

entzieht sich das vorgeschlagene Religiositätsverständnis dem Zugriff realistischer Religionskritik. Damit ist aber selbstverständlich nicht einfach jeder kritische Einwand abgeräumt. Auch müssten über die zwei angeführten Referenzautoren hinaus sicher weitere Überlegungen angestellt werden. Für den argumentativen Gang dieser Untersuchung dürften die wenigen Hinweise dieses Unterkapitels aber dennoch genügen.

### 5.1.1.7 Einordnung und Abgrenzung: Religiöser Antirealismus?

In dieser Untersuchung wurde bereits mehrfach darauf hingewiesen, dass es im Zuge einer Beschäftigung mit dem radikalkonstruktivistischen Denken schlicht nicht möglich ist, alle Verbindungslinien aufzurufen, die sich in theoretischer Hinsicht ergeben. In Kapitel 2.6. wurden dazu einige Anmerkungen gesetzt und gleichsam der Versuch unternommen, zumindest einige Labels abzugrenzen. Zum Ende der ersten Replik zu den radikalkonstruktivistischen Perspektiven auf Religion und Religiosität möchte ich erneut zu einem solchen Versuch ansetzen – wenngleich es diesmal nur um ein anderes Label geht. Das in dieser ersten Replik bislang diskutierte Verständnis von Religiosität teilt nämlich Motive des sog. *religiösen Antirealismus*, wie er vor allem vom englischen Religionsphilosophen Don Cupitt vertreten wird.<sup>573</sup> In diesem Kapitel werde ich Cupitts Konzept kurz vorstellen und anschließend von meinen bisherigen Überlegungen abgrenzen.<sup>574</sup>

Cupitt geht von der Beobachtung aus, dass die meisten westlichen Religionen einen realistischen Anspruch formulieren, der sich philosophiegeschichtlich vor allem aus der Tradition des platonischen Denkens speist.<sup>575</sup> Für Cupitt gilt deswegen: »Der Gott des realistischen philosophischen Theismus, der metaphysische Gott, das Überwesen da oben, wurde durch Platon ermöglicht und stirbt mit ihm.«<sup>576</sup> Die Rede vom Tod Gottes involviert hier zwei Aussageebenen. Zum einen wird damit eine zeitdiagnostische Beschreibung vorgenommen, zum anderen aber wird auch eine Bewertung vorgelegt. Es geht Cupitt nicht nur darum, »daß heute alle unsere großen religiösen Überlieferungen dem Ende entgegengehen, so wie die einst sehr großen Religionen des antiken Mesopotamien, Ägyptens und Griechenlands in der Antike ein Ende gefunden haben.«<sup>577</sup> Es geht ihm auch darum, dass diese Entwicklung denkrichtig und begrüßenswert ist:

---

573 Cupitt kann als prominentester Vertreter dieser Strömung gelten. Um ihn herum hat sich aber eine ganze Bewegung formiert, die als *Sea of Faith Network* besonders im englischsprachigen Raum einige Aufmerksamkeit generiert hat. Zugunsten der Übersichtlichkeit und Prägnanz werde ich mich in diesem Unterkapitel ausschließlich auf Cupitt beziehen.

574 Damit docke ich die Überlegungen auch an »die vor kurzem in Deutschland heftig geführte Debatte um einen theologischen Realismus« an. Christian Tapp, Was heißt eigentlich »christlicher Wahrheitsanspruch?« In: Relativismus und christlicher Wahrheitsanspruch. Philosophische und theologische Perspektiven. Hg. v. Bernd Irlenborn/Michael Seewald. Freiburg/München 2020. S. 139–157, hier: S. 142. Diese Debatte ordnet sich gewissermaßen in die Auseinandersetzungen um Wissenschaftlichkeit und Freiheitsstatus der Theologie ein. Die von Tapp angeführten Beiträge von Benedikt Kranemann, Magnus Striet und einigen anderen stehen zumindest in diesem Zusammenhang. Vgl. ebd. S. 142.

575 Vgl. Don Cupitt, Nach Gott. Die Zukunft der Religionen. Übers. v. Hans-Joachim Maass. München 2004. S. 66. [= Cupitt, Gott.]

