

recht.⁸⁹⁰ Oben habe ich es bereits angedeutet: Auch in funktionaler Perspektive involviert Gott mehr als bloße Entzogenheit.⁸⁹¹

5.1.3.2 Hoffen und Handeln

Ein wichtiges Indiz für diese Einschätzung lässt sich (abermals) den religiösen und mystischen Paradoxien ablesen. In erster Linie geht es dabei um die basale Beobachtung, dass – vor allem in der Mystik – trotz der Anerkennung einer Entzogenheit Gottes nicht ins Schweigen gewechselt, sondern weiter kommuniziert wird. In der zweiten Replik wurde zu diesem performativen Widerspruch bereits Überlegungen angestellt.⁸⁹² Mit Bernard McGinn lässt sich ein zentraler Befund noch einmal wiederholen: »Selbst jene Mystiker, die paradoxerweise besonderen Nachdruck auf Unaussprechlichkeit gelegt haben, nutzen alle Möglichkeiten der Sprache aus – und entwickeln oft sogar neue –, um diesen Transformationsvorgang zu fördern.«⁸⁹³ Die performative Überwindung der selbst postulierten Unfähigkeit, die nicht schweigt, sondern spricht, fügt der relativierenden Wirkung des Zeichens *Gott* ein entscheidendes Moment hinzu. In der Spannung zwischen propositionaler Aussage einerseits und sprachlicher Handlung andererseits wird ein Sinnbezug ausgedrückt, der die paradoxe Rede vom Verstummen abhält. Trotz der eigenen Begrenztheit wird dem Sprechen der Vorzug vor dem Schweigen oder Verstummen gegeben. Diese Einstellung durchzieht nicht nur die mystischen, sondern auch die religiösen Paradoxien. Besonders eindrucksvoll geschieht dies etwa in der Auferstehungsparadoxie, die nicht einfach die eigentümliche Gleichzeitigkeit von Leben und Tod kolportiert, sondern eine theologisch-produktive Sinnspitze hinzufügt.⁸⁹⁴ Auch wenn die Details der Gleichzeitigkeit von Leben und Tod unklar bleiben, so wird zumindest von Paulus festgestellt: »Gott hat den Herrn auferweckt; er wird durch seine Macht auch uns auferwecken« (1 Kor 6,14). Paulus verknüpft die verstörende Botschaft der Auferstehung Jesu mit der Hoffnung, dass ein Gott des Lebens für dieses Geschehen verantwortlich ist und über Jesus hinaus Menschen auferwecken wird. Während Paulus damit für eine hoffnungsgeleitete Fortsetzung der Kommunikation

890 Diesbezüglich sei noch einmal an eine Beobachtung Zanders erinnert: »Religionskonzepte wiederum, die mit negativen Definitionen arbeiten und den Kern einer Religion im Nichtsagbaren sehen, verfehlen die Praxis und weite Teile der Reflexion in allen Religionen.« Zander, Religionsgeschichte S. 20.

891 Theologisches Anschauungsmaterial einer solchen Erweiterung liefert Wallich in seiner Untersuchung. Sein funktionales Gottesverständnis geht klar über die Zuschreibung von Entzogenheit hinaus: »Dem Wort <Gott> kommt eine neue Funktion zu: Es dient zur Artikulation tiefer Erfahrungen zweckfreier Mitmenschlichkeit, beinhaltet zugleich aber auch eine gesellschaftlich relevante Option auf die Verwirklichung von Mitmenschlichkeit.« Wallich, *Autopoiesis* S. 446. Wallich weist mit dieser Bestimmung auf die Möglichkeit einer spezifischen Erweiterung über die Entzogenheit hinaus hin. Konkret spielt er hier ein Argument seines relational-theologischen Ansatzes durch. Damit nimmt er eine Auswahlentscheidung vor, der ich im Folgenden nicht weiter nachgehen werde. Entscheidend ist sein methodisches Beispiel, an dem ich mich orientiere.

892 Vgl. Kap. 5.1.2.4.

893 McGinn, *Mystik* S. 16.

894 Nach Fössel liegt in der Auferstehung »der alles bewegend intentional motivierende Grund des christlichen Glaubens«. Fössel, *Auferstehung* S. 13.

steht, lässt sich am biblischen Zeugnis auch eine Alternative illustrieren: das Verstummen. Für diese Option stehen die Frauen am Grab am Ende des Markus-Evangeliums: »Da verließen sie das Grab und flohen; denn Schrecken und Entsetzen hatte sie gepackt. Und sie sagten niemandem etwas davon; denn sie fürchteten sich« (Mk 16,8). Während Paulus im Korintherbrief eine kollektive Hoffnung formuliert, reagieren die Frauen verängstigt. Die Furcht treibt sie in das Verstummen hinein. An der Auferstehungsparadoxie lassen sich damit zwei Reaktionsformen von einander unterscheiden. In formaler Hinsicht ist entscheidend, dass beide Formen die Wirksamkeit Gottes bestätigen.⁸⁹⁵ Sie reagieren lediglich unterschiedlich auf die Demonstration göttlicher Handlungsmacht.⁸⁹⁶ Statt eines ungläubigen Verschweigens geht es bei den Frauen am Grab eher um ein ängstliches Verstummen angesichts eines schier unglaublichen Geschehens. Auch sie verfallen in dieser Weise nicht einfach in Margreiter's »leeres« Schweigen«⁸⁹⁷. Im Hintergrund beider Möglichkeiten steht damit zunächst die basale Voraussetzung, dass Gott handelnd in die Geschichte eingreifen kann und es auch tut. Wie aber lässt sich diese Prämisse im Rahmen einer radikalkonstruktivistisch orientierten Theologie bearbeiten?

A) Gottes Handeln

Die Prämisse eines handelnden Gottes durchzieht den gesamten biblischen Befund und verbindet zumindest die drei großen monotheistischen Religionen miteinander.⁸⁹⁸ Vom Eingreifen und Handeln Gottes wird dabei durchaus unterschiedlich erzählt. Für den Gang dieser Untersuchung sind dabei weniger die konkreten Gott zugeschriebenen Handlungsweisen von Interesse als vielmehr die Prämisse selbst. Sie setzt sich in den vielfältigen religiösen Praktiken der einzelnen Gemeinschaften fort. Besonders spürbar wird dies am Beispiel des Gebets, das »in biblischen Zeiten zu den Grundvollzügen menschlichen Daseins«⁸⁹⁹ zählte. In den monotheistischen Religionen wird das Gebet auf Gott als Adressaten ausgerichtet. Das gilt grundsätzlich auch für das Zeugnis der Bibel, das mit der Bitte *um*, dem Dank *für* und der Klage *über* göttliches Handeln ein weites Spektrum möglicher Gebetsformen kennt.⁹⁰⁰ In all diesen Formen wird Gott als

895 Gott selbst wird in dieser Weise nicht als Schweigender dargestellt. Das passt zum gesamten biblischen Befund: »Nirgends in der Heiligen Schrift, auch nicht in den gefühlsstarken Psalmen und bei Hiob, dem Skeptiker (Hiob 13), wird *das* ›Schweigen/Stummsein Gottes‹ als solches proklamiert.« Möde, Spiritualität S. 167.

896 Diese Interpretation spitzt freilich zu. Dass auch Paulus zunächst eingeschüchtert auf die Auferstehungsbotschaft reagiert, zeigt das Damaskuserlebnis. Gleich dreimal erzählt die Apostelgeschichte davon, wie der Auferstandene Paulus begegnet. Dieser reagiert geschockt und fällt zu Boden (Apg 22,1-19; 22,3-21; 26,4-23).

897 Margreiter, Mystik S. 98.

898 Vgl. Roman A. Siebenrock/Christoph J. Amor, Einleitung. In: Handeln Gottes. Beiträge zur aktuellen Debatte. (QD Bd. 262). Hg. v. Roman A. Siebenrock/Christoph J. Amor. Freiburg i.Br. 2014. S. 12-19, hier: S. 12.

899 Franz Sedlmeier, Beten im und mit dem Alten Testament. In: Theologie und Spiritualität des Betens. Handbuch Gebet. Hg. v. Matthias Arnold/Philipp Thull. Freiburg i.Br. 2016. S. 25-36, hier: S. 25.

900 Vgl. ebd. sowie Petra Heldt, Beten und Gebet im Neuen Testament. In: Theologie und Spiritualität des Betens. Handbuch Gebet. Hg. v. Matthias Arnold/Philipp Thull. Freiburg i.Br. 2016. S. 37-46. [= Heldt, Beten.]

