

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 Brienden, 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. [= Brienden, 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 Theissen, 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 vorsichtigere 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 avisierten. Es sei vielmehr »an den situationellen Kontext ihrer Leser bzw. Hörer und an die Bibel als theologischen Deutungshorizont

Stimpfles erwähnt werden, der unter einem *konstruktionsgeschichtlichen* Label »ein diachrones Modell«⁴⁷ neutestamentlicher Exegese vorlegt und dieses bibeldidaktisch ausformuliert.⁴⁸ Eine Bearbeitung radikalkonstruktivistischer Erkenntnisskepsis 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 Kirchengeschichtsdidaktik 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 Bedingungszusammenhängen 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, Bibeldidaktik und konstruktivistisches Lernen. In: Handbuch Bibeldidaktik. (UTB Bd. 3996). Hg. v. Mirjam Zimmermann/Ruben Zimmermann. Tübingen² 2018. S. 444-450, hier: S. 446. [= Stimpfle, Bibeldidaktik.] 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, Bibeldidaktik.

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).

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 Eddelbüttel. 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 Pfarrerblatt 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 grundsätzlich 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 Adoptionsversuche 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 Brienden/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 Brienden, 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 Glaserfeld 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 erkenntnis-theoretischer 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 bespricht⁹⁰, 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 teiltten 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[zu]nehmen 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, paradoxale 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 Metabene betreffen sie noch die Theorie, von der aus sie festgestellt werden: »Insofern konstruktivistische Perspektiven nicht die Gesamtheit aller Perspektiven usurpierten, 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 Einzelemente, 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 radikal-konstruktivistischer 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 radikal-konstruktivistische Theorieelemente, indem er sie einer chaostheoretischen Relectur 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 verstegenden 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 Unverfüglichen 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 Roija Friedrich Weidhas seine Dissertationsschrift vorgelegt, in der er das christliche Wirklichkeitsverständnis mit dem radikalen Konstruktivismus in Verhältnis setzt.¹²² Letzterer stellt er schwerpunktmäßig anhand Humberto R. Maturanas Aufsatz *Biology of cognition* vor, den er als »meistzitierte und wichtigste Grundlagenschrift 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 soweit möglich ist wie eine objektive Erkenntnis«. Sabine Pemsel-Maier, Jenseits von Dogmatismus und radikalem Konstruktivismus. Perspektiven aus der Systematischen Theologie zur gegenwärtigen Religionspädagogik. In: Religionsspädagogische 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 röhren: »Systematische Theologie versteht sich als Anwältin der Wahrheit des Christentums gegenüber einer Reduzierung des Wahrheitsbegriffes auf subjektive Wahrheit als einzige 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 inkonsistente theologische Adaption radikalkonstruktivistischen Denkens.

¹²² Vgl. Weidhas, Konstruktion.

¹²³ Ebd. S. 47

fundamentaltheologischen Charakter besitzt und behauptet 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 schlüchten *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 [JMH: radikale Konstruktivismus] hier lediglich Stichwortgeber und Sprungbrett für klassisch-theologische Reformen?« 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 [JMH: 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 Glaserfeld angestellter ähnlicher Vergleich wurde bereits analysiert. Vgl. Glaserfeld, 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 radikal-konstruktivistisch 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 radikal-konstruktivistischen 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 Gekommenseins; 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 Anschlusssuche 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 Paradoxienadaption, 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 Härtle 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 auffindig 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 Zusitzung in der radikalkonstruktivistischen Grundüberzeugung«¹⁷⁴. Was als *Transzendenzlosigkeit* oder *Perspektive der Verfügbarkeit* zunächst harmlos klingen mag, ist es in Kristinovás 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 Kristinovás 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 Körtner 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 Einig lang 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 kurzschnürgen 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, Gesprächslage 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 Resistenzlinien 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 religiöspädagogisches 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 Schöckenhoff: »Im Blick auf die Gewissensqualität als solche gibt es keinen Sinn, von Irrtum zu reden, weil dieser sich von keiner übergeordneten Warte aus feststellen lässt.« Eberhard Schöckenhoff, 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.