576 Ebd. S. 93.

577 Ebd. S. 113.

»Religiöser Fortschritt lässt sich nur erreichen, indem man alle binären Gegensätze niederrießt, mit denen die realistische Lehre von Gott erst erschaffen wurde.«<sup>578</sup> So sei es geradezu anachronistisch, dass etwa die christlichen Kirchen noch immer an einem realistischen Gotteskonzept festhielten.<sup>579</sup> Aber wie begründet Cupitt seine Kritik des Realismus? Er tut dies vor allem dadurch, dass er die realistische Wahrheitsvorstellung infrage zieht. Seines Erachtens könne man erkennen,

daß wir die Vorstellung aufgeben müssen, als warte da draußen eine stabile, vom Geist unabhängige Weltordnung darauf, in einem gleichermaßen stabilen und adäquaten Vokabular korrekt beschrieben zu werden [...]. Das Höchste, das wir jetzt zu erreichen hoffen können, ist eine Form von Pragmatismus, welche die Idee objektiver Wahrheit aufgegeben hat und sich in jeder Lebenslage mit Ausdrucksformen begnügt, mit denen man einigermaßen zureckkommt – bis auf weiteres.<sup>580</sup>

Schließlich sehe man »immer nur und ausschließlich eine Welt-Sicht, eine Konstruktion von Dingen, die wir selbst im Lauf der vergangenen Jahrhunderte und Jahrtausende entwickelt haben.«<sup>581</sup> Cupitt konzipiert diese Weltsicht kollektiv. Die Verwendung der ersten Person Plural spricht ebenso dafür wie der Hinweis, die Konstruktion habe sich über Jahrhunderte hinweg entwickelt. Aus der Beobachtung, dass das Verständnis der Welt abhängig von kollektiven Voreinstellungen ist, resultiert für Cupitt die Unmöglichkeit eines unverfälschten Blicks auf die Realität an sich. Er verbindet dies mit einer Handlungsoption: »Es gibt keine einzige große Wahrheit mehr, und es wird so etwas auch nie mehr geben. Jetzt ist es besser, ein kleines persönliches Repertoire verschiedener Wahrheiten, Wege und Ziele zu bewahren, die man nach Belieben für sich nutzbar machen kann.«<sup>582</sup>

Bei Cupitt treten zwei weitere Elemente hinzu. Erstens wird der Realismus nicht nur als falsche Position ausgewiesen, ihm wird zudem auch ein Gefährdungspotential attestiert. Gäß spricht hier von einem *Schädlichkeitsargument*<sup>583</sup> als dem Versuch, den Realismus dadurch zu entkräften, dass seine Schädlichkeit nachgewiesen wird. Konkret heißt es bei Cupitt u.a.:

Der Grund, weshalb ein Autor wie Augustinus eine autoritäre Gottesphilosophie sowohl aufbaut als auch demontiert, hat wiederum etwas mit Realismus zu tun. Als Erbe der Tradition der griechischen Philosophie, als großer Kirchenmann und als Mitglied der herrschenden Klasse weiß Augustinus, daß er Gottes objektive und vom Geist unabhängige Existenz lehren muß. In höchst unruhigen Zeiten ist es vor allem notwendig, daß das Volk von der objektiven Wahrheit des kirchlichen Glaubens überzeugt ist,

---

<sup>578</sup> Ebd. S. 84.

<sup>579</sup> Vgl. ebd. S. 63.

<sup>580</sup> Ebd. S. 103.

<sup>581</sup> Ebd. S. 141.

<sup>582</sup> Ebd. S. 115.

<sup>583</sup> Vgl. Sebastian Gäß, Wahrheit, Bedeutung und Glaube. Zum Problem des religiösen Realismus. Münster 2014. S. 194. [= Gäß, Wahrheit.]

von der disziplinarischen Autorität der Kirche und den schrecklichen Sanktionen, die sie für den Notfall bereithält. Dem Volk muß Realismus beigebracht werden.<sup>584</sup>

Es darf fraglich bleiben, ob es argumentativ wirklich angezeigt ist, Augustinus ein politisches Kalkül zu unterstellen, auch ist es angesichts der durchaus plausiblen Rede vom Alltagsrealismus überaus diskutabel, ob *dem Volk* eine realistische Sicht wirklich eigens beigebracht werden muss oder diese nicht vielmehr als Standardauffassung vorausgesetzt werden kann.<sup>585</sup> Entscheidend ist an dieser Stelle, dass Cupitt das Unterdrückungspotential des Religiösen zu einem Subphänomen seiner realistischen Begründungsmöglichkeiten macht. Realistische Denkfiguren begünstigen in dieser Lesart Unterdrückung, Gewalt und Co. – und dies eben *auch* im Namen der Religion. Der Diagnose korrespondiert eine scharfe Rhetorik:

unsere alten Religionen [...] sind sämtlich Haßmaschinen. Sie einen nur, indem sie teilen, und machen Menschen nur dann zu Gefährten, wenn sie deren Aggression nach außen lenken, gegen den dämonisierten Anderen. Der Ketzer, der Abtrünnige, der Heide, der Ungläubige, der Gottesfeind, der schmutzige Ausländer [...].<sup>586</sup>