Handelnder angesprochen. Die Prämisse von der Möglichkeit des Handelns Gottes erweist sich religiös insofern als zentral. Martin Breul verknüpft sie sogar mit der Vitalität religiöser Systeme. Zumindest für das Christentum stellt er fest:

Wurzel der christlichen Glaubenspraxis ist die Annahme der Möglichkeit, mit Gott in einer Beziehung zu stehen, ihn um bestimmte Dinge zu bitten oder Konflikte mit ihm auszufechten. Die Glaubhaftigkeit der christlichen Religion hängt daran, die Rede vom Handeln Gottes rational rechtfertigen zu können – gelingt dies nicht, droht dem Christentum mittelfristig das Schicksal der antiken polytheistischen Mythologie, die zwar eine Menge faszinierender Geschichten bietet, aber natür|lich von niemandem mehr ernsthaft als existenziell belangvolle und rational rechtfertigbare Selbst- und Weltdeutung betrachtet wird.⁹⁰¹

Theologisch geht mit dieser Beobachtung der Anspruch auf ein rational verantwortbares Konzept göttlichen Handelns einher. Zu einem solchen Konzept gehören Möglichkeiten der Generalisierung. Das Handeln Gottes soll hier nicht nur punktuell festgelegt, sondern in seiner Allgemeinheit erfasst werden. Gesucht wird ein belastbares Muster. In der konkreten theologischen Modellbildung führt gerade dieser Anspruch nun aber zu erheblichen Problemen. Deutlich wird das, wenn die beiden möglichen Antworten auf die Grundfrage *handelt Gott in der Welt?* generalisiert werden: Ein Gott, der immer eingreift, führt in dieser Lesart ebenso zu Problemen wie ein Gott, der nie eingreift. In der erstgenannten Generalisierung wird Gottes Handlungsmacht so ausgeweitet, dass er als Akteur hinter jedem Vollzug dieser Welt steckt. Das theologische Problem dieser Vorstellung besteht darin, dass hier überhaupt keine Freiheit mehr denkbar wäre, weil der Mensch durch das umfassende Handeln Gottes völlig determiniert würde. Zudem müssten in dieser Lesart auch alle als leidvoll erlebten Einrichtungen der Welt direkt auf Gott zurückgeführt werden. Mit der ersten Generalisierung ist deshalb auch die Theodizee-Frage verbunden. In der zweiten Generalisierung kommt es zu Problemen mit dem Konzept der göttlichen Allmacht, weil mit dem *Eingreifen in die Geschichte* eine Handlung vorgegeben würde, die Gott explizit nicht ausführen könnte.

Um mit diesem doppelten Generalisierungsproblem theologisch umgehen zu können, wurden verschiedene Auswege entworfen. Von Stosch hat in seiner Beschäftigung mit der Theodizee etwa versucht, einen Mittelweg zwischen den beiden Polen zu finden. Gott greift in diesem Modell *manchmal* ein, sofern bestimmte Bedingungen erfüllt sind. Die bedeutsamste Voraussetzung sieht von Stosch darin, dass Gott niemals gegen den Willen eines Menschen handeln könne, weil dies der liebenden Zuwendung des Schöpfers zu seinen Geschöpfen widersprechen würde. Konkret macht er dies an Situationen im Konzentrationslager Auschwitz fest, die er als Eingreifen Gottes deutet:

Sie scheinen mir auch angesichts von Auschwitz das Bekenntnis zu ermöglichen, dass Gott auch im tiefsten Elend die Menschen für sich zu gewinnen und sie aus ihrem barbarischen Vernichtungswahn zu befreien sucht. Aber er zwingt nicht. Er verhindert

901 Martin Breul, *Handelt Gott in der Pandemie?* In: *Geist und Leben* 93 Heft 4 (2020). S. 378–386, hier: S. 378f.

nicht durch einen Eingriff in die Naturgesetze insgesamt, dass das Gas ausströmt, sondern versucht durch die Konfrontation mit dem Antlitz des Mädchens dem mörderischen Tun Einhalt zu gebieten. Wenn die SS-Leute sich nicht herauslocken lassen aus den Panzern ihrer Angst und Mordgier, sind auch Gottes Rettungsmöglichkeiten erschöpft, weil er in seiner unbedingten Liebe keinen Menschen definitiv aufzugeben bereit ist und auch beim schlimmsten Verbrecher allein mit Mitteln der Liebe für die Liebe wirbt.⁹⁰²

Göttliches Handeln könne die menschliche Freiheit folglich niemals übergehen, sondern nur von außen anreizen. Doch auch für diese Anreize lässt sich kein lückenloses Muster beschreiben. Von Stosch macht das anhand einer Analogie deutlich:

Wenn zu einer Ärztin auf einer Krankenstation im Dschungel fünf Patienten mit derselben Krankheit kommen und sie nur so wenige Medikamente zur Verfügung hat, dass sie nur einen von ihnen heilen kann, sollte sie dann etwa die Medikamente wegwerfen und niemandem helfen?⁹⁰³

Gott handle wie die Ärztin und tue, was er könne.⁹⁰⁴ Seine Möglichkeiten aber seien limitiert – vor allem eben durch den freien Willen seiner Geschöpfe.

Von Stoschs Versuch, zwischen den beiden Formen der Generalisierung eine Brezche für das Handeln Gottes zu schlagen, muss wiederum an diesen Generalisierungen gemessen werden, weil sie auf dem Anspruch des christlichen Gottesbilds basieren. So zielt etwa Anselms Steigerungsargument auf eine umfassende Generalisierung der Attribute Gottes. Dem Zeichen *Gott* werden so etwa *Allmacht* und *Allgüte* eingeschrieben. Eine Einschränkung dieser Eigenschaften sieht zumindest Anselm nicht vor, weil uneingeschränkte Attribute eingeschränkte Attribute im Vergleichsfall überbieten. Von Stoschs Angebot schlägt nun aber erhebliche Einschränkungen vor, die sich vor allem an der Kategorie der Allmacht festmachen. Mit der Freiheit des Menschen wird eine Größe eingespielt, die die göttlichen Möglichkeiten begrenzt. Schließlich *kann* Gott diese Hürde nicht überschreiten.⁹⁰⁵ Letztlich läuft von Stoschs Angebot auf den Versuch

902 Klaus von Stosch, Theodizee. (UTB Bd. 3867). Paderborn ²2018. S. 143.

903 Ebd. S. 147.

904 »Genauso wie von der Ärztin muss m.E. auch von einem Gott, der die Liebe ist und in ein von Freiheit bestimmtes dialogisches Liebesverhältnis zur Welt eintreten will, gefordert werden, dass er so oft wie möglich in besonderer Weise handelt, ohne dabei die menschliche Willensfreiheit einzuschränken oder die geschöpfliche Selbstbestimmung aufzuheben.« Ebd. S. 147.

905 Mit dieser Zuschreibung entspricht von Stosch der theologisch etablierten Auffassung, dass die göttliche Allmacht durchaus von Einschränkungen betroffen ist. In einem kürzlich erschienenen Handbuch heißt es dazu etwa: »Gottes Allmacht wird durch logisch notwendige Wahrheiten und durch metaphysisch notwendige Wahrheiten beschränkt. Andere essenzielle göttliche Eigenschaften wie notwendige Existenz oder moralische Perfektion werden [...] heute eher zu den metaphysisch als zu den logisch notwendigen Wahrheiten gezählt. So kann Gott beispielsweise keinen eckigen Kreis | erschaffen, nicht bewirken, dass $2 + 2 = 5$ ist, aber auch nicht Selbstmord begehen oder grundlos unschuldige Kinder quälen. Wenn es metaphysisch unmöglich ist, die Vergangenheit zu verändern, ist dies auch für Gott unmöglich (Gott und die Zeit). Wenn es logisch unmöglich ist, freie Entscheidungen von Geschöpfen im Voraus zu wissen, dann ist dies auch für Gott unmöglich (Allwissenheit). Wenn Gott sich selbst zu etwas verpflichtet hat und es für ein moralisch perfektes Wesen unmöglich ist, ein Versprechen zu brechen, dann kann Gott eine

hinaus, den Allmachtsbegriff einer Re-Definition zu unterziehen, um Determinismus und Theodizee einerseits sowie Deismus andererseits ausweichen zu können. Es ließen sich zahlreiche weitere Versuche dieser Art anführen. Deutlich dürfte aber schon anhand dieses einen Beispiels sowie der ihm vorausliegenden theologischen Auslassungen geworden sein, dass die Prämisse eines handelnden Gottes in erhebliche Spannungen führt. Die religiöse Selbstverständlichkeit der Prämisse wird gewissermaßen mit ihrer theologischen Unselbstverständlichkeit kontrastiert. Das wirkt sich auch auf die Gebetspraxis aus, innerhalb derer diese Spannung durchaus bearbeitet wird: »Zwei Elemente stützen das Gebet paradoxerweise mehr als andere Attribute: die Wortlosigkeit und die Intention.«⁹⁰⁶ Auch daran zeigt sich, dass die Paradoxalität eines alles übersteigenden Gedankens erahnt, aber handlungspraktisch überwunden wird. Die Entzogenheit Gottes wird damit zwar thematisiert, sie hält zugleich aber eben nicht davon ab, diesen entzogenen Gott bittend anzusprechen. Religiöse Praxis geht in dieser Weise über die Unsicherheit ihrer Erkenntnis hinaus.

