

rungsoption aber einen spezifisch religiösen Mehrwert birgt, wird deutlicher, wenn das Verhältnis von Religiosität und Paradoxalität in den Blickpunkt rückt. Die Relevanz der Paradoxalität deutet sich in dem Rahner-Zitat dabei ebenfalls schon an, insofern auch hier ein Widerspruchsproblem des Christlichen markiert wird: die Bindung des Heils an Christus sowie die Kirche einerseits und die soteriologische Universalisierung andererseits. Im folgenden Kapitel sind es gerade Strukturen dieser Art, die als Form theologischen Denkens diskutiert werden.

### 5.1.1.3 (Religiöse) Paradoxalität

Paradoxien sind verdächtig. Wo sie auftreten, werden logische Gewissheiten fragil. Die binäre Unterscheidung zwischen wahr und falsch kann das Paradox nicht einholen, weil es beides zugleich ist. Entsprechend viel steht auf dem Spiel, wenn es um Paradoxien geht, und entsprechend scharf wird die Rhetorik. In seinem Roman *Der Zauberberg* legt Thomas Mann dem humanistischen »Schwätzer«<sup>171</sup> Ludovico Settembrini die folgende Aussage in den Mund: »Ich verachte die Paradoxe, ich hasse sie! [...] Das Paradoxon ist die Giftblüte des Quietismus, das Schillern des faulig gewordenen Geistes, die größte Liederlichkeit von allen!«<sup>172</sup> So drastisch wie in diesem Zitat geht die Absage an Paradoxien wohl keinen Wissenschaftler\*innen über die Lippen. Die Ablehnung, die das literarische Beispiel illustriert, lässt sich dennoch beobachten. Liest man vor ihrem Hintergrund aber noch einmal genauer im *Zauberberg* nach, gerät Settembrinis Aussage in Konflikte – etwa zum erzählerischen Ausgangspunkt: der Protagonist Hans Castorp reist als junger und vermeintlich gesunder Mann »auf Besuch für drei Wochen«<sup>173</sup> in ein Sanatorium in den Bergen, um seinen erkrankten Cousin zu sehen. Kaum angekommen, wird Castorp vom Gast zum Patienten.<sup>174</sup> Und dieses Muster zieht sich durch: Der Ort der Heilung wird vollständig zum Ort der Krankheit; als Erholungsstätte gedacht, wird das Sanatorium zu einer zeitlosen Wartehalle für den Tod. Die Paradoxie wird damit trotz Settembrinis Absage zu einem künstlerischen Mittel des Textes.

Nach der Beschäftigung mit *dem* Relativismus kommt also eine weitere scheinbar gefährliche Größe ins Spiel. Dass aber auch in diesem Fall die Abwehrreflexe vorschnell übersteuern, soll dieses Unterkapitel zeigen. Dazu werden Paradoxien zunächst unter drei Gesichtspunkten beobachtet: (A) logisch, (B) radikalkonstruktivistisch und zuletzt (C) theologisch.<sup>175</sup> Anschließend werden die Linien zusammengezogen und in den Kontext eines Religiositätsverständnisses integriert, das die Relativierung als zentralen

---

the existence of the ultimate.« Thomas Schärtl, Constructing a Religious Worldview. Why Religious Antirealism is Still Interesting. In: European Journal for Philosophy of Religion 6 Heft 1 (2014). S. 133-160, hier: S. 143. [= Schärtl, Antirealism.]

<sup>171</sup> Thomas Mann, *Der Zauberberg*. (Bibliothek des 20. Jahrhunderts). Stuttgart/Hamburg/München 1982. S. 624. [= Mann, *Zauberberg*.]

<sup>172</sup> Ebd. S. 291.

<sup>173</sup> Ebd. S. 23.

<sup>174</sup> Diese Konstellation wertet auch Tom Wohlfarth als »[d]ie prägende Paradoxe« des Romans. Vgl. Tom Wohlfarth, Die Freiheit bewahren. In: nd, 31. März 2020. URL: <https://www.neues-deutschland.de/artikel/1134993.coronakrise-die-freiheit-bewahren.html> (abgerufen am: 17.06.2021).

<sup>175</sup> Bei allen drei gewählten Zugängen wird es aufgrund der jeweils umfassenden Forschungsdiskurse erforderlich sein, Auswahlentscheidungen zu treffen, die idealiter Exemplarität erreichen.

Operator ausweist. Dazu wird es hilfreich sein, konkrete Analysen ausgewählter religiöser Paradoxien vorzunehmen.

#### A) Paradoxien logisch beobachten

Der analytische Philosoph Richard Mark Sainsbury bestimmt die Paradoxie in seiner (beinahe kanonischen) Definition als

[e]ine | scheinbar unannehbare Schlussfolgerung, die durch einen scheinbar annehmbaren Gedankengang aus scheinbar annehmbaren Prämissen abgeleitet ist. Der Schein muss trügen, denn das Annehmbare kann nicht mit annehmbaren Schritten zum Unannehbaren führen. Also haben wir allgemein die Wahl: Entweder ist die Schlussfolgerung gar nicht wirklich unannehmbar, oder aber der Ausgangspunkt bzw. der Gedankengang hat eine Schwäche, die nicht offen zutage liegt.<sup>176</sup>

Paradoxien entstehen demnach also, wenn aus (scheinbar) annehmbaren bzw. plausiblen Gründen eine Schlussfolgerung gezogen wird, die (scheinbar) nicht annehmbar bzw. plausibel ist. Sainsburys Hinweis auf die Möglichkeit des Scheins zeugt dabei bereits vom Interesse, Paradoxien derart aufzulösen, dass sie nicht länger als logisch-konsistente Inkonsistenzen auftreten, sondern vielmehr auf Fehler zurückgeführt werden können. Insgesamt ergeben sich nach Sainsbury drei mögliche Umgangsweisen mit (scheinbaren) Paradoxien:

- (a) Die Schlussfolgerung des Arguments akzeptieren.
- (b) Das logische Folgern als fehlerhaft ablehnen.
- (c) Eine oder mehrere Prämissen verwerfen.<sup>177</sup>

Während die erste Option von einer Akzeptanz der Paradoxien zeugt und einer Streichung des Zusatzes *scheinbar* entspricht, verlegen sich die beiden weiteren Optionen auf den Versuch, die Konstruktion der Paradoxie als fehlerhaft auszuweisen. Dabei setzt man entweder auf der Ebene der Voraussetzungen (c) an oder bemängelt das Verfahren (b). Sofern die Möglichkeiten b und c nicht hinreichend plausibilisiert werden können und die oben genannten Bedingungen erfüllt sind, handelt es sich folglich um ein *echtes* Paradox, das als logisches Problem ernst genommen werden muss.<sup>178</sup> Beizeiten setzt an dieser Stelle auch die Unterscheidung von Paradoxie und Antinomie an, der ich mich

---

176 Sainsbury, Paradoxien S. 11f. Ähnlich definiert auch Barry Hartley Slater: »A paradox is generally a puzzling conclusion we seem to be driven towards by our reasoning, but which is highly counter-intuitive, nevertheless.« Barry Hartley Slater, Art. Logical Paradoxes. In: IEP. URL: <https://iep.utm.edu/par-log/> (abgerufen am: 17.06.2021). [= Slater, Art. Paradoxes.]

177 Sainsbury, Paradoxien S. 100.

178 Die Definition lässt sich für diese Fälle wie folgt modifizieren: »Eine logische Paradoxie im engeren Sinne ist eine Überlegung, ein Argument, das uns von ›unverdächtigen‹ Prämissen aufgrund ›unbezwifelbarer‹ logischer Schlussfolgerungen zu einander kontradiktitorisch entgegengesetzten Schlussssätzen führt.« Giovanni Sommaruga-Rosolemos, Paradoxien der modernen Logik. In: Das Paradox. Eine Herausforderung abendländischen Denkens. (Stauffenberg Colloquium Bd. 21). Hg. v. Paul Geyer/Roland Hagenbüchle. Tübingen 1992. S. 105-129, hier: S. 109. [= Sommaruga-Rosolemos, Logik.]

im Folgenden aber nicht anschließen werde, weil der Paradoxien-Begriff in seiner Weite für die (teils komparativen) Zwecke dieser Untersuchung genügt.<sup>179</sup>

Von den *echten* Paradoxien zu unterscheiden sind Denkbewegungen, die zwar gegen ( $\pi\alpha\rho\alpha$ ) die Meinung ( $\delta\delta\zeta\alpha$ ) verstößen, mit weiteren logischen Überlegungen aber als fehlerhaft entlarvt werden können. Sainsbury klassifiziert die Paradoxien deshalb mit einer Skala von 1 bis 10 je nach Tiefe ihres paradoxalen Gehalts.<sup>180</sup> Während Paradoxien der ersten Stufe mit vergleichsweise geringem intellektuellem Aufwand aufgelöst werden können, er nennt das berühmte Barbier-Paradoxie<sup>181</sup>, führen Paradoxien der letzten Stufe in »einen ernsten, ungelösten Disput darüber, wie mit ihnen zu verfahren sei.«<sup>182</sup> Ein offener Disput aber ergibt sich in der Paradoxienforschung nicht erst, wenn Lösungsmöglichkeiten konkreter Paradoxien diskutiert werden, sondern schon deutlich früher. So gibt es durchaus andere analytisch-philosophische Versuche, Paradoxien zu definieren. Sascha Benjamin Fink geht etwa davon aus, dass Paradoxien nicht erst in Argumentationen und Schlussfolgerungsverfahren entstehen, sondern bereits in Satzmengen auftreten können. Als potentielle Definition bringt er deshalb den folgenden Vorschlag ein: »Eine Menge an Sätzen ist eine Paradoxie genau dann, wenn (i) man allen Sätzen dieser Menge mehr oder minder gleichermaßen und stark zustimmen würde, und (ii) die Verknüpfung all dieser Sätze widersprüchlich ist, und (iii) es nicht offensichtlich ist, welchen der Sätze wir ablehnen sollten.«<sup>183</sup> Fink macht damit folglich darauf aufmerksam, dass es keines linearen Ableitungsverhältnisses zwischen einzelnen Sätzen bedürfe, um ein Paradox zu konstituieren. Seines Erachtens genügt bereits das Nebeneinander von Sätzen mit Gültigkeitsanspruch, um Paradoxien anbahnen zu können. Dafür greift er exemplarisch die Pinocchio-Paradoxie heraus, die keine Schlussfolgerung integriert: »Pinocchio sagt nichts außer: ›Meine Nase wächst

179 Antinomien decken sich dabei letztlich mit dem, was als *echte* Paradoxie oder Paradoxie im *engeren Sinne* beschrieben wird. Nach der Definition Elke Brendels bestehen Antinomien »aus zu einander der kontradiktitorischen Sätzen, die sich jeweils allein mit den als unproblematisch angesehenen Mitteln eines zugrundegelegten System (sei es nun ein System der Metaphysik oder ein System der Logik) beweisen lassen.« Elke Brendel, *Die Wahrheit über den Lügner. Eine philosophisch-logische Analyse der Antinomie des Lügners*. (Grundlagen der Kommunikation und Kognition). Berlin/New York 1992. S. 8. [= Brendel, Wahrheit.] Das bedeutet gleichsam: »Alle Antinomien sind danach auch Paradoxien; jedoch kann es durchaus Paradoxien geben, die nicht antinomisch sind.« Gerhard Vollmer, *Paradoxien und Antinomien*. In: *Das Paradox. Eine Herausforderung abendländischen Denkens*. (Stauffenberg Colloquium Bd. 21). Hg. v. Paul Geyer/Roland Hagenbüchle. Tübingen 1992. S. 159-189, hier: S. 161. [= Vollmer, Antinomien.]

180 Vgl. Sainsbury, Paradoxien S. 13.

181 Das Barbier-Paradoxie liest sich in einer kürzeren Fassung wie folgt: »In einem Dorf lebt ein Barbier, der all diejenigen rasiert – und nur diejenigen –, die sich nicht selbst rasieren. Wer rasiert nun den Barbier? Wenn er sich selbst rasiert, tut er es nicht (denn er rasiert ja nur die, die sich nicht selbst rasieren) und wenn er sich selbst nicht rasiert, dann tut er es.« Ben Dupré, *50 Schlüsselideen Philosophie*. Heidelberg 2010. S. 112. Freilich gibt es zahlreiche verschiedene Fassungen dieser Paradoxie.

182 Sainsbury, Paradoxien S. 13.

183 Sascha Benjamin Fink, *Progress by Paradox. Paradoxien als Katalysator intellektuellen Fortschritts*. In: *Von Schildkröten und Lügnern. Paradoxien und Antinomien in den Wissenschaften*. Hg. v. Karsten Engel. Münster 2018. S. 13-34, hier: S. 19. [= Fink, Progress.]

nun.»<sup>184</sup> Es würde an dieser Stelle wohl zu weit führen, die Definitionen ausführlich zu diskutieren und abzuwägen. Für die Zwecke dieser Arbeit genügt der Befund, dass auch innerhalb des analytisch-philosophischen Spektrums disparate Auffassungen darüber bestehen, wie Paradoxien definiert werden sollten. Was die beiden Zugänge eint, ist die Fokussierung auf den widersprüchlichen Konflikt von Geltungsansprüchen, der sich der binären wahr-falsch-Kategorisierung (zumindest erst einmal) entzieht. In der Praxis ergibt sich deshalb zumeist auch eine weitreichende Übereinstimmung in der Identifikation von Paradoxien, die es ermöglicht, an dieser Stelle zwei Beispiele zur Veranschaulichung vorzustellen. Zuvor aber sei eine weitere Beobachtung eingeschoben, die sich auf eine zentrale Gemeinsamkeit der analytisch-philosophischen Paradoxienverständnisse bezieht. Als allgemeine Prämisse der Auseinandersetzung wird nämlich vorausgesetzt, dass die zu diskutierenden Sätze die semantischen Voraussetzungen einer entsprechenden Prüfung erfüllen. Basal bedeutet dies etwa, dass sie als Proposition einen Wahrheits- bzw. Geltungsanspruch erheben. In der konkreten Prüfung ist es deshalb beinahe unerheblich, ob die Paradoxien lebenspraktisch einfach gelöst oder übergangen werden können, indem bspw. einer der widerspruchskonstitutiven Satzteile einfach ignoriert wird. Folglich gilt: »Seinen ernsten Platz hat das Paradox [...] in formalen Sprachen. Hier müssen um des Funktionierens und der Zwecke willen, zu denen solche Systeme errichtet werden, die Bedeutungen und Zeichen als eindeutig festgelegt gelten.«<sup>185</sup> Im weiteren Gang dieses Kapitels dürfte diese Aussage an Anschaulichkeit gewinnen.