Auch hier taugt aber die Anmerkung, dass es sich um eine Denkfigur der Ableitung handelt. Religionen verhalten sich nach Cupitt in der beschriebenen Weise, weil sie auf realistischen Voraussetzungen aufbauen. Dieser Gedanke deckt sich weitgehend mit entsprechenden Kritiken aus dem Raum des radikalen Konstruktivismus, die an früherer Stelle bereits thematisiert wurden. Zur Erinnerung zitiere ich erneut eine besonders eindrückliche Aussage Maturanas: »Die mögliche Folge einer solchen Auffassung besteht darin, dass Menschen anderen Menschen Gewalt antun. Sie rechtfertigen sich, indem sie behaupten, sie besäßen einen privilegierten Zugang zu *der Wahrheit* oder kämpften für ein bestimmtes Ideal.«<sup>587</sup>

Zweitens lässt sich bei Cupitt ein positivistisches Moment beobachten. Er bleibt nämlich nicht bei einer skeptischen Relecture der realistischen Anteile des Religiösen stehen, sondern wendet die zuvor abgelehnte Wahrheitskategorie selbst an. Denn:

Eines wissen wir genau: daß es keinen rational geordneten Plan in der Welt gibt, keinen zu den groß-angelegten Erzählungen passenden vorgefertigtem Sinn des Lebens, dem sich unser Leben mühelos anpassen kann. Ebenso sicher wissen wir, daß es im buchstäblichen Sinn keine übernatürliche Ordnung gibt und auch kein Leben | nach dem Tod. Dieses Leben ist alles, was wir haben.<sup>588</sup>

<sup>584</sup> Cupitt, Gott S. 84.

<sup>585</sup> Auch Stavers These lautet in diesem Zusammenhang »that most, if not all, of us grow up as realists in the Western world.« Staver, Skepticism S. 33.

<sup>586</sup> Cupitt, Gott S. 134. Die rhetorische Eskalation ist freilich nicht nur auf diese Passage beschränkt. So spricht er bspw. von »kosmologische[m] Terrorismus« und »religiöse[m] Terrorismus« (ebd. S. 144) oder thematisiert eine »terroristische religiöse Ideologie« (ebd. S. 145) ohne sich bei alldem auf Extreme wie den *Islamischen Staat* o.ä. zu beziehen. Es geht Cupitt nicht um gemeinhin als solche angesehene Extreme, sondern eher darum, das Extreme im Alltäglichen aufzudecken.

<sup>587</sup> Maturana/Pörksen, Tun S. 45.

<sup>588</sup> Cupitt, Gott S. 140f.

Cupitt schaltet dieser Aussage weder eine maßgebliche Relativierung vor noch nach. Er muss sich deshalb den Vorwurf gefallen lassen, eine Sonderstellung für sich in Anspruch zu nehmen, die vom ansonsten behaupteten Wahrheitszweifel ausgenommen bleibt.<sup>589</sup> Gerade in diesem letzten Aspekt deutet sich dabei eine zentrale Differenz zwischen Cupitts religiösem Antirealismus und dem in dieser Arbeit vorgeschlagenen Konzept an. Um aber eine saubere Differenzierung durchführen zu können, bedarf es einiger weiterer theoretischer Anmerkungen zum religiösen Antirealismus, die auch auf Cupitt Rücksicht nehmen, gleichsam aber über ihn hinausgehen. Ich beziehe mich im Folgenden auf eine religionsphilosophische Studie von Sebastian Gäb<sup>590</sup>, an deren Beginn eine nähere Beschäftigung mit dem Realismus steht, für den in Anlehnung an Michael Dummett die folgende (analytische) Definition vorgeschlagen wird:

- (1) Aussagen der strittigen Klasse sollten aufgrund einer auf Wahrheitsbedingungen beruhenden Bedeutungstheorie verstanden werden.
- (2) Der angemessene Wahrheitsbegriff ist streng objektiv: Alle Aussagen der strittigen Klasse haben einen definiten Wahrheitswert.
- (3) Der angemessene Wahrheitsbegriff ist evidenztranszendent: Der Wahrheitswert einer Aussage ist völlig unabhängig von den Gründen des Für-Wahr-Haltens.
- (4) Der angemessene Wahrheitsbegriff baut auf einer Konzeption von Referenz auf: Wahrheit besteht in der referentiellen Beziehung zwischen Sprache und Wirklichkeit.
- (5) Für alle Aussagen der strittigen Klasse (über einen Gegenstandsbereich B) gilt: Alle Sätze der Form  $\rightarrow t$  referiert auf  $G$  sind wahr (oder falsch), wobei für  $t$  alle Terme eingesetzt werden können, die Gegenstände aus B bezeichnen.<sup>591</sup>

---

<sup>589</sup> Diesen Punkt stellt – wenngleich in anderer Akzentuierung – auch Gäb heraus: »Außerdem muß man Cupitt vorwerfen, daß sein Argument letztlich inkohärent ist, denn es verwirft den Realismus aus Gründen, die genauso gegen seinen Antirealismus sprechen. So spricht Cupitt der Autonomie selbst einen Wert zu, der größer ist als der der Heteronomie, doch wie ließe sich eine solche Bevorzugung begründen, wenn nicht durch objektive Werte?« Gäb, Wahrheit S. 196. Noch deutlicher hebt Gäb diesen Aspekt aber in der Auseinandersetzung mit Dewi Z. Phillips, einem weiteren religiösen Antirealisten, hervor: »Würde Phillips seine eigene Theorie ernst nehmen, so könnte er niemals in dieser Plattheit behaupten, bestimmte religiöse Ideen seien falsch oder abergläubisch, setzt doch eine solche Behauptung gerade die externen Standards der Bewertung voraus, die es gemäß dem Autonomie-Argument gar nicht geben kann.« Ebd. S. 170. Eine Übertragung auf Cupitt bietet sich an.

<sup>590</sup> Auch hier beschränke ich mich also auf eine zentrale systematische Studie und flechte daneben nur einige weitere Beiträge ein – wohlwissend, dass die Diskussion des religiösen Antirealismus durchaus weitläufiger ausfällt. Exemplarisch sei hierzu auf den folgenden Band hingewiesen: Elisabeth Heinrich/Dieter Schönecker (Hg.), Wirklichkeit und Wahrnehmung des Heiligen, Schönen, Guten. Neue Beiträge zur Realismusdebatte. Paderborn 2011.

<sup>591</sup> Gäb, Wahrheit S. 109f.

Aus dieser Definition, die den Realismus als semantische Theorie versteht (4)<sup>592</sup>, lässt sich wiederum ableiten, was als Antirealismus gelten kann.<sup>593</sup> Dabei tun sich verschiedene Möglichkeiten auf. Gäß unterscheidet vor allem zwischen einem starken und einem schwachen Antirealismus. Der Unterschied zwischen beiden ergebe sich dabei aus der Frage, »ob die relevante semantische Theorie einen Wahrheitsbegriff enthält oder nicht.«<sup>594</sup> Während der schwache Antirealismus lediglich einer Verschiebung der Wahrheit vornehme, verabschiede sich ein starker Antirealismus gänzlich von dieser Kategorie. Als Vertreter letzterer Position wird im religiösen Kontext auch Cupitt angeführt.<sup>595</sup> Schwache religiöse Antirealismen verortet Gäß demgegenüber vor allem in der Wittgensteinschen Philosophie und ihren Adoptionsversuchen.<sup>596</sup> Statt einer Totalabsage an die Wahrheit werde hier in der Regel versucht, von den Eigenheiten verschiedener Sprachspiele auf die Unvergleichbarkeit von Aussagen zu schließen, die verschiedenen Sprachspielen angehören. Gäß verdeutlicht diese Position:

Der Gläubige und der Nicht-Gläubige verfügen [...] nicht über diesen gemeinsamen Maßstab, so daß ihre Aussagen ›Ich glaube, daß | es einen Gott gibt‹ und ›Ich glaube nicht, daß es einen Gott gibt, so nahe sie sich auch zu sein scheinen, in Wirklichkeit völlig verschieden sind [...].<sup>597</sup>

Kurzum: »Religiöse Sprache, das religiöse Sprachspiel, ist also selbst an eine bestimmte Lebensform, ein bestimmtes Weltbild gebunden, und kann nur aus der Innenperspektive bewertet oder kritisiert werden.«<sup>598</sup> Damit aber geht nach Auffassung Gäßs die Gefahr einer Immunisierung einher.<sup>599</sup>

In seiner Untersuchung nimmt er nun eine Prüfung verschiedener Argumente vor, von denen aus antirealistische Positionen erreicht werden können. Als erstes nennt er das *Autonomie-Argument*, das er wie folgt nachzeichnet:

- (1) Verschiedene Formen der Sprache (Sprachspiele) besitzen eine unterschiedliche Grammatik.
- (2) Die Grammatik religiöser Sprache ist nicht identisch mit der Grammatik anderer Sprachformen, z.B. wissenschaftlicher Sprache.