Erneut führt die Spur damit zurück zur Paradoxalität des Zeichens *Gott*. Dem Versuch, ein Wesen zu denken, das die eigenen Möglichkeiten unendlich übersteigen soll, wird der Versuch hinzugefügt, die Wirkungen dieses Wesens möglichst präzise und logisch belastbar angeben zu können. Beide Versuche aber bleiben menschlich limitiert.⁹⁰⁷ Das wird vor allem daran deutlich, dass sie auf Paradoxien wie das Stein-Paradox zulaufen.⁹⁰⁸ Eine klare Festlegung der Handlungen Gottes wird entsprechend erschwert: »Die Paradoxien können nicht in eine allgemeine standpunktlose Wahrheit aufgelöst werden, sondern markieren die Notwendigkeit von Kommunikation.«⁹⁰⁹ Aussagen, die für sich in Anspruch nehmen, ein direktes Eingreifen Gottes eindeutig festlegen zu können, werden in dieser Sicht fragil, weil sie Gefahr laufen, die epistemische Belastbarkeit ihrer Argumente zu überziehen. Ein Handeln Gottes wird damit aber auch nicht einfach ausgeschlossen. Radikalkonstruktivistisch würde ein solcher Schritt in Konflikte zu zentralen Leitsätzen der eigenen Theoriearbeit führen. Man denke hier an von Foersters Überlegungen zur Nicht-Trivialität der Welt, die u.a. auf die folgende Spitzenaussage zulaufen: »Ich würde sogar sagen, nichts ist voraussagbar. Alle Systeme, die wir aus dem Universum herausschneiden, sind nicht-triviale Systeme. Unsere Hoffnung, daß sie trivial sind, ist genau betrachtet ein naiver Glaube.«⁹¹⁰ Die vom erkennenden System ausgehende Trivialisierung der erfahrenen Umwelt wird immer wieder durch die Erfahrung von Komplexität irritiert. Noch die scheinbar trivialsten Maschinen können an dieser Komplexität scheitern. Im Konzept der Nicht-Trivialität drückt sich die Erwartungshaltung einer fundamentalen Unerklärbarkeit aus, die letztlich mit der Differenz von System und Umwelt zusammenhängt. Kein Mensch ist im-

solche Selbst-Beschränkung seiner Allmacht nicht zurücknehmen.« Johannes Grössl, Allmacht. In: Theologische Grundbegriffe. Ein Handbuch. (UTB Bd. 5395). Hg. v. Cornelia Dockter/Martin Dürnberger/Aaron Langenfeld. Paderborn 2021. S. 18-19, hier: S. 18f.

906 Heldt, Beten S. 37.

907 In solchen Fällen wird letztlich »Transzendenz auf Immanenz reduziert«. Brieden, Paradoxien Kap. 3.1.3.1.

908 Vgl. abermals Kap. 5.1.1.3.

909 Brieden, Paradoxien Kap. 4.3.2.

910 Foerster, Anfang S. 50. Für eine ausführlichere Darstellung vgl. Kap. 2.3.1.

stande, feststellen zu können, ob er wirklich hinter den Schleier seiner eigenen Konstruktionen zu schauen vermag.⁹¹¹ Übertragen auf die Gottesfrage bedeutete es deshalb eine unzulässige Trivialisierung, die Möglichkeit eines eingreifenden Gottes mit letzter Sicherheit auszuschließen. Darüber hinaus aber finden sich gerade bei von Foerster Überlegungen, die die Unerklärbarkeit mit einer so positiven Sinndeutung versehen, dass der Sprung in die Annahme eines schöpferischen Grundprinzips vergleichsweise nahe zu liegen scheint. Erinnern möchte ich lediglich an von Foersterns Wunderbegriff, der in Kap. 3.1 Thema war. Auch das Zeichen *Gott* könnte in dieser Lesart als eine Erinnerung an die Nicht-Trivialität der Welt verstanden werden. Wer *Gott* betend um etwas bittet, adressiert eine maximal nicht-triviale Größe. Ein *Gott*, der sich niemals völlig fassen lässt, widersteht jeder Trivialisierung. Bei Kristinová begegnet dieser Aspekt als *Perspektive der Unverfügbarkeit*. Er wird gegen eine *Perspektive der Verfügbarkeit* in Stellung gebracht, die nichts mehr als entzogen anerkennt und mit positivistischem Anspruch auf Vollständigkeit auftritt.⁹¹² Mit *Gott* lässt sich eine solche Perspektive irritieren, weil sie – erneut in der Diktion von Foersterns – auf die Unentscheidbarkeit von Fragen hinweist. Die paradoxe Idee einer alles umfassenden Größe leitet die Einsicht in die eigene Kontingenz an und macht Vollständigkeitsfantasien brüchig:

Die Transzendenz stellt deswegen auch eine Bedrohung dar für alle Ordnungen, die auf dem Prinzip der Verfügbarkeit gründen. Sie bricht in diese ein, indem sie die Elemente der Wirklichkeit, welche sie mit diesen Ordnungen gemeinsam hat, neu qualifiziert und so aus der hermeneutischen Gewalt dieser Ordnungen herausreißt.⁹¹³

Auch hier aber bleibt anzumerken, dass der Superlativ *Gott* über diese Wirkung seiner großen Transzendenz noch hinausgeht.

Die kurze Erinnerung an diese radikalkonstruktivistische Weichenstellung macht deutlich, dass ein Handeln Gottes nicht ausgeschlossen werden muss. Die erkenntnistheoretische Kritik an allzu starken Festlegungen eröffnet hier abermals Räume, die in der theologischen Rezeption auch schon hinreichend diskutiert wurden.⁹¹⁴ Dass auch die Prämisse eines handelnden Gottes nur als Konstrukt und Zuschreibung erreicht werden kann, dürfte sich angesichts der bisherigen Überlegungen von selbst verstehen. Interessant ist, dass dieses Bewusstsein für die Konstruktionalität aber wiederum mit dem konstruierten Zeichen *Gott* in Verbindung gebracht werden kann. Klein hat auf diesen Punkt in einem der oberen Zitate bereits hingewiesen: »D.h., daß das Handeln Gottes nur über konstruktionale Beschreibungsvorgänge darstellbar bzw. aussagbar ist, von denen dann aber behauptet wird, daß sie allererst durch dieses Handeln Gottes hervorgebracht wurden.«⁹¹⁵ Der Superlativ *Gott* kommt in dieser Überblendung zu einer

911 Dass diese Aussage die Form einer Paradoxie hat, weil sie letztlich selbst eine Trivialisierung vornimmt, dürfte angesichts der mehrfach festgestellten Grundparadoxialität des radikalen Konstruktivismus kaum verwundern. Vgl. zur Paradoxialität des radikalen Konstruktivismus u.a. Kap. 2.2.

912 Vgl. Kristinová, *Wirklichkeit* S. 71–73

913 Ebd. S. 72.

914 Abermals erinnere ich an die Bemerkungen zur *Relativierung als Potential* in Kap. 4.3.1.

915 Klein, *Wahrheit* S. 431.

nächsten Stufe seiner Steigerungslogik. Das Zeichen greift nicht nur auf die Unzulänglichkeit des eigenen Ausdrucks zu, sondern übersteigt auch diese Einsicht noch einmal. Das erkennende System kann sich selbst so als Teil eines göttlichen Schöpfungshandelns begreifen, es kann seine gesamte Perspektive als abhängig von einem existierenden und handelnden Gott behaupten. Auch die eigenen erkenntnistheoretischen Begrenzungen könnten so auf einen göttlichen Plan zurückgeführt und theologisch weiterführend etwa als Bedingung dafür interpretiert werden, überhaupt mit Gott in ein freies Beziehungsgeschehen eintreten zu können.⁹¹⁶ Von der gesetzten Prämisse eines existenten und handelnden Gottes her lassen sich deshalb auch die eigenen Unsicherheiten einordnen. Ein solches Verfahren lässt sich etwa bei Kristinová beobachten, die »Gott als *das Woher der (Perspektive der) Unverfügbarkeit*«⁹¹⁷ bezeichnet. Die Unmöglichkeit eindeutiger Gotteserkenntnis wird in dieser Weise selbst theologisch aufgeladen.⁹¹⁸ Auch solche Verfahren bleiben aber unmittelbar daran gebunden, dass die Gottesprämisse zunächst einmal gesetzt werden muss. Diesem Aspekt lässt sich mit Oliver Reis genauer nachspüren:

Wenn wir die Selbstreferentialität religiöser Kommunikation akzeptieren, dann ist unsere Argumentation notwendig zirkulär. D.h., wir gebrauchen in unseren Argumenten Begriffe und Wahrheitsbehauptungen, die wir nur wieder innerhalb des Systems begründen können. Jedes Argument ist selbst hoch voraussetzungs-voll, so dass Sie nie, aber auch wirklich nie an einen selbst nicht mehr voraussetzungs-vollen Punkt gelangen werden. Für die religiöse Kommunikation heißt das insbesondere: Sie werden an keinen Punkt gelangen, an dem nicht der Glaube notwendig ist, um ein Argument überhaupt als Argument zu werten.⁹¹⁹

Reis macht folglich darauf aufmerksam, dass es eines Eintritts in die religiöse Dynamik bedarf, um die dort vorgetragenen Plausibilitäten als solche akzeptieren zu können.⁹²⁰ In dieser Linienführung wäre auch die Offenbarung als theologische Kategorie zu bestimmen. Die Unterscheidung zwischen göttlichem und menschlichem Anteil bleibt an menschliche Operationen gebunden. Die von der eigenen Tätigkeit abhängende Erfahrung von Transzendenz lässt sich in dieser Weise mit Gott identifizieren. Zumindest radikalkonstruktivistisch kann diese Identifikation als Setzung des Systems aber nur zirkulär beschrieben werden. In erster Linie führt sie zu dem System zurück, das sie vornimmt. Ob sie darüber hinaus das Wesen eines Gottes erreicht, bleibt erkenntnistheoretisch offen. Das löst aber nicht die Möglichkeit auf, zutiefst davon überzeugt zu sein, dass diese Unterscheidung weiterführt. Damit wird erneut das Zusammenspiel

916 Ein solches Verfahren kommt dem nahe, was Andreas Odenthal im Rekurs auf Überlegungen Heribert Wahls als »inversen Ansatz« bezeichnet. Vgl. Andreas Odenthal, *Rituelle Erfahrung. Praktisch-theologische Konturen des christlichen Gottesdienstes*. (Praktische Theologie heute Bd. 161). Stuttgart 2019. S. 130–132.

