischer und religiöser Aussagen innerhalb von Diskursen neu zu bestimmen. Hier lässt sich ein *Potential der Relativierung* entdecken, das etwa zur Rehabilitierung des wissenschaftlichen Status der Theologie eingespielt werden könnte. In der zugewandten theologischen Rezeption des radikalen Konstruktivismus wurde auf diesen Punkt oftmals hingewiesen.⁵
- (3) Als dritter Grund wurde angeführt, dass die ausgeprägte religionspädagogische bzw. -didaktische Rezeption konstruktivistischer Theorien nicht einfach auf die Vermittlung religiöser Inhalte begrenzt werden kann, sondern sich darüber hinaus auf die Inhalte selbst auswirken muss. Gerade radikalkonstruktivistisch wird eine starke Trennung zwischen Lerngegenstand und Lernmethode fragil. Inhalt und

4 Weitere Angaben zu den Erfordernissen, die radikalkonstruktivistisch an die Theologie adressiert werden könnten, habe ich in Kap. 5.2 zusammengetragen.

5 Vgl. Kap. 4.3.1.

Form lassen sich nicht einfach von einander trennen, sondern sind durch den Konstruktionsprozess miteinander verwoben. Theologisch resultiert daraus die Notwendigkeit, die *konstruktivistische Religionsdidaktik* auf ihre systematisch-theologischen Konsequenzen zu überprüfen, die Form also gewissermaßen auf den Inhalt anzuwenden.⁶ Der Beitrag dieser Untersuchung zu einem solchen Unterfangen besteht vor allem darin, dass Möglichkeiten und Grenzen von Religiosität (Kap. 5.1.1), Mystik (Kap. 5.1.2) und Gottesglauben bzw. -rede (Kap. 5.1.3) angesichts des radikalen Konstruktivismus ausgelotet und Anforderungen an eine radikalkonstruktivistisch anschlussfähige bzw. orientierte Theologie (Kap. 5.2) ausgewiesen werden. Gerade weil dieser dritte Grund auf die Agenda einer anderen theologischen Disziplin übergreift, möchte ich an dieser Stelle nachdrücklich darauf hinweisen, dass auch in der Religionspädagogik selbst Arbeiten vorliegen, die sich diesem Reflexionsauftrag stellen.⁷

- (4) Ein vierter und letzter Grund wurde enger an den radikalkonstruktivistischen Diskurszusammenhang angelegt. Zu seinem Selbstverständnis gehört es, mit Beobachtungen zweiter Ordnung auf blinde Flecken hinzuweisen. Im Zuge dieser Studie wurde nun nachgezeichnet, dass der radikale Konstruktivismus in der Beschäftigung mit religionsbezogenen Themen selbst einige blinde Flecken aufweist. Auf der Grundlage einer Zusammenstellung unterschiedlicher religionsbezogener Aussagen aus dem radikalen Konstruktivismus wurde gezeigt, dass die beobachtbare radikalkonstruktivistische Diskreditierung oftmals nicht aus den eigenen erkenntnistheoretischen Erwägungen hervorgeht. In ausführlichen Kommentierungen (Kap. 5) wurden deshalb denkerische Alternativen aufgezeigt. Dabei wurden nicht nur Möglichkeiten radikalkonstruktivistisch anschlussfähiger Verständnisse von Religiosität, Mystik und Gott erläutert, sondern auch konkrete Anknüpfungspunkte und Gemeinsamkeiten beleuchtet. Die von Ernst von Glasersfeld vertretene starke Unterscheidung von Mystik und Rationalität, die eine Herabsetzung der Mystik impliziert, wurde so zurückgewiesen. Über diese Hinweise hinaus sollte in der konkreten Argumentation – letztlich performativ – ersichtlich werden, wie die Theologie in den interdisziplinären Diskurszusammenhang des radikalen Konstruktivismus eingeklinkt werden kann. Ausgehend von ihrer spezifischen wissenschaftstheoretischen Position kann sie Beobachtungen zweiter Ordnung anbieten, die zur weiteren Profilbildung des radikalen Konstruktivismus beitragen. Ihre spezifische Leistung kann dabei u.a. darin bestehen, religionsbezogene Themen zu behandeln und Prozesse zu fokussieren, in denen trotz des Eingeständnisses umfassender Kontingenz Wert- und Sinnzuschreibungen vorgenommen werden. Dies gilt etwa für die unterschwellige Wertzuschreibung radikaler Konstruktivist*innen gegenüber ihrer

6 Dies entspricht letztlich einem Vorhaben, das Gottfried Orth in einer Rezension zur Dissertation Thomas Bornhausers (vgl. Bornhauser, Gott) angedacht hat: »Spannend wäre es, die konstruktivistischen Ansätze [...] konsequent weiter zu denken auf die gesamte Theologie hin.« Gottfried Orth, Rez. Thomas Bornhauser, Gott für Erwachsene. Ein Konzept kirchlicher Erwachsenenbildung im Zeichen postmoderner Vielfalt. In: Theologische Literaturzeitung 127 Heft 4 (2002). S. 453f., hier: S. 454.

7 In besonderer Weise gilt dies für die immer wieder zitierte, wichtige Studie von Norbert Brieden. Vgl. Brieden, Paradoxien.

eigenen kommunikativen Praxis und lässt sich im Horizont des Hoffnungsbegriffs weiter ausdeuten.

Über diese vier Gründe und das Arbeitspensum einzelner Kapitel hinaus ist diese Untersuchung mit der Verbindlichkeitsfrage befasst. Der radikale Konstruktivismus steht im Verdacht, Beliebigkeit auszulösen.⁸ Eine radikalkonstruktivistisch orientierte Theologie lässt sich in direkter Folge mit der gleichen Frage konfrontieren. Schenkt eine solche Theologie nicht alles weg? Was bleibt übrig von religiösen und theologischen normativen Geltungsansprüchen?

In der Beantwortung dieser Fragen ist diese Untersuchung einen Umweg gegangen. Sie hat sie nicht einfach positiv beantwortet, sondern auf andere Bereiche ausgeweitet. In Kap. 5.1.1.4 wurde die Fragilität von Verbindlichkeit deshalb zwar auch für radikalen Konstruktivismus und Religiosität behauptet, dann aber eben auf allgemeine Probleme ausgeweitet. Jenseits radikalkonstruktivistischer Einflüsse zeigt sich, dass grundlegende Probleme in der Normbegründung provoziert werden können, die es erforderlich machen, dass normative Systeme Setzungen vornehmen, um ihre eigene Operationalität nicht aufgeben zu müssen. Dieser allgemeine Befund lässt sich radikalkonstruktivistisch unterlegen. Der Setzungscharakter von Normen kann dann noch einmal präziser erfasst und die letzte argumentative Unzulänglichkeit jeder Normbegründung fokussiert werden. Auch Verbindlichkeit muss konstruiert werden. Sie lässt sich nur als Setzung eines erkennenden Systems, als *Konstruktion von Verbindlichkeit* erreichen. Von dort aus aber findet eine erhebliche Relativierung normativer Ansprüche statt, weil diese immer wieder mit dem eigenen Standpunkt und seinen Limitationen in Verbindung gebracht werden. Ist dieser Standpunkt bleibend kontingent, so trifft dies auch auf die von ihm ausgehenden Normbegründungen zu.

Für eine Theologie, die sich auf den radikalen Konstruktivismus bezieht, bedeutet dies vor allem, dass sie sich auf ihre eigene Unsicherheit einlassen muss. Die Kontingenz, die darin beobachtbar wird, muss dabei aber keineswegs als Hindernis verstanden werden. Vielmehr lässt sie sich gerade theologisch als Grundlage einer Differenzenerfahrung behaupten. In dieser Untersuchung wurde dies vor allem in der Rede von Gott als Superlativ ersichtlich. Der Gedanke einer schlichtweg alles übersteigenden Größe setzt bei der eigenen Kontingenz an, behauptet sie zu übersteigen, und bleibt trotzdem an sie gebunden. Damit ist eine erhebliche Paradoxalität verbunden, die die Grundspannung von Theologie insgesamt markiert.

So gebunden dieser Vorschlag an meine eigene Sprechposition bleiben mag, möchte ich doch vorschlagen, gerade im Umgang mit dieser grundlegenden Paradoxalität ein positives Kriterium für die Verbindlichkeit einer radikalkonstruktivistisch orientierten Theologie zu entwickeln. Die Paradoxie ermöglicht als theologische Denkform eine umfassende Dynamik. Sie beinhaltet ein Erinnerungspotential hinsichtlich möglicher normativer Begründungsprobleme, weil sie sich selbst einer einfachen Auflösung widersetzt und an die Grenzen menschlichen Verstehens führt. Wo Theologie paradoxal formatiert wird, bleibt deshalb immer auch Kontingenz präsent. Ein Motiv radikalkonstruktivistischer Verbindlichkeit ließe sich auf dieser Linie – trotz aller Brechungen und

8 Vgl. Brieden, Streit S. 165.

der nie auszuräumenden Möglichkeit einer weiteren Problematisierung – darin erkennen, dass die Dynamik der Paradoxalität performativ umgesetzt wird.⁹ Dazu zählt, dass die Kommunikation nicht einfach abgebrochen, sondern sinnbezogen fortgesetzt wird.¹⁰ Damit geht weiterhin die Möglichkeit einher, den Superlativ *Gott* so umfassend einzusetzen, dass ihm über die Zeichenhaftigkeit hinaus eine eigene Wirklichkeit zugesprochen wird. Das dispensiert keineswegs von formalen Anfragen, erlaubt aber den Eintritt in eine inhaltliche Dynamik, die noch ihre eigenen Limitationen überholt und mit einer Sinnzuschreibung versieht.¹¹ Zu diskutieren wäre in diesem Kontext etwa über die Grenzen der Paradoxalität. Wie kann eine Inflation dieser Denkform vermieden werden? Als anfanghaftes Kriterium bietet diese Untersuchung zumindest für die christliche Theologie eine Kombination aus Hoffnungsbezug und Orientierung an der Ausgangsparadoxie (Superlativ *Gott*) an.¹²

Eine bündige Auflösung des Verbindlichkeitsproblems ist mit dieser Studie nicht verbunden. Sie entspräche auch nicht ihrem methodischen Zuschnitt, der vielmehr darin besteht, das Problem theoretisch auszuweiten und zu profilieren, als es einfach auszuräumen. Die eigene Qualität pragmatischer Lösungen und unvollständiger Setzungen sollte darin zugleich gewürdigt werden. Sie erweisen ihren Wert von der Operationalität der Systeme her.

Dieser Umgang mit der Verbindlichkeitsthematik macht noch einmal deutlich, dass die vorliegende Untersuchung einen Beitrag zu Form und Stil der Theologie darstellt.¹³ Ausgehend von ihrem radikalkonstruktivistischen Kontaktpunkt verhält sie sich zu den Bedingungen theologischer Rede und kommt darin zu Schlüssen, die von dieser Weichenstellung abhängen. Manche Ergebnisse könnten unter anderen Vorzeichen deshalb kontraintuitiv wirken. Spürbar wird das etwa, wenn eine junge Theologin im Interview mit *ZEIT Campus Online* erzählt, wie sie ihren Glauben verlor: »Im Studium wurde mir bewusst, wie menschengemacht und paradox die Regeln der Kirche oft sind.«¹⁴ Gemes-

9 Weitere Vorschläge (!) habe ich in Kap. 5.2 aufgeführt.

10 Vgl. dazu Kap. 5.1.2.4.

11 Vgl. Reis, *Gott* S. 337-342. Die »Überholung« besteht hier darin, dass *Gott* so allumfassend gedacht wird, dass noch die Feststellung eigener Kontingenz mit ihm in Verbindung gebracht wird.

12 Eine genauere Klärung dieser Frage würde sowohl die Agenda als auch die Möglichkeiten dieser Studie sprengen. Aus einer stärker von der Innensicht des Glaubens argumentierenden Perspektive wäre die fundamentaltheologische Vorarbeit wäre hier dogmatisch zu ergänzen.

13 Zu den Stilen der Systematischen Theologie wird bislang kein (radikal-)konstruktivistischer Ansatz gezählt. Für eine Übersicht bereits etablierter Zugänge vgl. v.a. die folgenden Sammelbände Aaron Langenfeld/Martin Dürnberger/Magnus Lerch/Melanie Wurst (Hg.), *Stile der Theologie. Einheit und Vielfalt katholischer Systematik in der Gegenwart.* (Ratio fidei Bd. 60). Regensburg 2017; Joachim Valentin/Günter Kruck (Hg.), *Rationalitätstypen in der Theologie.* (QD Bd. 285). Freiburg 2017; Benjamin Dahlke/Bernd Irlenborn (Hg.), *Zwischen Subjektivität und Offenbarung. Gegenwärtige Ansätze systematischer Theologie.* (Kirche in Zeiten der Veränderung Bd. 6). Freiburg i.Br. 2021; Hans-Joachim Höhn/Saskia Wendel/Gregor Reimann/Julian Tappen (Hg.), *Analytische und Kontinentale Theologie im Dialog.* (QD Bd. 314). Freiburg i.Br. 2021. Eine Kurzübersicht findet sich bei Fössel, *Auferstehung* S. 46.

14 Sara Tomšić, »Es war masochistisch von mir, Theologie zu studieren.« In: *ZEIT Campus Online*, 02. April 2021. URL: <https://www.zeit.de/campus/2021-03/katholische-kirche-missbrauchsskandal-segnungsverbot-theologie-queer-chiara-battaglia/komplettansicht> (abgerufen am: 17.06.2021).

sen an den Überlegungen dieser Studie lässt sich gegen diese Aussage als Ergebnis eines Theologiestudiums kaum etwas einwenden. Im konkreten Fall aber wird dieser Satz als Begründung für die Abkehr von Kirche, Theologie und Glauben eingesetzt.¹⁵ Meine Studie geht hier einen völlig anderen Weg. Das Beispiel sensibilisiert aber erneut für die Abhängigkeit von der vorausgesetzten Perspektive.¹⁶ Es zeigt zugleich an, welche Umstellungen mit einer radikalkonstruktivistisch orientierten Theologie verbunden sind.

Die theologische Rezeption des radikalen Konstruktivismus ist mit dieser Untersuchung keineswegs abgeschlossen. Es bleibt viel Raum für weitere Überlegungen. Vor allem gilt dies aber für die radikalkonstruktivistische Rezeption theologischer Überlegungen, die sich von ihrer bisherigen, ablehnenden Linie lösen sollte. Erste Ansätze lassen sich hier bereits beobachten.¹⁷ Diese Studie hat weitere Angebote in diese Richtung gemacht. Sie steht im Interesse einer beidseitigen Vertiefung des Theoriekontakts.

15 Diese Beobachtung ließe sich über das konkrete Beispiel hinaus ausweiten – etwa mit Reis, der insgesamt festhält: »zu sehr werden paradoxe Spannungen als Problem denn als lustvolle Herausforderungen erlebt.« Reis, Gott S. 329.

16 Das berührt den Aspekt der *axiomatischen Inkompatibilität*, der vor allem in Kap. 2 wiederholt thematisiert wurde. Er weist auf die Abhängigkeit der Perspektive von einer grundlegenden (axiomatischen) Ausgangsunterscheidung hin.

17 Vgl. Kap. 3.1.

Quellenverzeichnis

Abkürzungen

Die verwendeten Abkürzungen sind am Abkürzungsverzeichnis des Lexikons für Theologie und Kirche orientiert. Vgl. O.N., Abkürzungsverzeichnis. In: LThK 11. ³2009. S. 689-746. Darüber hinaus verwende ich die folgenden, im LThK nicht aufgeführten Abkürzungen:

- **Bpb**: Bundeszentrale für politische Bildung
- **FAZ**: Frankfurt Allgemeine Zeitung
- **IEP**: Internet Encyclopedia of Philosophy
- **LETh**: Lehrwerk Evangelische Theologie
- **nd**: neues deutschland
- **NZZ**: Neue Zürcher Zeitung
- **stw**: suhrkamp taschenbuch wissenschaft
- **SZ**: Süddeutsche Zeitung
- **UTB**: Uni-Taschenbücher
- **VDWR tb**: Verlag der Weltreligionen Taschenbuch
- **ZTA**: Zeitschrift für Transaktionsanalyse

Abbildungsverzeichnis

Abb. 1 Triviale Maschine: VON FOERSTER, Heinz/PÖRKSEN, Bernhard, Wahrheit ist die Erfindung eines Lügners. Gespräche für Skeptiker. Heidelberg 1998. S. 57.

Abb. 2 Blinder Fleck: VON FOERSTER, Heinz/PÖRKSEN, Bernhard, Wahrheit ist die Erfindung eines Lügners. Gespräche für Skeptiker. Heidelberg 1998. S. 117.

Literaturverzeichnis

- ACKERMANN, Stefan, Organisches Denken. Humberto Maturana und Franz von Baader. Würzburg 1998. [= Ackermann, Denken.]
- AGAMBEN, Giorgio, Das Geheimnis des Bösen. Benedikt XVI. und das Ende der Zeiten. (Fröhliche Wissenschaft Bd. 066). Übers. v. HIEPKO, Andreas. Berlin 2015.
- ALBERT, Karl, Mystik und Philosophie. Sankt Augustin 1986. [= Albert, Mystik.]
- ALBERT, Karl, Einführung in die philosophische Mystik. (Die Philosophie). Darmstadt 1996. [= Albert, Einführung.]
- ALTMANN, Matthias, Theologin Hahn: Sinkende Akzeptanz des Kirchenrechts alarmierend. In: katholisch.de, 16. Dezember 2019. URL: <https://www.katholisch.de/artikel/23937-theologin-hahn-sinkende-akzeptanz-des-kirchenrechts-alarmierend> (abgerufen am: 17.06.2021).
- AMMERMANN, Norbert, Wie wirklich ist die Welt – zur Erkenntnistheorie des Radikalen Konstruktivismus, in: Deutsches Pfarrerblatt 43 Heft 2 (1990). S. 43-44.
- AMMERMANN, Norbert, Konstruktivismus und religiöses Selbstverständnis. In: Konstruktivismus: Geschichte und Anwendung. (DELFIN 1992). Hg. v. RUSCH, Gebhard/SCHMIDT, Siegfried J. Frankfurt a.M. 1992. S. 199-212.
- AMMERMANN, Norbert, Zur Konstruktion von Seelsorge – Seelsorge, Erkenntnistheorie und Methodenfrage unter dem Aspekt der Psychologie der persönlichen Konstrukte und auf dem Hintergrund konstruktivistischer Erkenntnistheorien. (Europäische Hochschulschriften: Reihe XXIII: Theologie Bd. 513). Frankfurt a.M. 1994. [= Ammermann, Seelsorge.]
- AMMERMANN, Norbert, »Verum ipsum factum – Das Gemachte ist das Wahre«. Versuch einer Positionsbestimmung der Theologie in der wissenschaftstheoretischen Diskussion um den Konstruktivismus. In: Pastoraltheologie 83 Heft 7 (1994). S. 351-362. [= Ammermann, Verum.]
- ANDERSON, James, Paradox in Christian Theology. An Analysis Its Presence, Character, and Epistemic Status. London 2007. [= Anderson, Paradox.]
- ANGENENDT, Arnold, Toleranz und Gewalt. Das Christentum zwischen Bibel und Schwert. Münster⁵ 2018.
- ANZENBACHER, Arno, Einführung in die Ethik. Düsseldorf 1992.
- APPEL, Kurt/LANGTHALER, Rudolf (Hg.), Dawkins' Gotteswahn. 15 kritische Antworten auf seine atheistische Mission. Wien/Köln/Weimar 2010.
- ARENZ, Dominik, Niemand ist Christ für sich allein! Ein Blick aus Henri de Lubacs »Catholicisme« (1938) auf die Kirche von heute und ihre Zukunft. In: Christ sein in einer Kirche der Zukunft. Hg. BOLLIG, Michael. Würzburg 2012. S. 175-193.
- ARENZ, Dominik, Paradoxalität als Sakramentalität. Kirche nach der fundamentalen Theologie Henri de Lubacs. (Innsbrucker theologische Studien Bd. 92). Innsbruck 2016. [= Arenz, Paradoxalität.]
- ARENZ, Dominik, Vom Paradox zum Sakramentalen. Zur Sakramentalität als »lectio difficilior« nach Henri de Lubac. In: ThPh 93 (2018). S. 58-72. [= Arenz, Sakramentalität.]

- ARMBRÜSTER, Tobias, Meinungs(un)freiheit? In: Deutschlandfunk, 24. Oktober 2019. URL: https://www.deutschlandfunk.de/der-tag-meinungs-un-freiheit.3415.de.html?dram:article_id=461756 (abgerufen am: 17.06.2021).
- ARNOLD, Claus, Verketzerung von Spiritualität oder Verfolgung von Missbrauch? Der »Molinismus« respektive »Quietismus« in der Wahrnehmung des Heiligen Offiziums. In: »Wahre« und »falsche« Heiligkeit. Mystik, Macht und Geschlechterrollen im Katholizismus des 19. Jahrhunderts. (Schriften des Historischen Kollegs: Kolloquien Bd. 90). Hg. v. WOLF, Hubert. München 2013. S. 59-70.
- BAECKER, Dirk, Kybernetik zweiter Ordnung. In: Wissen und Gewissen. Versuch einer Brücke. (stw Bd. 876). Hg. v. SCHMIDT, Siegfried J. Übers. v. KÖCK, Wolfram Karl. Frankfurt a.M. 1993. S. 17-23.
- BAECKER, Dirk, Das Auge des Kojoten: Besuche bei einem Magier. In: Human Becoming – Becoming Human. FS Heinz von Foerster. Hg. v. BRÖCKER, Monika/RIEGLER, Alexander. Düsseldorf 2000. URL: https://www.univie.ac.at/constructivism/HvF/feestschrift/baecker_de.html (abgerufen am: 17.06.2021).
- BAECKER, Dirk, Der Frosch, die Fliege und der Mensch. In: FAZ.net, 07. Mai 2021. URL: https://www.faz.net/aktuell/feuilleton/buecher/biologe-und-philosoph-humberto-maturana-gestorben-17330542.html?printPagedArticle=true#pageIndex_2 (abgerufen am: 17.06.2021).
- BAUER, Thomas, Die Vereindeutigung der Welt. Über den Verlust an Mehrdeutigkeit und Vielfalt. Stuttgart ²2018.
- BAUER, Thomas, Warum es kein islamisches Mittelalter gab. Das Erbe der Antike und der Orient. München 2018.
- BAUMANN, Gerlinde, Gottesbilder der Gewalt im Alten Testament verstehen. Darmstadt 2006.
- BAUSCHKE, Martin, Der Sohn Marias. Jesus im Koran. Darmstadt 2013.
- BECKER, Patrick, Jenseits von Fundamentalismus und Beliebigkeit. Zu einem christlichen Wahrheitsverständnis in der (post-)modernen Gesellschaft. Freiburg i.Br. 2017. [= Becker, Jenseits.]
- BECK, Ulrich, Der eigene Gott. Von der Friedensfähigkeit und dem Gewaltpotential der Religionen. Frankfurt a.M./Leipzig 2008.
- BELLAH, Robert N., Civil Religion in America. In: The Robert Bellah Reader. Hg. v. BELLAH, Robert N./TIPTON, Steven M. Durham 2006. S. 225-245.
- BELLIGER, Andréa, Die wiederverheirateten Geschiedenen. Eine ökumenische Studie im Blick auf die römisch-katholische und griechisch-orthodoxe (Rechts-)Tradition der Unauflöslichkeit der Ehe. (BzMK Bd. 26). Essen 2000.
- BENDER, Christiane/GRAßL, Hans, Losverfahren: Ein Beitrag zur Stärkung der Demokratie? In: Aus Politik und Zeitgeschichte 64 Hefte 38/39 (2014). S. 31-37.
- BENEDIKT XVI., Ansprache an das Kardinalskollegium und die Mitglieder der Römischen Kurie beim Weihnachtsempfang, 22. Dezember 2006. URL: www.vatican.va/content/benedict-xvi/de/speeches/2006/december/documents/hf_ben_xvi_spe_20061222_curia-romana.html (abgerufen am: 17.06.2021).
- BENEDIKT XVI., Rede im Deutschen Bundestag, 22. September 2011. URL: <https://www.bundestag.de/parlament/geschichte/gastredner/benedict/rede-250244> (abgerufen am: 17.06.2021).