<sup>592</sup> Dazu: »Es ist eine wichtige Konsequenz des semantischen Realismus, daß der Gegenstand einer Realismusdebatte nicht mehr die Existenz und die Existenzweise bestimmter Gegenstände ist, sondern die Wahrheit von Aussagen in einem bestimmten Bereich. Während beispielsweise ein mittelalterlicher Universalienrealist die These vertreten würde, daß abstrakte Entitäten tatsächlich in einer gewissen Weise existieren, würde sein moderner semantisch-realistischer Nachfolger behaupten, daß unsere Aussagen über abstrakte Gegenstände streng wahr oder falsch sind und daß ihre Wahrheitsbedingungen nach einem evidenztranszendenten Wahrheitsbegriff gegeben sind.« Ebd. S. 71.

<sup>593</sup> Vgl. ebd. S. 110.

<sup>594</sup> Ebd. S. 98.

<sup>595</sup> Vgl. ebd. S. 142-144.

<sup>596</sup> Vgl. ebd. S. 149.

<sup>597</sup> Ebd. 151f.

<sup>598</sup> Ebd. S. 152.

<sup>599</sup> »Denn was sich positiv als Autonomie der religiösen Sprache bezeichnen läßt, kann man auch negativ eine Immunisierungsstrategie nennen.« Ebd. S. 172.

(3) Also bildet religiöse Sprache eine eigene Sprachform, d.h. religiöse Sprache ist autonome.<sup>600</sup>

Weiterhin geht er auf das *religiöse Argument* ein:

- (1) Wenn religiöse Sprache realistisch interpretiert wird, dann muß der Begriff F auf eine bestimmte Weise verstanden werden.
- (2) Diese Art, den Begriff F zu verstehen ist falsch (religiös inadäquat).
- (3) Also darf religiöse Sprache nicht realistisch interpretiert werden.<sup>601</sup>

Im Gegensatz zum Autonomie-Argument hebt dieses Argument auf spezifisch religiöse Gründe ab. Konkret könnte dies dann so ausschauen: »Wenn Gottes Existenz eine Tatsache ist, wie der Realist behauptet, dann muß Gottes Existenz contingent sein; das aber ist mit einem religiösen Gottesbegriff nicht vereinbar, denn Gott existiert notwendig. Also ist der Realismus falsch.«<sup>602</sup> Verschärft wird diese Denkfigur in Gäbs Auffassung durch das *epistemische Argument*:

- (1) Gott ist kein Gegenstand der Erfahrung.
- (2) Wenn Gott kein Gegenstand der Erfahrung ist, dann bezieht sich der Term ›Gott‹ auf nichts (i.e. nichts Reales).
- (3) Wenn der Term ›Gott‹ sich auf nichts (Reales) bezieht, dann ist Gott eine Konstruktion.
- (4) Wenn Gott eine Konstruktion ist, dann sind Aussagen über Gott nicht objektiv wahr.<sup>603</sup>

In der Diskussion dieses Arguments geht Gäß auch auf Positionen ein, die dem radikalen Konstruktivismus häufig unterstellt werden:

Alle Gegenstände sind uns immer nur in einer perspektivischen Abschattung gegeben, doch daraus folgt nicht, daß wir diese Gegenstände nicht erfahren können. Im Gegen teil, die perspektivische Abschattung ist gerade ein signifikantes Merkmal von Erfahrung. Zu verlangen, daß ein Gegenstand nur erfahrbar sein soll, wenn er vollständig erfahrbar ist, hieße, die Möglichkeit von Erfahrung überhaupt bestreiten.<sup>604</sup>

Gäß versucht in dieser Weise ein Argument für einen religiösen Antirealismus zu beseitigen. Er lässt dabei aber außer Acht, dass es – zumindest radikalkonstruktivistisch – überhaupt nicht auf den Schluss ankommt, man könne definitiv keine reine Erfahrung von Gegenständen erlangen. Vielmehr liegt hier ein metatheoretisches Problem vor: Aus der Einsicht, dass man weder positiv noch negativ eine abschließende Aussage über Gegenstände, Tatsachen etc. treffen kann, wird gefolgert, dass man auf Aussagen mit diesem Ziel lieber verzichten sollte. Konkret also wird die Forderung artikuliert, ontologische Kategorien fallen zu lassen.