917 Kristinová, *Wirklichkeit* S. 203.

918 Ähnliche Verfahren ließen sich daneben vor allem an geheimnistheologischen Entwürfen zeigen. Vgl. v.a. Rahner, *Grundkurs* S. 67–69.

919 Reis, *Gott* S. 323.

920 Für einen ähnlichen Gedanken vgl. Wallich, *Autopoiesis* S. 449f.

von Beobachtungen erster und zweiter Ordnung berührt. Reis arbeitet diese Erkenntnis in einer Unterscheidung zwischen *inhaltlichen* und *formalen* Argumenten auf. Die inhaltliche Seite bezeichnet dabei den Innenraum von Sprachspielen, während sich die formale Seite auf kritische Rückfragen von außen bezieht:

Nur innerhalb des Sprachspiels selbst ist *inhaltlich* verständlich, dass
 ... das menschliche Wort Gottes Wort sein kann.
 ... der Heilige Geist uns im Glauben stärkt.
 ... Gott uns ermächtigt in der Welt frei zu leben.
 ... Gottes Zorn über die Welt berechtigt ist.
 Auch wenn *formal* klar ist, dass
 ... wir Gottes Willen, Gottes Wort nicht von unserem unterscheiden können [...].
 ... wir auch einen Gott wollen könnten, den wir nicht wollen [...].
 ... wir für Gott keinen Grund in der Welt haben, und jede Verankerung sehr voraussetzungsvoll ist [...].⁹²¹

Die inhaltliche Seite ist damit nicht einfach von der formalen Seite abgekoppelt.⁹²² Sie weist aber die Möglichkeit auf, über die kritischen Anfragen hinaus interne Plausibilitäten auszubilden.⁹²³ So bleibt es bei der Möglichkeit, »die Perspektive Gottes von derjenigen der Menschen zu unterscheiden – im Bewusstsein davon, dass auch diese Unterscheidung von menschlicher Beobachtung (und damit dem Gebrauch der Unterscheidungsform) abhängt.«⁹²⁴ Auch wenn die Unterscheidung in formaler Hinsicht (radikalkonstruktivistisch) an ihren eigenen operationalen Hintergrund zu erinnern wäre, bliebe sie inhaltlich dennoch möglich. Menschen können sich so auf einen göttlichen Willen beziehen, auch wenn sie grundsätzlich (formal) wissen, dass die Erkenntnis dieses Willens an ihre eigenen Operationen gebunden bleibt. In dieser Weise bleibt auch ein religiös motivierter Protest gegen Einrichtungen der Welt möglich, die mit der antizipierten göttlichen Perspektive als unvereinbar erlebt werden. Radikalkonstruktivistisch wäre dem hinzuzufügen, dass ja auch die Welt selbst nur als Konstrukt zugänglich ist.

921 Reis, Gott S. 337.

922 So hält Reis fest: »formale Anfragen sind hilfreich, damit sich ein Sprachspiel neu ausrichten kann, es erfährt etwas über die Fragen der Zeit. Aber man sollte nie vergessen, dass die formalen Anfragen selbst von anderen Sprachspielen herrühren, die auch nicht außerhalb ihrer selbst begründen sind.« Ebd. S. 340. Die Verbindung von inhaltlicher und formaler Seite ist also nicht nur als Interaktion zwischen zwei statischen Einheiten zu verstehen, sondern auch hinsichtlich gemeinsamer Voraussetzungen. In beiden Fällen geht es um erkenntnistheoretisch unvollständige Perspektiven, die auf der Annahme spezifischer Axiome aufbauen.

923 Einen solchen Schritt beschreiben auch Schütz und Luckmann: »Nur wenn wir die natürliche Einstellung aufgeben und uns in eine religiöse Weltsicht versetzen, steht der Annahme nichts im Weg, daß sich außerweltlich Transzendentes dem Menschen unmittelbar enthüllen könnte. Und wenn man einmal diese Stellung bezogen hat, wird die Alltagswirklichkeit selbst so bedingungslos in Frage gestellt, daß Denkwidersprüche, die in der natürlichen Einstellung unüberbrückbar sind, unbedeutend erscheinen müssen.« Schütz/Luckmann, Strukturen S. 594.

924 Brieden, Paradoxien Kap. 3.3.3.1. Nach Fresacher besteht genau darin die paradoxe Grundoperation der Theologie: »Weder kann sie die Gottesposition einnehmen noch von ihr absehen.« Fresacher, Kommunikation S. 333.

Eine letzte korrespondenztheoretische Verifikation der Konstruktionen ist dabei weder radikalkonstruktivistisch noch theologisch zu erwarten. Radikalkonstruktivistisch wird das System auf sich zurückgeworfen, theologisch wird ein eschatologischer Vorbehalt angeführt, der auf den Unterscheidungen zwischen Mensch (Immanenz) und Gott (Transzendenz) sowie Schöpfung und Vollendung basiert. Beide Perspektiven schränken die Erkenntnismöglichkeiten in dieser Weise ein. Auf unterschiedlichen Wegen fordern sie doch gemeinsam eine epistemische Bescheidenheit ein, die jeweils im Rekurs auf die Limitationen des Menschen begründet wird.

B) Hoffnung

Gezeigt wurde bislang, dass es auch vor einem radikalkonstruktivistischen Hintergrund möglich bleibt, an die Existenz eines eingreifenden Gottes zu glauben. Ähnliches wurde zuvor für Religiosität (erste Replik) und Mystik (zweite Replik) behauptet. In einem letzten Schritt möchte ich nun exemplarisch zeigen, wie dem radikalen Konstruktivismus über die reine Möglichkeitsbehauptung hinaus ein christlich-theologisches Angebot unterbreitet werden kann. Als Angebot geht es dabei freilich nicht darum, von einer Möglichkeit auf eine Notwendigkeit zu schließen. Ein solches Verfahren wäre nicht nur radikalkonstruktivistisch, sondern auch theologisch verdächtig, wie mit Hans-Joachim Höhn argumentiert werden kann:

Für die Entstehung der Welt, für die Begründung moralischer Normen, für die Legitimation politischer Herrschaft, für das methodische Vorgehen in Technik und Wissenschaft ist Gott (bzw. der Rekurs auf Gott) nicht mehr notwendig (d.h. nicht unabdingbar, zwingend, alternativlos), sondern entbehrlich. In all diesen Bereichen kann der Mensch agieren ›etsi deus non daretur‹. Es gibt keinen innerweltlichen Sachverhalt, zu dessen Erklärung oder Bewältigung die Bezugnahme auf Gott geboten wäre.⁹²⁵

Trotzdem bedarf es mehr als einer bloßen Möglichkeitsbehauptung, weil diese eben nicht nur Gott betrifft. Der radikale Konstruktivismus schließt mit seiner ontologischen Neutralität ebenso Räume für völlig andere Konzepte auf. Um es konkret zu machen: Warum sollte man an die Existenz des christlichen Gottes glauben, nicht aber an Gespenster oder das sog. *fliegende Spagettimonster*? Das radikalkonstruktivistische Postulat der ontologischen Neutralität betrifft sie gleichermaßen. Eine ontologisch fundierte Widerlegung der Existenzmöglichkeit dieser Größen ergibt vor diesem Hintergrund keinen Sinn. Die Begründung eines Angebots muss deshalb funktional bzw. operational geleistet werden. Auch auf diesem Weg wird sich aber keine Notwendigkeit erreichen lassen. Deutlich könnte damit lediglich werden, dass die Annahme einer religiösen, näherhin christlichen Innenperspektive gewisse Vorzüge aufweist. Dies aber erfordert – wie Reis annimmt (s.o.) – den Schritt von der formalen Anfrage in die inhaltliche Ausgestaltung. Konkret möchte ich dies leisten, indem ich mich im Folgenden auf einen

925 Hans-Joachim Höhn, Beim Wort genommen. Über die Zwecklosigkeit des Betens. In: Hilft beten? Schwierigkeiten mit dem Bittgebet. Hg. v. Magnus Striet. Freiburg/Basel/Wien 2010. S. 59–86, hier: S. 64. Vgl. dazu außerdem: Hans-Joachim Höhn, Der fremde Gott. Glaube in postsäkularer Kultur. Würzburg 2008. S. 51. [= Höhn, Gott.]