- BENEDIKT XVI., Letzte Gespräche. Mit Peter Seewald. München 2016. [= Benedikt XVI., Gespräche.]
- BERGER, Peter L., Altäre der Moderne. Religion in pluralistischen Gesellschaften. (Schriftenreihe »Religion und Moderne« Bd. 2). Frankfurt/New York 2015. [= Berger, Altäre.]
- BERGER, Peter L./LUCKMANN, Thomas, Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie. Übers. v. PLESSNER, Monika. Frankfurt a.M. ²⁷2018.
- BERGUNDER, Michael, Was ist Religion? Kulturwissenschaftliche Überlegungen zum Gegenstand der Religionswissenschaft. In: ZfR 19 Heft 1 (2011). S. 3-55.
- BETTONI, Marco, Constructing a Beginning in 1985. In: Constructivist Foundations 6 Heft 2 (2011). S. 184-189.
- BISCHÖFE DEUTSCHLANDS, ÖSTERREICHS UND DER DIÖZESE BOZEN-BRIXEN (Hg.), Gotteslob. Katholisches Gebet- und Gesangbuch. Stuttgart 2014.
- BLACK, Max, Die Metapher. In: Theorie der Metapher. Hg. v. HAVERKAMP, Anselm. Übers. v. SMUDA, Margit. Darmstadt ²1996. S. 55-79.
- BLUME, Michael, Neurotheologie. Hirnforscher erkunden den Glauben. (Wissenschaftliche Beiträge aus dem Tectum Verlag; Reihe Theologie Bd. 6). Marburg 2009.
- BÖCKENFÖRDE, Ernst-Wolfgang, Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte. (stw Bd. 914). Frankfurt a.M. 1991.
- BOCK, Burghard, Rez. Matthias Wallich, @-Theologie. Medientheologie und Theologie des Rests. In: Theologische Literaturzeitung 131 Heft 9 (2006). S. 1053-1055.
- BORCHERT, Bruno, Mystik. Das Phänomen – Die Geschichte – Neue Wege. (HERDER spektrum 4530). Übers. v. ZULAUF, Hugo. Freiburg i.Br. 1997.
- BORNHAUSER, Thomas, Gott für Erwachsene. Ein Konzept kirchlicher Erwachsenenbildung im Zeichen postmoderner Vielfalt. (Praktische Theologie heute Bd. 51). Stuttgart 2000. [= Bornhauser, Gott.]
- BOSSHARD, Stefan N., Rez. Roiija Friedrich Weidhas: Konstruktion – Wirklichkeit – Schöpfung. Das Wirklichkeitsverständnis des christlichen Glaubens im Dialog mit dem Radikalen Konstruktivismus unter besonderer Berücksichtigung der Kognitionstheorie H. Maturanas. In: Theologische Literaturzeitung 120 Heft 7/8 (1995). S. 701-703.
- BÖTTIGHEIMER, Christoph, Lehrbuch der Fundamentaltheologie. Die Rationalität der Gottes-, Offenbarungs- und Kirchenfrage. Freiburg i.Br. ³2016.
- BRENDEL, Elke, Die Wahrheit über den Lügner. Eine philosophisch-logische Analyse der Antinomie des Lügners. (Grundlagen der Kommunikation und Kognition). Berlin/New York 1992. [= Brendel, Wahrheit.]
- BRENNEKE, Andreas, Ist Gott ein Konstruktivist? Auf dem Weg zu einer konstruktivistischen Theologie und Pastoralpsychologie. In: Seelsorge systemisch gestalten. Konstruktivistische Konzepte für die Beratungspraxis in Kirche, Diakonie und Caritas. Hg. v. GÖTZELMANN, Arnd. Norderstedt 2008. S. 59-112. [= Brenneke, Konstruktivist?]
- BREUL, Martin, Handelt Gott in der Pandemie? In: Geist und Leben 93 Heft 4 (2020). S. 378-386.

- BRIEDEN, Norbert, Radikal heißt nicht beliebig. Der Konstruktivismus im Streit um die Wahrheit. In: Lernen mit der Bibel. (Jahrbuch für konstruktivistische Didaktik Bd. 1). Hg. v. BÜTTNER, Gerhard/MENDL, Hans/REIS, Oliver/ROOSE, Hanna. Hannover 2010. S. 165-179. [= Brieden, Streit.]
- BRIEDEN, Norbert, Kriterien konstruktivistischer Religionsdidaktik und die Diskussion im Jahrbuch als Spiegel der Theorie-Entwicklung. In: Praxistheorien. (Jahrbuch für konstruktivistische Religionsdidaktik Bd. 10). Hg. v. BÜTTNER, Gerhard/MENDL, Hans/REIS, Oliver/ROOSE, Hanna. Babenhausen 2019. S. 233-248.
- BRIEDEN, Norbert/MENDL, Hans/REIS, Oliver/ROOSE, Hanna (Hg.), Biblische Welten. (Jahrbuch für konstruktivistische Religionsdidaktik Bd. 11). Babenhausen 2020.
- BRUCKMANN, Florian, Relativismus und Postmoderne als »Zeichen der Zeit« und Herausforderung für die Theologie. In: Glaubensverantwortung im Horizont der »Zeichen der Zeit«. (QD Bd. 248) Hg. v. BÖTTIGHEIMER, Christoph/BRUCKMANN, Florian. Freiburg i.Br. 2012. S. 454-471. [= Bruckmann, Relativismus.]
- BUCHHOLZ, René, Falsche Wiederkehr der Religion. Zur Konjunktur des Fundamentalismus. Würzburg 2017.
- BÜCHNER, Christine, Mystische Skepsis und Genderperspektiven. Eine Ermutigung zu Veränderungen. In: Frauen in kirchlichen Ämtern. Reformbewegungen in der Ökumene. Hg. v. ECKHOLT, Margit/LINK-WIECZOREK, Ulrike/SATTLER, Dorothea/STRÜBIND, Andrea. Freiburg i.Br. 2018. S. 404-414. [= Büchner, Skepsis.]
- BUCHSTEIN, Hubertus, Demokratie und Lotterie. Das Los als politisches Entscheidungsinstrument von der Antike bis zur EU. Frankfurt a.M. 2009. [= Buchstein, Lotterie.]
- BUGIEL, Daniel, Der lehramtliche Anti-Relativismuskurs. In: Glaube ohne Wahrheit? Theologie und Kirche vor den Anfragen des Relativismus. (Theologie kontrovers). Hg. v. SEEWALD, Michael. Freiburg i.Br. 2018. S. 77-97.
- BURKARD, Franz-Peter, Alltagssprache. In: Praktische Religionswissenschaft. (UTB Bd. 3165). Hg. v. KLÖCKER, Michael/TWORUSCHKA, Udo. Köln/Weimar/Wien 2008. S. 87-99.
- BURKARD, Franz-Peter, Art. Fortschritt. In: Metzler Lexikon Philosophie. Begriffe und Definitionen. Stuttgart ³2008. S. 186-187.
- BÜTTNER, Gerhard, Wie kommen Glaubensvorstellungen in unsere Köpfe? Religionspädagogische Überlegungen zum sogenannten Radikalen Konstruktivismus. In: Entwurf 1 (2001). S. 30-33.
- BÜTTNER, Gerhard, »Wie könnte ein konstruktivistischer Religionsunterricht aussehen?« In: Zeitschrift für Pädagogik und Theologie 54 Heft 2 (2002). S. 155-170.
- BÜTTNER, Gerhard (Hg.), Lernwege im Religionsunterricht. Konstruktivistische Perspektiven. Stuttgart 2006.
- BÜTTNER, Gerhard, »Biblische Geschichte«. Ein notwendiges Konstrukt?! In: Theologische Beiträge 47 Heft 2 (2016). S. 136-146.
- BÜTTNER, Gerhard/MENDL, Hans/REIS, Oliver/ROOSE, Hanna (Hg.), Lernen mit der Bibel. (Jahrbuch für konstruktivistische Religionsdidaktik Bd. 1). Hannover 2010.
- BÜTTNER, Gerhard/MENDL, Hans/REIS, Oliver/ROOSE, Hanna (Hg.), Kirchengeschichte. (Jahrbuch für konstruktivistische Religionsdidaktik Bd. 2). Hannover 2011.

- BÜTTNER, Gerhard/MENDL, Hans/REIS, Oliver/ROOSE, Hanna (Hg.), Lernumgebungen. (Jahrbuch für konstruktivistische Religionsdidaktik Bd. 3). Hannover 2012.
- BÜTTNER, Gerhard/MENDL, Hans/REIS, Oliver/ROOSE, Hanna (Hg.), Ethik. (Jahrbuch für konstruktivistische Religionsdidaktik Bd. 4). Hannover 2013.
- BÜTTNER, Gerhard/MENDL, Hans/REIS, Oliver/ROOSE, Hanna (Hg.), Unterrichtsplanung im Religionsunterricht. (Jahrbuch für konstruktivistische Religionsdidaktik Bd. 5). Babenhausen 2014.
- BÜTTNER, Gerhard/MENDL, Hans/REIS, Oliver/ROOSE, Hanna (Hg.), Glaubenswissen. (Jahrbuch für konstruktivistische Religionsdidaktik Bd. 6). Babenhausen 2015.
- BÜTTNER, Gerhard/MENDL, Hans/REIS, Oliver/ROOSE, Hanna (Hg.), Narrativität. (Jahrbuch für konstruktivistische Religionsdidaktik Bd. 7). Babenhausen 2016.
- BÜTTNER, Gerhard/MENDL, Hans/REIS, Oliver/ROOSE, Hanna (Hg.), Religiöse Pluralität. (Jahrbuch für konstruktivistische Religionsdidaktik Bd. 8). Babenhausen 2017.
- BÜTTNER, Gerhard/MENDL, Hans/REIS, Oliver/ROOSE, Hanna (Hg.), Heterogenität im Klassenzimmer. (Jahrbuch für konstruktivistische Religionsdidaktik Bd. 9). Babenhausen 2018.
- BÜTTNER, Gerhard/MENDL, Hans/REIS, Oliver/ROOSE, Hanna (Hg.), Praxistheorien. (Jahrbuch für konstruktivistische Religionsdidaktik Bd. 10). Babenhausen 2019.
- BÜTTNER, Gerhard/MENDL, Hans/REIS, Oliver/ROOSE, Hanna, 10 Jahre Konstruktivismus – eine Entwicklungsgeschichte. In: Praxistheorien. (Jahrbuch für konstruktivistische Religionsdidaktik Bd. 10). Hg. v. BÜTTNER, Gerhard/MENDL, Hans/REIS, Oliver/ROOSE, Hanna. Babenhausen 2019. S. 7-17.
- CLICQUÉ, Guy Marcel, Rez. Andreas Klein, »Die Wahrheit ist irgendwo da drinnen...?« Zur theologischen Relevanz (radikal-)konstruktivistischer Ansätze unter besonderer Berücksichtigung neurobiologischer Fragestellungen. In: *Evangelium und Wissenschaft* 45 (2005). S. 47.
- CRANE, Tim, Die Bedeutung des Glaubens. Religion aus der Sicht eines Atheisten. Übers. v. GILMER, Eva. Berlin 2019. [= Crane, Bedeutung.]
- CUPITT, Don, Nach Gott. Die Zukunft der Religionen. Übers. v. MAASS, Hans-Joachim. München 2004. [= Cupitt, Gott.]
- DAHLKE, Benjamin/IRLENBORN, Bernd (Hg.), Zwischen Subjektivität und Offenbarung. Gegenwärtige Ansätze systematischer Theologie. (Kirche in Zeiten der Veränderung Bd. 6). Freiburg i.Br. 2021.
- DAWKINS, Richard, Der Gotteswahn. Übers. v. VOGEL, Sebastian. Berlin ³2007. [= Dawkins, Gotteswahn.]
- DE BERG, Henk/PRANGEL, Matthias (Hg.), Differenzen. Systemtheorie zwischen Dekonstruktion und Konstruktivismus. Tübingen/Basel 1995.
- DE CANDIA, Gianluca, Das Paradox des Dogmas. In: *Herder Korrespondenz* 73 Heft 6 (2019). S. 43-46.
- DELL'EVA, Gloria, Salto mortale. Deklinationen des Glaubens bei Kierkegaard, Berlin/New York 2020.
- DELMONTE, Michelo, Modelling Realities. In: *Constructivist Foundations* 15 Heft 1 (2019). S. 21-22.
- DE LUBAC, Henri, Glauben aus der Liebe. »Catholicisme«. Übers. und eingeleitet v. VON BALTHASAR, Hans Urs. Einsiedeln 1970. [= Lubac, Glauben.]

- DE LUBAC, Henri, Geheimnis aus dem wir Leben. (Kriterien Bd. 6). Übers. v. BERGNER, Karlheinz/VON BALTHASAR, Hans Urs. Freiburg i.Br. ²1990. [= Lubac, Geheimnis.]
- DE LUBAC, Henri, Auf den Wegen Gottes. Übers. v. SCHERER, Robert. Freiburg i.Br. 1992. [= Lubac, Wege.]
- DE LUBAC, Henri, Glaubensparadoxe. (Kriterien Bd. 28). Übers. v. VON BALTHASAR, Hans Urs. Freiburg ³2015. [= Lubac, Glaubensparadoxe.]
- DENZINGER, Heinrich/HÜNERMANN, Peter (Hg.), Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen. Freiburg i.Br. u.a ⁴⁵2017. [= DH.]
- DERRIDA, Jacques, Gesetzeskraft. Der »mystische Grund der Autorität«. (edition suhrkamp Bd. 1645). Übers. v. DÜTTMANN, Alexander García. Frankfurt a.M. 1991. [= Derrida, Gesetzeskraft.]
- DE TJEN, Hans-Jürgen, Geltungsbegründung traditionsabhängiger Weltdeutungen im Dilemma. Theologie, Philosophie, Wissenschaftstheorie und Konstruktivismus. (Forum Religionsphilosophie Bd. 20). Berlin 2010. [= Detjen, Geltungsbegründung.]
- DEUTSCHER FUßBALL-BUND, Fussball-Regeln 2020/2021. URL: [https://www.dfb.de/fileadmin/_dfbdam/225053-Fussball-Regeln_2020_21_RZ.indd.pdf/\(abgerufen am: 17.06.2021\)](https://www.dfb.de/fileadmin/_dfbdam/225053-Fussball-Regeln_2020_21_RZ.indd.pdf/(abgerufen am: 17.06.2021)).
- DIERGARTEN, Friedrich, Das Unbehagen im Christentum. Psychoanalytische und theologische Untersuchungen zu Verdrängungsphänomenen. Frankfurt a.M. 2003. [= Diergarten, Unbehagen.]
- DIERK, Heidrun, Kirchengeschichte elementar. Entwurf einer Theorie des Umgangs mit geschichtlichen Traditionen im Religionsunterricht. (Heidelberger Studien zur Praktischen Theologie Bd. 10). Münster 2005.
- DIERK, Heidrun, Konstruktion – Rekonstruktion – Dekonstruktion. Zur Viabilität genuin historischer Methoden im Kontext einer konstruktivistischen Kirchengeschichtsdidaktik. In: Lernwege im Religionsunterricht. Konstruktivistische Perspektiven. Hg. BÜTTNER, Gerhard. Stuttgart 2006. S. 132-144.
- DINZELBACHER, Peter, Christliche Mystik im Abendland. Ihre Geschichte von den Anfängen bis zum Ende des Mittelalters. Paderborn 1994. [= Dinzelbacher, Abendland.]
- DINZELBACHER, Peter, Deutsche und niederländische Mystik des Mittelalters. Ein Studienbuch. Berlin/Boston 2012. [= Dinzelbacher, Mystik.]
- DOHMEN, Christoph/OEMING, Manfred, Biblischer Kanon – warum und wozu? Eine Kanontheologie. (QD Bd. 137). Freiburg/Basel/Wien. 1992.
- DOMINICUS, Rolf-Dieter, Radikaler Konstruktivismus Versus Realismus. Apologie des Subjektivismus. Hamburg 2010.
- DREWERMANN, Eugen, Tiefenpsychologie und Exegese. Bd 1: Die Wahrheit der Formen. Traum, Mythos, Märchen, Sage und Legende. Olten 1984.
- DUPRÉ, Ben, 50 Schlüsselideen Philosophie. Heidelberg 2010.
- DURKHEIM, Émile, Die elementaren Formen des religiösen Lebens. (Theorie). Übers. v. SCHMIDTS, Ludwig. Frankfurt a.M. 1981.
- DÜRNBERGER, Martin, Basics Systematischer Theologie. Eine Anleitung zum Nachdenken über den Glauben. Regensburg 2020. [= Dürnberger, Basics.]
- DUX, Günter, Die Religion in der säkular verstandenen Welt. (Gesammelte Schriften Bd. 6). Wiesbaden 2018. [= Dux, Religion.]

- EBERT, Patrick, Offenbarung und Entzug. Eine theologische Untersuchung zur Transzendenz aus phänomenologischer Perspektive. (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie Bd. 81). Tübingen 2020. [= Ebert, Entzug.]
- EBNER, Martin, Überwindung eines »tödlichen« Lebens. Paradoxien zu Leben und Tod in den Jesusüberlieferungen. In: JBTh 19 (2004). S. 79-100.
- EDLINGER, Karl, Konstruktivismus und Biologie. In: Konstruktivismen. Eine kulturelle Wende. (Philosophica Bd. 19). Hg. v. WALLNER, Fritz G./AGNESE, Barbara. Wien 2001. S. 161-181. [= Edlinger, Biologie.]
- EDWARDS, Derek/ASHMORE, Malcolm/POTTER, Jonathan, Death and Furniture: the rhetoric, politics and theology of bottom line arguments against relativism. In: History of the Human Sciences 8 Heft 2 (1995). S. 25-49.
- EISENHARDT, Ulrich, Deutsche Rechtsgeschichte. München ⁵2008.
- ENGELS, Eve-Maria, Erkenntnistheoretischer Konstruktivismus, Minimalrealismus, empirischer Realismus – Ein Plädoyer für einige Unterscheidungen. Replik auf Hans Jürgen Wendels Aufsatz »Evolutionäre Erkenntnistheorie und erkenntnistheoretischer Realismus«. In: Zeitschrift für philosophische Forschung 44 Heft 1 (1990). S. 28-54.
- ERDMANN, Heinrich, Vom Glauben an die Wahrheit und von der Wahrheit des Glaubens. Konstruktivismus und seine Bedeutung für Wissenschaft, Weltbild, Ethik und Religion. Mit einem Geleitwort von Siegfried J. Schmidt. Frankfurt a.M. 1999. [= Erdmann, Glauben.]
- ESPOSITO, Elena, Die Beobachtung der Kybernetik. Elena Esposito über Heinz von Foerster, »Oberserving Systems« (1981). In: Schlüsselwerke der Systemtheorie. Hg. v. BAECKER, Dirk. Wiesbaden 2005. S. 291-302. [= Esposito, Kybernetik.]
- ESSEN, Georg, Sinnstiftende Unruhe im System des Rechts. Religion im Beziehungsgeflecht von modernem Verfassungsstaat und säkularer Zivilgesellschaft. (Essener Kulturwissenschaftliche Vorträge Bd. 14). Göttingen 2004. [= Essen, Unruhe.]
- ESSEN, Georg, Spätantike Dogmatisierungsprozesse zwischen kirchlicher Traditionsbildung, hellenistischer Wissenskultur und römischer Verfahrensordnung. In: Dogmatisierungsprozesse in Recht und Religion. Hg. v. ESSEN, Georg/JANSEN, Nils. Tübingen 2011. S. 23-37.
- ETZOLD, Eckhard, Schafft sich der Glaube seine Wirklichkeit selbst? Religiöse Phänomene in konstruktivistischer Weltsicht. In: PTh 81 (1992). S. 429-442.
- ETZOLD, Eckhard, Selbstreferentielle Strukturen in Religion und Parapsychologie. Die Thesen des Radikalen Konstruktivismus im Zusammenhang mit religiösen und paranormalen Phänomenen. In: Grenzgebiete der Wissenschaft 54 Heft 3 (2005). S. 195-221.
- FEHIGE, Yiftach J. H., Das Offenbarungsparadox. Zur Dialogfähigkeit von Juden und Christen. (Studien zu Judentum und Christentum). Paderborn 2012.
- FEUERBACH, Ludwig, Theogonie. Nach den Quellen des klassischen, hebräischen und christlichen Altertums. (Ludwig Feuerbach/Gesammelte Werke Bd. 7). Berlin ³1985. [= Feuerbach, Theogonie.]
- FEUERBACH, Ludwig, Das Wesen des Christentums. (Ludwig Feuerbach/Gesammelte Werke Bd. 5). Berlin ³2006. [= Feuerbach, Wesen.]

- FINK, Sascha Benjamin, Progress by Paradox. Paradoxien als Katalysator intellektuellen Fortschritts. In: Von Schildkröten und Lügner. Paradoxien und Antinomien in den Wissenschaften. Hg. v. ENGEL, Karsten. Münster 2018. S. 13-34. [= Fink, Progress.]
- FISCHER, Hans Rudi, Abschied von der Hinterwelt? Zur Einführung in den Radikalen Konstruktivismus. In: Die Wirklichkeit des Konstruktivismus. Zur Auseinandersetzung um ein neues Paradigma. Hg. v. FISCHER, Hans Rudi. Heidelberg 1995. S. 11-34.
- FISCHER-LICHTE, Erika, Performativität. Eine kulturwissenschaftliche Einführung. (UTB Bd. 5458). Bielefeld 42021.
- FORMAN, Robert K. C., Introduction: Mysticism, Constructivism and Forgetting. In: The Problem of Pure Consciousness. Mysticism and Philosophy. Hg. v. FORMAN, Robert K. C. Oxford 1990. S. 3-49. [= Forman, Introduction.]
- FRANK, Joachim/SCHOLZ, Martin, »Ratzinger ist kein großer Theologe«. Papst vor Deutschlandreise. In: fr.de, aktualisierte Fassung vom 23. Januar 2019. URL: <https://www.fr.de/panorama/ratzinger-kein-grosser-theologe-11439546.html> (abgerufen am: 17.06.2021).
- FRENSCHKOWSKI, Marco, Heilige Schriften der Weltreligionen und religiösen Bewegungen. Wiesbaden 2007.
- FRESACHER, Bernhard, Rez. Matthias Wallich, Autopoiesis und Pistis. Zur theologischen Relevanz der Dialogtheorien des Radikalen Konstruktivismus. In: Theologische Revue 96 (2000). S. 376-378.
- FRESACHER, Bernhard, Die Realität des Christlichen. Der Einfluss konstruktivistischer Epistemologien in der Theologie. In: SaThZ 9 Heft 2 (2005). S. 194-211. [= Fresacher, Realität.]
- FRESACHER, Bernhard, Kommunikation. Verheißungen und Grenzen eines theologischen Leitbegriffs. Freiburg i.Br. 2006. [= Fresacher, Kommunikation.]
- FRIED, Johannes, Kein Tod auf Golgatha. Auf der Suche nach dem überlebenden Jesus. München 2019.
- FRITZ, Natalie/HÖPFLINGER, Anna-Katharina/KNAUB, Stefanie/MÄDER, Marie-Therese/PEZZOLI-OLGIATI, Daria, Sichtbare Religion. Eine Einführung in die Religionswissenschaft. Berlin/Boston 2018.
- FUCHS, Peter/HOEGL, Franz, Die Schrift der Form. Peter Fuchs und Franz Hoegl über George Spencer-Browns *Laws of Form*. In: Schlüsselwerke des Konstruktivismus. Hg. v. PÖRKSEN, Bernhard. Wiesbaden 2011. S. 175-207.
- FÖßEL, Thomas P., Offenbare Auferstehung. Eine Studie zur Auferstehung Jesu Christi in offenbarungstheologischer Perspektive. Paderborn 2018. [= Fößel, Auferstehung.]
- FÖßEL, Thomas P., Wirksame Wirklichkeit *Auferstehungsglaube*: signifikante Gegenwart – kreativer Ursprung – relevante Glaubwürdigkeit. Bonn 2018. URL: https://bonndoc.ulb.uni-bonn.de/xmlui/bitstream/handle/20.500.11811/1154/Fößel_Wirklichkeit.pdf?sequence=1&isAllowed=y (abgerufen am: 17.06.2021).
- GÄB, Sebastian, Wahrheit, Bedeutung und Glaube. Zum Problem des religiösen Realismus. Münster 2014. [= Gäb, Wahrheit.]
- GADENNE, Volker, Why Radical Constructivism Has not Become a Paradigm. In: Constructivist Foundations 6 Heft 1 (2010). S. 77-83. [= Gadenne, Paradigm.]