<sup>600</sup> Ebd. S. 169.

<sup>601</sup> Ebd. S. 174.

<sup>602</sup> Ebd. S. 179.

<sup>603</sup> Ebd. S. 185.

<sup>604</sup> Ebd. S. 188.

Gäb nennt zwei weitere Argumente, die (vermeintlich) für einen religiösen Antirealismus sprechen.<sup>605</sup> Beide Argumente sind für den Gang dieser Untersuchung letztlich unerheblich. Auf der Grundlage der bisherigen Differenzierungen ist es schon jetzt möglich, das in dieser ersten Replik vorgeschlagene Religionsverständnis einzuordnen. Dieses fußt auf radikalkonstruktivistischen Überlegungen, die zwar teils kritisch angefragt werden, insgesamt aber doch als Grundlage der Überlegungen dienen. Dazu zählt, dass sich die ontologische Neutralität des radikalen Konstruktivismus auch in einem entsprechenden Religiositätsverständnis und auch in einer daran orientierten Theologie fortsetzt. Diese Absage an die Ontologie ist es aber, die mit dem Realismus konfliktiert und dafür sorgt, dass es – gemessen an Gabs Kriterien – zu einer *antirealistischen* Position kommt. Zunächst also ist hier die grundsätzliche und weniger die religionsspezifische Perspektive von Interesse. Es geht um einen allgemeinen Antirealismus, nicht um seine Begrenzung auf den Bereich des Religiösen. Diese Differenzierung ist entscheidend, weil sie auf die Möglichkeit aufmerksam macht, lediglich einen religiösen Antirealismus zu vertreten, während ansonsten realistisch argumentiert wird: »You can thus be an unrealist about unicorns but a realist with regard to superstrings at the lowest micro-level of the universe.«<sup>606</sup> Folglich besteht

[z]um einen [...] die Möglichkeit, Argumente aus dem religiösen Antirealismus selbst zu entwickeln, die zeigen sollen, daß ein Realismus nicht mit bestimmten Aspekten der Religion vereinbar ist oder daß bestimmte Aspekte nur aus einer antirealistischen Perspektive angemessen erfaßt werden können. Zum anderen könnte man versuchen, den religiösen Antirealismus aus einem globalen Antirealismus abzuleiten und zu behaupten, was für die Welt als ganze gelte, müsse *a fortiori* auch für religiöse Sachverhalte gelten.<sup>607</sup>

Hinsichtlich des hier diskutierten Religiositätsverständnisses trifft also klar die zweite Möglichkeit zu. Aus dem globalen Antirealismus des radikalen Konstruktivismus wird ein religiöser Antirealismus abgeleitet – zumindest auf der Beobachtungsebene zweiter

<sup>605</sup> Zum einen das bereits erwähnte *Schädlichkeitsargument* (vgl. ebd. S. 194–197) und zum anderen das *existenzielle Argument* (vgl. ebd. S. 191–194).

<sup>606</sup> Schärtl, Antirealismus 136. Das Beispiel funktioniert trotz der leichten semantischen Abweichung (*irrealist* statt *antirealist*). Als prominentes Beispiel einer solchen Positionierung ließe sich Eugen Drewermanns Haltung zu gewissen Glaubenssätzen wie der Auferstehung oder der Jungfrauengeburt anführen, weil hier der realistische Status einzelner religiöser Aspekte in Zweifel gezogen wird, ohne dass ein grundsätzlich antirealistischer Zug zu erkennen wäre. Anstatt die Frage nach dem Realitätsgehalt nämlich auszuklämmern, beantwortet er sie: »Alle Versuche, die Erzählung von der Geburt des Herrn in der sogenannten Wirklichkeit der äußeren Tatsachen heimisch zu machen, führen im Grunde zu nichts. Ob der Stern von Bethlehem der Halleysche Komet war, ob eine Konjunktion von Jupiter und Saturn im Sternbild der Fische eine Rolle für die mesopotamische Astrologie spielte oder nicht, mag für eine bestimmte äußere Neugier von Belang sein – ein Stern, der an dem Ort eines Königskindes wacht, ist nicht ein Gegenstand im Raum, sondern eine Vision des Herzens. Desgleichen ist die »jungfräuliche Geburt«, als mystisches Symbol, ein Wunder der Seele, nicht des Leibes, eine | Wandlung und Verjüngung des Bewußtseins, keine äußere Begebenheit.« Eugen Drewermann, Tiefenpsychologie und Exegese. Bd 1: Die Wahrheit der Formen. Traum, Mythos, Märchen, Sage und Legende. Olten 1984. S. 503f.