Aspekt konzentriere, von dem ich meine, dass er in besonderer Weise für radikalkonstruktivistisches Denken nutzbar gemacht werden könnte.

In der Einleitung dieses Unterkapitels wurden mit Paulus und den Frauen am Grab zwei mögliche Reaktionsformen auf die Prämisse eines handelnden Gottes eingeführt. Beide Optionen setzen auf der Beobachtungsebene erster Ordnung die Existenz eines handelnden Gottes voraus, deuten diese Annahme anschließend aber völlig unterschiedlich aus. Auch wenn der Option der Frauen historisch wie systematisch ein hoher Stellenwert eingeräumt werden sollte⁹²⁶, scheint es insgesamt doch die paulinische Option zu sein, von der das theologische Profil des Christentums ausgeht. Paulus steht für eine Theologie, die sich an der Hoffnung ausrichtet. Den Ankerpunkt dieser Hoffnung bildet der Glaube an die allgemeine Relevanz der Auferstehung Jesu. Von dort aus wird die Botschaft von seinem Wirken zum *εὐαγγέλιον*, zur *frohen Botschaft*. Das Handeln Gottes wird mit einer umfassend positiven Deutung versehen und mit der Zuversicht verknüpft, dass hinter der Welt eine Größe steht, die es gut mit den Menschen meint. Freilich ist dies eine etwas hastige Charakterisierung des christlichen Glaubens. Die wenigen Sätze sollten lediglich andeuten, wie stark der christliche Glaube Hoffnung involviert und hervorbringt. Die Frauen am Grab machen in ihrer Reaktion deutlich, dass dieser Weg keineswegs alternativlos ist. Sie konfrontieren den christlichen Glauben mit der eigenen Unselbstverständlichkeit. Entscheidend ist, dass diese Unsicherheit nicht zum Anlass für Resignation wird, sondern stattdessen Zuversicht motiviert. Von einem fragilen Ausgangspunkt wird die Entscheidung für eine positive Deutung getroffen. Nach meinem Dafürhalten liegt genau in diesem Motiv ein Vorzug des christlichen Glaubens, der auch den radikalen Konstruktivismus bereichern könnte. Zur Präzisierung dieses Angebots möchte ich einen kurzen Seitenblick auf einen ›Diskursverwandten‹ des radikalen Konstruktivismus einstreuen: Richard Rorty.⁹²⁷

In seinem Band *Hoffnung statt Erkenntnis* schlägt Rorty exakt die Ersetzung vor, die er im Titel ankündigt. Er begründet diesen Vorschlag u.a. mit einer Kritik dualistischer und realistischer Erkenntnis- und Wahrheitskonzepte. So möchte er bspw. »die Übereinstimmungstheorie der Wahrheit aus dem Weg zu räumen«⁹²⁸, weil sie auf der Vorstellung basiere, man könne zu nicht-relationaler Erkenntnis über das Wesen von Dingen kommen. Rorty hält dem entgegen:

Nach pragmatischer Anschauung gibt es so etwas wie ein nichtrelationales Merkmal von X ebenso wenig wie dessen intrinsische Natur, also das Wesen von X. Demnach kann es auch keine Beschreibung geben, die dem eigentlichen Sosein von X entspricht, also der Beschaffenheit von X | unabhängig von seiner Beziehung zu den Bedürfnissen, dem Bewußtsein oder der Sprache der Menschen.⁹²⁹

926 Keul entnimmt dieser Option etwa ebenfalls einen übergreifenden Sinn: »Die Sprachlosigkeit der Frauen am Grab wirft die Leserinnen und Leser des Evangeliums auf ihre eigene Sprachlosigkeit in Gottesfragen zurück.« Keul, Gravuren S. 235.

927 In Kap. 2.6 wurde bereits darauf hingewiesen, dass Rorty mit dem radikalen Konstruktivismus wichtige Argumentationsschritte teilt.

928 Rorty, *Hoffnung* S. 38.

929 Ebd. S. 42.

Das Zitat macht ersichtlich, wie nah Rorty dem radikalen Konstruktivismus trotz durchaus bestehender Differenzen kommt.⁹³⁰ Sein Vorschlag, Erkenntnis durch Hoffnung zu ersetzen, steht vor dem Hintergrund einer skeptischen Grundhaltung. Es geht Rorty darum, »eine befriedigendere Zukunft an die Stelle einer unbefriedigenden Gegenwart und so die Hoffnung an die Stelle der Gewißheit treten zu lassen.«⁹³¹ Er möchte damit letztlich eine Flexibilisierung des Denkens erreichen: »Man sollte sich nicht mehr darum kümmern, ob das, was man glaubt, gut fundiert ist, sondern sich allmählich darum kümmern, ob man genügend Phantasie aufgebracht hat, um sich interessante Alternativen zu den gegenwärtigen Überzeugungen auszudenken.«⁹³² Für diese kreative Zukunftsorientierung setzt Rorty den Hoffnungs-begriff ein. Im Anschluss an John Dewey konzentriert er

Hoffnung auf die Fähigkeit, eine neue Welt zu schaffen, in der unsere Nachkommen leben können, eine Welt mit mehr Vielfalt und Freiheit, als wir uns zur Zeit ausmalen können. Die Einzelheiten dieser in höherem Maße erwachsenen und entwickelten menschlichen Welt können wir uns ebensowenig vorstellen, wie unsere Vorfahren in der Bronzezeit imstande waren, sich von den Einzelheiten unserer heutigen Welt einen Begriff zu machen.⁹³³

Rorty setzt auf das zukunfts-gestaltende Potential der Hoffnung und eröffnet ihr durch seine Erkenntniskritik Gestaltungsräume. Ihm geht es nicht um das, was man heute schon zu wissen meint, sondern um das, was morgen zu den nutzbringenderen Lösungen führen könnte.⁹³⁴ Dabei grenzt er sich zugleich explizit von teleologischen Versuchen ab:

Weder in der Physik noch in der Ethik kann man es darauf absehen, am Ende der Forschung zu stehen. Das wäre so ähnlich, als hätte man vor, am Ende der biologischen Evolution zu stehen, so als wollte man nicht bloß der letzte Erbe aller Zeiten sein, sondern auch das Wesen, in dem zu gipfeln jene Zeitalter bestimmt waren.⁹³⁵

Trotz der Einbindung in unabschließbare Prozesse sollte es nach Rorty darum gehen, immer wieder positive Zukunftsvisionen aufzulegen. Seine Hoffnung bleibt insofern an die Möglichkeiten des Menschen und seine Zukunft gebunden. Sie bezieht sich höchstens auf nachfolgende Generationen, nicht aber auf ein nachirdisches Leben. Von Hoffnungs-konzepten, die auf eine solche Existenz abzielen, grenzt sich Rorty explizit ab. Entsprechende Versuche setzten »die Hoffnung auf Erlösung durch eine nichtmenschliche Macht an die Stelle der utopischen Hoffnungen auf eine selbstgeschaffene Zukunft des Menschen.«⁹³⁶ Für Rorty stellt eine solch religiöse Aufladung des Hoffnungs-begriffs

930 Soweit ich sehe, weist er keine besondere Sensibilität für Zirkularitäten und Paradoxien auf. Gerade dies aber gehört neben der Erkenntnis-skepsis zum radikalkonstruktivistischen Profil.

931 Ebd. S. 22.

932 Ebd. S. 25.

933 Ebd. S. 36

934 Vgl. u.a. ebd. S. 16.

935 Ebd. S. 82.

936 Ebd. S. 47.

keinen gangbaren Weg dar. Sein Beispiel erweist sich in der Begründung meines Angebots dennoch in zweifacher Weise als hilfreich. Zum einen zeigt es, wie die Destabilisierung von Erkenntnis zu einer Aufwertung vermeintlich fragilerer Denkformen führen kann. Zum anderen markiert es einen deutlichen Übergang von skeptisch-relativistischen Ausgangsthesen zu einer wertorientierten Zukunftsperspektive, der sich nicht bündig aus dem grundgelegten Theoriematerial ableiten lässt. Von der Dekonstruktion substantieller bzw. ontologischer Dualismen geht Rorty zu einer Wertentscheidung über. Seine Hoffnung zielt auf eine zukünftige »Welt mit mehr Vielfalt und Freiheit«⁹³⁷ für die nächsten Generationen der Menschheit. In einer solch zukünftigen Welt solle die »Liebe so ziemlich das einzige Gesetz«⁹³⁸ sein. Damit sind unterschiedliche Werturteile verbunden: Zunächst wird vorausgesetzt, dass das Wohl nachfolgender Generationen ein erstrebenswertes Ziel darstellt. Dieses Wohl wird dann mit den Attributen Vielfalt, Freiheit und Liebe konkretisiert. Eine nähere Begründung dieser Wertentscheidung findet sich bei Rorty – soweit ich es sehe – nicht. Angesichts seines relativistischen Profils ist dies auch kaum verwunderlich. Ein ähnliches Problem wurde für den radikalen Konstruktivismus am Beispiel des ethischen Imperativs Heinz von Foersters bereits diskutiert. Zur Erinnerung: Zunächst formulierte von Foerster *ad extra*: »Handle stets so, daß die Anzahl der Möglichkeiten wächst.«⁹³⁹ Auch in diesem Fall werden aber Wertentscheidungen gesetzt (Wachstum von Möglichkeiten), die in theoretische Inkonsistenzen führen. Von Foerster musste begründen, wie er den normativen Zugriff auf andere Personen angesichts seiner theoretischen Vornahmen begründen kann. Aus der Einsicht in dieses Problem korrigierte er sich schließlich: »Heinz, handle stets so, dass die Anzahl der Möglichkeiten wächst.«⁹⁴⁰ Hinter den Beispielen steht eine grundsätzliche Schwierigkeit: Relativistische Theorien führen unweigerlich zu Problemen der Geltungsbegründung.⁹⁴¹ Maturana und Varela sprechen in diesem Zusammenhang von einem »Schwindelgefühl«, das daher rührt, »daß wir *keinen festen Bezugspunkt* mehr haben, | an dem wir unsere Beschreibungen verankern und mit Bezug auf den wir ihre Gültigkeit behaupten und verteidigen können.«⁹⁴² Auch Rorty müsste ein solch fester Bezugspunkt fehlen. Entscheidend ist, dass er sich davon nicht lähmen lässt. Trotz des