- GADENNE, Volker, Viabilität und Wahrheit: Ein Vergleich der Auffassungen von Ernst von Glasersfeld und Karl Popper. In: Radikaler Konstruktivismus. Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Ernst von Glasersfeld (1917-2010). Hg. v. HUG, Theo/MITTERER, Josef/SCHORNER, Michael. Innsbruck 2019. S. 305-316. [= Gadenne, Viabilität.]
- GANOCZY, Alexandre, Chaos – Zufall – Schöpfungsglaube. Die Chaostheorie als Herausforderung der Theologie. Mainz 1995.
- GARDINER, Patrick, Kierkegaard. Übers. v. PURKARTHOFER, Richard. Freiburg i.Br. 2001.
- GASH, Hugh, Faith plays different roles. In: Personal and Spiritual Development in the World of Cultural Diversity Bd. 7. Hg. v. LASKER, George E./HIWAKI, Kensei. Tecumseh 2010. S. 15-20. Online abrufbar unter: <https://cepa.info/2610> (abgerufen am: 17.06.2021).
- GASH, Hugh, Constructivism and Mystical Experience. In: Constructivist Foundations 15 Heft 1 (2019). S. 1-9. [= Gash, Experience.]
- GEIBLINGER, Hans, Die Imagination der Wirklichkeit. Experimente zum radikalen Konstruktivismus. Frankfurt/New York 1992.
- GERL-FALKOVITZ, Hanna-Barbara, Unerbittliches Licht. Versuche zur Philosophie und Mystik Edith Steins. Dresden 2018.
- GERSON, Oliver Harry, Das Recht auf Beschuldigung – Strafprozessuale Verfahrensbalance durch kommunikative Autonomie. Berlin/Boston 2016.
- GETHMANN, Carl Friedrich, Art. Konstruktivismus. In: LThK 6. ³2009. S. 323.
- GEYER, Oliver, »Es gibt keine Wahrheit, aber wir brauchen sie«. In: fluter. Magazin der Bundeszentrale für politische Bildung, 11. November 2014. URL: <https://www.fluter.de/es-gibt-keine-wahrheit-aber-wir-brauchen-sie-o> (abgerufen am: 17.06.2021).
- GILICH, Benedikt, Die Verkörperung der Theologie. Gottesrede als Metaphorologie. (ReligionsKulturen Bd. 8). Stuttgart 2011.
- GIRARD, René/VATTIMO, Gianni, Christentum und Relativismus. Hg. v. ANTONELLO, Pierpaolo. Übers. v. BOESTEN-STENGEL, Christine. Freiburg i.Br. 2008. [= Girard/Vattimo, Christentum.]
- GORSKI, Philip, Am Scheideweg. Amerikas Christen und die Demokratie vor und nach Trump. Übers. v. GORSKI, Philip/HEYDORN, Hella. Freiburg i.Br. 2020.
- GÖTZELMANN, Arnd (Hg.), Seelsorge systemisch gestalten. Konstruktivistische Konzepte für die Beratungspraxis in Kirche, Diakonie und Caritas. Norderstedt 2008.
- GRAF, Friedrich Wilhelm, Moses Vermächtnis. Über göttliche und menschliche Gesetze. München 2006. [= Graf, Vermächtnis.]
- GRAULICH, Markus, Das *ius divinum* im Decretum Gratiani – ein Wegweiser. In: Ewige Ordnung in sich verändernder Gesellschaft? Das göttliche Recht im theologischen Diskurs. (QD Bd. 287). Hg. v. GRAULICH, Markus/WEIMANN, Ralph. Freiburg i.Br. 2018. S. 116-129.
- GRÖNE, Stephan, Gödel. Wittgenstein. Gott. Paradoxien in Philosophie und Theologie. Fuchstal 2007.
- GROßHANS, Hans-Peter, Wirklichkeit – ein Konstrukt? Konstruktive Reflexionen aus der Perspektive evangelischer Theologie. In: Die Wirklichkeit als Interpretationskonstrukt? Herausforderungen konstruktivistischer Ansätze für die Theologie.

- Hg. v. KLEIN, Andreas/KÖRTNER, Ulrich H. J. Neukirchen-Vluyn 2011. S. 79-91. [= Großhans, Wirklichkeit.]
- GRÖSSL, Johannes, Allmacht. In: Theologische Grundbegriffe. Ein Handbuch. (UTB Bd. 5395). Hg. v. DOCKTER, Cornelia/DÜRNBERGER, Martin/LANGENFELD, Aaron. Paderborn 2021. S. 18-19.
- GRÜN, Klaus-Jürgen, Richard Dawkins (2006), *Der Gotteswahn*. In: Religionsphilosophie und Religionskritik. Ein Handbuch. (stw Bd. 2140). Hg. v. KÜHNLEIN, Michael. S. 885-893.
- GÜLKER, Silke, Transzendenz in der Wissenschaft. Studien in der Stammzellenforschung in Deutschland und den USA. (Religion in der Gesellschaft Bd. 46). Baden-Baden 2019. [= Gülker, Transzendenz.]
- GUMBRECHT, Hans Ulrich, Alles, was ist, könnte auch anders sein: das Geschlecht, die Stimmung, das Begehren. Wie zwei grosse Denker von der Sprache zur Welt zurückfinden. In: NZZ, 05. Februar 2019. URL: <https://www.nzz.ch/feuilleton/ro-ty-gadamer-die-welt-koennte-auch-ganz-anders-sein-ld.1456986> (abgerufen am: 17.06.2021).
- GUSKI, Alexandra, Metaphern der Pädagogik. Metaphorische Konzepte von Schule, schulischem Lernen und Lehren in pädagogischen Texten von Comenius bis zur Gegenwart. (Explorationen Bd. 53). Bern 2007.
- HAAS, Alois Maria, Was ist Mystik? In: Abendländische Mystik im Mittelalter. Symposium Kloster Engelberg 1984. (Germanistische Symposien-Berichtsbände Bd. 7). Hg. v. RUH, Kurt. Stuttgart 1986. S. 319-341. [= Haas, Mystik.]
- HAAS, Alois Maria, Das mystische Paradox. In: Das Paradox. Eine Herausforderung abendländischen Denkens. (Stauffenberg Colloquium Bd. 21). Hg. v. GEYER, Paul/HAGENBÜCHLE, Roland. Tübingen 1992. S. 273-294.
- HAAS, Alois Maria, Mystik als Aussage. Erfahrungs-, Denk- und Redeformen christlicher Mystik. (VDWR tb Bd. 3). Frankfurt a.M./Leipzig 2007. [= Haas, Aussage.]
- HABERMAS, Jürgen, Auch eine Geschichte der Philosophie Bd. 1. Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen. Berlin ³2019.
- HAFNER, Johann Ev., Angelologie. (Gegenwärtig Glauben Denken – Systematische Theologie Bd. 9). Paderborn 2010. [= Hafner, Angelologie.]
- HAFNER, Johann Ev., Inflationskontrolle. Die christliche Unterscheidung zwischen hoher und niedriger Transzendenz. In: Religion – Macht – Freiheit. Deutsches Neuland: Eine Zwischenbilanz. (Berliner Bibliothek. Religion – Kultur – Wissenschaft Bd. 1). Hg. v. BROSE, Thomas. Frankfurt a.M. 2014. S. 59-70.
- HAGNER, Michael, Vom Aufstieg und Fall der Kybernetik als Universalwissenschaft. In: Die Transformation des Humanen. Beiträge zur Kulturgeschichte der Kybernetik. Hg. v. HAGNER, Michael/HÖRL, Erich. Frankfurt a.M. 2008. S. 38-71.
- HAHN, Judith, Grundlegung der Kirchenrechtssoziologie. Zur Realität des Rechts in der römisch-katholischen Kirche. Wiesbaden 2019. [= Hahn, Kirchenrechtssoziologie.]
- HAHN, Judith, Recht in der Krise. Neun soziologische Thesen zum Status des Kirchenrechts. In: feinschwarz.net, 16. Dezember 2019. URL: <https://www.feinschwarz.net/recht-in-der-krise-neun-soziologische-thesen-zum-status-des-kirchenrechts/> (abgerufen am: 17.06.2021).

- HANISCH, Detlef Arthur, Darstellung und Kritik des Konstruktivismus aus kritisch-rationaler Perspektive. Zur Frage nach der Existenz der Realität und ihrer objektiven Erkennbarkeit. Frankfurt a.M. 2009.
- HÄRLE, Wilfried, Die Wirklichkeit – unser Konstrukt oder widerständige Realität? In: Theologie zwischen Pragmatismus und Existenzdenken. FS Herman Deuser. Hg. v. LINDE, Gesche u.a. Marburg 2006. S. 163-173. [= Härle, Wirklichkeit.]
- HÄRLE, Wilfried, Spurensuche nach Gott. Studien zur Fundamentaltheologie und Gotteslehre. Berlin 2008.
- HARTL, Johannes, Metaphorische Theologie. Grammatik, Pragmatik und Wahrheitsgehalt religiöser Sprache. (Studien zur systematischen Theologie und Ethik Bd. 51). Berlin 2008.
- HAUBIG, Hans-Michael, Die Debatte um den jüdischen Staat im religiösen Judentum. In: Religionen und Demokratie. Beiträge zu Genese, Geltung und Wirkung eines aktuellen politischen Spannungsfeldes. Hg. v. WERNER, Ines-Jacqueline/LIEDHEGENER, Antonius/HILDEBRANDT, Mathias. Wiesbaden 2009. S. 97-110.
- HECKE, Simon, Kanonisches Recht. Zur Rechtsbildung und Rechtsstruktur des römisch-katholischen Kirchenrechts. (Organisationsstudien). Wiesbaden 2017. [= Hecke, Recht.]
- HEINRICH, Elisabeth/SCHÖNECKER, Dieter (Hg.), Wirklichkeit und Wahrnehmung des Heiligen, Schönen, Guten. Neue Beiträge zur Realismusdebatte. Paderborn 2011.
- HEIN, Michael, Ewigkeitsklauseln. Sag niemals nie! In: Katapult. Magazin für Kartografie und Sozialwissenschaft, 04. Mai 2015. URL: [https://katapult-magazin.de/de/artikel/artikel/fulltext/sag-niemals-nie/\(abgerufen am: 17.06.2021\)](https://katapult-magazin.de/de/artikel/artikel/fulltext/sag-niemals-nie/(abgerufen%20am%3A%2017.06.2021)). [= Hein, Ewigkeitsklauseln.]
- HEIN, Michael, Für immer und ewig? Zur Kodifikation von »Ewigkeitsklauseln« in aktuellen Verfassungen. In: Die Grenzen der Verfassung. (Zeitschrift für Politik Sonderband 9). Hg. v. HEIN, Michael/PETERSEN, Felix/VON STEINSDORFF, Silvia. Baden-Baden 2018. S. 69-84.
- HEJL, Peter M., Radikaler Konstruktivismus und Nischenkonstruktion: erkenntnis- und evolutionstheoretischer Konstruktivismus. In: Radikaler Konstruktivismus. Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Ernst von Glasersfeld (1917-2010). Hg. v. HUG, Theo/MITTERER, Josef/SCHORNER, Michael. Innsbruck 2019. S. 373-394. [= Hejl, Nischenkonstruktion.]
- HELD, Peter, Systemische Praxis in der Seelsorge. Mainz 1998.
- HELD, Peter, Glaube schafft Wirklichkeit. In: ZTA 20 Heft 4 (2003). S. 310-318. [= Held, Glaube.]
- HELD, Peter/GERBER, Uwe (Hg.), Systemische Praxis in der Kirche. Mainz 2003.
- HELDT, Petra, Beten und Gebet im Neuen Testament. In: Theologie und Spiritualität des Betens. Handbuch Gebet. Hg. v. ARNOLD, Matthias/THULL, Philipp. Freiburg i.Br. 2016. S. 37-46. [= Heldt, Beten.]
- HELPER, Monika, Die Bagage. München 2020.
- HELLER, Agnes, Politik nach dem Tod Gottes. In: Bilderverbot. (Jahrbuch Politische Theologie Bd. 2). Hg. v. RAINER, Michael J./JANßEN, Hans-Gerd. München 1997. S. 67-87.

- HENDERSON, Bobby, Das Evangelium des Fliegenden Spaghettimonsters. Übers. v. INGWERSEN, Jörn. München ²2008.
- HERCZEG, Petra, »Wie wirklich sind die Fakten«? Von der Dekonstruktion zur Fälschung. In: Radikaler Konstruktivismus. Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Ernst von Glasersfeld (1917-2010). Hg. v. HUG, Theo/MITTERER, Josef/SCHORNER, Michael. Innsbruck 2019. S. 231-248.
- HERDEGEN, Matthias, Präambel. In: Grundgesetz. Kommentar, Loseblattsammlung. Hg. v. MAUNZ, Theodor/DÜRIG, Günter. München seit 1958. Stand der Kommentierung: 92. EL (August 2020).
- HINZEN, Wolfram, Art. Empirismus. In: Metzler Lexikon Philosophie. Begriffe und Definitionen. Hg. v. PRECHTL, Peter/BURKARD, Franz-Peter. Stuttgart ³2008. S. 134-136.
- HOFF, Ansgar Maria, Das Poetische der Philosophie. Friedrich Schlegel, Friedrich Nietzsche, Martin Heidegger, Jacques Derrida. Bonn 2002.
- HOFF, Gregor Maria, Chalkedon im Paradigma Negativer Theologie. Zur aporetischen Wahrnehmung der chalkedonensischen Christologie. In: ThPh 70 (1995). S. 355-372.
- HOFF, Gregor Maria, Religionskritik heute. (Topos plus Taschenbücher Bd. 523). Kevelaer 2004.
- HOFF, Gregor Maria, Offenbarungen Gottes? Eine theologische Problemgeschichte, Regensburg 2007. [= Hoff, Offenbarungen.]
- HOFF, Gregor Maria, Glaubensräume – Topologische Fundamentaltheologie. Bd. II/1: Der theologische Raum der Gründe. Ostfildern 2021. [= Hoff, Glaubensräume.]
- HOFF, Johannes, Das Paradox des Glaubens und der Holzweg moderner Entscheidungslogik. Kierkegaards Lektüre von Gen 22 und ihre Wirkungsgeschichte von Heidegger bis Derrida und darüber hinaus. In: Die Bindung Isaaks. Stimme, Schrift, Bild. (Studien zu Judentum und Christentum). Hg. v. HOPING, Helmut/KNOP, Julia/BÖHM, Thomas. Paderborn 2009. S. 239-256.
- HOFF, Jonas Maria, Rez. Katarína Kristinová, Die verbotene Wirklichkeit. Untersuchungen zu der wirklichkeitskonstitutiven Relevanz des christlichen Offenbarungsbegriffs. In: SaThZ 22 Heft 2 (2018). S. 265-268. [= Hoff, Kristinová.]
- HOFF, Jonas Maria, Dynamik verstetigen? Bischof Voderholzer und die Paradoxie als Denkform. In: feinschwarz.net, 12. April 2021. URL: <https://www.feinschwarz.net/dynamik-verstetigen-bischof-voderholzer-und-die-paradoxie-als-denkform> (abgerufen am: 17.06.2021).
- HOFFMANN, Dirk W., Die Gödel'schen Unvollständigkeitssätze. Eine geführte Reise durch Kurt Gödels historischen Beweis. Berlin ²2017. [= Hoffmann, Unvollständigkeitssätze.]
- HOFFMANN, Veronika, zweifeln und glauben. Stuttgart 2018.
- HÖHN, Hans-Joachim, Der fremde Gott. Glaube in postsäkularer Kultur. Würzburg 2008. [= Höhn, Gott.]
- HÖHN, Hans-Joachim, Beim Wort genommen. Über die Zwecklosigkeit des Betens. In: Hilft beten? Schwierigkeiten mit dem Bittgebet. Hg. v. STRIET, Magnus. Freiburg/Basel/Wien 2010. S. 59-86.
- HÖHN, Hans-Joachim, Zeit und Sinn. Religionsphilosophie postsäkular. Paderborn 2010.

- HÖHN, Hans-Joachim/WENDEL, Saskia/REIMANN, Gregor/TAPPEN, Julian (Hg.), Analytische und Kontinentale Theologie im Dialog. (QD Bd. 314). Freiburg i.Br. 2021.
- HONECKER, Martin, Das Problem des theologischen Konstruktivismus. In: Zeitschrift für Evangelische Ethik 24 Heft 1 (1980). S. 97-111. [= Honecker, Problem.]
- HOOD, Ralph W., Constructivism and Mysticism: Beyond Epistemological Constraints. In: Constructivist Foundations 15 Heft 1 (2019). S. 12-13.
- HOPPE, Rudolf, Jesus – das Paradoxon Gottes. Überlegungen zu Botschaft und Wirken des Nazareners. In: Impulse 3 Heft 1 (2001). S. 2-6.
- HOPPE, Rudolf, Jesus von Nazareth. Zwischen Macht und Ohnmacht. Stuttgart 2012.
- HORKHEIMER, Max/ADORNO, Theodor W., Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. Frankfurt a.M. ²²2016.
- HORNUNG, Christian, Kirchenrecht als Konstruktion von Wirklichkeit. Überlegungen zum Ort des Rechts in der Alten Kirche. In: Jahrbuch für Antike und Christentum 56/57 (2013/2014). S. 72-85.
- HORNUNG, Christian, Die Konstruktion christlicher Identität. Funktion und Bedeutung der Apostasie im antiken Christentum. In: Studia Patristica 92 (2017). S. 431-440.
- HORNUNG, Christian, Art. Kirchengeschichte. In: Wissenschaftlich Religionspädagogisches Lexikon im Internet. URL: [https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/100160/\(abgerufen am: 17.06.2021\)](https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/100160/(abgerufen%20am%3A%2017.06.2021)).
- HOTZE, Gerhard, Paradoxien bei Paulus. Untersuchungen zu einer elementaren Denkform in seiner Theologie. (Neutestamentliche Abhandlungen Bd. 31). Münster 1997.
- HUBER, Werner, Das Denken Joseph Ratzingers. Paderborn 2017.
- HUG, Theo/MITTERER, Josef/SCHORNER, Michael (Hg.), Radikaler Konstruktivismus. Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Ernst von Glasersfeld (1917-2010). Innsbruck 2019.
- HUIZING, Klaas, Ästhetische Identität. Konstruktivistische und dekonstruktivistische Anfragen an eine Ästhetische Theologie. In: Die Wirklichkeit als Interpretationskonstrukt? Herausforderungen konstruktivistischer Ansätze für die Theologie. Hg. v. KLEIN, Andreas/KÖRTNER, Ulrich H. J. Neukirchen-Vluyn 2011. S. 165-183. [= Huizing, Identität.]
- HUNGERIGE, Heiko/SABBOUH, Kariem, Let's talk about ethics. Ethik und Moral im konstruktivistischen Diskurs. In: Konstruktivismus und Ethik. (DELFIN 1995). Hg. v. RUSCH, Gebhard/SCHMIDT, Siegfried J. Frankfurt a.M. 1995. S. 123-173. [= Hungerige/Sabbouh, ethics.]
- IRLENBORN, Bernd, Christlicher Glaube und Relativismus. In: Christ sein in einer Kirche der Zukunft. Hg. BOLLIG, Michael. Würzburg 2012. S. 212-229. [= Irlenborn, Glaube.]
- IRLENBORN, Bernd, Relativismus. (Grundthemen Philosophie). Berlin/Bosten 2016. [= Irlenborn, Relativismus.]
- IRLENBORN, Bernd, Die Relativismuskritik von Papst Benedikt XVI. In: Glaube ohne Wahrheit? Theologie und Kirche vor den Anfragen des Relativismus. (Theologie kontrovers). Hg. v. SEEWALD, Michael. Freiburg i.Br. 2018. S. 98-115.
- IRLENBORN, Bernd, Relativismus: Philosophische Debatte und theologische Herausforderungen. In: Relativismus und christlicher Wahrheitsanspruch. Philosophi-

- sche und theologische Perspektiven. Hg. v. IRLNBORN, Bernd/SEEWALD, Michael. Freiburg/München 2020. S. 13-35. [= Irlenborn, Herausforderungen.]
- IRWIN, Jones, Mysticism and Constructivism with reference to Deconstruction and Contemporary Education. In: *Constructivist Foundations* 15 Heft 1 (2019). S. 14-15.
- JANICH, Peter, Was ist Wahrheit? Eine philosophische Einführung. (Beck'sche Reihe Bd. 2052). München 1996. [= Janich, Wahrheit.]
- JANSEN, Ludger, Art. Paradox. In: *Lexikon philosophischer Grundbegriffe der Theologie*. Hg. v. FRANZ, Albert/BRAUN, Wolfgang/KREUTZER, Karsten. Freiburg i.Br. 2003. S. 305-308.
- JANTZEN, Grace M., Power, Gender and Christian Mysticism. (Cambridge Studies in Ideology and Religion Bd. 8). Cambridge 1995.
- JANZ, Bruce B., Mysticism, Wonder, and Cognition. In: *Constructivist Foundations* 15 Heft 1 (2019). S. 23-24. [= Janz, Wonder.]
- JOHNSON, David Kenneth, Footprints in the Sand: Radical Constructivism and the Mystery of the Other. In: *Constructivist Foundations* 6 Heft 1 (2010). S. 90-99.
- JONAS, Hans, Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme. Berlin ¹⁶2018.
- JONES, Richard H., Limitations on the neuroscientific study of mystical experiences. In: *Zygon* 53 Heft 4 (2018). S. 992-1017. [= Jones, Limitations.]
- JÜNGEL, Eberhard, Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus. Tübingen ²1977.
- KAESER, Eduard, Pop Science. Essays zur Wissenschaftskultur. Basel 2009.
- KAES, Dorothee, Theologie im Anspruch von Geschichte und Wahrheit. Zur Hermeneutik Joseph Ratzingers. (Dissertationen Theologische Reihe Bd. 75). St. Ottilien 1997.
- KANDIAH, Krish, Paradoxology. Why Christianity Was Never Meant to Be Simple. London 2014.
- KANNETZKY, Frank, Paradoxien, Philosophie und die Vollständigkeit der Wissenschaften. In: *Von Schildkröten und Lügner. Paradoxien und Antinomien in den Wissenschaften*. Hg. v. ENGEL, Karsten. Münster 2018. S. 181-210. [= Kannetzky, Paradoxien.]
- KARUVELLIL, George, Constructing ›God‹. A Contemporary Interpretation of Religion. In: *Heythrop Journal* 41 Heft 1 (2000). S. 25-46. [= Karuvelil, God.]
- KATZ, Steven Theodore, Language, Epistemology, and Mysticism. In: *Mysticism and Philosophical Analysis*. Hg. v. KATZ, Steven Theodore. New York 1978. [= Katz, Epistemology.]
- KATZ, Steven Theodore, The Holocaust in historical context. Bd. 1: The Holocaust and mass death before the modern age. New York 1994.
- KAUFMANN, Franz-Xaver, Religion und Modernität. In: *Die Moderne – Kontinuität und Zäsuren*. (Soziale Welt Sonderband 4). Hg. v. BERGER, Johannes. Göttingen 1986. S. 282-308.
- KAYMAKCAN, Recep, Pluralismus und Konstruktivismus in der türkischen Religionslehre für Religionslehrer und Religionsunterrichtsprogramme. In: *Islamischer Religionsunterricht in Deutschland. Fachdidaktische Konzeptionen: Ausgangslage, Erwartungen und Ziele*. Hg. v. UCAR, Bülent/BERGMANN, Danja. Osnabrück 2010. S. 185-200.
- KEHLMANN, Daniel, Tyll. Hamburg 2019. [= Kehlmann, Tyll.]