<sup>607</sup> Gäb, Wahrheit S. 167.

Ordnung. Im Rahmen funktionaler Religionsdefinitionen wird auf substantielle Festlegungen verzichtet und eine rein operationale Beschreibung vorgelegt. Insofern dieser Beschreibung aber die Relativierung als ein zentrales Kennzeichen beigefügt wird, wird auch die reine Operationalität noch einmal kritisch reflektiert. Ganz im Sinne des radikalen Konstruktivismus kann auch eine funktionale Religionsdefinition nämlich nicht einfach dazu übergehen, substantielle Bezugsgrößen zu leugnen, weil damit die ontologische Neutralität aufgegeben würde. Auf der Ebene zweiter Ordnung – auf der sich auch die Theologie als Wissenschaft bewegen sollte<sup>608</sup> – wird schlicht angemerkt, dass über diese Substanzen nichts gesagt werden kann ohne nicht wieder unter die Bedingungen von Operation und Funktion zu fallen. Darin aber liegt ja keineswegs eine Eigentümlichkeit der Religiosität. Vielmehr trifft der radikale Konstruktivismus in seiner Auseinandersetzung mit Religion und Religiosität hier selbst den entscheidenden Punkt, indem Realität und Gott parallelisiert werden (s.o.). Durch diese Parallelisierung beider Größen soll die Unzugänglichkeit der Realität illustriert werden, zugleich aber kann damit (ob nun beabsichtigt oder nicht) auch die Möglichkeit einer Rede von Gott rehabilitiert werden. So wie es hinsichtlich der Realität nämlich nur auf der Ebene der Beobachtung erster Ordnung einen Alltagsrealismus gibt, so kann es dort doch ebenso zu einer (viablen) Alltagsreligiosität kommen, die durchaus substantielle Vorstellungen verarbeitet. Erst im reflexiven Nachhinein wird die epistemologische Unterbestimmtheit dieser Einstellung problematisiert, dies aber eben in einer umfassenden Perspektive: als globaler Antirealismus. In der zugewandten theologischen Rezeption des radikalen Konstruktivismus ist vielfach erkannt worden, dass gerade damit ein Potential für Theologie und Religiosität einhergeht, weil eine derartige Relativierung eben keine Exkludierung des Religiösen mehr erlaubt.<sup>609</sup> Kurzum: Die ontologische Neutralität gilt für einen personalen Gott, die Engel und den Teufel ebenso wie für Gummibärchen, Baumstämme und Biergläser. In der Auseinandersetzung mit ausgewählten religiösen Paradoxien konnte dabei zudem gezeigt werden, dass religiöse Traditionen selbst an zentralen Stellen ihrer Systematik durch die Einsetzung von Paradoxien auf die menschliche Kontingenz in erkenntnistheoretischer Hinsicht hinweisen.<sup>610</sup> Die christliche Theologie ist etwa zentral auf die Erkenntnis verwiesen, dass sich Gott nicht einfach fassen lässt – sie inkludiert in dieser Weise von sich aus ein Moment, das antirealistisch interpretiert werden könnte. Dem grundständigen Antirealismus des radikalen Konstruktivismus wird folglich ein spezifisch religiöses Motiv hinzugefügt. Entspricht dies aber dem von Gäß vorgestellten *religiösen* oder *epistemischen Argument*? Zutreffend weist Gäß nach, dass beide Argumente an entscheidenden Stellen vorschnelle Generalisierungen vornehmen. Im *religiösen Argument* ist es die Rede von der Falschheit, im *epistemischen Argument* der Bezug auf die Unmöglichkeit, Gott

<sup>608</sup> Zu diesem Selbstverständnis heißt es etwa bei Wallich: »Eine Theologie, die sich auf einer dem Radikalen Konstruktivismus parallelen Metaebene ansiedelt, muß sich als second order theology verstehen, um den religiösen Diskurs beschreiben zu können. Indem sie selber Teil der Beschreibung ist, kommen die Probleme der Selbstreferentialität des Radikalen Konstruktivismus direkt auf sie zu.« Wallich, Autopoiesis S. 356.