Nun aber zu den zwei exemplarischen Paradoxien, die ich der Sammlung Sainsburys entnehme.<sup>186</sup> Ein erstes Paradox steht unter dem Titel *Der Galgen*:

Es ist das Gesetz einer gewissen Gegend, dass all jene, welche in die Stadt hineinwollen, nach ihrem Anliegen dort gefragt werden. Wer wahrheitsgemäß antwortet, darf in Frieden kommen und gehen. Jene, die lügen, werden gehängt. Was soll mit dem Reisenden geschehen, der, nach seinem Begehr gefragt, antwortet: »Ich bin gekommen, um gehängt zu werden?«<sup>187</sup>

Ein zweites Paradox, das unter dem Titel *Der Unwiderstehliche Verführer* steht, erzählt Sainsbury im Rückgriff auf Thomas Storer wie folgt:

184 Ebd. S. 17.

185 Josef Simon, Das philosophische Paradoxon. In: Das Paradox. Eine Herausforderung abendländischen Denkens. (Stauffenberg Colloquium Bd. 21). Hg. v. Paul Geyer/Roland Hagenbüchle. Tübingen 1992. S. 45-60, hier: S. 48. [= Simon, Paradoxon.] Zusammenfassend schreibt Simon: »Die ›logische‹ Paradoxie stellt sich ein, wenn normale Sprachen wie formale angesehen werden und eine durchgehende Identität der Bedeutungen gleicher Zeichen *vorausgesetzt* bzw. dieses Moment der Voraussetzung sich durchhaltender Beobachtungen, das als Moment natürlich auch zu nichtformalen Sprachen gehört, verabsolutiert wird. Entgegen der Sprachwirklichkeit wird dabei davon ausgegangen, daß die Bedeutungen dieselben bleiben, so als hätten die Beteiligten sie *vor dem Eintritt in das aktuelle Sprechen* für den gesamten Sprechvorgang abgesprochen.« Ebd. S. 49.

186 Für eine Übersicht zahlreicher Paradoxien inklusive kurzer Anmerkungen vgl. auch: Vollmer, Antinomien S. 173-188.

187 Sainsbury, Paradoxien S. 299.

Einem erfolglosen Verehrer hat man geraten, seiner Liebsten die folgenden zwei Fragen zu stellen:

(1) Wirst du mir diese Frage ebenso beantworten wie die folgende?

(2) Wirst du mit mir schlafen?

Wenn sie ihr Wort hält, muss sie auf die zweite Frage mit Ja antworten, egal, was sie auf die erste Frage geantwortet hat.<sup>188</sup>

Beide Paradoxien weisen durchaus Unterschiede auf und eignen sich gerade deshalb, um das bisherige Theorematerial zu illustrieren. In beiden Fällen könnte entsprechend versucht werden, die oben genannten möglichen Verfahrensweisen zu erproben, um die Paradoxien aufzulösen. Das heißt, die Paradoxien müssten in einem ersten Schritt analytisch zergliedert werden, um anschließend zu fragen, ob sich ggfs. (b) das Schlussverfahren als fehlerhaft entlarven ließe oder (c) vielleicht eine oder mehrere der Prämissen verworfen werden könnten. Sollte sich eine der beiden Möglichkeiten als (im logischen Sinne) nachweisbar richtig erweisen, dürfte die Paradoxie damit als aufgelöst gelten. Gerade hinsichtlich der Kritik der Prämissen ist dabei ein weiterer Hinweis erforderlich. Im analytisch-philosophischen Verständnis ist es nämlich entscheidend, dass die einzelnen Prämissen, die zur Konstitution einer Paradoxie führen, gleichzeitig gültig sind und in einem streng logischen Sinn über keine Prävalenz verfügen.<sup>189</sup> In diesem Sinne erledigt sich hier auch Henning Schröers Unterscheidung von supplementären und komplementären Paradoxien, insofern bei ihm nur die letztere Variante auf einer völligen Gleich-Gültigkeit der einzelnen Aussagen basiert.<sup>190</sup> Supplementäre Paradoxien hingegen »gehen auf Äquivokationen zurück. Denn bei der supplementären Paradoxie besteht die Dominanz eines Aspekts. Deshalb gibt es hier eine Gerichtetheit, ein Gefälle.«<sup>191</sup> In einem streng logischen Sinne ergibt diese Differenzierung keinen Mehrwert, weil sie die Auflösung der Paradoxie letztlich schon voraussetzt – sofern es eben nicht um eine rein lebenspraktische Perspektive geht. Auf eine konkrete Prüfung der exemplarischen Paradoxien werde ich an dieser Stelle verzichten, um den Argumentationsgang dieser ersten Replik nicht mit einer notwendig kleinschrittigen Zergliederung zu belasten. Zielführender scheint es mir, an dieser Stelle eine philosophiegeschichtlich überaus zentrale Paradoxie herauszuheben, die im Gang dieser Untersuchung bereits randständig vorkam und den Bogen zur radikalkonstruktivistischen Beschäftigung mit Paradoxien schlägt. Es geht um die Lügner-Paradoxie, die in verschiedenen Varianten vorkommt<sup>192</sup>, sich aber in einem simplen Satz verdichten lässt:

*Dieser Satz ist falsch.*

<sup>188</sup> Ebd. S. 304.

<sup>189</sup> Dass dies lebenspraktisch anders bewertet werden kann, man sich also ohne tiefere Reflexion einfach dazu entschließt, die Prävalenz einer der Prämissen anzunehmen, um handlungsmäßig nicht blockiert zu werden, ist dabei auch im Feld analytischer Philosophie klar.

<sup>190</sup> Vgl. Henning Schröer, *Die Denkform der Paradoxalität als theologisches Problem. Eine Untersuchung zu Kierkegaard und der neueren Theologie als Beitrag zur theologischen Logik.* (Forschungen zur Systematischen Theologie und Religionsphilosophie Bd. 5). Göttingen 1960. S. 45. [= Schröer, Denkform.]

<sup>191</sup> Ebd. S. 42.

<sup>192</sup> So zählt etwa das oben bereits erwähnte Pinocchio-Paradox zu den Lügner-Paradoxien.

Versucht man nun, den Wahrheitswert dieser Aussage zu bestimmen, entsteht eine nicht endende Wechselbewegung aus wahr und falsch.<sup>193</sup> Ist der Satz wahr, ist die Behauptung der Falschheit korrekt und der Satz damit falsch. Ist der Satz aber falsch, wird performativ die Wahrheit des Satzes erwiesen, womit wiederum seine Falschheit herausgestellt wird. Sätze dieses Profils lassen sich dabei auch ohne direkten Selbstbezug formulieren, wie Sainsbury anhand eines Beispiels herausstellt:

- (A) (Von  $\alpha$  am Montag gesagt:) Alles, was  $\beta$  am Dienstag sagen wird, ist wahr.  
 (B) (Von  $\beta$  am Dienstag gesagt:) Nichts von dem, was  $\alpha$  am Montag gesagt hat, ist wahr.  
 Wenn  $\alpha$  und  $\beta$  nichts anderes als (A) bzw. (B) am Montag bzw. Dienstag gesagt haben, dann haben wir eine Paradoxie im Wesentlichen von der Art des Lügners. Angenommen, (B) ist wahr; dann ist (A) nicht wahr und  $\beta$  wird am Dienstag nichts Wahres sagen. Da  $\beta$  nur (B) sagt, ist (B) nicht wahr. Wenn (B) also wahr ist, dann ist es nicht wahr. Angenommen, (B) ist nicht wahr; dann hat  $\alpha$  am Montag etwas Wahres gesagt. Da  $\alpha$  nur (A) gesagt hat, ist (A) wahr, d.h., alles, was  $\beta$  am Dienstag sagen wird, ist wahr. Das schließt (B) ein, folglich ist (B) wahr. Wenn (B) also wahr ist, dann ist es nicht wahr.<sup>194</sup>

Dieser Befund ist insofern bedeutsam, als Selbstreferentialität allein nicht zu genügen scheint, um die Entstehung der Lügner-Paradoxie zu erklären. Nach Sainsbury beruht die Paradoxie vielmehr auf Zirkularität, also auf der Wechselbeziehung der Sätze zu einander, die nicht zwangsläufig eine Beziehung zu sich selbst einschließt.<sup>195</sup> An späterer Stelle wird sich die Relevanz dieses Hinweises erweisen (s.u.). Für den Moment geht es eher darum, dass die Lügner-Paradoxien – gemäß Kategorisierung Sainsburys – »wahrscheinlich die schwierigsten von allen [sind]«<sup>196</sup>. In ihrer Dissertation ist El-

193 Im Übrigen gibt es durchaus disparate Auffassungen dazu, ob der Satz überhaupt geeignet ist, mit dieser Frage konfrontiert zu werden. Kannetzky vertritt etwa die folgende Auffassung: »Das Lügnerparadox entsteht, wenn Ausdrücke, die nach grammatischer Definition indikative Sätze darstellen und von denen im gewöhnlichen Sprachgebrauch aufgrund ihrer grammatischen Form ein beurteilbarer Gehalt erwartet werden darf, per se als wahrheitsfähige Urteile betrachtet werden.« Frank Kannetzky, Paradoxien, Philosophie und die Vollständigkeit der Wissenschaften. In: Von Schildkröten und Lügnern. Paradoxien und Antinomien in den Wissenschaften. Hg. v. Karsten Engel. Münster 2018. S. 181–210, hier: S. 201. [= Kannetzky, Paradoxien.] Im Hintergrund dieser Einschätzung steht die Frage, ob der Lügner-Satz als so semantisch angemessen geformt gelten kann, um wahrheitsfähig sein zu können: »Wir fragen: Ist  $F(\alpha)$  wahr oder falsch?«, aber wir fragen gewöhnlich nicht: »Gehört  $\alpha$  überhaupt zu den Dingen, die unter den Begriff  $F$  fallen können?« oder »Benennt  $\alpha$  überhaupt einen (und nur einen) wohlbestimmten Gegenstand, von dem etwas ausgesagt werden kann?«, sondern setzen stillschweigend voraus, dass dies der Fall ist und sehen damit die Präsuppositionen logischen Schließens als erfüllt an. Man befreit sich aus dem Paradox, indem man (an)erkennt, dass die Logik nicht auf beliebige, grammatisch wohlgeformte indikative Sätze anwendbar ist, sondern nur auf auch semantisch wohlgeformte, also auf solche mit einem »beurteilbaren Inhalt«. Ebd. S. 199. Deutlicher wird Vollmer, der hinsichtlich der Lügner-Paradoxie meint: »[W]ir vermeiden die Antinomie, indem wir diesen und ähnlichen antinomischen Gebilden die Anerkennung als Satz verweigern, sie gar nicht erst als Sätze ansehen, auch wenn sie sich noch so artig als Sätze, noch so »Satz-artig« geben.« Vollmer, Antinomien S. 163.

194 Sainsbury, Paradoxien S. 259.

195 Vgl. ebd. S. 259. Selbstreferentialität ist konstitutiv zirkulär, Zirkularität hingegen nicht unbedingt selbstreferentiell.

196 Ebd. S. 235.

ke Brendel verschiedenen Versuchen nachgegangen, die Paradoxalität aufzulösen. Das fängt bei der Behauptung mancher Scholastiker an, bei der Lügner-Paradoxie handle es sich um keine Paradoxie bzw. Antinomie, sondern um eine Aussage, deren Gehalt sich klar bestimmen ließe<sup>197</sup>, und endet bei verschiedenen Versuchen des 20. Jahrhunderts. Brendel kommt zu dem Schluss, dass keiner der vorgestellten Ansätze wirklich taugt, um die Lügner-Paradoxie aufzulösen ohne sich dabei nicht wieder auf weiteren Argumentationsebenen in Paradoxien zu verfangen.<sup>198</sup> Sie hat deshalb selbst eine Lösung entwickelt, die mit einem hohen theoretischen Aufwand dafür votiert, die Paradoxie dadurch als falsch zu erweisen, dass nicht mehr von der einen Welt als Bezugsrahmen ausgegangen wird, sondern von verschiedenen möglichen Welten. Auch Brendels Argumentation kann an dieser Stelle nicht vollständig nachvollzogen werden. Entscheidender ist hier, welche Einsichten sie trotz ihres eigenen Lösungsvorschlags als Ergebnisse ihrer Arbeit ausweist. Nach Brendel zeigt sich, »daß das menschliche Reflexionsvermögen prinzipiell unbegrenzt ist. Zu jedem noch so reichhaltigen System kann ein äußerer Standpunkt bezogen werden.«<sup>199</sup> Sie kommt zu diesem Ergebnis auf der Grundlage von Beobachtungen der verschiedenen Lösungsansätze der Lügner-Paradoxie. Diese

zeigen, daß kein universelles Sprachsystem formulierbar ist, in dem alles potentiell sprachlich Formulierbare auch *innerhalb* dieses Systems darstellbar ist. Sprache ist so-zusagen niemals durch Sprache einholbar. Es wird prinzipiell immer Aussagen geben, die keine Aussagen des zugrundegelegten Sprachsystems sein können.<sup>200</sup>

Was hier als Ergebnis präsentiert wird, lässt sich letztlich als verdichtete Einsicht in die erkenntnistheoretische Kontingenz lesen. Diese Einsicht aber wird auch in analytischer Perspektive nicht unbedingt negativ konnotiert. So meint etwa Matthias Wille:

Das Paradoxe gehört zur Wissenschaft wie die Wahrheit. Es gibt ihr Richtung, befeuert ihre Entwicklung und ist Ausdruck ihrer Grenzen. Das Paradoxe in der Wissenschaft ist unvermeidbar, weil sich die menschliche Vernunft mit weniger als der Grenzerfahrung nicht zufriedengeben kann. Es ist unverzichtbar, weil sich seit den Anfängen eine unbändige forschende Neugier aus rätselhaften Paradoxien speist, und es ist unbezahltbar, weil wir der Auflösung paradoxer Konstellationen großartige philosophische

<sup>197</sup> Vgl. u.a. Brendel, Wahrheit S. 25-40.

<sup>198</sup> Brendel bilanziert: »Verläßt man den Rahmen einer klassischen zweiwertigen Logik, indem man etwa mehrwertige Semantiken oder Wahrheitslücken annimmt, so löst sich zwar die ursprüngliche Lügner-Antinomie auf, jedoch lassen sich dann mittels metatheoretischer Begriffe erneute (verstärkte Lügner-)Antinomien bilden.« Ebd. S. 212.

<sup>199</sup> Ebd. S. 214.

<sup>200</sup> Ebd. S. 212. Ebenso räumt Sainsbury am Ende seiner Überlegungen ein: »Die Erörterung ist ohne Entscheidung geblieben«. Sainsbury, Paradoxien S. 297. Noch im Jahr 2020 konstatiert Martin Pleitz: »Der weitgehende Dissens unter den Experten darüber, welcher Ansatz am angemessensten ist, bedeutet strenggenommen, dass die Paradoxien bis | heute ungelöst sind.« Pleitz, Widersprüche S. 98f.

