

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 *Umriss 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 vorbereiten 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 [JMH: 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 Erinnt 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 Umrisse 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 folgeschweren 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 Kulturmateriale (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 Ozancom, *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 betroffen, was man Synkretismus genannt hat, d.h. dass Pluralisierungs- und Verschmelzungssemantiken 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. [JMH: Religion] entzieht sich indes einer in jeder Hinsicht zutreffenden Definition.« Peter Kunzmann, Art. Religion. In: Metzler Lexikon Philosophie. Begriffe und Definitionen. Hg. v. Peter Precht/Franz-Peter Burkard. Stuttgart 32008. 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 Konkretion 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 kommunikabel. 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 Problempositionen 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-Olgiate, *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 Transendenzen 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 Transendenzen 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 Transendenzen 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 Transendenzen 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 Transendenzen 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 Transendenzen (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 Gülder, Transzendenz S. 42. Oftmals werden große Transendenzen folglich mit einem nicht-gradiellen 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 Transendenzen 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 Transendenzen 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 alldem 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 Kontingenzt und versehen sie mit einem tieferen Sinn. Kontingenzt 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 Kontingenzt des eigenen Standpunktes in Differenz sichtbar wird. Dieses Sichtbarwerden aber funktioniert nur dort, wo Vergleichswerte und Relationen die Selbstbestimmung ermöglichen.⁸⁴ Kontingenzt als Erfahrung der Nicht-Notwendigkeit ruht auf Relativierung⁸⁵, Religiosität bearbeitet Kontingenzt. 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 genügten, 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 Kontingenzt ist damit an die Weite des vorstellbaren Welthorizonts gebunden. Je mehr Möglichkeiten ins Bewusstsein treten, desto höher das Kontingenztbewusstsein.« 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-Leukel vertreten wird, gerne als Übertragung des Relativismus auf das Feld des Religiösen dargestellt (s.u.).