<sup>609</sup> Vgl. dazu noch einmal Kap. 4.3.1.

<sup>610</sup> Zum Versuch, über einen Antirealismus mit religiösen Paradoxien umgehen zu können, vgl. Anderson, Paradox S. 111-113.

erfahren zu können. Nur weil es nicht nötig sei, Religiosität realistisch zu erklären, folge daraus nicht, dass es gleichsam falsch sein müsse, dies zu tun.<sup>611</sup> Weiterhin geht es ihm darum, zu zeigen, dass es nicht zwangsläufig widersprüchlich sei, Gottes Existenz in Notwendigkeit zu denken.<sup>612</sup> Hinsichtlich des *epistemischen Arguments* fügt er hinzu, dass es vielmehr zu Widersprüchen führe, die Transzendenz Gottes als völlige Entzogenheit zu denken: »Die Annahme, daß ein Wesen unendlich und damit auch unendlich mächtig sei, aber gleichzeitig nicht in der Lage, sich mitzuteilen, erscheint widersprüchlich.«<sup>613</sup> Gäß wendet sich mit diesen Anfragen letztlich gegen einen positivistischen Zug antirealistischer Religionskonzeptionen, insofern er nur zeigen will, dass ein realistischer Zugang durch die beiden Argumente nicht ausgeschlossen werden kann. So hält er grundsätzlich fest: »Denn allein daraus, daß ich nicht in der Lage bin, zu erkennen, ob meine gegenwärtige Erfahrung, von der ich meine, sie sei von X, auch tatsächlich eine Erfahrung von X ist, folgt ja nicht, daß ich niemals eine Erfahrung von X haben könnte.«<sup>614</sup> Die spezifisch religiösen Versuche, den Realismus zu erledigen, scheitern nach Gäß Diagnose daran, dass sie die im letzten Teilsatz des Zitats ausgesagte Offenheit in eine Notwendigkeit verkehren und entsprechend davon ausgehen, die Falschheit des Realismus damit bewiesen zu haben. Gerade dies aber deckt sich mit einer zentralen Einsicht meiner bisherigen Überlegungen, insofern es in meinem Verständnis des radikalen Konstruktivismus gerade darauf ankommt, aus dieser positivistischen Beweisspirale auszusteigen, weil die ontologische Neutralität ansonsten zu einem Solipsismus verkäme. Angesichts des Gäß-Zitats erinnere ich deshalb erneut daran, dass die radikalkonstruktivistische Option eine andere ist. Aber auch die theologische Ergänzung dieses Programms wird von Gäß Kritik nicht berührt, sofern auch hier eine grundsätzliche Offenheit beibehalten wird, die etwa von Cupitts positivistischen Festlegungen abzugrenzen ist. In diesem Sinne werden meine bisherigen Überlegungen von dem, was Gäß an den Konzeptionen von Cupitt und Co. kritisiert, nicht entscheidend tangiert.

Als Ergebnis dieses Unterkapitels bleibt deshalb festzuhalten, dass das Religionsverständnis der ersten Replik nur dann als antirealistisch aufgefasst werden sollte, wenn darunter kein letztgewisser Anspruch auf vollständige Widerlegung des Realismus subsumiert wird.

### 5.1.2 Zweite Replik: Mystik

Neben den radikalkonstruktivistischen Aussagen zu Religiosität und Religion stehen Bemerkungen zur Mystik. Beide Themenbereiche werden dabei unterschiedlich eng miteinander verknüpft. So wird die Religiosität bei Ernst von Glasersfeld etwa unter die Mystik subsumiert. Bei anderen Autor\*innen lässt sich diese Zuordnung hingegen

<sup>611</sup> Gäß illustriert dies an einem Beispiel: »Ein Märchen muß nicht wahr sein, um etwas ausdrücken zu können, aber die Tatsache, daß eine gute Anekdote tatsächlich wahr ist, vermindert auch nicht ihre Bedeutung. Religiöser Glaube verliert also auch vor diesem Hintergrund nichts, wenn er realistisch verstanden wird.« Gäß, Wahrheit S. 177.

<sup>612</sup> Vgl. ebd. S. 180.

<sup>613</sup> Ebd. S. 187. Gäß bezieht sich hier auf Überlegungen Alvin Plantingas.

<sup>614</sup> Ebd. S. 188.