Werkzeuge verdanken. Das Paradoxe in den Wissenschaften gilt es nicht zu fürchten, sondern zu achten.<sup>201</sup>

Wille ergänzt, es erscheine ihm »unabänderlich, dass die Vernunft zuweilen in antinomische oder paradoxe Konstellationen gerät.«<sup>202</sup> Trotz dieser anerkennenden Einordnung legt es die analytische Philosophie auf die Auflösung von Paradoxien an. Das ist angesichts ihres Profils durchaus verständlich, weil das Eingeständnis der Unmöglichkeit, manche Paradoxien (v.a. Lügner-Paradoxien aber auch *Russellsche Antinomie*<sup>203</sup>) aufzulösen<sup>204</sup>, logische Anschlusschwierigkeiten evoziert. Das gesamte logische System inklusive seiner Voraussetzungen kann im Gefolge solcher Erwägungen zur Disposition gestellt werden. Was folgt daraus etwa für das Bivalenzprinzip, dessen Geltung ja durch die Paradoxien angefragt wird? Und welche Konsequenzen resultieren für die Regeln logischer Schlussfolgerung inklusive des Nichtwiderspruchsprinzips?<sup>205</sup> Auch in der analytischen Diskussion scheinen diese Fragen offen bearbeitet zu werden – so legt es zumindest Slater nahe.<sup>206</sup> Klar aber ist, dass die sog. dialethistische Option, die nach Sainsbury davon ausgeht, »dass einige Widersprüche akzeptabel sind«<sup>207</sup>, nicht als befriedigende Lösung empfunden wird, auch wenn explizit anerkannt wird, dass

---

201 Matthias Wille, Das Paradoxe in der Wissenschaft. Unvermeidbar, unverzichtbar, unbezahlbar. In: Von Schildkröten und Lügnern. Paradoxien und Antinomien in den Wissenschaften. Hg. v. Karsten Engel. Münster 2018. S. 35–48, hier: S. 35.

202 Ebd. S. 36.

203 An dieser Stelle genügt es, eine Kurzfassung der Antinomie zu zitieren: »Mengentheoretische Fassung: Wir nennen eine Menge normal, wenn sie sich nicht selbst als Element enthält. Fragen wir uns, ob die Menge N aller normalen Mengen normal ist oder nicht, so verstricken wir uns in Widersprüche. Nimmt man an, N sei selbst normal, so muss N sich selbst als Element enthalten (weil N alle normalen Mengen enthält), ist also nicht normal (weil N sich selbst als Element enthielt). Nimmt man an, N sei nicht normal, so bedeutet das, N enthält sich selbst als Element; da N aber nur normale Mengen enthält, müsste N dann normal sein.« Veit Pittioni, Art. Russellsche Antinomie. In: Metzler Lexikon Philosophie. Begriffe und Definitionen. Stuttgart 3<sup>2008</sup>. S. 535.

204 Auch Kannetzky »fällt auf, dass sich bestimmte Paradoxien aufgrund ihrer Folgeprobleme den oben genannten Lösungsversuchen entziehen.« Kannetzky, Paradoxien S. 190.

205 Sainsbury skizziert das Problem wie folgt: »Aus einem Widerspruch kann alles abgeleitet werden. Für den klassischen Logiker ist das ganz unproblematisch, da er der Auffassung ist, dass kein Widerspruch wahr ist. Auch wenn Argumente mit kontradiktiorischen Prämissen klassisch gültig sind, sind sie nicht schlüssig: Wir könnten sie niemals dazu verwenden, irgendetwas abzulehnen, da wir niemals die Prämissen beweisen könnten.« Sainsbury, Paradoxien S. 283. Was hier beschrieben wird, ist letztlich eine Blockade sinnvoller Anschlussmöglichkeiten, die den Ausschluss der Paradoxien nahelegt, darin aber zu neuen Problemen führte, weil die Paradoxalität ja gerade auch ein Moment der Gültigkeit involviert. Die Situation mündet nach Sainsbury in einem »Patt«. Ebd. S. 292.

206 Vgl. Slater, Art. Paradoxes.

207 Sainsbury, Paradoxien S. 281.

sie sich logisch nicht ausräumen lässt.<sup>208</sup> Dies leitet zum radikalkonstruktivistischen Paradoxienverständnis über.

### B) Paradoxien radikalkonstruktivistisch beobachten

Das Paradoxienverständnis des radikalen Konstruktivismus weist im Vergleich zu den bereits explizierten, an der klassischen Logik orientierten Überlegungen einige Unterschiede auf.

In der radikalkonstruktivistischen Perspektive, die sich bekanntermaßen der ontologischen Orientierung des Realismus verweigert, entstehen Paradoxien vor allem durch Selbstreferentialität. Der im vorigen Abschnitt eingespielte Hinweis, man könne etwa den Lügner ohne direkte Selbstreferenz konstituieren (s.o.), fügt dieser Auffassung keinen Bruch zu. Weniger als um den konkreten Satz geht es nämlich um das erkenntnistheoretische Rahmenkonzept. Im Gegensatz zu realistischen Optionen reflektiert der radikale Konstruktivismus zwar auf die Unterscheidungen von Wirklichkeit und Realität, Subjekt und Objekt etc., nimmt für sich aber in Anspruch, diese Unterscheidungen selbst nicht zur Grundlage der eigenen Theoriearbeit zu machen. Am Beginn radikalkonstruktivistischen Denkens steht das jeweilige erkennende System und die Einsicht in seine Selbstverwiesenheit. Bei Maturana verdichtet sich dies im Autopoiesis-Gedanken: »Wenn Lebewesen Systeme sind, deren Komponenten durch das System gebildet sind und die zugleich das System mitkonstituieren, stellt sich die Frage, ob ihre Konstitution adäquat mit linearen Kausalitätsvorstellungen und der klassischen Logik beschrieben werden kann.«<sup>209</sup> Das erkennende System beginnt bei sich und kommt auch im Versuch, von sich abzuweichen, stets zu sich zurück:

Der Erkennende und das Erkannte, der Beobachter und das Beobachtete erscheinen in einer unauflösbar Weise miteinander verflochten. Und es ist dieses zirkulär angelegte Verständnis des Erkenntnisprozesses, das auf einen weiteren Topos des Konstruktivismus hindeutet: das Interesse an *zirkulären und paradoxen Denkfiguren*. Dieses Interesse manifestiert sich in der intensiven Auseinandersetzung mit dem Phänomen der *Rekursion*. Gemeint ist damit die neue Einspeisung eines generierten Outputs als ein neuer Input in das System; das Resultat einer Operation wird als Ausgangspunkt derselben Operation verwendet, die erneut als Ausgangspunkt dieser Operation dient usw.<sup>210</sup>

Pörksen führt diesen Gedanken weiter aus:

Das Prinzip der Zirkularität liegt auch dem Konzept der | Autopoiesis zugrunde: In einem strengen Sinne geht es um die strikt zirkuläre Selbstreproduktion von etwas aus sich selbst heraus. Ebenso begegnet man ihm, wenn man sich mit dem Konzept der

208 »Mit einem Unbehagen komme ich zu dem Schluss, dass keine der von mir vorgetragenen Erwiderungen einen fähigen rationalen Dialethisten zur Aufgabe zwingen.« Ebd. S. 283. Vgl. auch ebd. S. 292. Ohne Unbehagen kommentiert Pleitz: »Im Bereich der philosophischen Logik und der analytischen Philosophie im Allgemeinen muss der Dialetheismus heutzutage als eine seriöse Theorie ernst genommen werden.« Pleitz, Widersprüche S. 107.

209 Wallich, Autopoiesis S. 272.

210 Pörksen, Schlüsselwerke S. 24.

*Autologie* befasst, das besagt: Ein Begriff bedarf seiner selbst, um definiert zu werden. Kommunikation braucht Kommunikation, um sich bestimmen zu lassen; Bewusstsein benötigt Bewusstsein, um Thema zu werden; Erkennen setzt Erkennen voraus, um sich beobachten zu lassen usw.<sup>211</sup>

Hinzu tritt die Rede von der operationalen Geschlossenheit, die eng mit den Überlegungen zur Autopoiesis verbunden ist und mit ihr Zirkularität auf den Bereich biologischer Systeme überträgt. In ihrem Gefolge werden dann auch erkenntnistheoretische Fragen virulent. Sie ergeben sich aber erst aus der umfassenden Bearbeitung von Zirkularität als allgemeinem Phänomen. Die Kybernetik zweiter Ordnung hat diese Einsicht zum Programm ihres Arbeitens erklärt.<sup>212</sup> Sie beschäftigt sich mit zirkulären statt linearen Prozessen und gerät damit unweigerlich in Konflikt mit klassischen Ableitungsformen der Logik:

Sicherlich, als die Kybernetiker daran dachten, in die Zirkularität von Beobachten und Konversieren einzusteigen, begaben sie sich auf verbotenes Terrain. Im allgemeinen Fall des zirkulären Schlusses bedeutet A impliziert B; B impliziert C; und – zum allgemeinen Entsetzen – C Impliziert A! Oder, im reflexiven Fall: A impliziert B; und – Oh, Grauen! – B impliziert A! Und nun des Teufels Spaltfuß in seiner reinsten Form, in der Form der Selbst-Referenz: A Impliziert A! – ein Creuel! Ich möchte Sie nun bitten, mir in ein Land zu folgen, in dem es nicht verboten ist, sondern in dem man ermutigt wird, über sich selbst zu sprechen (was könnte man auch sonst tun?).<sup>213</sup>

Dieses Land ist von Foersters Kybernetik zweiter Ordnung. Wendet man ihre Überlegungen auf die Erkenntnistheorie an – wie der radikale Konstruktivismus es tut –, gerät die Selbstbezüglichkeit aller Erkenntnis in den Blick, die in der direkten Folge die Idee, man könne über beobachtungsunabhängige Entitäten beobachtungsunabhängige Aussagen treffen, in Mitleidenschaft zieht. Die Kybernetik zweiter Ordnung bedient sich entsprechend »zirkulärer Denkfiguren, sie bevorzugt paradoxe Formulierungen und ›autologische‹ Begriffe, die auf die Selbstreferentialität unseres Erkennens verweisen«<sup>214</sup>. Die Zirkularität wird erkenntnistheoretisch als Selbstreferenz präzisiert. Dies gilt für explizit selbstreferentielle Sätze ebenso wie für Sätze, die grammatisch ohne einen direkten Eigenbezug auftreten. Es geht also weniger um eine formale Analyse einer konkreten Proposition als um die dahinterstehende (theoretische) Perspektive. Entsprechend unerheblich wird die Frage, ob ein Lügner-Paradox ohne direkte Selbstreferenz ausgedrückt werden kann oder nicht. Die selbstbezügliche Lügner-Paradoxie dient letztlich als bloße Illustrationsfläche, um einen grundsätzlichen Konflikt anzuzeigen:

Aber wir wissen auch, Zirkularität und Selbstbezüglichkeit sind Pathogene in der Orthodoxie, denn sie führen zu Paradoxien. Erinnern wir uns doch an die selbstbezügliche

<sup>211</sup> Ebd. S. 24f.

<sup>212</sup> Vgl. Kap. 2.3.1.

<sup>213</sup> Foerster, Kybernetik S. 64.

<sup>214</sup> Siebert, Nutzlosigkeit S. 37.

Aussage ›Ich bin ein Lügner‹, die wahr ist, wenn sie falsch, und falsch, wenn sie wahr ist. So etwas kann man nicht brauchen! So etwas einzuführen, ist Häresie!<sup>215</sup>

Und weiter von Foerster:

Für Leute, die sich fürchten, daß sich eine Paradoxie in irgendeiner Form entwickelt, ist ›Ich‹ eine äußerst gefährliche Angelegenheit, denn ›Ich‹ enthält eine fundamentale Selbstbezüglichkeit. Die Paradoxien in der Logik sind historisch aus der Selbstbezüglichkeit – als Variationen des ›Ich‹ – entstanden.<sup>216</sup>

Das *Ich* macht die Selbstbezüglichkeit des Denkens, die aus der Gebundenheit an die eigene Perspektive resultiert, explizit. Die Selbstthematisierung umweht deshalb immer ein paradoxaler Hauch. Dies wird in der Reflexion auf die eigene Identität deutlich. Solche Versuche

stehen [...] in der Tradition der klassisch-modernen Theorie des bewussten Subjekts, dessen Identität mit sich selbst zwar vorausgesetzt werden konnte, das damit aber auf das klassische Problem des Reflexionszirkels gestoßen wurde: Subjekt und Objekt der Reflexion fallen inein und erzwingen damit [einen] unendlichen Regress.<sup>217</sup>

215 Foerster, Parabel S. 117.

216 Foerster, Anfang S. 194. An späterer Stelle im selben Werk führt er dazu weiter aus: »Für mich stellt das ›Ich‹ einen zusammengeklappten rekursiven Operator von unendlicher Tiefe dar, aber man kann mit ihm operieren, man kann ohne weiteres damit operieren.« Ebd. S. 196.

217 Armin Nassehi, ICH-Identität paradox. In: Das individualisierte Ich in der modernen Gesellschaft. Hg. v. Gerd Nollmann/Hermann Strasser. Frankfurt a.M./New York 2004. S. 29-44, hier: S. 33. [= Nassehi, ICH.]