937 Ebd. S. 36

938 Richard Rorty, Antiklerikalismus und Atheismus. In: Richard Rorty/Gianni Vattimo, Die Zukunft der Religion. Hg. v. Santiago Zabala. Übers. v. Michael Adrian/Nora Fröhder. Frankfurt a.M. 2006. S. 33-47, hier: S. 47.

939 Foerster/Pörksen, Lügner S. 36.

940 Ebd. S. 36.

941 Erinnern möchte ich in diesem Zusammenhang daran, dass Pörksen zumindest versucht hat, die inhaltlichen Bestandteile des ethischen Imperativs formal aus dem radikalen Konstruktivismus heraus zu begründen: »Passend erscheint, dass die Vergrößerung von Möglichkeiten unvermeidlich die Zahl der Alternativen des Denkens und Handelns erhöht, also ein formales Kriterium darstellt, um Freiheitsgrade zu steigern und somit die Chancen eigenverantwortlicher Entscheidung zu maximieren. Unpassend erscheint jedoch die Präsentationsform des Imperativs, weil der Begriff des Imperativs (wenn auch nicht der Inhalt dieser Vorgabe) zumindest irreführende Konnotationen besitzt, die der eigenverantwortlichen Reflexion entgegenstehen.« Pörksen, Konstruktivismus S. 8.

942 Maturana/Varela, Baum S. 258f.

Eingeständnisses epistemischer Unsicherheit macht er Vorschläge zur Zukunftsgestaltung. Im Hoffnungsbegriff wird von daher eine positive, wertorientierte Überwindung der eigenen Fragilität greifbar. Anders als bei Rorty wird dieses Muster im radikalen Konstruktivismus nicht in gleicher Weise expliziert. Dennoch meine ich, dass es auch hier angewandt wird.

Diese Beobachtung macht sich an einem Grundproblem des radikalen Konstruktivismus fest, das in dieser Untersuchung bereits mehrfach angesprochen wurde. Es geht um die Frage nach dem *Warum* radikalkonstruktivistischer Kommunikation. Sie erwächst aus der radikalkonstruktivistischen Paradoxalität: »wenn der Konstruktivismus absolut wahr ist, dann ist er falsch«⁹⁴³. Trotz dieser Einsicht stellt der radikale Konstruktivismus Geltungsansprüche auf, indem er etwa Thesen formuliert, die die Unzulänglichkeit anderer Theorien behandeln. Wenn also etwa realistische Erkenntnistheorien kritisiert werden, setzt dies voraus, dass die Leistungsfähigkeit der Kritik die Leistungsfähigkeit der kritisierten Position übersteigt. Damit aber rückt die kommunikative Praxis des radikalen Konstruktivismus in den Fokus, insofern sie darauf beobachtet wird, in welchem Verhältnis Inhalt und Form einer Aussage zueinander stehen. Kurzum: Widerlegt sich der radikale Konstruktivismus nicht performativ selbst, wenn er Geltungsansprüche dekonstruiert, indem er Geltungsansprüche aufstellt? Maturana und Varela wurden kritisch darauf hingewiesen, »dass sich der Duktus der Argumentationen [...] eng an Paradoxien der Art ›Tod allen Fanatikern‹ oder ›kompromissloseste Toleranz‹ annähert«⁹⁴⁴. Insgesamt zeigt sich daran, dass es eine wichtige Rolle spielt, wie radikale Konstrukтивist*innen auftreten: »Importantly, this is not to say that RC is ›more true‹ than other philosophies. To claim that something is more true than something else means to neglect a basic principle of RC, namely the self-applicability of its findings.«⁹⁴⁵ Roths Neurokonstruktivismus taugt als Beispiel für das Aussetzen kritischer Selbstapplikation.⁹⁴⁶ Der radikale Konstruktivismus bedarf deshalb einer sanfteren Form, die die eigene Paradoxalität thematisieren kann. Hinter der Frage nach dem *Wie* aber steht die grundlegende Reflexion auf das *Warum* radikalkonstruktivistischer Kommunikation. Worin gründet die Motivation dafür, mit radikalkonstruktivistischen Einsichten überhaupt in eine zwischenmenschliche Kommunikation einzutreten? Diese Frage verschärft sich noch einmal, wenn hinzugedacht wird, dass Kommunikation radikalkonstruktivistisch darauf angewiesen ist, dass das Gegenüber überhaupt als solches gesetzt wird: Sie »kann nur funktionieren, weil Beobachter mit anderen Systemen interagieren, von denen sie unterstellen, daß sie selbst Beobachter sind«⁹⁴⁷. Diese Unterstellung aber könnte doch auch einfach unterlassen werden. Wie lässt sich der doppelt unsichere Schritt in die Kommunikation hinein also begründen?

Die Spur führt zurück zu Rorty und seinem Hoffnungsbegriff. Auch der radikale Konstruktivismus gibt für seinen Schritt in die Kommunikation nämlich keine letzten Gründe an. Die erkenntnistheoretische Fragilität wird vielmehr handlungspraktisch

943 Pörksen, Beobachtung S. 21.

944 Müller, Versuchung S. 259.

945 Riegler, Constructivism S. 246.

946 Vgl. Kap. 2.4.

947 Schmidt, Paradigma S. 34.

überwunden, ohne dass dies eigens argumentativ eingeholt würde. Zwar wird reflektiert, dass der performative Widerspruch des radikalen Konstruktivismus diesen nicht widerlegt, weil es ja gerade darum geht, Zirkularität und Paradoxalität zu rehabilitieren (Kap. 2.5.1), ein klarer Auftrag kann vor diesem Hintergrund aber nicht begründet werden. Wie bei Rorty steht auch im radikalen Konstruktivismus eine Wertentscheidung im Hintergrund, die nicht völlig aus den theoretischen Prämissen und Axiomen hervorgeht. Radikalkonstruktivistisch wird der Kommunikation performativ ein Wert zugestanden, obwohl die doppelte erkenntnistheoretische Problemstellung nicht bündig ausgeräumt werden kann. Die Unsicherheiten, die aus der eigenen theoretischen Reflexion hervorgehen, münden somit nicht in Lähmungserscheinungen, sondern werden optimistisch gehandhabt. Für von Foerster bleibt »die Sprache eine unerhörte Zaubernummer«⁹⁴⁸ – er verwendet sie trotzdem oder gerade deshalb. Die fundamentale Unklärbarkeit wird damit in eine Handlungsweise überführt, die Rortys Ersetzung von Erkenntnis durch Hoffnung überaus nahekommt. Wallich hat diesen Zusammenhang explizit benannt: »Erfahrungen der Mitmenschlichkeit bleiben auch auf konstruktivistischem Hintergrund unverfügbar. Sie sind auf einem konstruktivistischen Hintergrund als das andere, nicht geplante Unverfügbare herauszustellen, das nur erhofft werden kann.«⁹⁴⁹

An diesem Punkt setzt mein theologisches Angebot ein. In der kommunikativen Überwindung der eigenen Paradoxalität ähnelt der radikale Konstruktivismus den religiösen sowie besonders den mystischen Paradoxien, die in den vorigen beiden Repliken behandelt wurden. Die Unsicherheit der eigenen Erkenntnis wird in dieser Weise nicht nur postuliert, sondern mit einer positiven Note versehen. Im radikalen Konstruktivismus geschieht dies rein performativ, auf der Ebene der Beobachtung zweiter Ordnung zeigt sich hier ein blinder Fleck.⁹⁵⁰ Im christlichen Glauben hingegen wird der Schritt von der Unsicherheit in die affirmative Bezugnahme stärker bearbeitet. Als Antwort auf das *Warum* wird hier Gott als Superlativ eingesetzt, der über die Entzogenheit hinaus so attribuiert wird, dass er zum Grund der Hoffnung wird. Mit Gott wird eine Größe eingeführt, die erlaubt, was nach Luhmann zum Spezifikum von Religiosität gehört: Kontingenz wird hier nicht einfach konstatiert, sondern mit einem Sinnbezug unterlegt, der so weit reicht, dass er die paradoxe Operation ermöglicht, mit partiellen Mitteln über *alles* zu reden.⁹⁵¹ Religiosität und radikalen Konstruktivismus verbindet ihre Paradoxalität ebenso wie ihren Versuch, diese handhaben zu können, ohne verstummen zu müssen. Anders als der radikale Konstruktivismus legt der christliche Glaube aber Theorien auf, die sich auf die Reflexion dieser Hoffnung beziehen. Dies berührt dann die von Reis angesprochene inhaltliche Innenseite des Glaubens, die trotz formaler Anfragen versucht, plausible Modelle ihrer Hoffnung aufzubauen. Diese Modelle können die eigene Unzulänglichkeit angesichts gedachter Unendlichkeit implizieren, steigen

948 Foerster, Anfang S. 183.

949 Wallich, Autopoiesis S. 448.

950 Das passt zu einer These, die Fresacher am Ende seiner Habilitationsschrift formuliert: »Die Kommunikation ist der blinde Fleck ihrer Beschreibungen und Erklärungen.« Fresacher, Kommunikation S. 332.