- KENNY, Vincent, Mystifying Constructivism. In: *Constructivist Foundations* 15 Heft 1 (2019). S. 16-17. [= Kenny, Constructivism.]
- KEUL, Hildegund, Verschwiegene Gottesrede. Die Mystik der Begine Mechthild von Magdeburg. (Innsbrucker theologische Studien Bd. 69). Innsbruck 2004. [= Keul, Gottesrede.]
- KEUL, Hildegund, Gravuren der Mystik in christlicher Gottesrede. Ein genealogischer Beitrag zur Negativen Theologie. In: *Negative Theologie heute? Zum aktuellen Stellenwert einer umstrittenen Tradition.* (QD Bd. 226). Hg. v. HALBMAYR, Alois/HOFF, Gregor Maria. Freiburg 2008. S. 227-247. [= Keul, Gravuren.]
- KEUL, Hildegund, Gottesferne – ganz nah. Christliche Mystik an den Grenzen der Sprache. In: »Der stets größere Gott.« Gottesvorstellungen in Christentum und Islam. (Theologisches Forum Christentum – Islam). Hg. v. RENZ, Andreas/GHARAIBEH, Mohammad/MIDDELBECK-VARWICK, Anja/UCAR, Bülent. Regensburg 2011. S. 111-119.
- KIERKEGAARD, Sören, Furcht und Zittern. (Sören Kierkegaard/Gesammelte Werke Bd. 4). Übers. v. HIRSCH, Emanuel. Düsseldorf/Köln 1950.
- KIERKEGAARD, Sören, Abschliessende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken I. Mimisch-pathetisch-dialektische Sammelschrift. Existentielle Einsprache. (Sören Kierkegaard/Gesammelte Werke Bd. 16,1). Übers. v. JUNGHANS, Hans Martin. Regensburg 1957.
- KIERKEGAARD, Sören, Abschliessende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken II. Mimisch-pathetisch-dialektische Sammelschrift. Existentielle Einsprache. (Sören Kierkegaard/Gesammelte Werke Bd. 16,2). Übers. v. JUNGHANS, Hans Martin. Regensburg 1958. [= Kierkegaard, Nachschrift II.]
- KIERKEGAARD, Sören, Philosophische Brocken. De omnibus dubitandum est. (Sören Kierkegaard/Gesammelte Werke Bd. 10). Übers. v. HIRSCH, Emanuel. Düsseldorf/Köln 1960. [= Kierkegaard, Brocken.]
- KIERKEGAARD, Sören, Die Krankheit zum Tode. Übers. und mit Kommentar v. RICHTER, Liselotte. (Philosophie der Neuzeit Bd. 4). Reinbek 1962. [= Kierkegaard, Krankheit.]
- KIERKEGAARD, Sören, Die Tagebücher. Bd. 5. (Sören Kierkegaard/Gesammelte Werke Bd. 32.) Ausgewählt und übers. v. GARDES, Hayo. Düsseldorf/Köln 1974.
- KIERKEGAARD, Sören, Einübung im Christentum. (Sören Kierkegaard/Gesammelte Werke Bd. 26). Übers. v. HIRSCH, Emanuel. Düsseldorf/Köln 1980. S. 70. [= Kierkegaard, Einübung.]
- KIERKEGAARD, Sören, Der Begriff Angst. (eva-Taschenbuch Bd. 21). Übers. und hg. v. RICHTER, Liselotte. Hamburg 1991.
- KIERKEGAARD, Sören, Journal NB35:23-24 (1854). In: *Kierkegaard's Journals and Notebooks.* Journals NB31-36. Bd. 10. Hg. v. KIRMMSE, Bruce H./CAPPELØRN, Niels Jørgen/HANNAY, Alastair/RUMBLE, Vanessa u.a. Princeton/Oxford 2018. S. 367-416.
- KIMMEL, Monica, Interpreting Mysticism. An evaluation of Steven T. Katz's argument against a common core in mysticism and mystical experience. Göteborg 2008. URL: https://gupea.ub.gu.se/bitstream/2077/17899/4/gupea_2077_17899_4.pdf (abgerufen am: 17.06.2021).
- KIRCHMEIER, Christian, Sinn. In: *Luhmann-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung.* Hg. v. JAHRAUS, Oliver/NASSEHI, Armin u.a. Stuttgart 2012. S. 117-119.

- KIRSCHNER, Martin, Gott – größer als gedacht. Die Transformation der Vernunft aus der Begegnung mit Gott bei Anselm von Canterbury. Freiburg/Basel/Wien 2013.
- KLARE, Hans-Hermann/MEROTH, Peter, »Gott existiert mit großer Wahrscheinlichkeit nicht«. In: Stern, 06. Oktober 2007. URL: <https://www.stern.de/panorama/wissen/mensch/richard-dawkins--gott-existiert-mit-grosser-wahrscheinlichkeit-nicht--3274534.html> (abgerufen am: 17.06.2021).
- KLEIN, Andreas, »Die Wahrheit ist irgendwo da drinnen...?« Zur theologischen Relevanz (radikal-)konstruktivistischer Ansätze unter besonderer Berücksichtigung neurobiologischer Fragestellungen. Neukirchen-Vluyn 2003. [= Klein, Wahrheit.]
- KLEIN, Andreas, Willensfreiheit auf dem Prüfstand. Ein anthropologischer Grundbegriff in Philosophie, Neurobiologie und Theologie. Neukirchen-Vluyn 2009.
- KLEIN, Andreas, Konstruktivistische Diskurse und ihre philosophische und theologische Relevanz. In: Die Wirklichkeit als Interpretationskonstrukt? Herausforderungen konstruktivistischer Ansätze für die Theologie. Hg. v. KLEIN, Andreas/KÖRTNER, Ulrich H. J. Neukirchen-Vluyn 2011. S. 13-44. [= Klein, Relevanz.]
- KLEIN, Andreas, »Ich bin so frei!« Willensfreiheit in der philosophischen, neurobiologischen und theologischen Diskussion. Neukirchen-Vluyn 2012.
- KLEIN, Andreas/KÖRTNER, Ulrich H. J. (Hg.), Die Wirklichkeit als Interpretationskonstrukt? Herausforderungen konstruktivistischer Ansätze für die Theologie. Neukirchen-Vluyn 2011.
- KLESSMANN, Michael, Ambivalenz und Glaube. Warum sich in der Gegenwart Glaubensgewissheit zu Glaubensambivalenz wandeln muss. Stuttgart 2018.
- KLUMBIES, Paul-Gerhard, Gott – bewusst gemacht oder bewusstgemacht? Eine theologische Rückmeldung zu Konstruktivismus und Neuem Realismus. In: Wirklichkeit oder Konstruktion? Sprachtheoretische und interdisziplinäre Aspekte einer brisanten Alternative. Hg. v. FELDER, Ekkehard/GARDT, Andreas. Berlin/Boston 2018. S. 146-161. [= Klumbies, Gott.]
- KNAPP, Damaris, ... weil von einem selber weiß man ja schon die Meinung. Die metakognitive Dimension beim Theologisieren mit Kindern. (Arbeiten zur Religionspädagogik Bd. 68). Göttingen 2018.
- KNEER, Georg, Art. Radikaler Konstruktivismus. In: Metzler Lexikon Philosophie. Begriffe und Definitionen. Hg. v. Peter Prechtl/Franz-Peter Burkard. Stuttgart ³2008. S. 501-502. [= Kneer, Art. Konstruktivismus.]
- KNORR-CETINA, Karin, Spielarten des Konstruktivismus. Einige Notizen und Anmerkungen. In: Soziale Welt 40 Heft 1/2 (1989). S. 86-96.
- KNOX, Ronald A., Christliches Schwärmertum. Ein Beitrag zur Religionsgeschichte. Übers. v. HAVELAAR, Paula/SCHORN, Auguste. Köln/Olten 1957. [= Knox, Schwärmertum.]
- KOCH, Kurt, »Was ist Wahrheit?« – Dogma des Relativismus oder Frage auf Leben und Tod? Versuch einer Replik. In: »Mitarbeiter der Wahrheit«. Christuszeugnis und Relativismuskritik bei Joseph Ratzinger/Benedikt XVI. aus evangelischer Sicht. Hg. v. RAEDEL, Christoph. Göttingen 2013. S. 221-237.
- KÖCK, Wolfram Karl, Von der Wahrheit zur Viabilität. Wolfram Karl Köck über Ernst von Glasersfelds *Radikaler Konstruktivismus*. In: Schlüsselwerke des Konstruktivismus. Hg. v. PÖRKSEN, Bernhard. Wiesbaden 2011. S. 377-396. [= Köck, Viabilität.]

- KODALLE, Klaus-Michael, Art. Paradox. In: *LThK* 7. ³2009. S. 1367-1369.
- KÖHLER, Michael, Der Zauberer aus Wien. Zum 100. Geburtstag von Heinz von Foerster. In: *SZ*, 12. November 2011. URL: <https://www.sueddeutsche.de/digital/zum-100-geburtstag-von-heinz-von-foerster-der-zauberer-aus-wien-1.1187008> (abgerufen am: 17.06.2021). [= Köhler, Zauberer.]
- KOHLE, Hubert, Fundamentalistische Marienbewegungen. In: *Handbuch der Marienkunde* Bd. 2. Gestaltetes Zeugnis. Gläubiger Lobpreis. Hg. BEINERT, Wolfgang/PETRI, Heinrich. Regensburg ²1997. S. 60-106.
- KOHLI REICHENBACH, Claudia, Gleichgestaltet dem Bild Christi. Kritische Untersuchungen zur geistlichen Begleitung als Beitrag zum Spiritualitätsdiskurs. (Praktische Theologie im Wissenschaftsdiskurs Bd. 11). Berlin/Boston 2011. [= Kohli Reichenbach, Bild.]
- KÖNNECKE, Doris, Revolutionierung der Wissenschaft? – Zur (Selbst-)Täuschung der Theorie autopoietischer Systeme. In: *Autopoiesis. Eine Theorie im Brennpunkt der Kritik*. Hg. v. FISCHER, Hans Rudi. Heidelberg ²1993. S. 125-136. [= Könecke, Revolutionierung.]
- KÖRNER, Felix, Politische Religion. Theologie der Weltgestaltung – Christentum und Islam. Freiburg i.Br. 2020.
- KÖRTNER, Ulrich H. J., Einleitung. Zur Gesprächslage zwischen Theologie und Konstruktivismus. In: *Die Wirklichkeit als Interpretationskonstrukt? Herausforderungen konstruktivistischer Ansätze für die Theologie*. Hg. v. KLEIN, Andreas/KÖRTNER, Ulrich H. J. Neukirchen-Vluyn 2011. S. 1-12. [= Körtner, Einleitung.]
- KÖRTNER, Ulrich H. J., Dogmatik. (LETh 5). Leipzig 2018.
- KOSCHORKE, Albrecht, Codes und Narrative. Überlegungen zur Poetik der funktionalen Differenzierung. (Germanistische Symposien Berichtsbände Bd. XXVI). Hg. v. ERHART, Walter. Stuttgart 2004. S. 174-185.
- KOSCHORKE, Albrecht, Götterzeichen und Gründungsverbrechen. Die zwei Anfänge des Staates. In: *Neue Rundschau* 115 Heft 1 (2004). S. 40-55.
- KOSCHORKE, Albrecht, Vor der Gesellschaft. Das Anfangsproblem der Anthropologie. In: *Urmensch und Wissenschaften. Eine Bestandsaufnahme*. Hg. v. KLEEBERG, Bernhard/WALTER, Tilmann/CRIVELLARI, Fabio. Darmstadt 2005. S. 245-258. [= Koschorke, Anfangsproblem.]
- KOSCHORKE, Albrecht, Die Heilige Familie und ihre Folgen. Frankfurt a.M. 2011.
- KOSCHORKE, Albrecht, Wahrheit und Erfindung. Grundzüge einer Allgemeinen Erzähltheorie. Frankfurt a.M. 2012. [= Koschorke, Wahrheit.]
- KOSCHORKE, Albrecht, Die akademische Linke hat sich selbst dekonstruiert. Es ist Zeit, die Begriffe neu zu justieren. In: *NZZ*, 18. April 2018. URL: <https://www.nzz.ch/feuilleton/die-akademische-linke-hat-sich-selbst-dekonstruiert-es-ist-zeit-die-begriffe-neu-zu-justieren-ld.1376724> (abgerufen am: 17.06.2021).
- KRAFT, Heinrich, Die Paradoxie in der Bibel und bei den Griechen als Voraussetzung für die Entfaltung der Glaubenslehren. In: *Das Paradox. Eine Herausforderung abendländischen Denkens*. (Stauffenberg Colloquium Bd. 21). Hg. v. GEYER, Paul/HAGENBÜCHLE, Roland. Tübingen 1992. S. 247-272. [= Kraft, Bibel.]
- KRASCHL, Dominikus, Constructivism. In: *Encyclopedia of Sciences and Religions* Bd. 1. Hg. v. RUTENHOFF, Anne/OVIEDO, Luis. Berlin 2013. S. 486-489.

- KRAUSE, Stephan, Zum Begriff des Konstruierens im Radikalen Konstruktivismus. In: Zeitschrift für philosophische Forschung 54 Heft 4 (2000). S. 532-556. [= Krause, Begriff.]
- KRECH, Volkhard, Die Evolution der Religion. Ein soziologischer Grundriss. (Religiöse Evolution Bd. 1). Bielefeld 2021. [= Krech, Evolution.]
- KREINER, Armin, Das wahre Antlitz Gottes – oder was wir meinen, wenn wir Gott sagen. Freiburg i.Br. 2006. [= Kreiner, Antlitz.]
- KRETZ, Louis, Der Reiz des Paradoxen bei Jesus. Mit einem Vorwort von Kurt Marti. Olten 1983.
- KRISTINOVÁ, Katarína, Die verbotene Wirklichkeit. Untersuchungen zu der wirklichkeitskonstitutiven Relevanz des christlichen Offenbarungsbegriffs. (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie Bd. 72). Tübingen 2018. [= Kristinová, Wirklichkeit.]
- KROHN, Wolfgang/CRUSE, Holk, Wolfgang Krohn und Holk Cruse über Humberto R. Maturana und Francisco J. Varela, »Autopoiesis an Cognition« (1980). In: Schlüsselwerke der Systemtheorie. Hg. v. BAECKER, Dirk. Wiesbaden 2005. S. 281-290.
- KUCHER, Felix, Katechismus, Korrelation, Konstruktivismus. In: cpb 115 Heft 3 (2002). S. 172-176. [= Kucher, Katechismus.]
- KÜHNLEIN, Michael (Hg.), Religionsphilosophie und Religionskritik. Ein Handbuch. (stw Bd. 2140). Berlin 2018.
- KUNZMANN, Peter, Art. Religion. In: Metzler Lexikon Philosophie. Begriffe und Definitionen. Hg. v. PRECHTL, Peter/BURKARD, Franz-Peter. Stuttgart ³2008. S. 521-522.
- KURBOS, Irene, Das Konzept des Beobachters bei Humberto R. Maturana. In: Leib Maschine Bild. Körperdiskurse der Moderne und Postmoderne. Hg. v. LIST, Elisabeth/FIALA, Erwin. Wien 1997. S. 89-100. [= Kurbos, Konzept.]
- KUSCH, Martin, Das Spektrum des epistemischen Relativismus. In: Relativismus und christlicher Wahrheitsanspruch. Philosophische und theologische Perspektiven. Hg. v. IRLNBORN, Bernd/SEEWALD, Michael. Freiburg/München 2020. S. 36-54. [= Kusch, Spektrum.]
- LAKOFF, George/JOHNSON, Mark, Leben in Metaphern. Konstruktion und Gebrauch von Sprachbildern. Übers. v. HILDENBRAND, Astrid. Heidelberg ⁶2008. [= Lakoff/Johnson, Metaphern.]
- LAMPE, Peter, Wissenssoziologische Annäherung an das Neue Testament. In: New Testament Studies 43 Heft 3 (1997). S. 347-366.
- LAMPE, Peter, Neutestamentliche Theologie für Atheisten? Konstruktivistische Perspektiven. In: Evangelische Theologie 64 (2004). S. 201-211.
- LAMPE, Peter, Die Wirklichkeit als Bild. Das Neue Testament als ein Grunddokument abendländischer Kultur im Lichte konstruktivistischer Epistemologie und Wissenssoziologie. Neukirchen-Vluyn 2006. [= Lampe, Bild.]
- LAMPE, Peter, Der Modellfall Auferstehung Jesu. Zu einer konstruktivistischen Theorie der Geschichtsschreibung. In: Evangelische Theologie 69 (2009). S. 186-193.
- LAMPE, Peter, Kognition, Emotion, Empirie und sozialer Kontext. Ein konstruktivistisches Vier-Komponenten-Modell als Steigbügel zum Verstehen der urchristlichen Rede von der »Auferstehung Jesu« in der Religionspädagogik. In: Religion lernen.

- (Jahrbuch für konstruktivistische Didaktik Bd. 1). Hg. v. BÜTTNER, Gerhard/MENDL, Hans/REIS, Oliver/ROOSE, Hanna. Hannover 2010. S. 21-34.
- LAMPE, Peter, *New Testament Theology in a Secular World. A Constructivist Work in Philosophical Epistemology and Christian Apologetics*. Übers. v. Robert L. Brawley. London/New York 2012.
- LANDEMORE, Hélène, *Open Democracy. Reinventing Popular Rule for the Twenty-First Century*. Princeton 2020.
- LANDMESSER, Christof, *Geschichte als Interpretation. Momente der Konstruktion im Neuen Testament*. In: *Die Wirklichkeit als Interpretationskonstrukt? Herausforderungen konstruktivistischer Ansätze für die Theologie*. Hg. v. KLEIN, Andreas/KÖRTNER, Ulrich H. J. Neukirchen-Vluyn 2011. S. 147-164.
- LANGENFELD, Aaron/DÜRNBERGER, Martin/LERCH, Magnus/WURST, Melanie (Hg.), *Stile der Theologie. Einheit und Vielfalt katholischer Systematik in der Gegenwart*. (Ratio fidei Bd. 60). Regensburg 2017.
- LANGER, Otto, *Christliche Mystik im Mittelalter. Mystik und Rationalisierung – Stationen eines Konflikts*. Darmstadt 2004. [= Langer, *Mystik*.]
- LATOUR, Bruno, *Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft. Einführung in die Akteur-Netzwerk-Theorie*. Übers. v. ROBLER, Gustav. Frankfurt a.M. 2007.
- LAU, Felix, *Die Form der Paradoxie. Eine Einführung in die Mathematik und Philosophie der »Laws of Form« von George Spencer Brown*. Heidelberg 4 2012.
- LAY, Rupert, *Ketzer – Dogmen – Denkverbote. Christ sein heute*. Hg. v. PREUBIGER-MEISER, Ulrike. Düsseldorf 1996.
- LAY, Rupert, *Die zweite Aufklärung. Einführung in den Konstruktivismus*. Hamburg 2015.
- LEE, Kye I., *Die Struktur der juristischen Entscheidung aus konstruktivistischer Sicht*. Tübingen 2010.
- LEONHARDT, Rochus, *Das Problem theologischer Verbindlichkeit aus evangelisch-lutherischer Sicht*. In: *Binnendifferenzierung und Verbindlichkeit in den Konfessionen*. (Veröffentlichungen des Interkonfessionellen Theologischen Arbeitskreises Bd. 2). Hg. v. HAFNER, Johann Ev./HAILER, Martin. Frankfurt a.M. 2010. S. 148-183.
- LEPPIN, Hartmut, *Frühes Christentum. Von den Anfängen bis Konstantin*. München 2 2019.
- LEPPIN, Volker, *Die christliche Mystik*. (Beck'sche Reihe Bd. 2415). München 2007.
- LESCHKE, Rainer, *Einführung in die Medientheorie*. (UTB Bd. 2386). München 2003.
- LESCHKE, Rainer, *Zyklische Aufregungen. Anmerkungen eines Zaungastes*. In: *Radikaler Konstruktivismus. Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft*. Ernst von Glasersfeld (1917-2010). Hg. v. HUG, Theo/MITTERER, Josef/SCHORNER, Michael. Innsbruck 2019. S. 249-266. [= Leschke, *Aufregungen*]
- LIESSMANN, Konrad Paul, *Kierkegaard zur Einführung*. Hamburg 1993.
- LINDEMANN, Holger, *Konstruktivismus, Systemtheorie und praktisches Handeln. Eine Einführung in pädagogische, psychologische, soziale, gesellschaftliche und betriebliche Handlungsfelder*. Göttingen 2019. [= Lindemann, *Handeln*.]
- LINDNER, Konstantin, *In Kirchengeschichte verstrickt. Zur Bedeutung biographischer Zugänge für die Thematisierung kirchengeschichtlicher Inhalte im Religionsunterricht*. (Arbeiten zur Religionspädagogik Bd. 31). Göttingen 2007.

- LINDNER, Konstantin, Kirchengeschichte biographisch erschließen. In: Alltagsgeschichte im Religionsunterricht. Kirchengeschichtliche Studien und religionsdidaktische Perspektiven. Hg. v. LINDNER, Konstantin/RIEGEL, Ulrich/HOFFMANN, Andreas. Stuttgart 2013. S. 227-234.
- LIPPERT, Florian, Selbstreferenz in Literatur und Wissenschaft. Kronauer, Grünbein, Maturana, Luhmann. München 2013.
- LÖFFLER, Winfried, Die Attribute Gottes. In: Handbuch Metaphysik. Hg. v. SCHRENK, Markus. Stuttgart 2017. S. 201-207.
- LÖNNING, Inge, »Kanon im Kanon«. Zum dogmatischen Grundlagenproblem des neutestamentlichen Kanons. (Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus: Reihe 10: Bd. XLIII). Oslo/München 1972.
- LOY, David, Nonduality. A Study in Comparative Philosophy. New Haven/Conn 1988.
- LÜDECKE, Norbert/BIER, Georg, Das römisch-katholische Kirchenrecht. Eine Einführung. Stuttgart 2012. [= Lüdecke/Bier, Kirchenrecht.]
- LÜDECKE, Norbert, Philipp Amthor ist jetzt Katholik: Willkommen! In: Imprimatur 53 (2020). S. 17-21.
- LÜDEMANN, Gerd, Der große Betrug. Und was Jesus wirklich sagte und tat. Springe 1998.
- LUDEWIG, Kurt/MATURANA, Humberto R., Gespräche mit Maturana. Fragen zur Biologie, Psychotherapie und den ›Baum der Erkenntnis‹. Oder: Die Fragen, die ich ihm immer stellen wollte. Übers. v. LUDEWIG, Kurt. In: systemmagazin, 2006. URL: <http://www.systemmagazin.de/bibliothek/texte/ludewig-maturana.pdf> (abgerufen am: 17.06.2021). [= Ludewig/Maturana, Gespräche.]
- LUHMANN, Niklas, Differentiation of Society. In: The Canadian Journal of Sociology 2 Heft 1 (1977). S. 29-53.
- LUHMANN, Niklas, Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft Bd. 3. (stw Bd. 1093). Frankfurt a.M. 1989. [= Luhmann, Semantik.]
- LUHMANN, Niklas, Der »Radikale Konstruktivismus« als Theorie der Massenmedien? Bemerkungen zu einer irreführenden Debatte. In: Communicatio Socialis 27 Heft 1 (1994). S. 7-12.
- LUHMANN, Niklas, Das Recht der Gesellschaft. (stw Bd. 1183). Frankfurt a.M. 1995. [= Luhmann, Recht.]
- LUHMANN, Niklas, The Paradox of Observing Systems. In: Cultural Critique 31 (1995). S. 37-55. [= Luhmann, Paradox.]
- LUHMANN, Niklas, Funktion der Religion. (stw Bd. 407). Frankfurt a.M. ⁴1996. [= Luhmann, Religion.]
- LUHMANN, Niklas, Das Medium der Religion. Eine soziologische Betrachtung über Gott und die Seelen. In: Soziale Systeme 6 Heft 1 (2000). S. 39-53.
- LUHMANN, Niklas, Die Religion der Gesellschaft. Frankfurt a.M. 2002. [= Luhmann, Gesellschaft.]
- LUHMANN, Niklas, Die Realität der Massenmedien. (Neue Bibliothek der Sozialwissenschaften). Wiesbaden ⁵2017. [= Luhmann, Massenmedien.]
- LUHMANN, Niklas/FUCHS Peter, Reden und Schweigen. (stw Bd. 848). Frankfurt a.M. 1989.