Wenn ich im Folgenden verstärkt auch systemtheoretische Perspektiven einbeziehe, dann ist dies vor allem durch die Nähe beider Denklinien zu begründen. Diese Nähe ist gerade im Falle Luhmanns kein Zufall, sondern das Ergebnis einer Rezeption radikalkonstruktivistischen Denkens. Er hat sich produktiv auf Heinz von Foerster und seine Kybernetik zweiter Ordnung bezogen, aus dem Feld des radikalen Konstruktivismus aber vor allem Theorieanleihen bei Maturana gemacht. Die Entlehnung des Autopoiesis-Begriffs steht dafür, die Überschneidung in der für beide zentralen System-Umfeld-Differenzierung ebenso. Vieles von dem, was in der systemtheoretischen Debatte bei und auch nach Luhmann über Paradoxien formuliert wurde, fußt in dieser Weise auf Prämissen, die in dieser Untersuchung als radikalkonstruktivistisch gelabt wurden. So setzt sich etwa die besondere Reflexion auf Paradoxien der Selbstreferenz, die sich vor allem bei von Foerster und seiner Kybernetik zweiter Ordnung abzeichnet, in dem fort, was etwa Nassehi zu Paradoxien sagt. Zu Luhmanns Adaption des radikalen Konstruktivismus zitiere ich ausschnittsweise einige Anmerkungen Dirk Baeckers: »Diese Situation war bezeichnend für das Verhältnis von Heinz von Foerster und Niklas Luhmann. Luhmann bewunderte von Foerster wie er nur wenige andere Menschen bewunderte, bestand jedoch immer darauf – das zeigt seine Reaktion auf von Foersters Vortrag zum sechzigsten Geburtstag Luhmanns in Bielefeld (abgedruckt in: *Teoria Sociologica*, Bd 2, Urbino 1998) –, das [sic!] die Naturwissenschaften keinen Anspruch darauf erheben können, das Thema Komplexität im 19. Jahrhundert zeitlich vor den Sozialwissenschaften entdeckt zu haben. Deswegen müßten sich die Sozialwissenschaften auch nicht vorschreiben lassen, wie sie mit dieser Komplexität, etwa mit Hilfe der entsprechenden Mathematik, umzugehen haben. Heinz betrachtete mit größtem Respekt das umfangreiche Werk Luhmanns, mit dem dieser die Soziologie auf die Höhe der Systemtheorie brachte, war jedoch enttäuscht davon – das berichtet er in seinem 1997er Interviewbuch ›Der Anfang von Himmel und Erde hat keinen Namen‹ –, daß Luhmann den Gedanken der Rekursivität nicht wirklich ernst nehmen würde. Für Heinz ist nicht die Komplexi-

Die Identitätsreflexion gestaltet sich näherhin als Beobachtung zweiter Ordnung, weil der Prozess auf sich selbst angewendet wird: Bewusstsein beobachtet Bewusstsein. Dies aber ist wiederum mit blinden Flecken verbunden. Nassehi spricht in diesem Zusammenhang von der *überraschten Identität*, insofern die jeweiligen Systeme »ihre jeweiligen Gegenwarten nicht ‚sehen‘ können und somit stets von sich selbst überrascht werden.«<sup>218</sup> Auf dieser Grundlage bauen Nassehi zufolge dann auch die Paradoxien auf: »Systemtheoretisch gesprochen, geraten selbstbezügliche Systeme in Paradoxien, weil sie sich in ihren Operationen, in denen sie sich auf sich selbst beziehen, nicht vollständig beobachten können«<sup>219</sup>. Da der radikale Konstruktivismus nun aber von einer umfassenden Selbstbezüglichkeit ausgeht und lebende Systeme grundsätzlich unter dieses Vorzeichen stellt, erscheint die Paradoxalität nicht als eine Möglichkeit neben anderen, sondern wird zum Prinzip – gerade in Erkenntnisprozessen. Die Unvollständigkeit von Beobachtungen lässt sich hier nicht dadurch aufheben, dass die Beobachtungsebene gewechselt wird. Kurzum: Auch bei einer Beobachtung zweiter Ordnung treten blinde Flecken auf. Wenn also etwa die wissenschaftliche Leitunterscheidung von *wahr* und *falsch*<sup>220</sup> angesichts der Frage beobachtet wird, ob sie wiederum *wahr* oder *falsch* ist, wird sich daraus keine Antwort ableiten lassen, die nicht wiederum mit der gleichen Frage konfrontiert werden könnte. Auch dies also »führt nur in den infiniten Regress der Frage, welcher Beobachter nun dies wieder beobachtet.«<sup>221</sup> Die Selbstreferentialität als Motor der Paradoxie erweist sich nach Luhmann also vor allem in der Reflexion auf die Unterscheidungspraxis. Systemtheoretisch wie auch radikalkonstruktivistisch besetzen Entscheidungen, im beidseitigen Rekurs auf Spencer-Brown und sein berühmtes »draw a distinction!«, die erkenntnistheoretische Schaltstelle<sup>222</sup>:

Die Wahl der Anfangsunterscheidung wird als eine Fundamentaloperation des Denkens begriffen, sie erzeugt in der Korrelation mit anderen Unterscheidungen und Bezeichnungen Wirklichkeiten, die man vermeintlich in einem externen, von der eigenen Person abgelösten Raum vermutet. Jeder Beobachter ist über die gewählte Unterscheidung, diesem Urprinzip der Realitätskonstruktion, mit dem Unterschiedenen

---

tät (»Wenn jemand so ignorant ist, sich mit Komplexität auseinandersetzen zu wollen, bleibt er auch so«), sondern die Rekursivität das eigentliche Thema.« Dirk Baecker, Das Auge des Kojoten: Besuche bei einem Magier. In: *Human Becoming – Becoming Human*. FS Heinz von Foerster. Hg. v. Monika Bröcker/Alexander Riegler. Düsseldorf 2000. URL: [https://www.univie.ac.at/constructivism/HvF/festschrift/baecker\\_de.html](https://www.univie.ac.at/constructivism/HvF/festschrift/baecker_de.html) (abgerufen am: 17.06.2021).

Dieser Hinweis steht aber weder in einem theoriegenetischen noch rezeptionsgeschichtlichen Interesse im engeren Sinne, er zielt vielmehr darauf ab, die Kompatibilität von radikalem Konstruktivismus und Systemtheorie gerade in der Frage nach dem jeweiligen Umgang mit Paradoxien deutlich zu machen und damit zu plausibilisieren, weshalb in diesen Abschnitt auch Aussagen hinzugezogen werden, die gemeinhin als systemtheoretisch verstanden werden.

218 Nassehi, ICH S. 41.

219 Armin Nassehi, Muster. Theorie der digitalen Gesellschaft. München 3/2019. S. 253.

220 Vgl. u.a. Niklas Luhmann, Differentiation of Society. In: *The Canadian Journal of Sociology* 2 Heft 1 (1977). S. 29-53, hier: S. 38.

221 Luhmann, Massenmedien S. 142. Theologisch hat sich das Problem des infiniten Regresses vor allem in der Vorstellung einer *causa prima* und ihren kausalen Konsequenzen angemeldet.

222 Vgl. Wallich, Autopoiesis S. 473.

verbunden und erzeugt über die Art und Weise der Beschreibung unvermeidlich immer auch Elemente der Selbstbeschreibung, die potenziell ihrerseits wiederum andere Beobachter zu Untersuchungen und Einschätzungen motivieren können.<sup>223</sup>

Jede Unterscheidung ist in dieser Weise mit blinden Flecken behaftet, weil sie als Auswahl keine Vollständigkeit erreichen kann und darin außerdem zu dem erkennenden System zurückführt, das die Unterscheidung treffen muss. Die Zirkularität setzt sich somit operativ grundlegend fort. Die leitenden Unterscheidungen selbst werden relativiert. Exemplarisch kann dafür die für Maturana zentrale und von Luhmann übernommene System-Umwelt-Unterscheidung stehen. Auch diese Unterscheidung von Innen- und Außenbereich kann nur von dem System ausgehen und bleibt damit operativ an das Innen gebunden. Jede Bestimmung des Außen geht in dieser Weise auf das Innen zurück. Ähnlich liegt es im Fall der Immanenz-Transzendenz-Unterscheidung, die sich nur in der Immanenz des konkreten Systems durchführen lässt. Eine von diesen Unterscheidungen und ihrer eigenen Position unabhängige »reine Erkenntnis« wird vor diesem Hintergrund ausgeschlossen. Letztlich zeichnet sich hier ein bedeutsames Begründungsmuster erkenntnisskeptischer Positionen ab:

To know whether things really are as they seem to be, we must have a procedure for distinguishing appearances that are true from appearances that are false. But to know whether our procedure is a good procedure, we have to know whether it really succeeds in distinguishing appearances that are true from appearances that are false. And we cannot know whether it does really succeed unless we already know which appearances are true and which ones are false. And so we are caught in a circle.<sup>224</sup>

Die Paradoxien, die sich auch nach analytisch-philosophischer Diagnose aus Zirkularität ergeben, werden zum Inbegriff erkenntnistheoretischer Unabschließbarkeit.<sup>225</sup> Das radikalkonstruktivistische Spiel mit der eigenen Paradoxalität steht in diesem Zusammenhang. Ich erinnere etwa an von Foersters paradoxale Selbstverflüssigung: »Meine Lehre ist, daß man keine Lehre akzeptieren soll.«<sup>226</sup> Für Luhmann lassen sich Formen wie diese als konsequente Inkonsistenz lesen:

Schon die rhetorische Tradition hatte die Figur des Paradoxes als Technik der Erschütterung des festgefahrenen Glaubens, einer *communis opinio*, eines *common sense* empfohlen. Diese Funktionsbeschreibung kann heute mit der Kybernetik zweiter Ordnung verbunden und dadurch erkenntnistheoretisch begründet werden. Man hat immer die Möglichkeit, nach dem Beobachter zu fragen, aber diese Frage läuft, auf sich selbst bezogen, auf ein Paradox auf, und zwar auf ein injunktives Paradox. Sie fordert dazu auf, etwas sichtbar zu machen, was für sich selbst unsichtbar bleiben muß. Sie widerspricht

<sup>223</sup> Pörksen, Schlüsselwerke S. 22.

<sup>224</sup> Roderick Chisholm, The Problem of the Criterion. In: Epistemology. Contemporary Readings. Hg. v. Michael Huemer. New York 2002. S. 590–601, hier: S. 590. Zitiert nach: Staver, Skepticism S. 27.

<sup>225</sup> Ähnlich merkt Wallich an: »Paradoxa versinnbildlichen die Zirkularitäten des Erkennens, sie werden als Potential zur Dynamisierung statischer Konstellationen herangezogen.« Wallich, Autopoiesis S. 274.

<sup>226</sup> Foerster/Pörksen, Lügner S. 163.

sich selbst. Sie vollzieht einen performativen Selbstwiderspruch und vermeidet es dadurch, dogmatisch aufzutreten oder Rezepte zu verschreiben.<sup>227</sup>

Luhmann arbeitet damit die Paradoxie als Möglichkeit heraus, »die eigenen Aussagen in einer flexiblen, offenen und leichten Weise zu vertreten, um nicht schon in der Art der Darstellung den eigenen Thesen zu widersprechen.«<sup>228</sup> Zugleich macht er noch einmal darauf aufmerksam, dass auch diese Formen nicht aus der Unterscheidungslogik ausbrechen können: »We arrive, then, at the autological conclusion that the observing of observers and even the operation of self-observation is itself simply observation in the usual sense – that is, making a distinction to indicate one side and not the others.«<sup>229</sup> Unterscheidung und Beobachtung sind die Muster der Erkenntnis und operativ mit Paradoxien behaftet. Letztere werden damit ebenfalls zu einem ubiquitären Muster<sup>230</sup>, das sich aber freilich auch ausblenden lässt. Für diesen Versuch stehen der Realismus und die in seinem Namen durchgeführten Versuche, Paradoxien aufzulösen.

Ontological metaphysics presents itself, hiding its paradox, as the science of substances and essences, of individual beings (substances) and generic entities (essences) that may exist and be visible (for angels only) as ideas. There is no non-being in this world, this *universitas rerum*, but there are perfect and corrupt natural forms and, in cognition, true and false opinions.<sup>231</sup>

Diese Denkform basiert aber eben auf der Ausblendung ihrer eigenen Paradoxalität, weil Ausgangsunterscheidungen getroffen werden, die nicht als solche beobachtet werden. Dabei lässt sich auch das realistische Projekt recht einfach »paradox formulieren, wenn man sich fragt, wie es ›möglich‹ sei, daß aus einem subjektiven Horizont heraus ›die‹ objektive Wahrheit erkannt und ausgesagt werden könne.«<sup>232</sup>

Hinsichtlich des Paradoxienverständnisses formiert sich hier also die Konfliktlinie der (ebenfalls kontingenzen und potentiell paradoxalen) Unterscheidung von Konstruktivismus und Realismus. Letzterer wird hier durch den klassisch-logischen bzw. analytisch-philosophischen Zugang repräsentiert. Dem radikalen Konstruktivismus wie auch der Systemtheorie geht es nicht darum, Paradoxien einfach aufzulösen, um die Unversehrtheit der Logik gewährleisten zu können. Vielmehr wird dieses Unterfangen als wenig sinnvoll erachtet. So hält etwa von Foerster fest:

Schon im Vorwort der *Principia Mathematica*, die Bertrand Russell und Albert North Whitehead verfaßt haben, werden selbstbezügliche Aussagen dieser Art gewissermaßen verboten. Es ist diesen hervorragenden Logikern durchaus klar, daß es die Selbst-

<sup>227</sup> Luhmann, Massenmedien S. 145

<sup>228</sup> Pörksen, Beobachtung S. 21.

<sup>229</sup> Niklas Luhmann, The Paradoxy of Observing Systems. In: *Cultural Critique* 31 (1995). S. 37-55, hier: S. 44f. [= Luhmann, Paradoxy.]

<sup>230</sup> Oder wie Wallich im Rückgriff auf Luhmann formuliert: »Jede Erkenntnis bzw. Beobachtung ist paradoxal geprägt, da es selbst den Unterschied von Unterscheidung und Indizieren aktualisiert.« Wallich, *Autopoiesis* S. 508f.

<sup>231</sup> Luhmann, Paradoxy S. 49.

<sup>232</sup> Simon, Paradoxon S. 50. Simon bezieht sich dabei auf Kant, dem er attestiert, dieses Paradox nicht ausgeräumt zu haben. Vgl. ebd. S. 50.

bezüglichkeit sein muß, die das merkwürdige Paradoxon erzeugt. Das heißt, daß genommen schon das Wörtchen Ich, das ja stets die Selbstbezüglichkeit etabliert, nicht mehr verwendet werden dürfte. Das ist natürlich grotesk.<sup>233</sup>

In der Diagnose des Zustandekommens von Paradoxien gibt es entsprechend durchaus Ähnlichkeiten. Die daraus resultierenden Schlüsse weichen aber stark voneinander ab. Etwas pathetisch leitet von Foerster ein: »Russell kämpfte mit den Paradoxien wie Siegfried mit dem Drachen: Ein winziger Punkt, ein unentrinnbarer Rest an ›Verwundbarkeit‹ und ›Anfälligkeit‹ blieb erhalten.«<sup>234</sup> Während das Eingeständnis eines solchen Rests nun als Auftrag interpretiert werden könnte, diesen logisch zu beseitigen<sup>235</sup>, versteht von Foerster ihn stattdessen als Hinweis darauf, dass ein solches Unterfangen grundsätzlich scheitern muss. Er schlägt deshalb eine Umdeutung vor: »die in den Paradoxien verankerte Zirkularität [zeigt] sich nicht als circulus vitiosus, sondern als circulus creativus«<sup>236</sup>. Das ist auch deshalb möglich, weil Paradoxien im radikalkonstruktivistischen Verständnis keine ontologischen Widersprüche verbürgen, sondern rein auf die Erkenntnis- und Beobachtungsoperationen hinweisen. Beobachtung meint demnach eben nicht das Auffinden einer beobachtungsunabhängigen (realen) Paradoxie, sondern fällt immer schon mit ihrer Konstitution zusammen. Dabei ist es aber durchaus möglich, an die Ausführungen des vorherigen Abschnitts und damit an die logische Paradoxienbearbeitung anzuschließen, insofern es dort überwiegend um semantische Operationen ging, die erst einmal unabhängig von der Frage bear-

<sup>233</sup> Foerster/Pörksen, Lügner S. 119.