951 Vgl. u.a. Luhmann, Semantik S. 314. Vgl. außerdem Kap. 5.1.1.1.

deshalb aber nicht aus der Kommunikation aus. Sander hat dieses Zusammenspiel für die Offenbarung wie folgt umschrieben:

Dann wird aus der Offenbarung, die Gott präsent macht, eine Wissensform über die Sprachlosigkeit von Subjekten, die jedoch auf neue Sprechweisen angelegt ist, in denen das bedrängende Moment des Ortes in eine erregende Zumutung überführt wird; statt stumm zu werden, beginnt man nach den richtigen Worten zu suchen, die die eigene Erfahrung überzeugend zu Wort bringen und in denen andere ihre Erfahrungen mit ähnlich bedrängenden Orten gestalten können.⁹⁵²

Jenseits der topologischen Ausrichtung von Sanders Offenbarungsverständnis ist entscheidend, dass die Vorstellung göttlicher Entzogenheit produktiv umgesetzt wird.⁹⁵³ Sie führt zu einer »erregende[n] Zumutung«⁹⁵⁴. Offenbarung involviert damit zwei Aspekte. Sie beinhaltet (1) die Anerkennung einer fundamentalen Entzogenheit und legt sich (2) zugleich fest, diese Entzogenheit zum Anlass für eine positive Deutung zu nehmen. Für diese spezifische Konstellation steht der Hoffnungsbegriff als Gegenbegriff zur Resignation. Wo in diesem Sinne allen Unsicherheiten zum Trotz von Gott gesprochen wird, wird diese Hoffnung umgesetzt, werden – mit Wallich gesprochen – »Hoffnungsschneisen«⁹⁵⁵ geschlagen. Offenbarung wird hier zu einer überaus fragilen Wissensform, die in ihrem Bezug zu Kontingenz und menschlicher Sprachlosigkeit dem radikalen Konstruktivismus ähnelt.

Über den Umweg Rortys kann der radikale Konstruktivismus in dieser Weise darauf hingewiesen werden, dass auch erkenntniskritische und relativistische Theorien zumindest einer performativen Wertorientierung bedürfen. Kommunikativ setzt der radikale Konstruktivismus Wertentscheidungen voraus, wo er Geltungsansprüche adressiert und die Sinnhaftigkeit von Kommunikation unterstellt. An diesen Übergängen von der Relativierung zur konkreten Sinnbehauptung kann theologisch angesetzt werden. Rorty zeigt, dass ein solcher Übergang Hoffnung voraussetzt, also auf unsicherer Grundlage doch zuversichtlich agiert. Theologisch wird diese Annahme radikalisiert. Sie bezieht sich nicht nur auf die eigene Zukunft oder diejenige einiger Generationen, sondern setzt umfassend an.⁹⁵⁶ Im Superlativ *Gott* wird die paradoxe Aussage eines alles umfassenden, totalen Sinns behauptet. Das geht sogar über das hinaus, was der Mensch als Grenze seines eigenen Lebens erahnt. Die Auferstehungsbotschaft setzt diese Totalität inhaltlich um.

952 Sander, *Gotteslehre* S. 31.

953 Zu Sanders topologischem Konzept vgl. Hans-Joachim Sander, *Glaubensräume – Topologische Dogmatik*. Bd. I/1: *Glaubensräumen nachgehen*. Ostfildern 2019.

954 Sander, *Gotteslehre* S. 31.

955 Wallich, *Autopoiesis* S. 449.

956 Noch einmal sei darauf hingewiesen, dass Rorty diesen Schritt explizit ablehnt. Vgl. Rorty, *Hoffnung* S. 46f. An Rortys Hoffnungskonzept knüpft übrigens auch Wallich in seiner Untersuchung an: »Wenn Rorty vom richtigen Hoffen spricht als dem Vertrauen in die Fähigkeiten des Menschen und nicht als Erwartung in konkrete spezielle Ziele, so kann sich diese Hoffnung gerade an den von der relationalen Theologie aufgezeigten Sinnmöglichkeiten des Menschen orientieren.« Wallich, *Autopoiesis* S. 600.

Diese Überlegungen lassen sich auch auf die Offenbarung überspielen. Sie markiert in diesem Verständnis einen Vollzug, innerhalb dessen eine Größe gesetzt wird, der im Modus hoffnungsvoller Zuversicht schlichtweg *alles* zugetraut wird. Dieser Größe kann dann weiterhin zugeschrieben werden, dass sie selbst für die Erkenntnis ihrer Transzendenz verantwortlich ist, sich also selbst als Transzendenz (oder Geheimnis) offenbart. Dennoch sind es in dieser Lesart zunächst die eigenen Begrenzungen, die dazu führen, dass der Mensch »beginnt [...] nach den richtigen Worten zu suchen, die die eigene Erfahrung überzeugend zu Wort bringen«⁹⁵⁷. Von solchen Versuchen zeugt auch die Bibel. Sie macht in ihrer strukturellen Vielstimmigkeit bereits darauf aufmerksam, dass theologisches Reden zwischen den Erfahrungen von Nähe und Entzogenheit oszilliert: »Die Bibel erzählt immer wieder diese Spannung, dass sich Gott der Welt aussetzt, damit auch verfügbar macht und dass Gott sich dieser Verfügung bewusst entzieht.«⁹⁵⁸ Überaus vielfältig wird dabei von Gott und seinem Handeln gesprochen. So entstehen Spannungen und Ambiguitäten, die einer einfachen Harmonisierung widerstehen. Man denke exemplarisch an die beiden Schöpfungserzählungen zu Beginn der Genesis oder die Polyphonie der vier Evangelien. In der theologischen Linie dieses Unterkapitels könnte gerade darin aber ein Anreiz liegen, der Bibel Verbindlichkeit zuzugestehen: Sie zeigt an, dass immer wieder neu versucht werden muss, Gott hervorzudenken und bietet so vielfältige Inspirationsgelegenheiten für den Umgang mit einer Größe, über die letztlich doch niemand verfügen kann.⁹⁵⁹ Nach Höhn realisiert gerade das Alte Testament diese Spannung, indem es Gottes

Präsenz stets als Gottes verborgene Gegenwart zu denken aufgibt. Selbst in jenen Erfahrungen, die als Offenbarung Gottes gedeutet werden, wird die Verborgenheit Gottes nicht durch eine schlechthinnige Unverborgenheit ersetzt. Vielmehr wird nun die Verborgenheit Gottes präzisiert und konkret: Es wird nun sagbar, wo und worin Gott sich verbirgt, d.h., wo und wie Gott als Verborgener anwesend ist.⁹⁶⁰

Entscheidend ist, dass Gott nicht in der Abwesenheit aufgeht. Ihm wird eine Präsenz zugeschrieben, die über die Entzogenheit hinausreicht. Von den biblischen Erzählungen muss es deshalb möglich sein, Gott als paradoxalen Superlativ zu entdecken, der immer wieder neu bestimmt werden muss, von dem aber zugleich etwas für die jeweilige Gegenwart zu erwarten steht. In diesem Sinne wäre das biblische Zeugnis etwa auf seine Hoffnungsverheißungen zu untersuchen.⁹⁶¹ Von dieser Lesart lassen sich auch

957 Sander, Gotteslehre S. 31.

958 Reis, Gott S. 327.

959 Dies kommt den Überlegungen Kristinová nahe. Die entscheidende Textstelle sei hier noch einmal zitiert: »Ein Indiz für Präsenz und Wirkung der Transzendenz als eines angemessenen, d.h. verantwortlichen und schöpferischen Umgangs des Menschen mit seiner Wirklichkeit, wäre dann also die Zielvorstellung einer solchen Wirklichkeit, die sich durch Komplexität und Differenziertheit auszeichnet und über die notwendige Dynamik im Sinne einer kritischen Offenheit gegenüber Neuem verfügt.« Kristinová, Wirklichkeit S. 145. Auch Lampe hat die Verbindlichkeit der Bibel indirekt mit der in ihr enthaltenen Pluralität verbunden. Vgl. Lampe, Bild S. 93; 140.