- LÜTZ, Manfred, *Bluff! Die Fälschung der Welt*. München 2012.
- LUZ, Ulrich, *Theologische Hermeneutik des Neuen Testaments*. Neukirchen-Vluyn 2014.
- MAASEN, Sabine, *Die Transzendenz der Technik – die Immanenz der Religion: Das Beispiel der Digitalisierung*. In: *Religion und Gesellschaft. Sinnstiftungssysteme im Konflikt*. Hg. v. GRAF, Friedrich Wilhelm/HARTMANN, Jens-Uwe. Berlin/Boston 2019. S. 237-254.
- MACKIE, John Leslie, *Das Wunder des Theismus. Argumente für und gegen die Existenz Gottes*. Übers. v. GINTERS, Rudolf. Stuttgart 1985.
- MAHARAJ, Ayon, *Infinite Paths to Infinite Reality. Sri Ramakrishna & Cross-Cultural Philosophy of Religions*. Oxford 2018. [= Maharaj, Paths.]
- MANN, Thomas, *Der Zauberberg*. (Bibliothek des 20. Jahrhunderts). Stuttgart/Hamburg/München 1982. [= Mann, Zauberberg.]
- MARGREITER, Reinhard, *Erfahrung und Mystik. Grenzen der Symbolisierung*. Berlin 1997. [= Margreiter, Mystik.]
- MARION, Jean-Luc, *Gott ohne Sein*. Hg. v. RUHSTORFER, Karlheinz. Übers. v. LETZKUS, Alwin. Paderborn ³2014.
- MARSCHLER, Thomas, *Anspruch auf Wahrheit. Das kirchliche Lehramt über »Relativismus«*. In: *Relativismus und christlicher Wahrheitsanspruch. Philosophische und theologische Perspektiven*. Hg. v. IRLNBORN, Bernd/SEEWALD, Michael. Freiburg/München 2020. S. 158-192.
- MARTIN, Craig, *What Is Religion?* In: *Political Theology* 15 Heft 6 (2014). S. 503-508.
- MARX, Karl, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung (1843)*. In: *Karl Marx/Friedrich Engels – Gesammelte Werke*. Hg. v. LHOTZKY, Kurt. München 2016. S. 12-28.
- MATURANA, Humberto R., *Erkennen: Die Organisation und Verkörperung von Wirklichkeit. Ausgewählte Arbeiten zur biologischen Epistemologie. (Wissenschaftstheorie. Wissenschaft und Philosophie Bd. 19)*. Übers. v. KÖCK, Wolfram Karl. Braunschweig ²1985. [= Maturana, Wirklichkeit.]
- MATURANA, Humberto R., *Kognition*. In: *Der Diskurs des Radikalen Konstruktivismus. (stw Bd. 636)*. Hg. v. SCHMIDT, Siegfried J. Frankfurt a.M. 1987. S. 89-118. [= Maturana, Kognition.]
- MATURANA, Humberto R., *The Origin of the Theory of Autopoietic Systems*. In: *Autopoiesis. Eine Theorie im Brennpunkt der Kritik*. Hg. v. FISCHER, Hans Rudi. Heidelberg ²1993. S. 121-124.
- MATURANA, Humberto R., *Biologie der Realität*. Übers. v. KÖCK, Wolfram Karl. Frankfurt a.M. 1998. [= Maturana, Realität.]
- MATURANA, Humberto R., *Systematic versus Genetic Determination*. In: *Constructivist Foundations* 3 Heft 1 (2007). S. 21-26. [= Maturana, Determination.]
- MATURANA, Humberto R./BITBOL, Michel/LUISI, Pier Luigi, *The Transcendence of the Observer Discussions at the Conference »The Ethical Meaning of Francisco Varela's Thought«*. In: *Constructivist Foundations* 7 Heft 3 (2012). S. 174-179.
- MATURANA, Humberto R./PÖRKSEN, Bernhard, *Das Erkennen des Erkennens verpflichtet*. Humberto R. Maturana über Wahrheit und Zwang, Strukturdeterminismus und Diktatur und die Autopoiesis des Lebendigen. In: PÖRKSEN, Bernhard, *Die Gewissheit der Ungewissheit. Gespräche zum Konstruktivismus. (Konstruktivismus*

- und Systemisches Denken). Heidelberg 2002. S. 70-111. [= Maturana/Pörksen, Erkennen.]
- MATURANA, Humberto R./PÖRKSEN, Bernhard, Vom Sein zum Tun. Die Ursprünge der Biologie der Erkenntnis. Heidelberg ⁴2018. [= Maturana/Pörksen, Tun.]
- MATURANA, Humberto R./VARELA, Francisco, Mechanism and Biological Explanation. In: *Philosophy of Science* 39 Heft 3 (1972). S. 378-382.
- MATURANA, Humberto R./VARELA, Francisco, Der Baum der Erkenntnis. Die biologischen Wurzeln des menschlichen Erkennens. Frankfurt a.M. ⁵2009. [= Maturana/Varela, Baum.]
- MAY, Mathias, Art. Ein Brief. In: *Kindlers Neues Literatur Lexikon* 7. 1996. S. 990-991.
- MCCLOUGHLIN, Thomas, The Cognition of Religion: Radical-Constructivist Considerations. In: *Constructivist Foundations* 11 Heft 1 (2015). S. 128-131. [= McCoughlin, Cognition.]
- MCCLOUGHLIN, Thomas, The Constructivism of Mystical Theology. In: *Constructivist Foundations* 15 Heft 1 (2019). S. 18-20.
- MCGINN, Bernard, Die Mystik im Abendland. Bd. 1: Ursprünge. Übers. v. МААИВ, Clemens. Freiburg i.Br./Basel/Wien 1994. [= McGinn, Mystik.]
- MEIERHOFER, Christian, Nihil ex nihilo. Zum Verhältnis von Konstruktivismus und Dekonstruktion. (Beiträge zur Kommunikationstheorie Bd. 24.) Berlin 2006. [= Meierhofer, Nihil.]
- MENDL, Hans, Konstruktivismus, pädagogischer Konstruktivismus, konstruktivistische Religionspädagogik. In: *Konstruktivistische Religionspädagogik. Ein Arbeitsbuch.* (Religionsdidaktik konkret Bd. 1). Hg. v. MENDL, Hans. Münster 2005. S. 9-28. [= Mendl, Konstruktivismus.]
- MENDL, Hans, Konstruktivistische Religionspädagogik. In: *Religionsunterricht neu denken. Innovative Ansätze und Perspektiven der Religionsdidaktik. Ein Arbeitsbuch.* Hg. v. GRÜMME, Bernhard/LENHARD, Hartmut/PIRNER, Manfred. Stuttgart 2012. S. 105-118.
- MENDL, Hans, Konstruktivismus. Eine tragfähige Theorie für eine zukunftsfähige Religionspädagogik! In: *Religionspädagogische Beiträge* 69 (2013). S. 17-23.
- MENDL, Hans, Taschenlexikon Religionsdidaktik. Das Wichtigste für Studium und Beruf. München 2019.
- MERKS, Karl-Wilhelm, Göttliches Recht, menschliches Recht, Menschenrechte. Die Menschlichkeit des *ius divinum*. In: *Nach dem Gesetz Gottes. Autonomie als christliches Prinzip.* (Katholizismus im Umbruch Bd. 2). Hg. v. GOERTZ, Stephan/STRIET, Magnus. Freiburg i.Br. 2014. S. 9-46.
- MESSNER, Ferdinand, Konstruktivistische Erwachsenenbildung. Darstellung, Analyse und Kritik aus integrativer Perspektive. Freiburg i.Br. 2007. URL: <https://phfr.bsz-bw.de/frontdoor/deliver/index/docId/10/file/PAED2.PDF> (abgerufen am: 17.06.2021). [= Messner, Erwachsenenbildung.]
- MEYER ZU HÖRSTE-BÜHRER, Raphaela, »Wir haben diesen Satz in irdenen Gefäßen«. Erkenntnistheoretische Überlegungen zur reformierten Bekenntnishermetik vor dem Hintergrund von Realismus und Konstruktivismus. In: *Neuere reformierte Bekenntnisse im Fokus. Studien zu ihrer Entstehung und Geltung.* Hg. v.

- BIENERT, Maren/HOFHEINZ, Marco/JOCHUM-BORTFELD, Carsten. (reformiert! Bd. 2). Zürich 2017. S. 71-90.
- MILLER-KIPP, Gisela, »Wissen wir jetzt mehr als vorher? Sind wir klüger geworden?« Über die Leistungen und die Erfindungen des radikalen Konstruktivismus. In: Philosophischer Literaturanzeiger 50 Heft 2 (1997). S. 188-206.
- MITTERER, Josef, Realismus oder Konstruktivismus? Wahrheit oder Beliebigkeit? In: Zeitschrift für Erziehungswissenschaft 2 Heft 4 (1999). S. 485-498. [= Mitterer, Wahrheit.]
- MITTERER, Josef, (Radical) Constructivism – What Difference Does It Make? In: Constructivist Foundations 3 Heft 3 (2008). S. 160-162. [= Mitterer, Difference.]
- MITTERER, Josef, Das Jenseits der Philosophie. Wider das dualistische Erkenntnisprinzip. Weilerswist 2011. [= Mitterer, Jenseits.]
- MITTERER, Josef, Wie radikal ist der Konstruktivismus? Eine Kritik der Epistemologie von Humberto Maturana. In: MITTERER, Josef, Das Jenseits der Philosophie. Wider das dualistische Erkenntnisprinzip. Weilerswist 2011. S. 89-119. [= Mitterer, Kritik.]
- MITTERER, Josef, Einige Gedanken zur Eröffnung des Archivs. In: Ernst-von-Glaserfeld-Archiv. Eröffnung – Inauguration. Hg. v. HUG, Theo/SCHORNER, Michael/MITTERER, Josef. Innsbruck 2013. S. 25-26.
- MITTERER, Josef, The Fake News Debate. Brief Comments. In: Radikaler Konstruktivismus. Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Ernst von Glaserfeld (1917-2010). Hg. v. HUG, Theo/MITTERER, Josef/SCHORNER, Michael. Innsbruck 2019. S. 217-230. [= Mitterer, Debate.]
- MÖDE, Erwin, Christliche Spiritualität und Mystik. Eine systematische Hinführung. (Eichstätter Studien Bd. 60). Regensburg 2009. [= Möde, Mystik.]
- MOKROSCH, Reinhold, Vorwort. In: AMMERMANN, Norbert, Zur Konstruktion von Seelsorge – Seelsorge, Erkenntnistheorie und Methodenfrage unter dem Aspekt der Psychologie der persönlichen Konstrukte und auf dem Hintergrund konstruktivistischer Erkenntnistheorien. (Europäische Hochschulschriften: Reihe XXIII: Theologie Bd. 513). Frankfurt a.M. 1994. S. 9-10.
- MOSER, Sibylle (Hg.), Konstruktivistisch Forschen. Methodologie, Methoden, Beispiele. Wiesbaden ²2011.
- MÜGGENBURG, Jan, Lebhaftes Artefakte. Heinz von Foerster und die Maschinen des Biological Computer Laboratory. Konstanz 2018. [= Müggenburg, Artefakte.]
- MÜHL, Britta, Der Theologenpapst. Eine kritische Würdigung Benedikts XVI. – Bibliographie. In: Der Theologenpapst. Eine kritische Würdigung Benedikts XVI. Hg. v. TÜCK, Jan-Heiner. Freiburg i.Br. 2013. S. 564-571.
- MÜLLER, Albert, Eine kurze Geschichte des Biological Computer Laboratory. Heinz von Foerster und das Biological Computer Laboratory. In: Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaften 11 Heft 1 (2000). S. 9-30.
- MÜLLER, Albert, Jean Piaget und die Erfindung von Radikalem Konstruktivismus und Kybernetik Zweiter Ordnung. In: Realism – Relativism – Constructivism. Hg. v. KANZIAN, Christian/KLETZL, Sebastian/MITTERER, Josef/NEGES, Katharina. (Publications of the Austrian Ludwig Wittgenstein Society New Series Bd. 24). Berlin/Boston 2017. S. 73-82.

- MÜLLER, Karl H., Non-dualistic? Radical Constructivist? *Constructivist Foundations* 3 Heft 3 (2008). S. 181-191. [= Müller, Constructivist.]
- MÜLLER, Karl H., Die Versuchung der Gewissheit. Karl H. Müller über Humberto R. Maturanas und Francisco J. Varelas *Der Baum der Erkenntnis*. In: Schlüsselwerke des Konstruktivismus. Hg. v. PÖRKSEN, Bernhard. Wiesbaden 2011. S. 254-269. [= Müller, Versuchung.]
- MÜLLER, Karl H., Otto Neurath, Kurt Gödel und radikal konstruktivistische Denkformen. In: VON FOERSTER, Heinz/MÜLLER, Albert/MÜLLER, Karl H., Radikaler Konstruktivismus aus Wien. Eine kurze Geschichte vom Entstehen und vom Ende eines Wiener Denkstils. (Enzyklopädie des Wiener Wissens Bd. XIV). Weitra 2011. S. 196-215.
- MÜLLER, Karl H., Radikaler Konstruktivismus, Kybernetik zweiter Ordnung und Wien – ein Beziehungs-Geflecht. In: VON FOERSTER, Heinz/MÜLLER, Albert/MÜLLER, Karl H., Radikaler Konstruktivismus aus Wien. Eine kurze Geschichte vom Entstehen und vom Ende eines Wiener Denkstils. (Enzyklopädie des Wiener Wissens Bd. XIV). Weitra 2011. S. 129-150. [= Müller, Beziehung.]
- MÜLLER, Karl H., Die gewaltfreie Befreiung des Hieronymus Carl Friedrich Freiherr von Münchhausen aus seinem fremdverschuldeten Trilemma, erzählt aus den Perspektiven des Jahres 2050. In: Radikaler Konstruktivismus. Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Ernst von Glasersfeld (1917-2010). Hg. v. HUG, Theo/MITTERER, Josef/SCHORNER, Michael. Innsbruck 2019. 335-355. [= Müller, Befreiung.]
- MÜLLER, Klaus, Philosophische Grundfragen der Theologie. Eine propädeutische Enzyklopädie mit Quellentexten. (Münsteraner Einführungen – Theologie Bd. 4). Münster 2000.
- MUTSCHLER, Hans-Dieter, Die Welt als Konstruktion. In: Virtualität und Realität. Bild und Wirklichkeit der Naturwissenschaften. (Wissenschaft. Politik. Bildung Bd. 2). Hg. v. KOMAREK, Kurt/MAGERL, Gottfried. Wien 1998. S. 25-42.
- MUTSCHLER, Hans-Dieter, Rez. Andreas Klein, ›Die Wahrheit ist irgendwo da drinnen...?‹ Zur theologischen Relevanz (radikal-)konstruktivistischer Ansätze unter besonderer Berücksichtigung neurobiologischer Fragestellungen. In: Theologische Literaturzeitung 131 Heft 7 (2006). S. 909-912.
- NASS, Elmar, Christlicher Konstruktivismus? Grenzen und Chancen »postmoderner« Systemtheorie für religiös begründete Pädagogik. In: Lebendige Seelsorge 5 (2003). S. 275-278. [= Nass, Konstruktivismus.]
- NASSEHI, Armin, ICH-Identität paradox. In: Das individualisierte Ich in der modernen Gesellschaft. Hg. v. NOLLMANN, Gerd/STRASSER, Hermann. Frankfurt a.M./New York 2004. S. 29-44. [= Nassehi, ICH.]
- NASSEHI, Armin, Die Zeit der Gesellschaft. Auf dem Weg zu einer soziologischen Theorie der Zeit. Wiesbaden ²2008. [= Nassehi, Zeit.]
- NASSEHI, Armin, Theorie ohne Subjekt? In: Luhmann-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung. Hg. v. JAHRAUS, Oliver/NASSEHI, Armin u.a. Stuttgart 2012. S. 419-424.
- NASSEHI, Armin, What Exists between Realism and Constructivism? In: *Constructivist Foundations* 8 Heft 1 (2012). S. 14-15.
- NASSEHI, Armin, Geschlecht, Geschlechtlichkeit, Religion. Woran liegt die Sexbesessenheit des Religiösen? In: Religion und Gesellschaft. Sinnstiftungssysteme im Kon-

- flikt. Hg. v. GRAF, Friedrich Wilhelm/HARTMANN, Jens-Uwe. Berlin/Boston 2019. S. 229-236. [= Nassehi, Geschlecht.]
- NASSEHI, Armin, Muster. Theorie der digitalen Gesellschaft. München ³2019.
- NEUBERT, Stefan, Vom Subjekt zur Interaktion. Stefan Neubert über Kersten Reichs *Die Ordnung der Blicke*. In: Schlüsselwerke des Konstruktivismus. Hg. v. PÖRKEN, Bernhard. Wiesbaden 2011. S. 397-410.
- NIEDER-STEINHEUER, Kathrin, Religiösa Inzucht. Eine konstruktivistische Grounded Theory christlicher Religion im fiktionalen Fernsehformat. Wiesbaden 2016.
- NIETZSCHE, Friedrich, Der Antichrist. Versuch einer Kritik des Christentums. Hamburg ⁶2015.
- NISSING, Hanns-Gregor, »Was ist Wahrheit?« Joseph Ratzingers Einsprüche gegen den Relativismus. In: Was ist Wahrheit? Zur Kontroverse um die Diktatur des Relativismus. Hg. v. NISSING, Hanns-Gregor. München 2011. S. 9-32.
- NIX, Andreas, Letztbegründungen des Rechts – Ideengeschichte und Kontingenz. In: Unschärferelationen. Konstruktionen der Differenz von Politik und Recht. (Politologische Aufklärung – konstruktivistische Perspektiven). Hg. v. KNOBLOCH, Jörn/SCHLEE, Thorsten. Wiesbaden 2018. S. 33-58. [= Nix, Letztbegründungen.]
- NÜSE, Ralf, Warum sollte man Radikaler Konstruktivist werden? In: Ethik und Sozialwissenschaften 9 Heft 4 (1998). S. 556-557.
- NÜSE, Ralf/GROEBEN, Norbert/FREITAG, Burkhard/SCHREIER, Margit, Über die Erfindung/en des Radikalen Konstruktivismus. Kritische Gegenargumente aus psychologischer Sicht. Weinheim ²1995.
- OBERHEIM, Eric/HOYNINGEN-HUENE, Paul, Art. The Incommensurability of Scientific Theories. In: Stanford Encyclopedia of Philosophy. URL: <https://plato.stanford.edu/entries/incommensurability/> (abgerufen am: 17.06.2021).
- ODENTHAL, Andreas, Rituelle Erfahrung. Praktisch-theologische Konturen des christlichen Gottesdienstes. (Praktische Theologie heute Bd. 161). Stuttgart 2019.
- OESER, Erhard/SEITELBERGER, Franz, Gehirn, Bewußtsein und Erkenntnis. (Dimensionen der modernen Biologie Bd. 2). Darmstadt 1988.
- OHLY, Lukas, Arbeitsbuch Systematische Theologie. Techniken – Methoden – Übungen. (UTB Bd. 5128). Tübingen 2019.
- ORIGER, Thierry, Konstruktivismus, Theologie und Wahrheit. Sind Konstruktivismus und Theologie miteinander vereinbar? Mamer 2007. URL: <https://docplayer.org/36059607-Konstruktivismus-theologie-und-wahrheit.html> (abgerufen am: 17.06.2021). [= Origer, Theologie.]
- ORTH, Gottfried, Rez. Thomas Bornhauser, Gott für Erwachsene. Ein Konzept kirchlicher Erwachsenenbildung im Zeichen postmoderner Vielfalt. In: Theologische Literaturzeitung 127 Heft 4 (2002). S. 453f.
- OTT, Konrad, Zum Verhältnis von Radikalem Konstruktivismus und Ethik. In: Konstruktivismus und Ethik. (DELFIN 1995). Hg. v. RUSCH, Gebhard/SCHMIDT, Siegfried J. Frankfurt a.M. 1995. S. 280-320. [= Ott, Verhältnis.]
- OTTO, Rudolf, West-östliche Mystik. Vergleich und Unterscheidung zur Wesensdeutung. Gotha 1926.
- OZANKOM, Claude, Magie als religiöse Wissensform? Zur Kriteriologie theologischer Urteilskraft in der Begegnung zwischen Christentum und Afrika. In: Kriterien in-

- terreligiöser Urteilsbildung. (Beiträge zu einer Theologie der Religionen Bd. 1). Hg. v. BERNHARDT, Reinhold/SCHMIDT-LEUKEL, Perry. Zürich 2005. S. 151-170.
- OZANKOM, Claude, Toleranz und Identität. Christlicher Glaube in den Differenzen religiöser Lebenswelten. In: Das Christentum in der Religionsgeschichte. Perspektiven für das 21. Jahrhundert. FS Hans Waldenfels. Hg. v. DELGADO, Mariano. Freiburg 2011. S. 179-192.
- OZANKOM, Claude, Christliche Theologie im Horizont der Einen Welt. Regensburg 2012.
- PECH, Justinus C., Paradox und Wahrheit. Ansatz zu einer Gnadenlehre auf der Grundlage von zwei zentralen Begriffen in den theologischen Entwürfen von Henri de Lubac »Paradox« und Joseph Ratzinger »Wahrheit«. Rom 2014. [= Pech, Paradox.]
- PECH, Justinus C., Paradox und Wahrheit. Henri de Lubac und Joseph Ratzinger im gnadentheologischen Gespräch. (Frankfurter Theologische Studien Bd. 77). Münster 2020.
- PEETZ, Katharina, Der Dawkins-Diskurs in Theologie, Philosophie und Naturwissenschaften. (Religion, Theologie und Naturwissenschaft Bd. 28). Göttingen 2013.
- PEMSEL-MAIER, Sabine, Jenseits von Dogmatismus und radikalem Konstruktivismus. Perspektiven aus der Systematischen Theologie zur gegenwärtigen Religionspädagogik. In: Religionspädagogische Beiträge 66 (2012). S. 60-69.
- PETERS, Frederic H., Neurophenomenology of the supernatural sense in religion. In: Method & Theory in the Study of Religion 16 Heft 2 (2004). S. 122-148.
- PETZOLDT, Matthias, Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden? Fundamentaltheologische Überlegungen im Spannungsfeld zwischen Konstruktivismus und Neurobiologie. In: Die Wirklichkeit als Interpretationskonstrukt? Herausforderungen konstruktivistischer Ansätze für die Theologie. Hg. v. KLEIN, Andreas/KÖRTNER, Ulrich H. J. Neukirchen-Vluyn 2011. S. 129-145. [= Petzoldt, Sinn.]
- PHILLIPS, Denis C., The Good, the Bad, and the Ugly: The Many Faces of Constructivism. In: Educational Researcher 24 Heft 7 (1995). S. 5-12.
- PICKEL, Gert, Niklas Luhmann und die Funktion der Religion in der modernen Gesellschaft. In: Staat und Religion. Zentrale Positionen zu einer Schlüsselfrage des politischen Denkens. Hg. v. HIDALGO, Oliver/POLKE, Christian. Wiesbaden 2017. S. 383-396. [= Pickel, Luhmann.]
- PIEPER, Annemarie, Søren Kierkegaard. (Beck'sche Reihe Bd. 556). München 2000. [= Pieper, Kierkegaard.]
- PITTIONI, Veit, Art. Russellsche-Antinomie. In: Metzler Lexikon Philosophie. Begriffe und Definitionen. Stuttgart 2008. S. 535.
- PLATON, Gesetze. Buch I-VI. (Werke Bd. 8). Übers. v. SCHÖPSDAU, Klaus. Darmstadt 2019.
- PLEITZ, Martin, Gibt es wahre Widersprüche? Graham Priest. In: Analytische Philosophie. Eine Einführung in 16 Fragen und Antworten. Hg. v. MÜLLER-SALO, Johannes. Paderborn 2020. S. 93-110. [= Pleitz, Widersprüche.]
- POLLACK, Detlef, Was ist Religion? Probleme der Definition. In: ZfR 3 (1995). S. 163-190. [= Pollack, Religion.]
- POLLACK, Detlef, /ROSTA, Gergely, Religion in der Moderne. Ein internationaler Vergleich. (bpb Bd. 1751). Frankfurt a.M. 2016. [= Pollack/Rosta, Moderne.]