<sup>234</sup> Foerster, Anfang S. 195. Im Hintergrund steht Russells *Vicious Circle Principle*, das im Übrigen nicht nur von Foerster in dieser Weise interpretiert wird. So merkt Slater an: »It effectively imposes a ban on all forms of self-reference, and so Russell's uniform solution to the paradoxes is usually thought to be too drastic.« Slater, Art. Paradoxes. Und auch Vollmer schreibt, dass »diese Lösungen nicht restlos befriedigen [können]. Sie leisten nämlich zuviel. Schließlich führen nicht alle Selbstbezüge zu Widersprüchen. Sie sind also nicht alle schädlich oder *vitiös*, und Unschädliches braucht man eigentlich nicht zu verbieten. [...] Das Verbot sämtlicher Selbstbezüge entspricht damit der Amputation eines ganzen Beines, bei dem nur ein Zeh entzündet ist.« Vollmer, Antinomien S. 171. Wobei sowohl Vollmer als auch Slater aus einer eher realistischen Perspektive argumentieren.

Aus der ›Entdeckung‹ der sog. *Russellschen Antinomie* resultierten, wenn man der Darstellung Sommaruga-Rosolemos folgt, recht erhebliche Schwierigkeiten für die betroffenen Bereiche: »Etliche, auch renommierte Mathematiker (z.B. Poincaré) kehrten der Mengenlehre den Rücken, und viele Fachkollegen wurden mit der Krise nur fertig, indem sie sie gründlich verdrängten. Diese Krise legte weite Teile des mathematischen Forschungsbetriebs nur deshalb nicht lahmk, weil die Analysis und die Geometrie von den Antinomien nicht *unmittelbar* betroffen waren und weil in diesen Disziplinen nach Egreifung gewisser Vorsichtsmaßnahmen die Arbeit weitergeführt werden konnte. Daher erholten sich zahlreiche Mathematiker bald wieder vom ursprünglichen Schreck, für andere wurden die Antinomien zu einem bleibenden Trauma (so z.B. für Weyl).« Sommaruga-Rosolemos, Logik S. 116.

<sup>235</sup> Für eine Umschreibung der Motivation solcher Versuche vgl. erneut Foerster, Parabel S. 117.

<sup>236</sup> Foerster, Magie S. 29. Das kreative Potential der Paradoxien lässt sich verschiedentlich beobachten. In konstruktivistisch-systemtheoretischer Perspektive vgl. exemplarisch Fritz B. Simon, Wenn rechts links ist und links rechts. Paradoxienmanagement in Familie, Wirtschaft und Politik. Heidelberg 2013.

beitet werden können, ob sie sich ontologisch festmachen lassen<sup>237</sup> – auch wenn der angewandte Wahrheitsbegriff selbstverständlich realistische Voraussetzungen mit sich führt, insofern »[d]ie klassische Logik [...] vom Sein aus[geht].«<sup>238</sup>

### C) Paradoxien theologisch beobachten

Nicht nur radikalkonstruktivistisch wurden Paradoxien affirmativ aufgegriffen, ähnliche Versuche finden sich auch im Spektrum der Theologien. Das Settembrini-Zitat aus dem *Zauberberg* zum Eingang dieses Unterkapitels hat mit seiner Erwähnung des *Quietismus*<sup>239</sup> bereits eine Brücke zur religiösen Bearbeitung von Paradoxien geschlagen. Weniger als der *Quietismus* haben sich dabei andere theologische Denkrichtungen mit Ansätzen profiliert, die auch rezipiert und produktiv weiterentwickelt wurden.<sup>240</sup> Schlaglichtartig will ich hier auf zwei Theologen eingehen, deren Namen besonders mit diesem Komplex verbunden sind.<sup>241</sup> Es geht um Sören Kierkegaard und Henri de

237 Freilich gibt es auch Positionierungen, die diese Frage nicht ausklammern, sondern aktiv über sie befinden wollen. Um nur ein Beispiel anzuführen: »Es ist kein Zufall, dass die ältesten bekannten Paradoxien so alt sind wie die Philosophie und die Idee der Wissenschaft und dass ihr Auftreten eine Konstante der Entwicklung der Wissenschaften ist. Sie treten zugleich mit den ersten Theorien auf, also mit dem Versuch, subjektive Perspektiven zu überschreiten und Aussagen über das Wesen der Dinge und ihre Prinzipien zu treffen und die Erscheinungen aus diesen Prinzipien rational zu erklären.« Kannetzky, Paradoxien S. 183. Und weiter: »Paradoxien können überall dort auftreten, wo man sich um eine theoretische Erfassung der Welt bemüht.« Ebd. S. 185.

238 Foerster/Pörksen, Lügner S. 220. Prominent wird dies vor allem bei Wittgenstein, der in Präposition 6.13 seines *Tractatus* schreibt: »Die Logik ist keine Lehre, sondern ein Spiegelbild der Welt.« Wittgenstein, *Tractatus* S. 73. Aufgrund entsprechender Festlegungen meint von Foerster, es gebe »einige Sätze im ›Tractatus‹, die überhaupt nicht konstruktivistisch interpretiert werden können, sie stellen gewissermaßen Ohrfeigen für Konstruktivistin dar.« Foerster, Anfang S. 218.

239 Der *Quietismus* war eine vorwiegend im 17. Jahrhundert aktive mystische Strömung, »die das Ideal der Vollkommenheit als Vereinigung mit Gott auf dem Weg der Verinnerlichung anstrebt, verwirklicht in der Grundhaltung radikaler Hingabe u. völliger Passivität.« Josef Weismayer, Art. *Quietismus*. In: LThK 8.³ 2009. S. 772-773, hier: S. 772. [= Weismayer, Art. *Quietismus*.] Vgl. zu diesem Phänomen weiterhin: Claus Arnold, Verketzerung von Spiritualität oder Verfolgung von Missbrauch? Der »Molinismus« respektive »Quietismus« in der Wahrnehmung des Heiligen Offiziums. In: »Wahre« und »falsche« Heiligkeit: Mystik, Macht und Geschlechterrollen im Katholizismus des 19. Jahrhunderts. (Schriften des Historischen Kollegs: Kolloquien Bd. 90). Hg. v. Hubert Wolf. München 2013. S. 59-70. Der Aufsatz vermittelt auch einen Einblick in die »sehr eindrucksvolle und reiche italienische historische Quietismusforschung der letzten Jahrzehnte«. Ebd. S. 60. Als grundlegenden deutschsprachigen Beitrag zu dem Thema verweist Arnold (vgl. ebd. S. 62) auf: Herman H. Schwedt, Quietisten und ein verbotenes Buch des Inquisitors R. Grillenzoni (1688). In: *Signum* in Bonum. FS Wilhelm Imkamp. (Thurn und Taxis Studien: Neue Folge Bd. 1). Hg. v. Nicolaus U. Buhmann/Peter Styra. Regensburg 2011. S. 579-605.

240 Den *Quietismus* hat das Lehramt schließlich zur Häresie erklärt. Vgl. Weismayer, Art. *Quietismus* S. 772f.

241 Dies impliziert, dass beide die Kategorie auch explizit verwendet haben. Freilich wäre es auch möglich, die Theologie- und Geistesgeschichte auf Paradoxien hin zu untersuchen, wie es für das Christentum etwa Friedrich Diergarten getan hat. Vgl. v.a. Friedrich Diergarten, *Das Unbehagen im Christentum. Psychoanalytische und theologische Untersuchungen zu Verdrängungssphänomenen*. Frankfurt a.M. 2003. S. 142-159; 199f.; 206-210; 285-287; 303-320; 367f.; 385-393; 408-410; 437-439. [= Diergarten, Unbehagen.] Ein solches Vorgehen setzt aber voraus, dass bereits ein Paradoxienbegriff entwickelt ist, vor dessen Hintergrund die Geschichte dann beobachtet werden

Lubac. Zuvor aber sei angemerkt, dass sich auch im theologischen Feld verschiedene Optionen zum Umgang mit Paradoxien auftun. Letztlich lassen sich hier die Anmerkungen fortsetzen, die in den vorherigen beiden Abschnitten (A, B) gemacht wurden. James Anderson beschreibt drei mögliche Positionen:

- (P1) It is *always* irrational to affirm a paradoxical doctrine; and *some* central Christian doctrines are unavoidably paradoxical; therefore, adherence to the Christian faith is *always* irrational (on account of paradox).
- (P2) It is *always* irrational to affirm a paradoxical doctrine; but *no* central Christian doctrines are unavoidably paradoxical; therefore, adherence to the Christian faith is *not always* irrational (on account of paradox).
- (P3) It is *not always* irrational to affirm a paradoxical doctrine; and *some* central Christian doctrines are unavoidably paradoxical; therefore, adherence to the Christian faith is *not always* irrational (on account of paradox).<sup>242</sup>

Die ersten beiden Positionen bleiben vorerst aus dem Blick. An dieser Stelle geht es ausschließlich um theologische Entwürfe, die der dritten Position zuzuordnen wären, weil sie sich auf religiöse Paradoxien beziehen, daraus aber kein Argument für die Irrationalität des christlichen Glaubens ableiten.<sup>243</sup>

### Sören Kierkegaard

Für Sören Kierkegaard<sup>244</sup> spielt das Paradox gerade in christlich-theologischer Hinsicht eine zentrale Rolle. Im Versuch, mit endlichen Mitteln einen absoluten Gott zu denken, verfange sich der Mensch unweigerlich in einem Paradox: Es sei sogar »das höchste Paradox des Denkens, etwas entdecken zu wollen, was es selbst nicht denken

---

kann. In diesem Abschnitt geht es mir aber gerade darum, eigenständige Überlegungen zur Paradoxie als theologischer Kategorie aufzugreifen. In der später folgenden systematischen Arbeit mit ausgewählten Paradoxien werde ich dann aber auf Diergartens Ergebnisse zurückgreifen.

- 242 James Anderson, *Paradox in Christian Theology. An Analysis Its Presence, Character, and Epistemic Status*. London 2007. S. 5. [= Anderson, *Paradox*.] Für den Fall, dass die Paradoxalität (zumindest) mancher Dogmen behauptet wird, arbeitet Anderson ebenfalls mögliche Reaktionen heraus. Zunächst unterscheidet er zwischen zwei Reaktionen, die er daraufhin jeweils weiter ausdifferenziert. Auf der ersten Ebene gibt es nach Anderson die Möglichkeit, entweder (1) für eine Beibehaltung oder (2) eine Korrektur der »laws of logic« zu votieren. Ebd. S. 110. Hält man es mit der ersten Option, tun sich wiederum zwei Suboptionen auf. Zum einen gebe es hier »Strategies aiming to avoid contradiction« (ebd. S. 110), zum anderen »Strategies aiming to allow contradiction« (ebd. S. 110). Letztere Suboption beschreibt Anderson als *Dialetheism*. Wird die zweite Option gewählt, so ergeben sich auch hier zwei Suboptionen. Erstens könnte aus der Forderung nach einer Beibehaltung der *laws of logic* die Auffassung resultieren, die Glaubenssätze seien revisionsbedürftig. Zugleich sei hier aber auch die gegenteilige Auffassung denkbar. Vgl. ebd. S. 110.
- 243 Für einen kurzen Beitrag, der einige Vorbehalte gegenüber der theologischen Arbeit mit Paradoxien bündelt, vgl. Ludger Jansen, *Art. Paradox*. In: *Lexikon philosophischer Grundbegriffe der Theologie*. Hg. v. Albert Franz/Wolfgang Braun/Karsten Kreutzer. Freiburg i.Br. 2003. S. 305-308.
- 244 Zugunsten der Lesbarkeit werde ich die Pseudonyme, die Kierkegaard in manchen seiner Texte verwendet (etwa *Johannes Climacus* in den *Philosophischen Brocken*), außen vor lassen und auch ihre Aussagen direkt Kierkegaard zuschreiben.

kann.«<sup>245</sup> Was Kierkegaard hier bezeichnet, wird im weiteren Gang dieser Untersuchung als *Immanenz-Transzendenz-Paradox* verstanden.<sup>246</sup> Nach Kierkegaard kann eine sinnvolle Bearbeitung nur dadurch gelingen, dass sich die absolute Seite der Spannung zu verstehen gibt, sich offenbart:

Erst indem sich das Unbekannte (das Ewige) in der Offenbarung ein Kennzeichen gibt, nimmt der Mensch sein eigenes ewiges Bewusstsein wahr. Dies äußert sich zunächst darin, dass der vorhergehende Zustand sich als Sünde ausdrückt, als Bruch mit diesem ewigen Bewusstsein. Gleichzeitig wird die Möglichkeit eröffnet, diesen Bruch wieder aufzuheben.<sup>247</sup>

Sünde markiert in dieser Lesart das Eingeständnis der eigenen Endlichkeit und Unvollkommenheit, das erst aus dem Kontrast zu einer Denkfigur gewonnen wird, die die eigenen Möglichkeiten quasi aufsprengt.<sup>248</sup> Sünde wird hier zur *Position*. Doch Kierkegaard geht über diese Einsicht<sup>249</sup> noch hinaus:

Das Paradoxe ist nämlich die Konsequenz in bezug auf die Lehre von der Versöhnung. Zuerst geht das Christentum hin und stellt die Sünde fest als Position auf, daß der

245 Søren Kierkegaard, Philosophische Brocken. De omnibus dubitandum est. (Søren Kierkegaard/Gesammelte Werke Bd. 10). Übers. v. Emanuel Hirsch. Düsseldorf/Köln 1960. S. 35. [= Kierkegaard, Brocken.] An anderer Stelle geht er davon aus, dass »ein unendlich klaffender Unterschied zwischen Gott und Mensch« bestehe. Søren Kierkegaard, Einübung im Christentum. (Søren Kierkegaard/Gesammelte Werke Bd. 26). Übers. v. Emanuel Hirsch. Düsseldorf/Köln 1980. S. 70. [= Kierkegaard, Einübung.]

246 Es ergibt sich aus einer Frage Kierkegaards: »denn ist der Gott schlechthin verschieden vom Menschen, so ist der Mensch schlechthin verschieden von dem Gotte, aber wie sollte der Verstand dies fassen?« Kierkegaard, Brocken S. 44.

247 Richard Purkarhofer, Kierkegaard. (Grundwissen Philosophie). Stuttgart 2014. S. 52f. Schröer spricht hinsichtlich des Denkens Kierkegaards von einer »Grunddialektik von Zeit und Ewigkeit.« Schröer, Denkform S. 76.