960 Höhn, Gott S. 100.

961 Dieses Kriterium lässt sich in einem nächsten Schritt unterschiedlich ausgestalten. In seiner theologischen Beschäftigung mit dem konstruktivistischen Denken greift Bornhauser diesen Aspekt

Anschlussmöglichkeiten für den radikalen Konstruktivismus behaupten (s.o.). Dies gilt freilich nicht nur für die Bibel, sondern etwa auch für die Dogmen, die die Spannung von Nähe und Entzogenheit, Sagbarkeit und Unsagbarkeit versichern. Radikal-konstruktivistisch dient das Adjektiv *dogmatisch* zur Kennzeichnung völlig überzogener Wahrheitsansprüche.⁹⁶² Eine auf Paradoxien geeichte Theologie fokussiert demgegenüber auf Weite und Offenheit:

Entgegen einem populären Verständnis von *Dogma* als Eingrenzung des Denkens und Zementierung einer Teilwahrheit wird somit deutlich, daß *Dogma* im christlichen Sinne im Gegenteil die Zurückweisung verkürzender Interpretationen darstellt und die Befreiung und Weitung des Geistes auf das überraschend neue und vom Menschen unausdenkbare Geheimnis hin. Dieses *Paradox* hat nichts zu tun mit Widersprüchlichkeit, Widersinnigkeit oder gar einer ›Quadratur des Kreises‹ (so Spinoza über das Dogma von der Einheit von Gott und Mensch in Jesus Christus).⁹⁶³

Ohne einen expliziten Paradoxienbezug formuliert auch Sander: »Dogmen stellen insofern Abenteuer des Geistes dar, die sprachlich riskant sind, weil sie zu den Grenzen des Sagbaren führen, und sie können existentiell riskant werden, weil sie über die Grenzen des in der Gesellschaft noch Sagbaren hinausführen.«⁹⁶⁴ Damit soll keineswegs gesagt werden, dass Dogmen nicht auch Verbindlichkeitsansprüche beinhalten, die mit guten Gründen problematisiert werden können.⁹⁶⁵ Es geht lediglich darum, auf offenere Interpretationsangebote hinzuweisen. Gerade vor dem Hintergrund der bisherigen theologischen Erwägungen der drei Repliken wird das Bild einer positivistischen Religiosität zumindest für das Christentum brüchig. Über die reine Kompatibilität zeichnen sich Möglichkeiten ab, den Theoriekontakt von (Fundamental-)Theologie und radikalem Konstruktivismus für beide Seiten produktiv zu machen. Das christlich-theologische Angebot an den radikalen Konstruktivismus besteht dabei vor allem darin, sich intensiv mit der Hoffnung auseinanderzusetzen, die in einer abgeschwächten Form auch den radikalen Konstruktivismus selbst unterlegt. Es konnte in den drei Repliken zumindest angedeutet werden, dass das Christentum (aber auch andere Religionen) über einen reichen »Motivspeicher«⁹⁶⁶ zum Umgang mit Kontingenz und Paradoxalität

auf: »Wenn wir akzeptieren, daß auch Gegensätzliches zu Gott gehört – wo ist dann die Grenze? Ist dann alles Mögliche Gott? Gesucht ist darum ein ›nota dei‹, ein Erkennungsmerkmal, an dem sich gültige Gottesbilder erkennen lassen. Ich entscheide mich für das Leben als ›nota dei‹ [...]. Gottesbilder, die sich lebensgemäß (lebensdienlich, lebensförderlich) auswirken, sind demnach akzeptabel und lassen sich aufgrund des Kriteriums ›Leben‹ von abzulehnenden unterscheiden.« Bornhauser, Gott S. 20. An späterer Stelle ergänzt er noch einmal: »Wir müssen den Mut erwerben, lebensfeindliche Gottesvorstellungen zur Seite zu schieben, auch wenn sie in der Tradition noch so fest verankert sind.« Ebd. S. 105. Systematisch ließe sich dieser Gedanke etwa mit der Vorstellung einer »unbegrenzten schöpferischen Lebensmacht« verbinden. Hoff, Glaubensräume S. 24. Ausführlicher vgl. ebd. S. 198–204.

962 Vgl. Kap. 3.2.

963 Voderholzer, Lubac S. 92.

964 Sander, Gotteslehre S. 74.

965 Vgl. dazu noch einmal Kap. 5.1.1.4 und die dort angesprochenen Schwierigkeiten im Umgang mit der Kategorie des *ius divinum*.

966 Graf, Vermächtnis S. 22.

verfügt. Neben der formalen Möglichkeit, die für Religiosität, Mystik und Gottesglauben jeweils dargelegt wurde, liegen hier teils sehr konkrete Möglichkeiten, theologische Spuren aufzunehmen. Für die Religiosität wurde dies am Beispiel der Relativierungsoption gezeigt, für die Mystik wäre besonders auf *unio* und Kontingenz hinzuweisen. Mit dem Hoffnungsbegriff, der sich besonders im Glauben an einen existenten und handelnden Gott verdichtet, lassen sich diese Anknüpfungspunkte aber noch einmal zuspitzen. Dies gilt auch in Abgrenzung von anderen Angeboten wie dem *fliegenden Spaghettimonster*, dessen formale Möglichkeit theoretisch in gleicher Weise herzustellen wäre. Im Gegensatz zu diesem Konzept, das einzelne Motive verschiedener Weltreligionen aufgreift und religionsparodistisch verfremdet⁹⁶⁷, greift der christliche Glaube aber eine bisherige Leerstelle des radikalen Konstruktivismus auf. Das Christentum bearbeitet die Frage, wie von der Anerkennung von Unsicherheit und Entzogenheit zu einer wertorientierten Handlung übergesetzt werden kann. Es generiert von dort aus Möglichkeiten, sich trotz der Anerkennung von Kontingenz existentiell auf einen alles umspannenden Sinn zu beziehen und sein Leben danach auszurichten. Genau dafür steht der denkerische Superlativ *Gott*.⁹⁶⁸

967 Bobby Henderson, *Das Evangelium des Fliegenden Spaghettimonsters*. Übers. v. Jörn Ingwersen. München 2008.

968 Es ist nicht Aufgabe dieser Arbeit, im Einzelnen auszuführen, welche Motive ein alles umfassender Sinn in christlicher Perspektive beinhaltet. Dieser Studie geht es darum, Möglichkeiten theologischer Rede vor dem Hintergrund des radikalen Konstruktivismus auszuloten und eine anschlussfähige Bestimmung religiöser Operationen vorzulegen. Diese Denklinie könnte selbstverständlich weiter ausgestaltet werden, indem stärker auf die inhaltlichen Bestimmungsmomente christlich-religiöser Operationen geschaut wird. Zu fragen wäre hier, wie Sinn und Hoffnung im Innenraum des christlichen Glaubens hergeleitet werden. In dieser Untersuchung wurden diesbezüglich lediglich Andeutungen gemacht (v.a. Auferstehung). Weiterführend könnte hier etwa an eine These Hans-Joachim Höhns angeknüpft werden: »Der Gottesglaube [...] gründet nicht in der Einsicht in die Notwendigkeit Gottes für etwas Innerweltliches und einem darauffolgenden Akt der Affirmation Gottes. Hinsichtlich seines ›Weltbezugs‹ artikuliert er eine Negation, d.h. ein Nicht-Einverstandensein, ein Aufbegehren, einen Protest, ein Nein zum Ja zur Welt (wie sie ist) und ein Ja zum Nein der Welt (wie sie ist). Er wurzelt nicht in einem Vollzug der Behauptung, sondern in der Praxis der Bestreitung. Wenn es zutrifft, dass der Glaube an Gott nicht dem Menschen ›von außen‹ andemonstriert werden kann, sondern existenziell verwurzelt sein muss, dann wird diese existenzielle Grundierung mit jenen Erfahrungen und Widerfahrnissen zu tun haben, in denen sich die spezifische Verfassung des Daseins in der Zeit spiegelt.« Höhn, *Gott* S. 57. Nach Höhn wendet sich die Bestreitungspraxis des christlichen Glaubens zuallererst gegen den Tod: »Es ist allein Gott, der den Unterschied von Leben und Tod, von Sein und Nichts zugunsten des Lebens begründet und wahr.« Ebd. S. 244. Auf der Grundlage dieser zentralen Unterscheidungen ließe sich weiter begründen, wo die christliche Hoffnungsperspektive ihren Ausgang nimmt. Höhn arbeitet sie in seiner Untersuchung anhand biblischer Zeugnisse heraus. In der Bibel findet er die narrativen Vorlagen für seine inhaltliche Herleitung des christlichen Sinn- und Hoffnungsangebots. Er bestimmt sie schöpfungstheoretisch und rekonstruiert sie existential-pragmatisch anhand der Sinn-dynamiken menschlicher Existenz. Methodisch wie inhaltlich gibt er damit eine Richtung vor, der auch eine radikalkonstruktivistisch orientierte Theologie folgen könnte. Eine solche Weiterführung würde das Pensum dieser Studie überschreiten. Der kurze Exkurs macht darauf aufmerksam, dass die formalen Überlegungen dieser Arbeit die inhaltliche Dynamik des christlichen Glaubens nicht hinreichend beschrieben haben.