- PÖLTNER, Günther, Der Wahrheitsanspruch in pluralistischer Gesellschaft. In: Religion. Entstehung – Funktion – Wesen. (Grenzfragen Bd. 28). Hg. v. WALDENFELS, Hans. Freiburg i.Br./München 2003. S. 215-236. [= Pöltner, Wahrheitsanspruch.]
- POPPER, Karl, Objektive Erkenntnis – Ein evolutionärer Entwurf. Hamburg 1973.
- PÖRKSEN, Bernhard, Die Konstruktion von Feindbildern. Zum Sprachgebrauch in neonazistischen Medien. Wiesbaden 2000. [= Pörksen, Feindbilder.]
- PÖRKSEN, Bernhard, Die Gewissheit der Ungewissheit. Gespräche zum Konstruktivismus. (Konstruktivismus und Systemisches Denken). Heidelberg 2002.
- PÖRKSEN, Bernhard, Vorwort. In: PÖRKSEN, Bernhard, Die Gewissheit der Ungewissheit. Gespräche zum Konstruktivismus. (Konstruktivismus und Systemisches Denken). Heidelberg 2002. S. 11-18.
- PÖRKSEN, Bernhard, Ethik der Erkenntnistheorie. Bernhard Pörksen über Heinz von Foersters *Wissen und Gewissen*. In: Schlüsselwerke des Konstruktivismus. Hg. v. PÖRKSEN, Bernhard. Wiesbaden 2011. S. 319-340. [= Pörksen, Ethik.]
- PÖRKSEN, Bernhard, Schlüsselwerke des Konstruktivismus. Eine Einführung. In: Schlüsselwerke des Konstruktivismus. Hg. v. PÖRKSEN, Bernhard. Wiesbaden 2011. S. 13-31. [= Pörksen, Schlüsselwerke.]
- PÖRKSEN, Bernhard, Es braucht den Tanz des Denkens. In: ZEIT 21, 15. Mai 2014. [= Pörksen, Tanz.]
- PÖRKSEN, Bernhard, Konstruktivismus. Medienethische Konsequenzen einer Theorie-Perspektive. (essentials). Wiesbaden 2014. [= Pörksen, Konstruktivismus.]
- PÖRKSEN, Bernhard, Der Hass der Bescheidwisser. Die aktuellen Attacks von Verschwörungstheoretikern bedrohen den Journalismus. In: DER SPIEGEL 2/2015. S. 72-73. [= Pörksen, Hass.]
- PÖRKSEN, Bernhard, Die Beobachtung des Beobachters. Eine Erkenntnistheorie der Journalistik. Heidelberg 2015. [= Pörksen, Beobachtung.]
- PÖRKSEN, Bernhard, Pöbeleien im Netz ersticken Debatten. Wir brauchen endlich Regeln! In: ZEIT 26/2015. [= Pörksen, Pöbeleien.]
- PÖRKSEN, Bernhard, Die postfaktische Universität. In: ZEIT 52/2016.
- PÖRKSEN, Bernhard, Journalismus als Wirklichkeitskonstruktion. In: Handbuch Journalismustheorien. Hg. v. LÖFFELHOLZ, Martin/ROTHENBERGER, Liane. Wiesbaden 2016. S. 249-264. [= Pörksen, Journalismus.]
- PÖRKSEN, Bernhard, Sind wir an alldem schuld? In: ZEIT 6/2017. [= Pörksen, Schuld.]
- PÖRKSEN, Bernhard, Alle müssen Journalisten sein. In: ZEIT 8/2018. [= Pörksen, Alle.]
- PÖRKSEN, Bernhard, Die große Gereiztheit. Wege aus der kollektiven Erregung. München 2018. [= Pörksen, Gereiztheit.]
- PÖRKSEN, Bernhard, Die Schönheit einer Lüge. In: ZEIT Online, 22. Dezember 2018. URL: <https://www.zeit.de/kultur/2018-12/medienjournalismus-story-bias-betrug-claas-relotius-transparenz/komplettansicht> (abgerufen am: 17.06.2021).
- PÖRKSEN, Bernhard, Genug der Apokalypse. In: ZEIT 42/2018. [= Pörksen, Apokalypse.]
- PÖRKSEN, Bernhard, Ein Triumph der Aufklärung. In: ZEIT Online, 21. Mai 2019. URL: <https://www.zeit.de/kultur/2019-05/ibiza-ffaere-video-heinz-christian-strache-veroeffentlichung-journalisten> (abgerufen am: 17.06.2021).

- PÖRKSEN, Bernhard, Das Zittern in den Medien. In: ZEIT Online, 11. Juli 2019. URL: <https://www.zeit.de/kultur/2019-07/angela-merkel-zittern-psychologie-berichterstattung-medien-ethik/komplettansicht> (abgerufen am: 17.06.2021).
- PÖRKSEN, Bernhard/DETEL, Hanne, Der entfesselte Skandal. Das Ende der Kontrolle im digitalen Zeitalter. Köln 2012. [= Pörksen/Detel, Skandal.]
- PÖRKSEN, Bernhard/KRISCHKE, Wolfgang, Die Casting-Gesellschaft. In: Die Casting-Gesellschaft. Die Sucht nach Aufmerksamkeit und das Tribunal der Medien. Hg. v. PÖRKSEN, Bernhard/KRISCHKE, Wolfgang. Köln 2010. S. 13-37.
- PÖRKSEN, Bernhard/KRISCHKE, Wolfgang, Das Labor des neuen Menschen. Täter und Opfer der Casting-Gesellschaft. In: Celebrity Culture. Stars in der Mediengesellschaft. (Kulturwissenschaften interdisziplinär Bd. 9). Hg. v. ROBERTSON-VON TROTHA, Caroline Y. Baden-Baden 2013. S. 145-158.
- PÖRKSEN, Bernhard/SCHULZ VON THUN, Friedemann, Kommunikation als Lebenskunst. Philosophie und Praxis des Miteinander-Redens. Heidelberg 2014. [= Pörksen/Schulz von Thun, Kommunikation.]
- PÖRKSEN, Bernhard/SCHULZ VON THUN, Friedemann, Die Kunst des Miteinander-Redens. Über den Dialog in Gesellschaft und Politik. München 2020. [= Pörksen/Schulz von Thun, Kunst.]
- PÖRKSEN, Bernhard/VON GLASERSFELD, Ernst, ›Was im Kopf eines anderen vorgeht, können wir nie wissen.‹ Ernst von Glasersfeld über Wahrheit und Viabilität, Sprache und Erkenntnis und die Prämissen einer konstruktivistischen Pädagogik. In: PÖRKSEN, Bernhard, Die Gewissheit der Ungewissheit. Gespräche zum Konstruktivismus. (Konstruktivismus und Systemisches Denken). Heidelberg 2002. S. 46-69. [= Pörksen/Glasersfeld, Kopf.]
- POSENER, Alan, Benedikts Kreuzzug. Angriff des Vatikans auf die moderne Gesellschaft. Berlin 2009.
- PURKARTHOFER, Richard, Kierkegaard. (Grundwissen Philosophie). Stuttgart ²2014.
- PUTNAM, Hilary, Realism and Reason. In: Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association 50 Heft 6 (1977). S. 483-498.
- QUALE, Andreas, Is God a Radical Constructivist? Author's Response. In: Constructivist Foundations 11 Heft 1 (2015). S. 140-147. [= Quale, God.]
- QUALE, Andreas, Religion: A Radical-Constructivist Perspective. In: Constructivist Foundations 11 Heft 1 (2015). S. 119-126. [= Quale, Religion.]
- RADLBECK-OSSMANN, Regina, Art. Gottesmutterchaft Marias. In: Neues Lexikon der katholischen Dogmatik. Hg. v. BEINERT, Wolfgang/STUBENRAUCH, Bertram. Freiburg i.Br. 2012. S. 299-301.
- RAHNER, Johanna, Gott im Gehirn? Neurotheologie zwischen der ›Vermessung des Glaubens‹ und der Vermessenheit naturalistischer Erklärungsversuche von Glaube, Religion und Gott. In: Glaubensverantwortung im Horizont der »Zeichen der Zeit«. (QD Bd. 248). Hg. v. BÖTTIGHEIMER, Christoph/BRUCKMANN, Florian. Freiburg i.Br. 2012. S. 287-303. [= Rahner, Gehirn.]
- RAHNER, Karl, Visionen und Prophezeiungen. (QD Bd. 4). Freiburg i.Br. ²1958. [= Rahner, Visionen.]
- RAHNER, Karl, Ekklesiologie. In: SzTh Bd.VIII. Einsiedeln/Zürich/Köln. 1967. S. 329-444.

- RAHNER, Karl, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums. Freiburg i.Br. ²2008. [= Rahner, Grundkurs.]
- RAHNER, Karl, VORGRIMLER, Herbert, Kleines theologisches Wörterbuch. (Herder-Bücherei Bd. 108/109). Freiburg i.Br. 1961.
- RAMAGE, Magnus/SHIPP, Karen, Systems Thinkers. London 2009.
- RANKE-HEINEMANN, Uta, Nein und Amen. Anleitung zum Glaubenszweifel. Hamburg 1992.
- RATZINGER, Joseph, Zur Gemeinschaft gerufen. Kirche heute verstehen. Freiburg i.Br. 1991. [= Ratzinger, Gemeinschaft.]
- RATZINGER, Joseph, Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis. München 2000. [= Ratzinger, Einführung.]
- RATZINGER, Joseph, Glaube – Wahrheit – Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen. Freiburg i.Br. ³2004. [= Ratzinger, Glaube.]
- RATZINGER, Joseph, Europa in der Krise der Kulturen. In: PERA, Marcello/RATZINGER, Joseph, Ohne Wurzeln. Der Relativismus und die Krise der europäischen Kultur. Augsburg 2005. S. 62-84. [= Ratzinger, Krise.]
- RATZINGER, Joseph, Gott und die Welt. Glauben und Leben in unserer Zeit. Ein Gespräch mit Peter Seewald. Stuttgart/München 2005. [= Ratzinger, Gott.]
- RATZINGER, Joseph, Predigt in der Heiligen Messe *Pro Eligendo Romano Pontifice*. In: Der Anfang. Papst Benedikt XVI. Joseph Ratzinger. Predigten und Ansprachen April/Mai 2005. (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 168). Hg. v. SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ. S. 12-16. [= Ratzinger, Predigt.]
- RATZINGER, Joseph, Was die Welt zusammenhält. Vropolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates. In: HABERMAS, Jürgen/RATZINGER, Joseph, Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion. Mit einem Vorwort hg. v. SCHULLER, Florian. Freiburg i.Br. ⁵2005. S. 39-60. [= Ratzinger, Welt.]
- RATZINGER, Joseph, Werte in Zeiten des Umbruchs. Die Herausforderungen der Zukunft bestehen. (HERDER spektrum 5592). Freiburg i.Br. 2005. [= Ratzinger, Werte.]
- RECKTENWALD, Engelbert, Die Nebel von Avalon in der Theologie. In: Die Tagespost, 03. Oktober 2018. URL: <https://www.die-tagespost.de/kommentare/Die-Nebel-von-Avalon-in-der-Theologie;art4872,192353> (abgerufen am: 17.06.2021).
- REICH, Kersten, Grundfehler des Konstruktivismus. Eine Einführung in das konstruktivistische Denken unter Aufnahme von 10 häufig gehörten kritischen Einwänden. In: Menschenbilder. Zur Auslöschung der anthropologischen Differenz. (Schriften der Pädagogischen Akademie des Bundes in Oberösterreich Bd. 15). Hg. v. FRAGNER, Josef/GREINER, Ulrich u.a. Linz 2002. S. 91-112.
- REIN, Harald, Praktische Theologie als theologische Kybernetik. In: IKZ 96 Heft 2 (2006). S. 111-134.
- REIS, Oliver, Gott denken. Eine mehrperspektivische Gotteslehre. (Studienbücher zur Lehrerbildung Bd. 1). Münster 2012. [= Reis, Gott.]
- REIS, Oliver/RUSTER, Thomas, Die Bibel als Akteur. Kanon, Inspiration und Wahrheit der Heiligen Schrift in systemtheoretischer Perspektive. In: Gottes Wort in Menschenwort. Die eine Bibel als Fundament der Theologie. (QD Bd. 266). Hg. v. LEH-

- MANN, Karl/ROTHENBUSCH, Ralf. Freiburg i.Br. 2014. S. 51-78. [= Reis/Ruster, Akteur.]
- RENGGA ADO, Baltasar, Religion: Eine Projektion menschlicher Sehnsüchte, ein Produkt menschlichen Denkens, eine Illusion? Die Religionskritik von Feuerbach, Marx und Freud als Herausforderung und Chance für den heutigen christlichen Glauben. Frankfurt a.M. 2017.
- RENN, Joachim, Eine rekonstruktive Dekonstruktion des Konstruktivismus. In: Konstruktion und Geltung. Beiträge zu einer post-konstruktivistischen Sozial- und Medientheorie. Hg. v. RENN, Joachim/ERNST, Christoph/ISENBÖCK, Peter. Wiesbaden 2012. S. 19-42.
- REUTER, Astrid, Religion in der vorrechtlichen Gesellschaft. Rechtskonflikte und öffentliche Kontroversen als Grenzarbeiten am religiösen Feld. Göttingen 2014.
- RHODE, Ulrich, Kirchenrecht. (Kohlhammer Studienbücher Theologie Bd. 24). Stuttgart 2015. [= Rhode, Kirchenrecht.]
- RICHARDS, John/VON GLASERSFELD, Ernst, Die Kontrolle von Wahrnehmung und die Konstruktion von Realität. Erkenntnistheoretische Aspekte des Rückkopplungs-Kontroll-Systems. In: Der Diskurs des Radikalen Konstruktivismus. Hg. v. SCHMIDT, Siegfried J. (stw Bd. 636). 192-228.
- RIEGAS, Volker, Das Nervensystem – offenes oder geschlossenes System? In: Zur Biologie der Kognition. Ein Gespräch mit Humberto R. Maturana und Beiträge zur Diskussion seines Werkes. Hg. v. RIEGAS, Volker,/VETTER, Christian. (stw Bd. 850). Frankfurt a.M. ²1991. S. 99-115.
- RIEGAS, Volker/VETTER, Christian, Gespräch mit Humberto R. Maturana. In: Zur Biologie der Kognition. Ein Gespräch mit Humberto R. Maturana und Beiträge zur Diskussion seines Werkes. (stw Bd. 850). Hg. v. RIEGAS, Volker/VETTER, Christian. Frankfurt a.M. ²1991. S. 11-90. [= Riegas/Vetter, Gespräch.]
- RIEGLER, Alexander, Towards a radical constructivist understanding of science. In: Foundations of Science 6 (2001). S. 1-30. [= Riegler, Towards.]
- RIEGLER, Alexander, Constructivism. In: Paradigms in Theory Construction. Hg. v. L'ABATE, Luciano. New York 2012. S. 235-256. [= Riegler, Constructivism.]
- RIEGLER, Alexander, What does the future hold for radical constructivism? In: Perturbing the status quo in constructivist psychology. (Studies in meaning Bd. 5). Hg. v. RASKIN, Jonathan D./BRIDGES, Sara K./KAHN, Jack S. New York 2015. S. 64-90.
- RIEGLER, Alexander, Publish or Perish: Opportunities for Constructivists. In: Radikaler Konstruktivismus. Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Ernst von Glasersfeld (1917-2010). Hg. v. HUG, Theo/MITTERER, Josef/SCHORNER, Michael. Innsbruck 2019. S. 457-476.
- RINGLEBEN, Joachim, Søren Kierkegaard (1813-1855). In: Arbeitsbuch Theologiegeschichte. Diskurse. Akteure. Wissensformen. Bd. 2. 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart. Hg. v. HOFF, Gregor Maria/KÖRTNER, Ulrich H. J. Stuttgart 2013. S. 173-184.
- RÖMER, Thomas, Die Erfindung Gottes. Eine Reise zu den Quellen des Monotheismus. Übers. v. JUCKNAT, Annette. Darmstadt 2018
- RORTY, Richard, Hoffnung statt Erkenntnis. Eine Einführung in die pragmatische Philosophie. (IWM-Vorlesungen zur modernen Philosophie 1993). Übers. v. SCHULTE, Joachim. Wien 1994. [= Rorty, Hoffnung.]

- RORTY, Richard, Antiklerikalismus und Atheismus. In: RORTY, Richard/VATTIMO, Gianni, Die Zukunft der Religion. Hg. v. ZABALA, Santiago. Übers. v. ADRIAN, Michael/FRÖHDER, Nora. Frankfurt a.M. 2006. S. 33-47.
- RORTY, Richard, Der Spiegel der Natur. Eine Kritik der Philosophie. (stw Bd. 686). Übers. v. GEBAUER, Michael. Frankfurt a.M. ⁶2008.
- ROTH, Gerhard, Das Gehirn und seine Wirklichkeit. Kognitive Neurobiologie und ihre philosophischen Konsequenzen. Frankfurt a.M. 1994. [= Roth, Gehirn.]
- ROTH, Gerhard, Die Konstruktivität des Gehirns: Der Kenntnisstand der Hirnforschung. In: Die Wirklichkeit des Konstruktivismus. Zur Auseinandersetzung mit einem neuen Paradigma. Hg. v. FISCHER, Hans Rudi. Heidelberg 1995. S. 47-61.
- ROTH, Gerhard, Fühlen, Denken, Handeln. Wie das Gehirn unser Verhalten steuert. Frankfurt a.M. 2001.
- ROTH, Gerhard, Bildung braucht Persönlichkeit. Wie lernen gelingt. (bpb Bd. 1154). Bonn 2011. S. 248.
- ROTH, Gerhard, Wahrnehmung und Erkenntnis: Grundzüge einer neurobiologisch fundierten Erkenntnistheorie. In: Wirklichkeit oder Konstruktion? Sprachtheoretische und interdisziplinäre Aspekte einer brisanten Alternative. Hg. v. FELDER, Ekkehard/GARDT, Andreas. Berlin/Boston 2018. S. 194-219. [= Roth, Grundzüge.]
- RUH, Kurt, Geschichte der abendländischen Mystik. Bd. 1: Die Grundlegung durch die Kirchenväter und die Mönchstheologie des 12. Jahrhunderts. München ²2001. [= Ruh, Grundlegung.]
- RUHSTORFER, Karlheinz, Gotteslehre. (Gegenwärtig Glauben Denken – Systematische Theologie Bd. 2). Paderborn/München/Wien/Zürich 2010.
- RUHSTORFER, Karlheinz, Verbindliches Geheimnis. Einige Aspekte theologische Erkenntnislehre. In: Binnendifferenzierung und Verbindlichkeit in den Konfessionen. (Veröffentlichungen des Interkonfessionellen Theologischen Arbeitskreises Bd. 2). Hg. v. HAFNER, Johann Ev./HAILER, Martin. Frankfurt a.M. 2010. S. 213-242. [= Ruhstorfer, Geheimnis.]
- RUSCH, Gebhard, Beantwortung der Frage: Was ist »Radikaler Konstruktivismus«? In: Konstruktivismen. Eine kulturelle Wende. (Philosophica Bd. 19). Hg. v. WALLNER, Fritz G./AGNESE, Barbara. Wien 2001. S. 15-34. [= Rusch, Beantwortung.]
- RÜSEN, Jörn, Faktizität und Fiktionalität der Geschichte – Was ist Wirklichkeit im historischen Denken. In: Konstruktion von Wirklichkeit. Beiträge aus geschichtstheoretischer, philosophischer und theologischer Perspektive. (Theologische Bibliothek Töpelmann Bd. 127). Hg. v. SCHRÖTER, Jens/EDDELBÜTTEL, Antje. Berlin/New York 2004. S. 19-32.
- SAINSBURY, Richard Mark, Paradoxien. Übers. v. MÜLLER, Vincent C./ELLERBECK, Volker. Stuttgart ⁴2010. [= Sainsbury, Paradoxien.]
- SANDER, Hans-Joachim, Einführung in die Gotteslehre. Darmstadt 2006. [= Sander, Gotteslehre.]
- SANDER, Hans-Joachim, Maria – der Topos für die Unmöglichkeit des Glaubens. In: ÖR 66 Heft 4 (2017). S. 500-511.
- SANDER, Hans-Joachim, Glaubensräume – Topologische Dogmatik. Bd. I/1: Glaubensräumen nachgehen. Ostfildern 2019.

- SAUTERMEISTER, Jochen, Göttliches Gesetz und personales Gewissen. Zur moraltheologischen Dignität authentischer Sittlichkeit. In: *Ewige Ordnung in sich verändernder Gesellschaft? Das göttliche Recht im theologischen Diskurs.* (QD Bd. 287). Hg. v. GRAULICH, Markus/WEIMANN, Ralph. Freiburg i.Br. 2018. S. 166-189.
- SCHÄRTL, Thomas, Constructing a Religious Worldview. Why Religious Antirealism is Still Interesting. In: *European Journal for Philosophy of Religion* 6 Heft 1 (2014). S. 133-160. [= Schärtl, Antirealism.]
- SCHÄUFELE, Wolf-Friedrich, Christliche Mystik. (Theologische Bibliothek Bd. 4). Göttingen 2017. [= Schäufele, Mystik.]
- SCHEFFER, Bernd, Konstruktivismus. In: *Luhmann-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung.* Hg. v. JAHRAUS, Oliver/NASSEHI, Armin u.a. Stuttgart 2012. S. 327-330. [= Scheffer, Konstruktivismus.]
- SCHIEBLE, Annette, Vorurteile, Argumente und blinde Flecken. Der Radikale Konstruktivismus im Spiegel seiner Kritiker. In: *Ethik. (Jahrbuch für konstruktivistische Religionsdidaktik Bd. 4).* Hg. v. BÜTTNER, Gerhard/MENDL, Hans/REIS, Oliver/ROOSE, Hanna. Hannover 2013. S. 203-218.
- SCHIEBLE, Annette, Der Radikale Konstruktivismus. Die Entstehung einer Denkströmung und ihre Anschlussfähigkeit an die Religionspädagogik. (Religionsdidaktik konkret Bd. 7.) Berlin 2015. [= Scheible, Entstehung.]
- SCHLAPPA, Teresa, Die Bedeutsamkeit der religiösen Sprache für den Religionsunterricht und die Ausbildung von Religionslehrkräften. (Religionspädagogik in Forschung und Praxis Bd. 6). Hamburg 2015.
- SCHLIETER, Jens, Niklas Luhmann. In: *Was ist Religion? Texte von Cicero bis Luhmann.* Hg. v. SCHLIETER, Jens. Stuttgart 2018. S. 241-246.
- SCHMIDINGER, Heinrich, Art. *Philosophia perennis.* In: *LThK* 8. 32009. S. 248-249.
- SCHMIDT, Korbinian, *Mystische Erfahrung: Einheit oder Vielfalt?* (PONTES Bd. 32). Berlin 2006. [= Schmidt, Erfahrung.]
- SCHMIDT, Siegfried J., Einladung, Maturana zu lesen. In: *MATURANA, Humberto R., Erkennen: Die Organisation und Verkörperung von Wirklichkeit. Ausgewählte Arbeiten zur biologischen Epistemologie.* (Wissenschaftstheorie. Wissenschaft und Philosophie Bd. 19). Braunschweig 1985. S. 1-10. [= Schmidt, Einladung.]
- SCHMIDT, Siegfried J., Der radikale Konstruktivismus: Ein neues Paradigma im interdisziplinären Diskurs. In: *Der Diskurs des Radikalen Konstruktivismus.* Hg. v. SCHMIDT, Siegfried J. (stw Bd. 636). Frankfurt a.M. 1987. S. 11-88. [= Schmidt, Paradigma.]
- SCHMIDT, Siegfried J., Vorbemerkung. In: *Der Diskurs des Radikalen Konstruktivismus.* Hg. v. SCHMIDT, Siegfried J. (stw Bd. 636). Frankfurt a.M. 1987. S. 7-9. [= Schmidt, Vorbemerkung.]
- SCHMIDT, Siegfried J., *God Has Created Reality, We Create Worlds of Experience.* In: *Constructivist Foundations* 2 Hefte 2-3 (2007). S. 7-11.
- SCHMIDT, Siegfried J., *Radical Constructivism: A Tool, not a Super Theory!* In: *Constructivist Foundations* 6 Heft 1 (2010). S. 6-11. [= Schmidt, Tool.]
- SCHMIDT, Siegfried J., *Siegfried J. Schmidt Lesebuch. Zusammenestellt vom Autor selbst.* (Nylands Kleine Westfälische Bibliothek Bd. 30). Köln 2012.