248 Auch das Sündenbewusstsein wird erst vor dem Hintergrund des Gedankens an eine externe Größe möglich: »Aus diesem Grund ist die göttliche Offenbarung nötig, gleichsam als von außen erfolgende Aufklärung des Menschen über seine schuldhafte Vorvergangenheit, die er so erfolgreich verdrängt hat, daß er die Annahme einer ursprünglichen Integrität für unbezweifelbar gewiß hält.« Annemarie Pieper, Søren Kierkegaard. (Beck'sche Reihe Bd. 556). München 2000. S. 123f. [= Pieper, Kierkegaard.] Bei Kierkegaard liest sich das dann bspw. so: »das Sündenbewußtsein [...] ist die Veränderung des Subjekts selber, was zeigt, daß die Macht außerhalb des Individuums sein muß, die es darüber aufklärt, daß der Mensch dadurch, daß er geworden ist, ein anderer geworden ist, als er war, daß er Sünder geworden ist. Diese Macht ist der Gott in der Zeit.« Søren Kierkegaard, Abschliessende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken II. Mimisch-pathetisch-dialektische Sammelschrift. Existentielle Einsprache. (Søren Kierkegaard/Gesammelte Werke Bd. 16,2). Übers. v. Hans Martin Junghans. Regensburg 1958. S. 297. [= Kierkegaard, Nachschrift II.] Im Übrigen bezeichne das Sündenbewusstsein deswegen ein Differenzmoment zu anderen Religionen: »Die Skepsis der Sünde ist dem Heidentum gänzlich fremd.« Søren Kierkegaard, Der Begriff Angst. (eva-Taschenbuch Bd. 21). Übers. und hg. v. Liselotte Richter. Hamburg 1991. S. 22. Vgl. zu Kierkegaards Sündenbegriff auch Arenz, Paradoxalität S. 71-74.

249 Er hebt sich damit gleichsam »von der sokratisch-platonischen Definition der Sünde als bloßer Unwissenheit ab.« Joachim Ringleben, Søren Kierkegaard (1813-1855). In: Arbeitsbuch Theologiegeschichte. Diskurse. Akteure. Wissensformen. Bd. 2. 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart. Hg. v. Gregor Maria Hoff/Ulrich H. J. Körtner. Stuttgart 2013. S. 173-184, hier: S. 181.

menschliche Verstand dies niemals begreifen kann; und dann ist es dieselbe christliche Lehre, die es wiederum übernimmt, diese Position so fortzuschaffen, daß der menschliche Verstand es niemals begreifen kann.<sup>250</sup>

Das Mittel dieser Wegschaffung ist die Inkarnation, die sich als Fortsetzung der *Immanenz-Transzendenz-Paradox* lesen lässt, über die Unbekanntheit Gottes aber hinausgeht.<sup>251</sup> Schließlich bliebe es ohne die Inkarnation bei Kierkegaards Identifikation von Unbekanntem und Gott: »So laßt uns denn dies Unbekannte *den Gott* nennen. Es ist bloß ein Name den wir ihm damit geben.«<sup>252</sup> Oder wie Konrad Paul Liessmann diese Stelle kommentiert: *Gott* stehe »für die antinomische Struktur des Verstandes selbst, der immer versucht, das Undenkbare zu denken. Damit ist allerdings auch schon alles gesagt, was der Verstand über diesen Gott sagen kann.«<sup>253</sup> Gott würde somit zum reinen Inbegriff einer transzendentalen Denkfigur des menschlichen Verstandes. Kierkegaard bleibt dabei aber eben nicht stehen, insofern er die paradoxale Verschaltung des Menschen im Christlichen als Dynamik der Umkehr beschreibt.<sup>254</sup> Christ\*innen müssen sich auf das historische Faktum der Inkarnation beziehen. Dieses liegt zeitlogisch zwar in ihren Rücken, kann aber durch Umkehr in die jeweilige Gegenwart übertragen werden. In dieser Weise geht es Kierkegaard darum, mit Christus gleichzeitig zu werden: »denn, was es an wahren Christen gibt in jeder Generation, die sind gleichzeitig mit Christus, haben nichts zu schaffen mit dem Christus der Generation vorher, und alles mit dem gleichzeitigen Christus.«<sup>255</sup> Mit anderen Worten: »Selbst wenn einer mit eigenen Augen gesehen hat, wie Jesus ›Wunder‹ wirkt, versteht er dies nicht besser als der Spätere, der sich seinerseits zwar auf den Bericht des Augenzeugen stützen kann, wie dieser jedoch nur im subjektiv vollzogenen christlichen Glauben den Menschen Jesus als Gott anerkennt«<sup>256</sup>. Das Subjekt muss deshalb unbedingt tätig werden<sup>257</sup>, fußt dabei aber auf einer von außen kommenden Aktivität Gottes.

<sup>250</sup> Søren Kierkegaard, Die Krankheit zum Tode. In neuer Übertragung und mit Kommentar von Liselotte Richter. (Philosophie der Neuzeit Bd. 4). Reinbek 1962. S. 95. [= Kierkegaard, Krankheit.]

<sup>251</sup> Inkarnation bedeutet demnach, »daß es einen Augenblick gibt, in dem das Ewige in die zeitliche Sphäre eintritt und die Begrenzungen der endlichen Existenz annimmt.« Patrick Gardiner, Kierkegaard. Übers. v. Richard Purkarhofer. Freiburg i.Br. 2001. S. 94.

<sup>252</sup> Kierkegaard, Brocken S. 37.

<sup>253</sup> Konrad Paul Liessmann, Kierkegaard zur Einführung. Hamburg 1993. S. 106.

<sup>254</sup> Dies drückt sich auch in seiner Anthropologie aus, die den Menschen ersterdings als Geist begreift: »Der Mensch ist Geist. Aber was ist Geist? Geist ist das Selbst. Aber was ist das Selbst? Das Selbst ist ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält, oder ist das am Verhältnis, daß das Verhältnis sich zu sich selbst verhält; das Selbst ist nicht das Verhältnis, sondern daß das Verhältnis sich zu sich selbst verhält. Der Mensch ist eine Synthese von Unendlichkeit und Endlichkeit, von Zeitlichem und Ewigem, von Freiheit und Notwendigkeit, kurz, eine Synthese.« Kierkegaard, Krankheit S. 13.

<sup>255</sup> Kierkegaard, Einübung S. 72.

<sup>256</sup> Pieper, Kierkegaard S. 96.

<sup>257</sup> Noch einmal zwei andere Varianten: »in jeder Generation bis zum Ende der Tage muß es ein jeglicher für sein Teil von Anfang an neu lernen, indem er durchaus mit dem gleichen Punkte anfängt wie jeder mit Christus Gleichzeitige, indem er es einübt in der Lage der Gleichzeitigkeit.« Kierkegaard, Einübung S. 73. »Geistreich kann man wohl gern sagen, daß die Welt, daß das Menschengeschlecht älter geworden ist: aber wird deshalb nicht doch jeder als Kind geboren?« Kierkegaard, Nachschrift II S. 52.

Gleichzeitigkeit bedeutet: die Existenz Jesu Christi so zu wiederholen, daß dabei die verlorene Ewigkeit wiedergeholt wird. Durch die Anverwandlung des Gottmenschen wird im Einzelnen der Menschengott generiert, und diese Hervorbringung des Ewigen in der Zeit ist ebenso sehr eigene Leistung wie Tat Gottes, der durch die Offenbarung den Menschen die Bedingung gegeben hat, sich wieder als Selbst zu begründen.<sup>258</sup>

Einerseits geht damit deshalb einher, »[d]aß es für den menschlichen Intellekt eine ungeheure Kränkung bedeutet, sich selbst suspendieren zu sollen zugunsten einer Erfahrung, aus welcher er sich ganz und gar ausgeschlossen wähnt«<sup>259</sup>. Andererseits aber bezieht sich Kierkegaard eben auf ein starkes einzelnes Subjekt, das selbst mit Christus gleichzeitig werden muss und diese Aufgabe in keinem Fall delegieren kann. Dieser starke Subjektgedanke bereitet erst die Bühne für Kierkegaards berühmte Kirchenkritik, die sich organisch in diese Argumentation einfügt. Die institutionelle Normierung durch eine Kirche kann dem einzelnen Subjekt nicht den eigenen Christusbezug abnehmen, weil sich dieser nach Kierkegaard eben individuell und nicht kollektiv ereignet.<sup>260</sup> Insofern es in dieser Weise um eine Form der Innerlichkeit geht, stellen sich auch Konsequenzen für die Wahrheitsfrage ein, die bei Kierkegaard mit der Kritik eines kirchlich institutionalisierten Christentums verknüpft wird. Durchaus brisant stellt er nämlich fest, dass

das Problem nicht die Frage nach der Wahrheit des Christentums ist, sondern die Frage nach dem Verhältnis des Individuums zum Christentum, daß es sich also nicht um den systematischen Eifer des gleichgültigen Individuums handelt, die Wahrheiten des Christentums in §§ zu arrangieren, sondern um die Sorge des unendlich interessierten Individuums, in betreff seines Verhältnisses zu einer solchen Lehre.<sup>261</sup>

Wenn die Wahrheitsfrage also zum Movens eines kirchlichen Normierungsprozesses wird, verfehlt sie nach Kierkegaard den eigentlichen Kern des Christentums, der in der paradoxalen Spannung von Immanenz und Transzendenz liegt und vom jeweiligen Menschen erlebt werden muss. Das zieht die Wahrheitsfrage noch in einer weiteren Dimension in Mitleidenschaft. So wird nicht nur der kollektive Charakter moniert, sondern die Vernünftigkeit von Glaubensoperationen insgesamt infrage gestellt. Angesichts der den Menschen immer übersteigenden Allmacht Gottes formuliert Kierkegaard etwa: »glauben heißt eben den Verstand verlieren, um Gott zu gewinnen.«<sup>262</sup> Er

258 Pieper, Kierkegaard S. 96. Die theologische Überlegung hinter der Rede von der Gleichzeitigkeit referiert auf die Ewigkeit Gottes, die sich auch in Christus durchschlägt. Wenn Gott ewig ist, dann muss es zeitunabhängig möglich sein, sich mit ihm zu verbinden. Vgl. dazu besonders Kierkegaard, Einübung S. 70f.

259 Pieper, Kierkegaard S. 94.

260 »Und im Individuum kommt es darauf an, das Sukzessive in der Gleichzeitigkeit zu veredeln.« Kierkegaard, Nachschrift II S. 52.

261 Sören Kierkegaard, Abschliessende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Bröcken I. Mimisch-pathetisch-dialektische Sammelschrift. Existentielle Einsprache. (Sören Kierkegaard/Gesammelte Werke Bd. 16,1). Übers. v. Hans Martin Junghans. Regensburg 1957. S. 14.

262 Kierkegaard, Krankheit S. 37. Ähnlich formuliert er an anderen Stellen. In der *Unwissenschaftlichen Nachschrift* ist die Rede vom Glauben als »Kreuzigung des Verstandes« (Kierkegaard, Nachschrift II S. 275; 276.), in *Furcht und Zittern* kommentiert er im Zusammenhang der Rettung Isaaks vor der Op-

kommt darin dem vielfach Tertullian zugeschriebenen *Credo quia absurdum est*<sup>263</sup> nahe und handelt sich in dieser Weise eine erhebliche Angriffsfläche ein (s.u.). Kierkegaards Paradoxie steht damit nicht einfach gegen (παρά) die allgemeine Meinung (δόξα), sondern gegen die Rationalität. Denn nur »ein Glaubender, der glaubt, d.h. gegen den Verstand glaubt, nimmt es ernst mit dem Geheimnis des Glaubens«<sup>264</sup>.

Selbstverständlich genügen diese wenigen Hinweise nicht, um einen umfassenden Einblick in Kierkegaards Philosophie zu vermitteln.<sup>265</sup> Sie reichen aber aus, um zu erkennen, dass und wie Kierkegaard eine theologische Bearbeitung der Paradoxie angebahnt hat.<sup>266</sup> Gerade im Bereich der evangelischen Theologie hat er eine erhebliche Rezeption und Weiterentwicklung erfahren, wie sich vor allem anhand der Theologien Paul Tillichs und Karl Barths zeigen ließe.<sup>267</sup> Entscheidend ist dabei, dass er seine christlichen Paradoxien als »ontologische Kategorien [versteht], wodurch | ihre Bedeutung über diejenigen rhetorischer oder rein formallogischer Spielereien hinausgeht.«<sup>268</sup> Die Paradoxie fungiert als »eine ontologische Verhältnisbestimmung zwischen ewiger Wahrheit und existierendem Menschen.«<sup>269</sup> Darin gleicht Kierkegaard ein weiterer, katholischer Theologe, der in produktiver Bezugnahme auf die Vorarbei-

---

ferung durch seinen Vater Abraham, hier handle es sich um ein Paradox, »dessen sich kein Denken bemächtigen kann, weil der Glaube erst da beginnt, wo das Denken aufhört«. Sören Kierkegaard, Furcht und Zittern. (Sören Kierkegaard/Gesammelte Werke Bd. 4). Übers. v. Emanuel Hirsch. Düsseldorf/Köln 1950. S. 56. Der Glaube wird bei Kierkegaard zu einer paradoxen Operation. Entsprechend lässt er sich in folgende Aussage integrieren: Der »Untergang des Verstandes ist ja das, was auch das Paradox will«. Kierkegaard, Brocken S. 45. Zur Paradoxialität des Isaaks-Opfers vgl. Peter Tschuggnall, Das Abraham-Opfer als Glaubensparadox. Bibeltheologischer Befund – literarische Rezeption – Kierkegaards Deutung. (Europäische Hochschulschriften: Reihe XXIII: Theologie Bd. 399). Frankfurt a.M. 1990; Johannes Hoff, Das Paradox des Glaubens und der Holzweg moderner Entscheidungslogik. Kierkegaards Lektüre von Gen 22 und ihre Wirkungsgeschichte von Heidegger bis Derrida und darüber hinaus. In: Die Bindung Isaaks. Stimme, Schrift, Bild. (Studien zu Judentum und Christentum). Hg. v. Helmut Hoping/Julia Knop/Thomas Böhm. Paderborn 2009. S. 239-256.

<sup>263</sup> Schröer merkt an, Tertullian habe die Aussage in dieser Form nie getroffen. Vgl. Schröer, Denkform S. 37. Für Diergarten gehört Tertullian dennoch »zu denen, die die paradoxale Situation des Christentums« erfasst hätten. Diergarten, Unbehagen S. 155.

<sup>264</sup> Kierkegaard, Nachschrift II S. 281.

<sup>265</sup> Sogar hinsichtlich seines Paradoxienverständnisses ließen sich deutlich präzisere Aussagen treffen.

<sup>266</sup> So sieht es auch Henning Schröer, Das Paradox als Kategorie systematischer Theologie. In: Das Paradox. Eine Herausforderung abendländischen Denkens. (Stauffenberg Colloquium Bd. 21). Hg. v. Paul Geyer/Roland Hagenbüchle. Tübingen 1992. S. 61-70, hier: S. 61. [= Schröer, Kategorie.] Auch wenn manche eine solche Anbahnung bereits bei Tertullian festmachen. Vgl. etwa Brieden, Paradoxien Kap. 3.2.3.1.