- SCHMIDT, Siegfried J. (Hg.), *Gedächtnis. Probleme und Perspektiven der interdisziplinären Gedächtnisforschung.* (stw Bd. 900). Frankfurt a.M. ⁴2016.
- SCHMIDT, Siegfried J., *Vom Text zum Literatursystem. Skizze einer konstruktivistischen (empirischen) Literaturwissenschaft.* In: *Einführung in den Konstruktivismus.* (Schriften der Carl Friedrich von Siemens Stiftung Bd. 5). Hg. v. GUMIN, Heinz/MOHLER, Armin. München ¹⁶2016. S. 147-166. [= Schmidt, *Literatursystem.*]
- SCHMIDT, Siegfried J., *A Future of Constructivism.* In: *Radikaler Konstruktivismus. Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft.* Ernst von Glasersfeld (1917-2010). Hg. v. HUG, Theo/MITTERER, Josef/SCHORNER, Michael. Innsbruck 2019. S. 431-442. [= Schmidt, *Future.*]
- SCHMIDT-SALOMON, Michael, *Manifest des evolutionären Humanismus. Plädoyer für eine zeitgemäße Leitkultur.* Aschaffenburg 2005.
- SCHMITT, Dorothee, *Bedenken bezüglich der Denkbarkeit des Relativismus. Selbstaufhebung und verwandte antirelativistische Argumente in der Diskussion.* In: *Relativismus und christlicher Wahrheitsanspruch. Philosophische und theologische Perspektiven.* Hg. v. IRLNBORN, Bernd/SEEWALD, Michael. Freiburg/München 2020. S. 36-54.
- SCHNÄDELBACH, Herbert, *Relativismus.* In: *Handbuch wissenschaftstheoretischer Grundbegriffe* Bd. 3. Hg. v. SPECK, Josef. Göttingen 1980. S. 556-560. [= Schnädelbach, *Relativismus.*]
- SCHNEIDERS, Werner, *Die Globalisierung des Nihilismus.* Freiburg i.Br./München 2019.
- SCHNEIDER-HARPPRECHT, Christoph, *Interkulturelle Seelsorge.* (Arbeiten zur Pastoraltheologie Bd. 40). Göttingen 2001.
- SCHNEIDER-HARPPRECHT, Christoph, *Wirklichkeitskonstruktionen in der Praktischen Theologie.* In: *Die Wirklichkeit als Interpretationskonstrukt? Herausforderungen konstruktivistischer Ansätze für die Theologie.* Hg. v. KLEIN, Andreas/KÖRTNER, Ulrich H. J. Neukirchen-Vluyn 2011. S. 185-199. [= Schneider-Harpprecht, *Wirklichkeitskonstruktionen.*]
- SCHNEIDER-HARPPRECHT, Christoph, *Seelsorge – christliche Hilfe zur Lebensgestaltung. Aufsätze zur interdisziplinären Grundlegung praktischer Theologie.* Berlin 2012.
- SCHOCKENHOFF, Eberhard, *Das umstrittene Gewissen. Eine theologische Grundlegung.* Mainz 1990.
- SCHÖLLGEN, Georg, *Der römische und die anderen Bischöfe. Einheit und die Konstruktion von Verbindlichkeit in der Frühzeit der Kirche.* In: *Katholizität im Kommen? Katholische Identität und gegenwärtige Veränderungsprozesse.* Hg. v. OZANKOM, Claude. Regensburg 2011. S. 18-27.
- SCHOLL, Armin, *Ideologiekritik und Kontingenz(erfahrung) am Beispiel Fake News: Der Beitrag des Radikalen Konstruktivismus.* In: *Ideologie, Kritik, Öffentlichkeit. Verhandlungen des Netzwerks Kritische Kommunikationswissenschaft.* Hg. v. KRÜGER, Uwe/SEVIGNANI, Sebastian. Leipzig 2019. 46-64. [= Scholl, *Ideologiekritik.*]
- SCHOLL, Armin, *Kritischer Rationalismus und Radikaler Konstruktivismus: verschiedene Ansätze, aber keine Feinde.* In: *Radikaler Konstruktivismus. Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft.* Ernst von Glasersfeld (1917-2010). Hg. v. HUG,

- Theo/MITTERER, Josef/SCHORNER, Michael. Innsbruck 2019. S. 317-334. [= Scholl, Ansätze.]
- SCHÖNWÄLDER-KUNTZE, Tatjana/WILLE, Katrin/HÖLSCHER, Thomas, George Spencer Brown. Eine Einführung in die »Laws of Form«. Wiesbaden ²2009.
- SCHORNER, Michael, Sprechen Sie Yerkish? Ernst von Glasersfelds Beitrag zum LANA Projekt – zwischen Operationalismus und Radikalem Konstruktivismus. In: Ernst-von-Glasersfeld-Lectures 2015. Hg. v. HUG, Theo/MITTERER, Josef/SCHORNER, Michael. Innsbruck 2015. S. 69-80. [= Schorner, Yerkish.]
- SCHRÖDTER, Hermann, Die Religion der Religionen. In: Was ist Religion? Beiträge zur aktuellen Debatte um den Religionsbegriff. Hg. v. MÜLLER, Tobias/SCHMIDT, Thomas M. Paderborn 2013. S. 179-194. [= Schrödter, Religion.]
- SCHRÖER, Henning, Die Denkform der Paradoxalität als theologisches Problem. Eine Untersuchung zu Kierkegaard und der neueren Theologie als Beitrag zur theologischen Logik. (Forschungen zur Systematischen Theologie und Religionsphilosophie Bd. 5). Göttingen 1960. [= Schröer, Denkform.]
- SCHRÖER, Henning, Das Paradox als Kategorie systematischer Theologie. In: Das Paradox. Eine Herausforderung abendländischen Denkens. (Stauffenberg Colloquium Bd. 21). Hg. v. GEYER, Paul/HAGENBÜCHLE, Roland. Tübingen 1992. S. 61-70. [= Schröer, Kategorie.]
- SCHUBERT, Hans-Joachim/JOAS, Hans/WENZEL, Harald/KNÖBL, Wolfgang, Pragmatismus zur Einführung. Hamburg ²2020.
- SCHUMACHER, Joseph, Die Mystik im Christentum und in den nichtchristlichen Religionen. Heimbach 2016. [= Schumacher, Mystik.]
- SCHÜßLER, Ingeborg, Paradoxien einer konstruktivistischen Didaktik. Zur Problematik der Übertragung konstruktivistischer Erkenntnisse in didaktische Handlungsmodelle – theoretische und praktische Reflexionen. In: REPORT 28 Heft 1 (2005). S. 88-94.
- SCHÜTZ, Alfred/LUCKMANN, Thomas, Strukturen der Lebenswelt. (UTB Bd. 2412). Konstanz/München ²2017. [= Schütz/Luckmann, Strukturen.]
- SCHWEDT, Herman H., Quietisten und ein verbotenes Buch des Inquisitors R. Grillenzoni (1688). In: Signum in Bonum. FS Wilhelm Imkamp. (Thurn und Taxis Studien: Neue Folge Bd. 1). Hg. v. BUHLMANN, Nicolaus U./STYRA, Peter. Regensburg 2011. S. 579-605.
- SCHWEIZER, Stefan, Deutscher Idealismus, Autopoiese und Radikaler Konstruktivismus. Teil 1: Eine ideengeschichtliche Rekonstruktion. In: Electroneurobiologia 15 Heft 1 (2007). S. 3-62. [= Schweizer, Idealismus.]
- SCOTT, Bernard, Heinz von Foerster eine Würdigung. In: Wissen und Gewissen. Versuch einer Brücke. (stw Bd. 876). Hg. v. SCHMIDT, Siegfried J. Übers. v. KÖCK, Wolfram Karl. Frankfurt a.M. 1993. S. 9-16.
- SECKLER, Max, Art. Fundamentaltheologie. In: LThK 4. ³2009. S. 227-238. [= Seckler, Art. Fundamentaltheologie.]
- SEDLMEIER, Franz, Beten im und mit dem Alten Testament. In: Theologie und Spiritualität des Betens. Handbuch Gebet. Hg. v. ARNOLD, Matthias/THULL, Philipp. Freiburg i.Br. 2016. S. 25-36.

- SEEWALD, Michael, Dogma im Wandel. Wie Glaubenslehren sich entwickeln. Freiburg i.Br. 2018.
- SEEWALD, Michael, Wahrheit mit und ohne Heil. Zur Relativismusproblematik im interreligiösen Gespräch. In: Glaube ohne Wahrheit? Theologie und Kirche vor den Anfragen des Relativismus. (Theologie kontrovers). Hg. v. SEEWALD, Michael. Freiburg i.Br. 2018. S. 260-278.
- SEEWALD, Michael, Christliche Glaubensüberzeugungen im Kontext religiöser Pluralität. In: Relativismus und christlicher Wahrheitsanspruch. Philosophische und theologische Perspektiven. Hg. v. IRLNBORN, Bernd/SEEWALD, Michael. Freiburg/München 2020. S. 212-236. [= Seewald, Pluralität.]
- SEGAL, Lynn, Das 18. Kamel oder Die Welt als Erfindung. Zum Konstruktivismus Heinz von Foersterns. Übers. v. LEIPOLD, Inge. München 1988. [= Segal, Kamel.]
- SEIFERT, Josef, Der Widersinn des Relativismus. Befreiung von seiner Diktatur. Mainz 2016.
- SEUBERT, Harald, Religion. (UTB Bd. 3279). Paderborn 2009. [= Seubert, Religion.]
- SHARF, Robert H., Experience. In: Critical Terms for Religious Studies. Hg. v. TAYLOR, Mark C. Chicago 1998. S. 94-116.
- SIEBENROCK, Roman A./AMOR, Christoph J., Einleitung. In: Handeln Gottes. Beiträge zur aktuellen Debatte. (QD Bd. 262). Hg. v. SIEBENROCK, Roman A./AMOR, Christoph J. Freiburg i.Br. 2014. S. 12-19.
- SIEBERT, Horst, Über die Nutzlosigkeit von Belehrungen und Bekehrungen. Beiträge zu einer konstruktivistischen Didaktik. Hg. v. LANDESINSTITUT FÜR SCHULE UND WEITERBILDUNG NRW. Bönen ²1997. [= Siebert, Nutzlosigkeit.]
- SIEBERT, Horst, Der Konstruktivismus – viel Lärm um nichts? Eine erkenntnistheoretische Kontroverse und ihre Folgen. In: ZRGG 58 Heft 1 (2006). S. 49-61. [= Siebert, Lärm.]
- SIMON, Fritz B., Von der Psychotherapie zur Erkenntnistheorie. Fritz B. Simon über Paul Watzlawicks *Wie wirklich ist die Wirklichkeit?* In: Schlüsselwerke des Konstruktivismus. Hg. v. PÖRKSEN, Bernhard. Wiesbaden 2011. S. 226-238.
- SIMON, Fritz B., Wenn rechts links ist und links rechts. Paradoxienmanagement in Familie, Wirtschaft und Politik. Heidelberg 2013.
- SIMON, Josef, Das philosophische Paradoxon. In: Das Paradox. Eine Herausforderung abendländischen Denkens. (Stauffenberg Colloquium Bd. 21). Hg. v. GEYER, Paul/HAGENBÜCHLE, Roland. Tübingen 1992. S. 45-60. [= Simon, Paradoxon.]
- SITZBERGER, Rudolf, Die Bedeutung von Sprache innerhalb eines konstruktivistisch orientierten Religionsunterrichts. (Religionsdidaktik konkret Bd. 3). Münster 2013.
- SLATER, Barry Hartley, Art. Logical Paradoxes. In: IEP. URL: [https://iep.utm.edu/par-log/\(abgerufen am: 17.06.2021\)](https://iep.utm.edu/par-log/(abgerufen am: 17.06.2021)). [= Slater, Art. Paradoxes.]
- SÖLLE, Dorothee, Es muß doch mehr als alles geben. Nachdenken über Gott. Hamburg 1992.
- SOMMARUGA-ROSOLEMOS, Giovanni, Paradoxien der modernen Logik. In: Das Paradox. Eine Herausforderung abendländischen Denkens. (Stauffenberg Colloquium Bd. 21). Hg. v. GEYER, Paul/HAGENBÜCHLE, Roland. Tübingen 1992. S. 105-129. [= Sommaruga-Rosolemos, Logik.]

- SPEIT, Andreas, Reichsbürger – eine facettenreiche, gefährliche Bewegung. Einleitung. In: Reichsbürger. Die unterschätzte Gefahr. Hg. v. SPEIT, Andreas. Berlin 2017. S. 7-21.
- SPENCER-BROWN, George, Laws of Form. Ashland ⁹1994.
- SPRINGHART, Heike, Sinn und Geschmack fürs Unverfügbare – Die Endlichkeit des menschlichen und die Ewigkeit des göttlichen Geistes. Ein kritisches theologisches Gespräch mit Konstruktivismus und systemischem Denken. In: Gottes Geist und menschlicher Geist. Hg. v. ETZELMÜLLER, Gregor/SPRINGHART, Heike. Leipzig 2013. S. 179-189. [= Springhart, Sinn.]
- STACE, Walter Terence, Mysticism and Philosophy. London 1961. [= Stace, Mysticism.]
- STACHURA, Elisabeth, Der neurobiologische Konstruktivismus. Wie lassen sich neue Erkenntnisse der Hirnforschung in den konstruktivistischen Diskurs eingliedern und welche Konsequenzen ergeben sich daraus für das menschliche Selbstverständnis? URL: <https://media.suub.uni-bremen.de/bitstream/elib/74/1/00101850-1.pdf> (abgerufen am: 17.06.2021). [= Stachura, Hirnforschung.]
- STAVER, John R., Skepticism, truth as coherence, and constructivist epistemology: grounds for resolving the discord between science and religion? In: Cultural Studies of Science Education 5 (2010). S. 19-39. [= Staver, Skepticism.]
- STECKEL, Sita, Häresie – Kirchliche Normbegründung im Mittelalter zwischen Recht und Religion. In: Gewohnheit. Gebot. Gesetz. Normativität in Geschichte und Gegenwart: eine Einführung. Hg. v. JANSEN, Nils/OESTMANN, Peter. Tübingen 2011. S. 73-97. [= Steckel, Häresie.]
- STEFFE, Leslie P., Can a Radical Constructivist Be Religious? Yes! In: Constructivist Foundations 11 Heft 1 (2015). S. 131-134. [= Steffe, Religious.]
- STEIN, Tine, Rechtliche Unverfügbarkeit und technische Machbarkeit des Menschen: Zur metaphysischen Begründung der Menschenwürde. In: Christentum und Demokratie. Hg. v. BROCKER, Manfred/STEIN, Tine. Darmstadt 2006. S. 170-187. [= Stein, Unverfügbarkeit.]
- STEURER, Siegfried, Schöne neue Wirklichkeiten. Die Herausforderung der virtuellen Realität. Wien 1996.
- STEVENSON, Ian, Radical Constructivism. Ernst von Glasersfeld. In: Educational Studies in Mathematics 35 Heft 1 (1998). S. 93-104. [= Stevenson, Constructivism.]
- STICHWEH, Rudolf, Religion als globale Kategorie. Zur Theorie funktionaler Differenzierung. In: Säkularität und Moderne. (Grenzfragen Bd. 42). Hg. v. GABRIEL, Karl/HORN, Christoph. Freiburg i.Br./München 2016. S. 97-118. [= Stichweh, Kategorie.]
- STIMPFE, Alois, Bibeldidaktik und konstruktivistisches Lernen. In: Handbuch Bibeldidaktik. (UTB Bd. 3996). Hg. v. ZIMMERMANN, Mirjam/ZIMMERMANN, Ruben. Tübingen ²2018. S. 444-450. [= Stimpfe, Bibeldidaktik.]
- STIMPFE, Alois, Von Mächten und Gewalten. Konstruktionsgeschichtlich orientierter Lernzirkel zum biblischen »Wunder«-Phänomen. In: Lernwege im Religionsunterricht. Konstruktivistische Perspektiven. Hg. v. BÜTTNER, Gerhard. Stuttgart 2006. S. 98-115.
- STOELLGER, Philipp, Interpretation zwischen Wirklichkeit und Konstruktion. Konstruktivistische Interpretationstheorie als Antwort auf konstruktivistische Übertreibun-

- gen. In: Die Wirklichkeit als Interpretationskonstrukt? Herausforderungen konstruktivistischer Ansätze für die Theologie. Hg. v. KLEIN, Andreas/KÖRTNER, Ulrich H. J. Neukirchen-Vluyn 2011. S. 93-128.
- STÖRMER-CAYSA, Uta, Einführung in die mittelalterliche Mystik. Stuttgart 2004.
- STRASSER, Peter, Wirklichkeitskonstruktion und Rationalität. Ein Versuch über den Relativismus. Freiburg i.Br./München 1980. [= Strasser, Wirklichkeitskonstruktion.]
- STRASSER, Peter, Warum überhaupt Religion? Der Gott, den Richard Dawkins schuf. München 2008. [= Strasser, Religion.]
- STRAUCH, Hans-Joachim, Wie wirklich sehen wir die Wirklichkeit? Vom Nutzen des Radikalen Konstruktivismus für die juristische Theorie und Praxis. In: JuristenZeitung 55 Heft 21 (2000). S. 1020-1029.
- STRIET, Magnus, *Ius divinum* – Freiheitsrechte. Nominalistische Dekonstruktionen in konstruktivistischer Absicht. In: Nach dem Gesetz Gottes. Autonomie als christliches Prinzip. (Katholizismus im Umbruch Bd. 2). Hg. v. GOERTZ, Stephan/STRIET, Magnus. Freiburg i.Br. 2014. S. 91-128. [= Striet, Ius.]
- STRIET, Magnus, Einfach nur glauben? Ein Plädoyer für Komplexitätsresilienz statt -reduktion. In: Die Komplexität der Welt und die Sehnsucht nach Einfachheit. Hg. v. DÜRNBERGER, Martin. (Salzburger Hochschulwochen 2019). Innsbruck 2019. S. 9-28.
- STROBEL, Benedikt/WÖHRLE, Georg (Hg.), Xenophanes von Kolophon. (Traditio Praesocratica Bd. 3). Berlin/Boston 2018.
- STUFLESSER, Martin/WEYLER, Tobias (Hg.), Liturgische Normen. Begründungen, Anfragen, Perspektiven. (Theologie der Liturgie 14). Regensburg 2018.
- SUDBRACK, Josef, Einführung. In: Christliche Mystik. Texte aus zwei Jahrtausenden. Hg. v. RUHBACH, Gerhard/SUDBRACK, Josef. München 1989. S. 17-28. [= Sudbrack, Einführung.]
- SUDBRACK, Josef, Mystik. Sinnsuche und die Erfahrung des Absoluten. Darmstadt 2002. [= Sudbrack, Mystik.]
- SUNDERMEIER, Theo, Religion – was ist das? Religionswissenschaft im theologischen Kontext. Ein Studienbuch. Gütersloh ²1999.
- TAPP, Christian, Was heißt eigentlich »christlicher Wahrheitsanspruch«? In: Relativismus und christlicher Wahrheitsanspruch. Philosophische und theologische Perspektiven. Hg. v. IRLNBORN, Bernd/SEEWALD, Michael. Freiburg/München 2020. S. 139-157.
- THEIBEN, Gerd, Polyphones Verstehen. Entwürfe zur Bibelhermeneutik. (Beiträge zum Verstehen der Bibel Bd. 23). Berlin 2014.
- TILLY, Michael, Das Judentum. Wiesbaden ⁶2015.
- TOBIN, Kenneth, Key contributors: Ernst von Glasersfeld's radical constructivism. In: Cultural Studies of Science Education 2 Heft 3 (2007). S. 529-538.
- TOMASCHEK, Nino, Der Konstruktivismus. Versuch einer Darstellung der Konstruktiv(istisch)en Philosophie. Mit einem Vorwort von Uwe Grau. (Theorie und Forschung Bd. 626). Regensburg 1999. [= Tomaschek, Versuch.]
- TOMASELLO, Michael, Ernst von Glasersfeld: Some »Partial Memories«. In: Constructivist Foundations 6 Heft 2 (2011). S. 164-165.

- TREUSCH, Ulrike, »Leidenschaft für die Wahrheit«. Wahrheitsbegriff und Augustinus-Rezeption bei Joseph Ratzinger/Benedikt XVI. In: »Mitarbeiter der Wahrheit«. Christuszeugnis und Relativismuskritik bei Joseph Ratzinger/Benedikt XVI. aus evangelischer Sicht. Hg. v. RAEDEL, Christoph Göttingen 2013. S. 90-115. [= Treusch, Wahrheitsbegriff.]
- TSCHUGGNALL, Peter, Das Abraham-Opfer als Glaubensparadox. Bibeltheologischer Befund – literarische Rezeption – Kierkegaards Deutung. (Europäische Hochschulschriften: Reihe XXIII: Theologie Bd. 399). Frankfurt a.M. 1990
- TUCZAY, Christa Agnes, Ekstase, Mystik, Drogen. In: Mystik und Natur. Zur Geschichte ihres Verhältnisses vom Altertum bis zur Gegenwart. (Theophrastus Paracelsus Studien Bd. 1). Hg. v. DINZELBACHER, Peter. Berlin 2009. S. 175-198.
- UNGER, Fritz, Kritik des Konstruktivismus. Heidelberg ²2005. [= Unger, Kritik.]
- UPADHYAYS, Bhaskar, Science, religion, and constructivism: constructing and understanding reality. In: Cultural Studies of Science Education 5 (2010). S. 41-46.
- VALENTIN, Joachim, Art. Konstruktion. In: Lexikon philosophischer Grundbegriffe der Theologie. Hg. v. FRANZ, Albert/BRAUN, Wolfgang/KREUTZER, Karsten. Freiburg i.Br. 2003. S. 229-230.
- VALENTIN, Joachim/KRUCK, Günter (Hg.), Rationalitätstypen in der Theologie. (QD Bd. 285). Freiburg 2017.
- VAN BENDEGEM, Jean Paul, Why I Am a Constructivist Atheist (in a Meaningful Way). In: Constructivist Foundations 11 Heft 1 (2015). S. 138-140.
- VODERHOLZER, Rudolf, Henri de Lubac begegnen. Augsburg 1999. [= Voderholzer, Lubac.]
- VODERHOLZER, Rudolf, Das Paradox als spezifisch theologische Denkform nach Henri de Lubac. In: Wie lässt sich über Gott sprechen? Von der negativen Theologie Plotins bis zum religiösen Sprachspiel Wittgensteins. Hg. v. SCHÜßLER, Werner. Darmstadt 2008. S. 217-234. [= Voderholzer, Paradox.]
- VODERHOLZER, Rudolf, Offenbarung, Tradition und Schriftauslegung. Bausteine zu einer christlichen Bibelhermeneutik. Regensburg 2013.
- VOGD, Werner, Welten ohne Grund. Buddhismus, Sinn und Konstruktion. (Systemische Horizonte). Heidelberg 2014. [= Vogd, Welten.]
- VOLLMER, Gerhard, Paradoxien und Antinomien. In: Das Paradox. Eine Herausforderung abendländischen Denkens. (Stauffenberg Colloquium Bd. 21). Hg. v. GEYER, Paul/HAGENBÜCHLE, Roland. Tübingen 1992. S. 159-189. [= Vollmer, Antinomien.]
- VON AMELN, Falko, Konstruktivismus. (UTB Bd. 2585). Tübingen/Basel 2004. [= Ameln, Konstruktivismus.]
- VON BALTHASAR, Hans Urs, Henri de Lubac. Sein organisches Lebenswerk. (Kriterien Bd. 38). Einsiedeln 1976.
- VON BRÜCK, Michael, Mystische Erfahrung, religiöse Tradition und die Wahrheitsfrage. In: Horizontüberschreitung. Die Pluralistische Theologie der Religionen. Hg. v. BERNHARDT, Reinhold. Gütersloh 1991. S. 81-103. [= Brück, Wahrheitsfrage.]
- VON BRÜCK, Michael, Religionswissenschaft und Religionsbegriff. Methoden und Programm. In: Was ist Religion? Beiträge zur aktuellen Debatte um den Religionsbegriff. Hg. v. MÜLLER, Tobias/SCHMIDT, Thomas M. Paderborn 2013. S. 31-53.

- VON CANTERBURY, Anselm, Proslogion. (S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera Omnia Bd. 1). Übers. v. SCHMITT, Franciscus Salesius. Seckau 1938.
- VON FOERSTER, Heinz, Das Gedächtnis. Eine quantenphysikalische Untersuchung. Wien 1948. [= Foerster, Gedächtnis.]
- VON FOERSTER, Heinz, Sicht und Einsicht. Versuche zu einer operativen Erkenntnistheorie. Braunschweig 1985. [= Foerster, Sicht.]
- VON FOERSTER, Heinz, Erkenntnistheorien und Selbstorganisation. In: Der Diskurs des Radikalen Konstruktivismus. (stw Bd. 636). Hg. v. SCHMIDT, Siegfried J. Frankfurt a.M. 1987. S. 133-159. [= Foerster, Erkenntnistheorien.]
- VON FOERSTER, Heinz, KybernEthik. (Internationaler Merve-Diskurs Bd. 180). Übers. v. OLLROGGE, Birger. Berlin 1993. [= Foerster, KybernEthik.]
- VON FOERSTER, Heinz, Wissen und Gewissen. Versuch einer Brücke. (stw Bd. 876). Hg. v. SCHMIDT, Siegfried J. Übers. v. KÖCK, Wolfram Karl. Frankfurt a.M. 1993. [= Foerster, Wissen.]
- VON FOERSTER, Heinz, Die Magie der Sprache und die Sprache der Magie. In: Abschied von Babylon. Verständigung über die Grenzen in der Psychiatrie. Hg. v. BOCK, Thomas/BUCK, Dorothea/GROSS, Jan u.a. Bonn 1995. S. 24-34. [= Foerster, Magie.]
- VON FOERSTER, Heinz, Der Anfang von Himmel und Erde hat keinen Namen. Eine Selbsterschaffung in 7 Tagen. Hg. v. MÜLLER, Albert/MÜLLER, Karl H. Wien 1997. [= Foerster, Anfang.]
- VON FOERSTER, Heinz, Understanding Understanding. Essays on Cybernetics and Cognition. New York/Berlin/Heidelberg 2003. [= Foerster, Understanding.]
- VON FOERSTER, Heinz, Der Wiener Kreis – Parabel für einen Denkstil. In: VON FOERSTER, Heinz/MÜLLER, Albert/MÜLLER, Karl H., Radikaler Konstruktivismus aus Wien. Eine kurze Geschichte vom Entstehen und vom Ende eines Wiener Denkstils. (Enzyklopädie des Wiener Wissens Bd. XIV). Weitra 2011. S. 106-126. [= Foerster, Parabel.]
- VON FOERSTER, Heinz, Entdecken oder Erfinden. Wie lässt sich Verstehen verstehen? In: Einführung in den Konstruktivismus. (Schriften der Carl Friedrich von Siemens Stiftung Bd. 5). Hg. v. GUMIN, Heinz/MOHLER, Armin. München ¹⁶2016. S. 41-88. [= Foerster, Entdecken.]
- VON FOERSTER, Heinz/BRÖCKER, Monika, Teil der Welt. Fraktale einer Ethik – oder: Heinz von Foersterns Tanz mit der Welt. (Systemische Horizonte). Heidelberg ³2014. [= Foerster/Bröcker, Teil.]
- VON FOERSTER, Heinz/PÖRKSEN, Bernhard, Wahrheit ist die Erfindung eines Lügners. Gespräche für Skeptiker. Heidelberg 1998. [= Foerster/Pörksen, Lügner.]
- VON FOERSTER, Heinz/PÖRKSEN, Bernhard, ›In jedem Augenblick kann ich entscheiden, wer ich bin‹. Heinz von Foerster über den Beobachter, das dialogische Leben und eine konstruktivistische Philosophie des Unterscheidens. In: PÖRKSEN, Bernhard, Die Gewissheit der Ungewissheit. Gespräche zum Konstruktivismus. (Konstruktivismus und Systemisches Denken). Heidelberg 2002. S. 19-45. [= Foerster/Pörksen, Augenblick.]
- VON FOERSTER, Heinz/VON GLASERSFELD, Ernst, Wie wir uns erfinden. Eine Autobiographie des radikalen Konstruktivismus. (Konstruktivismus und systemisches Denken). Heidelberg 1999. [= Foerster/Glasersfeld, Autobiographie.]

- VON GLASERSFELD, Ernst, Piaget and the Radical Constructivist Epistemology. In: Epistemology and Education. Hg. v. SMOCK, Donald/VON GLASERSFELD, Ernst. Athens 1974. S. 1-24.
- VON GLASERSFELD, Ernst, Wissen, Sprache und Wirklichkeit. Arbeiten zum radikalen Konstruktivismus. (Wissenschaftstheorie, Wissenschaft und Philosophie Bd. 24). Vieweg/Braunschweig/Wiesbaden 1987. [= Glasersfeld, Wissen.]
- VON GLASERSFELD, Ernst, Die Unterscheidung des Beobachters. Versuch einer Auslegung. In: Zur Biologie der Kognition. Ein Gespräch mit Humberto R. Maturana und Beiträge zur Diskussion seines Werkes. (stw Bd. 850). Hg. v. RIEGAS, Volker/VETTER, Christian. Frankfurt a.M. ²1991. S. 281-295. [= Glasersfeld, Unterscheidung.]
- VON GLASERSFELD, Ernst, Radical Constructivism in Mathematics Education. (Mathematics Education Library Bd. 7). Dordrecht 1991.
- VON GLASERSFELD, Ernst, Aspekte des Konstruktivismus: Vico, Berkeley, Piaget. In: Konstruktivismus: Geschichte und Anwendung. (DELFIN 1992). Hg. v. RUSCH, Gebhard/SCHMIDT, Siegfried J. Frankfurt a.M. 1992. S. 20-33. [= Glasersfeld, Aspekte.]
- VON GLASERSFELD, Ernst, Nicht bekehrt, aber geläutert. In: Soziologische Revue 16 Heft 3 (1993). S. 288-290.
- VON GLASERSFELD, Ernst, Piagets konstruktivistisches Modell: Wissen und Lernen. In: Piaget und der Radikale Konstruktivismus. (DELFIN 1994). Hg. v. RUSCH, Gebhard/SCHMIDT, Siegfried J. Frankfurt a.M. 1994. S. 16-42. [= Glasersfeld, Modell.]
- VON GLASERSFELD, Ernst, Die Wurzeln des »Radikalen« Konstruktivismus. In: Die Wirklichkeit des Konstruktivismus. Zur Auseinandersetzung mit einem neuen Paradigma. Hg. v. FISCHER, Hans Rudi. Heidelberg 1995. S. 35-45.
- VON GLASERSFELD, Ernst, Die Welt als »Black box«. In: Die Natur ist unser Modell von ihr. Forschung und Philosophie. Hg. v. BRAITENBERG, Valentin/HOSP, Inga. Reinbek bei Hamburg 1996. S. 15-25. [= Glasersfeld, Welt.]
- VON GLASERSFELD, Ernst, Radikaler Konstruktivismus. Ideen, Ergebnisse, Probleme. Übers. v. Wolfram Karl Köck. Frankfurt a.M. 1996. [= Glasersfeld, Ideen.]
- VON GLASERSFELD, Ernst, Kleine Geschichte des Konstruktivismus. In: Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaften 8 Heft 1 (1997). S. 9-17. [= Glasersfeld, Geschichte.]
- VON GLASERSFELD, Ernst, Wege des Wissens. Konstruktivistische Erkundungen durch unser Denken. (Systemische Horizonte). Heidelberg 1997. [= Glasersfeld, Wege.]
- VON GLASERSFELD, Ernst, The Incommensurability of Scientific and Poetic Knowledge. In: World Futures 53 Heft 1 (1998). S. 19-25.
- VON GLASERSFELD, Ernst, Universalien als Konstruktion. In: Universalien und Konstruktivismus. (DELFIN 2000). Hg. v. HEJL, Peter M. Frankfurt a.M. 2001. S. 68-75.
- VON GLASERSFELD, Ernst, Thirty Years Radical Constructivism. In: Constructivist Foundations 1 Heft 1 (2005). S. 9-12.
- VON GLASERSFELD, Ernst, A Constructivist Speculation about Parmenides. In: Constructivist Foundations 3 Heft 1 (2007). S. 27-29.
- VON GLASERSFELD, Ernst, Unverbindliche Erinnerungen. Skizzen aus einem fernen Leben. Mit einem Nachwort von Josef Mitterer. Wien/Bozen 2008.

- VON GLASERSFELD, Ernst, Relativism, Fascism, and the Question of Ethics in Constructivism. In: *Constructivist Foundations* 4 Heft 3 (2009). S. 117-120. [= Glasersfeld, Relativism.]
- VON GLASERSFELD, Ernst, Konstruktion der Wirklichkeit und des Begriffs der Objektivität. In: *Einführung in den Konstruktivismus*. (Schriften der Carl Friedrich von Siemens Stiftung Bd. 5). Hg. v. GUMIN, Heinz/MOHLER, Armin. München ¹²2010. S. 9-40. [= Glasersfeld, Konstruktion.]
- VON GLASERSFELD, Ernst, Theorie der kognitiven Entwicklung. Ernst von Glasersfeld über das Werk Jean Piagets – Einführung in die Genetische Epistemologie. In: *Schlüsselwerke des Konstruktivismus*. Hg. v. PÖRKSEN, Bernhard. Wiesbaden 2011. S. 92-107.
- VON HAYEK, Friedrich August, *Die Irrtümer des Konstruktivismus und die Grundlagen legitimer Kritik gesellschaftlicher Gebilde*. München 1970.
- VON HOFMANNSTHAL, Hugo, *Der Brief des Lord Chandos*. (Reclams Universal-Bibliothek 19503) Hg. LÖNKER, Fred. Stuttgart 2019. [= Hofmannsthal, Brief.]
- VON KLEIST, Heinrich, *Das Erdbeben in Chili*. In: *Sämtliche Werke und Briefe* Bd. 2. Hg. v. SEMBDNER, Helmut. München 2011. S. 144-159.
- VON KUTSCHERA, Fritz, *Ungegenständliches Erkennen*. Paderborn 2012.
- VON STOSCH, Klaus, *Transzendentaler Kritizismus und Wahrheitsfrage*. In: *Kant und die moderne Theologie*. Hg. v. ESSEN, Georg/STRIET, Magnus. Darmstadt 2005. S. 46-94.
- VON STOSCH, Klaus, *Einführung in die Systematische Theologie*. (UTB Bd. 2819). Paderborn ²2009.
- VON STOSCH, Klaus, *Neuer Atheismus im Gefolge des Darwinismus*. In: *Was ist der Mensch? Evolutionstheorie und Schöpfungsglaube*. Hg. v. SCHMIDT, Konrad. Paderborn 2010. S. 236-256. [= Stosch, Atheismus.]
- VON STOSCH, Klaus, *Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen*. (Beiträge zur Komparativen Theologie Bd. 6). Paderborn 2012.
- VON STOSCH, Klaus, *Theodizee*. (UTB Bd. 3867). Paderborn ²2018.
- VÖRÖS, Sebastjan, *Dubious Dichotomies and Mysterious Mysticisms*. In: *Constructivist Foundations* 11 Heft 1 (2015). S. 135-137. [= Vörös, Dichotomies.]
- WALDENFELS, Hans, *Kontextuelle Fundamentaltheologie*. Paderborn ⁴2005.
- WALLICH, Matthias, *Autopoiesis und Pistis. Zur theologischen Relevanz der Dialogtheorien des radikalen Konstruktivismus*. (Saarbrücker Hochschulschriften Bd. 32). St. Ingbert 1999. [= Wallich, Autopoiesis.]
- WALLICH, Matthias, *@-Theologie. Medientheologie und Theologie des Rests*. (Mannheimer Studien zur Literatur- und Kulturwissenschaft Bd. 34). St. Ingbert 2004.
- WALLNER, Friedrich, *Selbstorganisation – Zirkularität als Erklärungsprinzip?* In: *Autopoiesis. Eine Theorie im Brennpunkt der Kritik*. Hg. v. FISCHER, Hans Rudi. Heidelberg ²1993. S. 41-52. [= Wallner, Selbstorganisation.]
- WATZLAWICK, Paul, *Vom Schlechten des Guten oder Hekates Lösungen*. München 1986.
- WATZLAWICK, Paul, *Anleitung zum Unglücklichsein*. München ¹⁵2009.
- WATZLAWICK, Paul, *Selbsterfüllende Prophezeiungen*. In: *Die erfundene Wirklichkeit. Wie wissen wir, was wir zu wissen glauben? Beiträge zum Konstruktivismus*. Hg. v. WATZLAWICK, Paul. München ⁵2010. S. 91-110.

- WATZLAWICK, Paul, *Wie wirklich ist die Wirklichkeit? Wahn, Täuschung, Verstehen*. München¹⁰ 2011.
- WEBER, Stefan, *Konstruktivismus und Non-Dualismus, Systemtheorie und Distinktionstheorie*. In: *Systemtheorie und Konstruktivismus in der Kommunikationswissenschaft*. Hg. v. SCHOLL, Armin. Konstanz 2002. S. 21-36. [=Weber, Konstruktivismus.]
- WEBER, Stefan, *Konstruktivistische Medientheorien. Anwendungen des (Radikalen) Konstruktivismus (Watzlawick, Bateson, Foerster, Maturana, Glasersfeld) auf Medienkommunikation (Schmidt u.a.)*. In: *Theorien der Medien*. (UTB Bd. 2424). Hg. v. WEBER, Stefan. Konstanz 2003. S. 180-201. [= Weber, Medientheorien.]
- WEGER, Karl-Heinz, *Religionskritik*. (Texte zur Theologie. Fundamentaltheologie Bd. 1). Graz/Wien/Köln 1991.
- WEIDHAS, Roija Friedrich, *Konstruktion – Wirklichkeit – Schöpfung. Das Wirklichkeitsverständnis des christlichen Glaubens im Dialog mit dem Radikalen Konstruktivismus unter besonderer Berücksichtigung der Kognitionstheorie H. Maturanas*. (Europäische Hochschulschriften: Reihe XXIII: Theologie Bd. 506). Frankfurt a.M. 1993. [= Weidhas, Konstruktion.]
- WEIMANN, Ralph, *Gott als Gesetzgeber, Einschränkung oder Befreiung des Menschen?* In: *Ewige Ordnung in sich verändernder Gesellschaft? Das göttliche Recht im theologischen Diskurs*. (QD Bd. 287). Hg. v. GRAULICH, Markus/WEIMANN, Ralph. Freiburg i.Br. 2018. S. 130-147.
- WEINHARDT, Birgitta Annette/WEINHARDT, Joachim, *Zur Einführung*. In: *Naturwissenschaft und Theologie II. Wirklichkeit: Phänomene, Konstruktionen, Transendenzen*. Hg. v. WEINHARDT, Birgitta Annette/WEINHARDT, Joachim. Stuttgart 2014. S. 8-12.
- WEINRICH, Michael, *Religion und Religionskritik. Ein Arbeitsbuch*. (UTB Bd. 3453). Stuttgart 2011. [= Weinrich, Religion.]
- WEISMAYER, Josef, *Art. Quietismus*. In: *LThK 8.*³ 2009. S. 772-773. [= Weismayer, Art. Quietismus.]
- WEIß, Bardo, *Ekstase und Liebe. Die Unio mystica bei den deutschen Mystikerinnen des 12. und 13. Jahrhunderts*. Paderborn² 2006.
- WEISSENRIEDER, Annette, *»Er schlief ein und träumte von der Freiheit.« Skizzen konstruktivistischer Theorie und Methode für biblische Exegese am Beispiel der Befreiung des Paulus (Apg 12,1-23)*. In: *Lernwege im Religionsunterricht. Konstruktivistische Perspektiven*. Hg. v. BÜTTNER, Gerhard. Stuttgart 2006. S. 71-83.
- WENDEL, Saskia, *Affektiv und inkarniert. Ansätze Deutscher Mystik als subjekttheoretische Herausforderung*. (fides et ratio Bd. 15). Regensburg 2002. [= Wendel, Affektiv.]
- WENDEL, Saskia, *Christliche Mystik. Eine Einführung*. (Topos plus Taschenbücher Bd. 527). Kevelaer 2004. [= Wendel, Mystik.]
- WENDEL, Saskia, *Die Wurzel der Religion*. In: *FZPhTh 53 Heft 1* (2006). S. 21-38.
- WENDEL, Saskia, *Religionsphilosophie*. (Grundwissen Philosophie). Stuttgart 2010. [= Wendel, Religionsphilosophie.]
- WENZEL, Knut, *Die Identität der Glaubenswahrheit und die Transformationsprozesse der Moderne. Dogmenhermeneutische Sondierungen*. In: *Dogmatisierungsprozesse*

- se in Recht und Religion. Hg. v. ESSEN, Georg/JANSEN, Nils. Tübingen 2011. S. 277-289. [= Wenzel, Identität.]
- WERRON, Tobias, Welt. In: Luhmann-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung. Hg. v. JAHR-AUS, Oliver/NASSEHI, Armin u.a. Stuttgart 2012. S. 125-127.
- WHITAKER, Randall, The Constructivist Foundations Bibliography: Humberto Maturana. In: Constructivist Foundations 6 Heft 1 (2011). S. 393-406.
- WIDMER, Peter, Mystikforschung zwischen Materialismus und Metaphysik. Eine Einführung. Freiburg i.Br. 2004. [= Widmer, Mystikforschung.]
- WIDMER, Peter, Die angelsächsische Mystikdebatte. Eine Einführung. In: Handbuch Spiritualität. Zugänge, Traditionen, interreligiöse Prozesse. Hg. v. BAIER, Karl. Darmstadt 2006. S. 49-71. [= Widmer, Mystikdebatte.]
- WIESER, Bernd, Vergleichendes Verfassungsrecht. (Springers Kurzlehrbücher der Rechtswissenschaft). Wien 2005.
- WILLASCHKE, Marcus, Art. Realismus. In: Metzler Lexikon Philosophie. Begriffe und Definitionen. Hg. v. PRECHTL, Peter/BURKARD, Franz-Peter. Stuttgart³ 2008. S. 509-511.
- WILLE, Matthias, Das Paradoxe in der Wissenschaft. Unvermeidbar, unverzichtbar, unbezahlbar. In: Von Schildkröten und Lügner. Paradoxien und Antinomien in den Wissenschaften. Hg. v. ENGEL, Karsten. Münster 2018. S. 35-48.
- WILLEMS, Joachim, Interreligiöse Kompetenz. Theoretische Grundlagen – Konzeptualisierungen – Unterrichtsmethoden. Wiesbaden 2011. [= Willems, Kompetenz.]
- WITTGENSTEIN, Ludwig, Tractatus logico-philosophicus/Tagebücher 1914-1916/Philosophische Untersuchungen. Frankfurt a.M. 1960. [= Wittgenstein, Tractatus.]
- WITTGENSTEIN, Ludwig, Über Gewißheit. (Bibliothek Suhrkamp Bd. 250). Hg. v. ANSCOMBE, Gertrude Elizabeth Margaret. Frankfurt a.M. 1970.
- WOHLFARTH, Tom, Die Freiheit bewahren. In: nd, 31. März 2020. URL: <https://www.ues-deutschland.de/artikel/1134993.coronakrise-die-freiheit-bewahren.html> (abgerufen am: 17.06.2021).
- WOLF, Hubert, Verdammtes Licht. Der Katholizismus und die Aufklärung. München 2019.
- ZANDER, Helmut, »Europäische Religionsgeschichte«. Religiöse Zugehörigkeit durch Entscheidung – Konsequenzen im interkulturellen Vergleich. Berlin/Boston 2016. [= Zander, Religionsgeschichte.]
- ZAPF, Holger, Kann Erkenntnistheorie demokratieaffin sein? Das Beispiel des »erkenntnistheoretischen« Konstruktivismus. In: Spurensuche: Konstruktivistische Theorien der Politik. (Politologische Aufklärung – konstruktivistische Perspektiven). Hg. v. MARTINSEN, Renate. Wiesbaden 2014. S. 179-196. [= Zapf, Erkenntnistheorie.]
- ZILICH-LIMMER, Simone, Systemische Therapie und Praktische Theologie. Impulse aus der Beratungspraxis für eine grundlegende Verhältnisbestimmung. (Praktische Theologie interdisziplinär Bd. 4). Berlin 2012. [= Zillich-Limmer, Therapie.]
- ZIMMERLING, Peter, Evangelische Mystik. Göttingen 2015. [= Zimmerling, Mystik.]
- ZIMMERMANN, Hans Dieter, Vorwort. In: Rationalität und Mystik. Hg v. ZIMMERMANN, Hans Dieter. Frankfurt a.M. 1981. S. 11-33. [= Zimmermann, Vorwort.]
- ZIRKER, Hans, Religionskritik. (Leitfaden Theologie Bd. 5). Düsseldorf 1982. [= Zirker, Religionskritik.]

ZITTERBARTH, Walter, Der Erlanger Konstruktivismus in seiner Beziehung zum Konstruktiven Realismus. In: Formen des Konstruktivismus in der Diskussion. Hg. v. PESCHL, Markus F. Wien 1991. S. 73-87. [= Zitterbarth, Beziehung.]

O.N., Heinz von Foerster 90-jährig verstorben. In: science.ORF.at, aktualisierte Fassung vom 01. Januar 2010. URL: <https://sciencev1.orf.at/science/news/59465> (abgerufen am: 17.06.2021).

Zitierter Archivbestand

VON GLASERSFELD, Ernst, The Incredible God (unpubliziertes Manuskript). Universität Innsbruck, Forschungsinstitut Brenner-Archiv, Nachlass Ernst von Glasersfeld, Signatur 148-14-02.

Unveröffentlichtes Manuskript

BRIEDEN, Norbert, Paradoxien entfalten und bearbeiten. Beobachtungen zu Differenzierungspraktiken in der Religionspädagogik aus konstruktivistischer Perspektive. 2021. [= Brieden, Paradoxien.]

Überdies zitierte Internetseiten

Homepage von Constructivist Foundations: <https://constructivist.info>

Homepage von Konstruktivismus in Theologie und Religionsdidaktik e.V.: <https://www.phil.uni-passau.de/religionspaedagogik/forschung/konstruktivismus/>

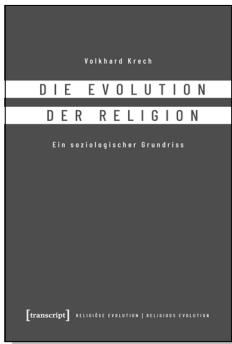
Onlinefassung des Katechismus der Katholischen Kirche (KKK): https://www.vatican.va/archive/DEU0035/_INDEX.HTM

Religionswissenschaft



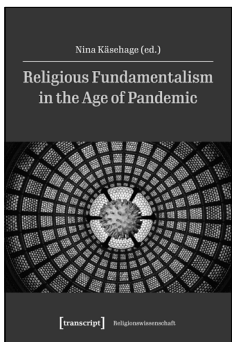
Jürgen Manemann
Revolutionäres Christentum
Ein Plädoyer

September 2021, 160 S., Klappbroschur, Dispersionsbindung
18,00 € (DE), 978-3-8376-5906-1
E-Book:
PDF: 15,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-5906-5
EPUB: 15,99 € (DE), ISBN 978-3-7328-5906-1



Volkhard Krech
Die Evolution der Religion
Ein soziologischer Grundriss

April 2021, 472 S., kart., Dispersionsbindung,
26 SW-Abbildungen, 42 Farbabbildungen
39,00 € (DE), 978-3-8376-5785-2
E-Book: kostenlos erhältlich als Open-Access-Publikation
PDF: ISBN 978-3-8394-5785-6



Nina Käsehage (ed.)
**Religious Fundamentalism
in the Age of Pandemic**

April 2021, 278 p., pb., col. ill.
37,00 € (DE), 978-3-8376-5485-1
E-Book: available as free open access publication
PDF: ISBN 978-3-8394-5485-5

**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de**

Religionswissenschaft



Claudia Gärtner

Klima, Corona und das Christentum
Religiöse Bildung für nachhaltige Entwicklung
in einer verwundeten Welt

2020, 196 S., kart., Dispersionsbindung, 2 SW-Abbildungen
29,00 € (DE), 978-3-8376-5475-2

E-Book:

PDF: 25,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-5475-6



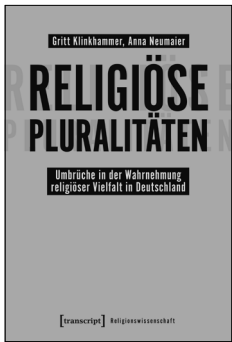
Heinrich Wilhelm Schäfer

**Die protestantischen »Sekten«
und der Geist des (Anti-)Imperialismus**
Religiöse Verflechtungen
in den Amerikas

2020, 210 S., kart., Dispersionsbindung
29,00 € (DE), 978-3-8376-5263-5

E-Book:

PDF: 29,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-5263-9



Gritt Klinkhammer, Anna Neumaier

**Religiöse Pluralitäten –
Umbrüche in der Wahrnehmung
religiöser Vielfalt in Deutschland**

2020, 298 S., kart.

35,00 € (DE), 978-3-8376-5190-4

E-Book: kostenlos erhältlich als Open-Access-Publikation

PDF: ISBN 978-3-8394-5190-8

**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de**