<sup>267</sup> Auf beide Theologen als adaptive Rezipienten der Vorlagen Kierkegaards weist auch Voderholzer hin. Vgl. Voderholzer, Paradox S. 217f.

<sup>268</sup> Arenz, Paradoxialität S. 79f.

<sup>269</sup> Schröer, Denkform S. 77. Schröer kommentiert dies weiter: »Bei Kierkegaard ist mit Logik eine bestimmte Ontologie, die Ontologie des reinen Denkens, der reinen Abstraktion, gemeint.« Ebd. S. 83. Schröer hingegen votiert für eine Trennung von Ontologie und Logik, »insofern Logik nur Denkgebilde, aber nicht Seinsgebilde behandelt.« Ebd. S. 83.

ten Kierkegaards eine ebenfalls ontologisch grundierte paradoxale Theologie entworfen hat.

*Henri de Lubac*

Auch wenn sich Henri de Lubac<sup>270</sup> grundsätzlich affirmativ auf Kierkegaard bezieht<sup>271</sup> und beide gewissermaßen eine geheimnistheologische Stoßrichtung eint, stellen sich dennoch Abgrenzungsmomente ein, die sich vor allem am oben beschriebenen Verständnis einer grundlegenden Differenz von Vernunft und Glaube festmachen. Entsprechend

distanziert sich de Lubac dort von Kierkegaard, wo das *credo quia absurdum* des dänischen Philosophen in seinen Augen überhand nimmt: zum einen in der strengen Distanzierung des Glaubens von der Ratio, die »im Sprung« zurückgelassen wird. [...] Zum anderen zeigt sich die Strenge Kierkegaards nach de Lubac aber darin, dass er die Kategorie des Paradox und die Bedeutung der Unwahrscheinlichkeit des Glaubens s.E. überbetont.<sup>272</sup>

Beide Kritikpunkte kulminieren in der Frage nach der Zugänglichkeit Gottes. Während Kierkegaard mit seiner Destruktion der Vernunft eine unüberbrückbare Spannung zwischen Mensch und Gott aufruft, kommt es de Lubac stärker auf die offenbarungsbedingte Möglichkeit an, Gott erkennen und Aussagen über ihn treffen zu können. Deswegen hält er für das Paradox fest: »Es sündigt nicht gegen die Logik, deren Gesetze unverletzlich bleiben; aber es entrinnt ihrer Herrschaft.«<sup>273</sup> Die Metapher des Sprungs in eine völlig andere Kategorie setzt sich bei de Lubac nicht fort. Er steht zum festen Rahmen der Logik und setzt seine Theologie in diesen ein. Seine theologischen Paradoxien führen deshalb auch »keineswegs zur Sprachlosigkeit der Metaphysik oder Theologie [...], da de Lubacs Systematik des Paradoxes nicht kontra- oder a-logisch ist, sondern | eher [...] als *translogisch* bezeichnet werden kann.«<sup>274</sup> Paradoxien, wie sie sich nach de Lubac auch im Evangelium finden, können »den Geist erst einmal richtig schütteln«<sup>275</sup>, leiten aber eben nicht notwendig zu der Erkenntnis über, dass man die Vernunft insgesamt aufgeben müsse.<sup>276</sup> Zielpunkt der Vernunft ist bei de Lubac die Wahrheit, die er zwar durchaus ontologisch konturiert, zugleich aber dynamisiert:

<sup>270</sup> In der Darstellung des Paradoxienverständnisses Henri de Lubacs stütze ich mich vorwiegend auf die bereits mehrfach zitierte Untersuchung von Dominik Arenz. Vgl. Arenz, Paradoxalität. Es handelt sich um die für diesen Themenkomplex maßgebliche Studie. In einigen Stellen werde ich auch die dort enthaltenen Übersetzungen aufgreifen.

Zum ontologischen Aspekt: Nach Arenz »fühlt sich Lubac mit Kierkegaard darin verbunden, das ontologische Paradox als solches wahrzunehmen, das Glaube und Ärgernis evoziert.« Ebd. S. 87.

<sup>271</sup> Vgl. ebd. S. 87.

<sup>272</sup> Ebd. S. 88f.

<sup>273</sup> Henri de Lubac, Glaubensparadoxe. (Kriterien Bd. 28). Übers. v. Hans Urs von Balthasar. Freiburg <sup>3</sup>2015. S. 8. [= Lubac, Glaubensparadoxe.]

<sup>274</sup> Arenz, Paradoxalität S. 98f.

<sup>275</sup> Lubac, Glaubensparadoxe S. 9.

<sup>276</sup> Nach Voderholzer zeigt sich »deutlich, daß es – ganz im Sinne eines Ceterum censeo Ratzingers – nicht um Schwächung oder gar um die postmoderne Entrachtung der Vernunft geht, sondern um

Sie sei »kein Gut, das ich besitze, manipuliere und nach Gutedenken verteile. Während ich es gebe, muß ich es weiter empfangen; während ich es finden lasse, muß ich es weiter suchen; während ich es anpasse, muß ich mich ihm weiter anpassen.«<sup>277</sup> Oder noch einmal anders: »Es ist schön, das Reich der Wahrheit zu erstreben. Es ist abscheulich zu verkünden, es sei gekommen. Das ›Reich der Wahrheit‹ wird dann zwangsläufig zum Reich der Heuchelei.«<sup>278</sup> Aus diesen Worten spricht eine Wahrheitsorientierung, die es angesichts menschlicher Beschränkungen auf eine Offenheit und Bescheidenheit anlegt.<sup>279</sup> De Lubacs Paradoxien reihen sich in diese Überlegungen ein:

Der denkende Mensch steht vor der Herausforderung, angesichts der christlichen Botschaft, die als Mysterium bzw. Paradox wahrgenommen wird, Zusammen und Zugleich der einen Wahrheit zu denken, was keine Regression ins denkerisch Absurde ist, sondern Ausdruck bzw. Reflexion des Mysteriums selbst, dem der Mensch sich ausgesetzt wahrnimmt und glaubt.<sup>280</sup>

Der Paradoxalität dogmatischer Sätze korrespondiert die paradoxale Wirklichkeit der Inkarnation: »Gott selbst offenbart sich in Jesus Christus als unbegreifliches Geheimnis und dieses Ereignis kann insofern in der kirchlichen Reflexion nur in Abstraktionen nachvollzogen werden, die dem Mysterium bzw. Paradox nachgehen, ohne es auflösen zu können.«<sup>281</sup> Es bleibt ein Geheimnis, wie Gott Mensch werden kann. Von der Paradoxalität des Inkarnationsgeschehens strahlt die Paradoxalität auf den restlichen Dogmenapparat der Kirche aus<sup>282</sup>: »Das ganze Dogma ist eine Folge von ›Paradoxen‹, die den natürlichen Verstand außer Fassung bringen, und die nicht einen – unmöglichen – Beweis, sondern eine reflexive Rechtfertigung fordern.«<sup>283</sup> Was eine solche Bestimmung des Dogmas bedeutet, wird exemplarisch an ihren Konsequenzen ablesbar. De Lubac erkennt »in der Missachtung der Paradoxalität und in der dadurch hervorgerufenen Einengung der Wahrheit die Quelle der Häresie.«<sup>284</sup> Rudolf Voderholzer folgt dieser Linie und expliziert im Rekurs auf de Lubac:

Der menschliche Verstand ist versucht, die in den paradoxen Aussagen liegenden Spannungen nicht auszuhalten und die Polarität zugunsten eines der beiden Begriffe

---

deren Entfesselung und Öffnung auf das Größere und überraschend Neue der göttlichen Selbstmitteilung hin.« Voderholzer, Paradox S. 232.

277 Lubac, Glaubensparadoxe S. 26.

278 Ebd. S. 59.

279 »Jedes seriöse Denken ist bescheiden.« Ebd. S. 58.

280 Arenz, Paradoxalität S. 104.

281 Ebd. S. 103.

282 Oder wie Arenz formuliert: »Christus selbst ist das erste und grundlegende dogmatische Paradox.« Ebd. S. 114. Nach Auffassung Voderholzers resultiert aus dem Ableitungscharakter dogmatischer Paradoxalität ein Auftrag für die Theologie. Sie habe »Sorge zu tragen, dass der ursprüngliche Zusammenhang nicht verloren geht, die Verknüpfung aller Dogmen mit ihrem Ursprung im Blick bleibt und man nicht der irrgewissen Meinung erliegt, das Mysterium könne in rationalistischer Manier erschöpfend ausgesagt werden.« Rudolf Voderholzer, Offenbarung, Tradition und Schriftauslegung. Bausteine zu einer christlichen Bibelhermeneutik. Regensburg 2013. S. 32.

283 Lubac, Glauben S. 290. Zu dieser Textstelle vgl. Arenz, Paradoxalität S. 109.

284 Ebd. S. 102.

aufzulösen. Vor diesem Hintergrund lässt sich eine Definition von *Häresie* gewinnen: Rückzug auf das ›nichts anderes als‹, Verkürzung der komplexen Gestalt des Mysteriums auf das dem ›Einmaleinsverstand‹ des Menschen leicht Faßliche, und zu sagen: Nichts als! Christus: nur Mensch. Maria: nur Mutter. Die Kirche: nur unsichtbare Wirklichkeit.<sup>285</sup>

Die angeführten Entparadoxalisierungsversuche weisen (ebenso wie de Lubacs Inkarnationsparadox) bereits den Weg für den folgenden Abschnitt. Für den Moment ist aber noch einmal de Lubacs Paradoxienvorverständnis relevant. Aus der Inkarnation als Grundparadox resultieren nämlich vor allem drei weitere Folgeparadoxien, die de Lubac vor allem anthropologisch und ekklesiologisch verhandelt. In der Ekklesiologie kommt de Lubac u.a. zu folgender Aussage:

Wie jedes andere Mysterium lässt sich auch das der Kirche nicht mit einem einzigen, unmittelbaren Blick umfassen, sondern nur in einer Brechung durch unsere Reflexion. Dann aber zeigt es sich uns in Gestalt eines Paradoxes, das sich nur durch eine Reihe von Antithesen, oder wenn man lieber will, von dialektischen Aussagepaaren, ausdrücken lässt. Wir wollen hier drei der wichtigsten nennen. Zwischen ihnen besteht nicht einmal ein sachlich adäquater Unterschied, da jedes ein Sonderaspekt des einen Grundparadoxes ist: Die Kirche ist von Gott (de Trinitate), sie ist aber auch des Menschen (ex hominibus); sie ist sichtbar und unsichtbar; sie ist irdisch-historisch und eschatologisch-ewig.<sup>286</sup>

Der Inkarnationsglaube in seiner Kombination aus Göttlichkeit und Menschlichkeit setzt sich in den drei Paradoxien fort, insofern sie alle »konkret den Zustand des Menschen in der Geschichte und vor Gott betreffen.«<sup>287</sup> Gerade diese Konkretion ist es, die de Lubac zu der Beobachtung paradoxaler Spannungen im Kirchenbild führt. Einerseits nämlich komme die Kirche von Christus her und habe weiter Anteil an ihm: »Deshalb ist sie ganz heilig und heiligmachend.«<sup>288</sup> Zugleich aber besteht sie aus konkreten Menschen, die das abstrakte Ideal göttlicher Heiligkeit nicht immer angemessen realisieren (können): Somit ist die Kirche zur gleichen Zeit auch »ein häufig ungetreues und aufrührerisches Volk; in ihren Gliedern ist sie sündig.«<sup>289</sup> Die Gültigkeit beider Aspekte, die sich antithetisch gegenüberstehen, bringt de Lubac zur konkreten Diagnose kirchlicher Paradoxalität: »Die Kirche verbirgt den Glanz, den sie empfangen hat, unter einem dunklen Gewand; so trägt sie den Widerspruch in sich selbst, und es bedarf dann eines sehr scharfen Blicks, um die Schönheit ihres Antlitzes zu entdecken.«<sup>290</sup>

285 Rudolf Voderholzer, Henri de Lubac begegnen. Augsburg 1999. S. 91. [= Voderholzer, Lubac.]

286 Henri de Lubac, Geheimnis aus dem wir Leben. (Kriterien Bd. 6). Übers. v. Karlheinz Bergner/Hans Urs von Balthasar. Freiburg i.Br. 21990. S. 41. [= Lubac, Geheimnis.]

287 Arenz, Paradoxalität S. 118.

288 Lubac, Geheimnis S. 42.

289 Ebd. S. 42.

290 Ebd. S. 43. Dieses ekklesiologische Paradox lässt sich freilich auch abwandeln. Mit seiner Formel hat de Lubac eine Beobachtungsfolie angeboten, die es ermöglicht, seine Kirchen-Paradoxie als Grundspannung immer wieder herauszulesen – etwa auch aus anderen theologischen Versuchen. So formuliert Giorgio Agamben ohne expliziten Bezug auf de Lubac: »Das Paradox der Kirche besteht darin, aus eschatologischer Sicht der Welt entsagen zu müssen, was sie jedoch nicht vermag.

Ein solch scharfer Blick aber zeichnet sich nicht dadurch aus, dass er umherschweifend nach Auflösungsmöglichkeiten sucht<sup>291</sup>, sondern eher durch eine Interpretation, die die Widersprüchlichkeit in eine umfassendere theologische Deutung integriert – etwa in geheimnistheologischer Linienführung. Die Zusage eines göttlichen Beistands innerhalb der Kirche ließe sich damit nicht durch Skandale oder Schismen unterwandern. Vielmehr »muß jede einfache Lösung ein Irrtum sein. Die Tyrannei ist auch einfacher als die Freiheit ... Sie hebt deren sämtliche Nachteile auf, wie der Arzt, der seinen Patienten umbringt, alle seine Schmerzen behebt.«<sup>292</sup> Für de Lubacs Deutung ist es von fundamentaler Bedeutung, dass der göttliche (damit gleichsam unsichtbare und ewige) Aspekt aufrechterhalten wird. Dieser aber muss wiederum real und wahr sein, um das darauf aufbauende System begründen zu können.<sup>293</sup> De Lubacs Konzept eignet in dieser Weise eine maßgebliche ontologische Ausrichtung: »Das Sein aber übersteigt unendlich die Fassungskraft unseres Verstandes auf Erden; er röhrt daran, besitzt es aber nie wirklich. Die Wahrheit, weit und tief wie das Sein, muß somit ebenfalls unsren Verstand überborden – damit dieser nicht aufhöre, sich davon zu ernähren.«<sup>294</sup> Trotz der translogischen Implikation bleiben Wahrheit und Sein aneinandergebunden, ihre Allianz zeugt von einem realistischen Wahrheitsverständnis. Dieses wird auch nicht durch den Hinweis aufgebrochen, dass sowohl Wahrheit als auch Sein den menschlichen Verstand ob ihrer Weite und Tiefe überfordern. Es bleibt dabei: »Denn das Paradoxe ist, bevor es im | Denken ist überall in der Wirklichkeit ... Es taucht dort immer nur auf.«<sup>295</sup> Arenz kommentiert diese Stelle treffend: »Bei de Lubac ist das Paradox niemals (nur) Anstrengung des Begriffs oder gar ein Denkspiel, sondern ontologische Wirklichkeit. Folglich konstruiert sich der Denker nicht ›sein‹ Paradox – dies eben wäre eine Spielerei –; im Denkprozess stößt er darauf«<sup>296</sup>. Gleiches gilt für Gott, der nach de

---

weil sie aus ökonomischer Sicht von dieser Welt ist und ihr nicht entsagen kann ohne sich zu verleugnen.« Giorgio Agamben, *Das Geheimnis des Bösen. Benedikt XVI. und das Ende der Zeiten. (Fröhliche Wissenschaft Bd. 066)*. Übers. v. Andreas Hiepko. Berlin 2015. S. 29.

- 291 Eine solche Auflösung entspräche ja wieder der Häresie. Als Beispiel einer solch isolierenden Perspektive weist de Lubac auf »gewisse[n] Kirchenlehrnen protestantischer Herkunft« hin. Lubac, *Geheimnis* S. 43. Zu de Lubacs Absage an Auflösungsversuche sei eine weitere Stelle angeführt: »Durch keinerlei abstrakte Logik, mag sie Logik des Begriffs oder des Urteils sein, nach dem Satz der Identität oder dem der Partizipation sich aufzubauen, kann dieses Dilemma wirklich behoben werden. Dazu braucht es am Ursprung eine reale Apperzeption, die mit *einem* Blick, außerhalb jeder räumlichen Anschauung, das Band des Persönlichen und des Allgemeinen umgreift.« Lubac, *Glauben* S. 303. Zu dieser Textstelle vgl. Arenz, *Paradoxalität* S. 124.
- 292 Lubac, *Glaubensparadoxe* S. 48.
- 293 Zum Nachvollzug dieser Ableitung: »Wäre er aber nicht auch wahrhaft gestorben und auferstanden, so wäre unser Glaube an ihn eitel, und wir wären gar nicht gerettet.« Ebd. S. 35.
- 294 Ebd. S. 60.
- 295 Henri de Lubac, *Paradoxes*. (Œuvres complètes Bd. XXXI). Paris 2007. S. 71. Zitiert nach der Übersetzung von Arenz, *Paradoxalität* S. 93f. Es finden sich ähnliche Aussagen bei de Lubac. Bspw.: »Die Gegensätze im Denken drücken die Autonomien im Gewebe des Geschaffenen selbst aus.« Lubac, *Glaubensparadoxe* S. 8.
- 296 Arenz, *Paradoxalität* S. 93. An anderer Stelle hebt Arenz diesen Aspekt noch einmal heraus: »Das Paradoxe ist nach seiner [JMH: de Lubacs] Ansicht Bestandteil der Wirklichkeit; es wahrzunehmen und zu durchdenken ist kein dialektisches Konstrukt, sondern philosophische beziehungsweise theologische Reflexion.« Dominik Arenz, *Vom Paradox zum Sakramentalen. Zur Sakramentalität*

Lubac nicht einfach vom Menschen erdacht wird, sondern ihm in seinen Bedürfnissen entgegenkommt, von diesen aber eben nicht abhängt. In *Auf den Wegen Gottes*, der deutschen Übersetzung von *Sur le chemins de Dieu* (1956), verortet de Lubac diese Optionen in Mose und Xenophanes. Einer von beiden müsste doch recht haben: »Hat Gott den Menschen nach seinem Bild erschaffen, oder hat nicht vielmehr der Mensch Gott nach dem seinen gemacht? Aller Anschein spricht für Xenophanes – und doch spricht Mose die Wahrheit.«<sup>297</sup> Xenophanes steht für die Option eines menschgemachten Gottes<sup>298</sup>, der aber deutlich entgegengehalten wird: »In allem, in allen Ordnungen ist Gott der Erste. Immer kommt er uns zuvor. Immer und auf allen Ebenen gibt er sich zuerst zu erkennen. Stets ist er es, der sich offenbart.«<sup>299</sup> Damit ist klar, auf welcher Voraussetzung de Lubac aufbaut. Sein Paradoxienverständnis meint ontologische Widersprüche, die er theologisch auf die Spannung von Gott und Mensch zurückführt, in ihrer Verbundenheit aber als Offenbarungsgeschehen interpretiert. Die menschliche Vernunft wird deshalb auch als göttliche Gabe verstanden<sup>300</sup>, weil nur so theologisch versichert werden kann, dass der Gottesgedanke nicht ins Leere zielt. So schließt sich dann auch der Bogen zur Kritik an Kierkegaard, weil seine Vorstellung eines absurdens Glaubens damit nicht vereinbart werden kann. De Lubac behauptet in diesem Sinne ein höheres Maß an Verbindlichkeit und setzt es sogar kirchlich-institutionell fest:

Unser Glaube ist heute noch der gleiche, er gründet auf denselben Fundamenten, brennt von der gleichen Herdflamme, derselbe Geist senkt ihn unseren Herzen ein. Es ist immer noch die gleiche Kirche: sie enttäuscht uns, bringt uns in Harnisch, macht uns ungeduldig, entmutigt uns immerfort durch alles, was in ihr unserer eigenen Verderblichkeit verwandt ist; sie verfolgt aber auch unter uns ihre unersetzliche Sendung, lässt keinen Tag vergehen, ohne uns Jesus Christus aufs neue zu schenken, in dem der Vater ›uns von der Macht der Finsternis befreit und uns hinüberersetzt in das Reich des Sohnes seiner Liebe.«<sup>301</sup>

---

als »lectio difficilior« nach Henri de Lubac. In: ThPh 93 (2018). S. 58-72, hier: S. 60. [= Arenz, Sakramentalität.] Ähnlich stellt auch Pech hinsichtlich de Lubacs Denken fest, das Paradox durchziehe »sein gesamtes wissenschaftliches Werk sowie theologisches Reflektieren, denn es stellt eine Form da [sic!], die Realität zu denken«. Justinus C. Pech, Paradox und Wahrheit. Ansatz zu einer Gnadenlehre auf der Grundlage von zwei zentralen Begriffen in den theologischen Entwürfen von Henri de Lubac »Paradox« und Joseph Ratzinger »Wahrheit«. Rom 2014. S. 39. [= Pech, Paradox.] Pechs Studie zitiere ich nach dieser Fassung von 2014 und nicht nach der ausführlicheren Publikation aus dem Jahr 2020. Vgl. Justinus C. Pech, Paradox und Wahrheit. Henri de Lubac und Joseph Ratzinger im gnadentheologischen Gespräch. (Frankfurter Theologische Studien Bd. 77). Münster 2020.

297 Henri de Lubac, *Auf den Wegen Gottes*. Übers. v. Robert Scherer. Freiburg i.Br. 1992. S. 9. [= Lubac, Wege.]

298 Interessanterweise wird er radikalkonstruktivistisch ebenfalls für diese Position rezipiert. Von Glasersfeld attestiert ihm sogar, er habe »ganz unwillkürlich den Boden bereitet, aus dem zweieinhalb Jahrtausende später die konstruktivistische Denkweise sprießen konnte.« Glasersfeld, Geschichte S. 9.

299 Lubac, Wege S. 11.

300 Vgl. ebd. S. 10.

301 Lubac, *Glaubensparadoxe* S. 109.

Hinsichtlich der Rezeption seines Konzepts »läßt sich zusammenfassend sagen, daß Henri de Lubac das ›Paradox‹ als Denkform in die katholische Theologie vermittelt hat«<sup>302</sup>. Für Voderholzer gilt dies wegen der Implementierung der Paradoxie

als Begriff für die formale Struktur des Geheimnisses, insofern bei den die göttliche Selbstmitteilung bezeugenden menschlichen Sprach- und Ausdrucksformen durchgängig Realitäten in Einklang gebracht werden müssen, deren Nichtwidersprüchlichkeit evident ist, deren positive Synthese aber die Kraft des menschlichen Denkens übersteigt.<sup>303</sup>

De Lubacs katholische Erschließung der Paradoxie lässt sich in ihrer Wirkung – nach Einschätzungen von Voderholzer und auch Pech – besonders bei Ratzinger beobachten.<sup>304</sup> Affirmativ hat sich aber etwa auch Hans Urs von Balthasar auf de Lubac bezogen:

Dieses scharfe Bewußtsein von beidem: daß in den geschichtlichen Formen das lebendige Geheimnis sich ausdrückt, und daß das Geheimnis diese Formen stets übersteigt, gibt de Lubac seine unnachahmliche Überlegenheit, die sich voll engagieren kann, ohne jemals den Überblick, die Vorsicht, das nüchterne Urteil zu verlieren.<sup>305</sup>

Sowohl de Lubac als auch Kierkegaard haben die theologische Beobachtung von Paradoxien nachhaltig geprägt – obwohl beide unterschiedliche Akzente setzen.<sup>306</sup> So fußt de

---

302 Voderholzer, Paradox S. 229.

303 Ebd. S. 229.

304 Vgl. ebd. S. 231; Pech spürt der Einschätzung Voderholzers zur Präsenz von Paradoxien im Werk Ratzingers nach und stellt in seiner Arbeit wichtige diesbezügliche Textpassagen zusammen. Vgl. Pech, Paradox S. 52-60. Zum Ende dieser Zusammenstellung resümiert er: »Der Begriff ›Paradox‹ hat auch im Werk von Joseph Ratzinger ein starkes Gewicht und wird dazu benutzt, die Spannung des Glaubens begrifflich fassbar zu machen. Seine Relevanz im Gesamtwerk ist geringer als in den Œuvres des französischen Theologen, aber auch Ratzinger akzentiert [sic!] das Spannungsmoment des Glaubens mit diesem Begriff.« Ebd. S. 60

305 Hans Urs von Balthasar, Henri de Lubac. Sein organisches Lebenswerk. (Kriterien Bd. 38). Einstudeln 1976. S. 83.

306 In Zusammenhang dieses kurzen Vergleichs wird übrigens auch deutlich, dass die theologische Paradoxialität in erster Linie formale Konsequenzen zeitigt. Beschrieben wird hier das Mensch-Gott-Verhältnis. Aus den Konzepten lassen sich deshalb sehr unterschiedliche Konsequenzen ableiten. In der Linie von Voderholzers Häresie-Konzeption ließe sich die Paradoxialität etwa dazu einsetzen, die bestehende Form der Kirche gegen Reformforderungen abzusichern. Diesbezügliche Ansätze zeichnen sich etwa bei Pech, Paradox S. 79f. ab. Zu diskutieren wäre angesichts dieser Versuche aber, inwiefern das Dynamisierungspotential theologischer Paradoxien hier nicht letztlich dadurch gemindert wird, dass es zur Stabilisierung ausgewählter Strukturen vereinnahmt wird. Gegen solche Vorhaben wendet sich auch Diergarten: »Widersprüchlich und selbstzerstörend sind alle Versuche, die darauf hinauslaufen, die Paradoxialität von Christlichkeit aufzuheben, um die Ambivalenzen zwischen Kirche und Welt endgültig in Richtung einer auf Objektivität und Unwandelbarkeit pochenden Kirchlichkeit auszuräumen.« Diergarten, Unbehagen S. 154. Im Übrigen haben sowohl de Lubac als auch Kierkegaard mit ihrer theologischen Paradoxien-Reflexion nicht zufällig gegen verfestigte kirchliche Strukturen angeschrieben und diese damit intellektuell destabilisiert. Für einen kürzen Beitrag zum Zusammenhang von Paradoxialität und Reformkritik vgl. Jonas Maria Hoff, Dynamik verstetigen? Bischof Voderholzer und die Paradoxie als Denkform.

Lubacs theologische Arbeit mit Paradoxien deutlich stärker auf genuin theologischen (Voraus-)Setzungen als diejenige Kierkegaards.<sup>307</sup> Auch ergibt sich eine Differenz aus den unterschiedlichen Auffassungen hinsichtlich des Verhältnisses von Vernunft und Glaube. Dennoch sind beide neben ihrem geheimnistheologischen Interesse vor allem durch ihre ontologische Grundierung der Paradoxialität verbunden – womit sie sich wiederum von der radikalkonstruktivistischen Option unterscheiden.

Weitet man den Blick über Kierkegaard und de Lubac hinaus und besieht die theologische Paradoxien-Rezeption insgesamt, so lässt sich als umfassendste (und auch radikalkonstruktivistisch kompatible) Gemeinsamkeit die Einsicht erkennen, dass die Paradoxien auf die Kontingenz menschlicher Rede von Gott hindeuten. Heinrich Kraft kommentiert dementsprechend:

Die wichtigste unter den logischen Voraussetzungen der Paradoxien, die uns in der Theologie begegnen, ist die Unzulänglichkeit unseres Denkens. Gegenstand der Theologie ist das Bild Gottes und der Welt, besonders des Menschen, das sich aus der Heiligen Schrift ergibt. Vom Begriff Gottes ist die Unendlichkeit nicht abzutrennen; Aussagen über Gottes Allmacht und Allwissen, seine Allwirksamkeit und Allgegenwart sind Aussagen über unendliche Größen. Aussagen über unendliche Größen führen zwangsläufig zu Antinomien.<sup>308</sup>

Alois Maria Haas schlussfolgert, »daß über Gott und den menschlichen Bezug zu ihm nicht anders als in (rhetorischen) Paradoxen gesprochen werden kann, wenn Letztauskünfte über ihn gemacht werden sollen.«<sup>309</sup> Hier aber lässt sich ein Gedanke einfügen, der in der Auseinandersetzung mit dem radikalen Konstruktivismus von großer Bedeutung war. Wenn nämlich die Paradoxie zur Form theologischer Rede erhoben wird, dann muss das dynamisierende und destabilisierende Potential der Paradoxie insgesamt auch auf diese Form selbst zugreifen können. Kurzum: Das Einfügen der Paradoxie als Form darf nicht zur Entparadoxalisierung führen. Schröer beobachtet hier zutreffend:

---

In: feinschwarz.net, 12. April 2021. URL: <https://www.feinschwarz.net/dynamik-verstetigen-bischof-voderholzer-und-die-paradoxie-als-denkform> (abgerufen am: 17.06.2021).

- 307 Vielleicht wäre hier auch eine Erklärung dafür zu suchen, dass Jürgen Habermas in seiner Philosophiegeschichte anmerkt: »Einstweilen müssen wir feststellen, dass Kierkegaard der letzte Theologe gewesen zu sein scheint, von dessen Gedanken die Philosophie *neue Anstöße* empfangen hat.« Jürgen Habermas, Auch eine Geschichte der Philosophie Bd. 1. Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen. Berlin<sup>3</sup> 2019. S. 78.
- 308 Heinrich Kraft, Die Paradoxie in der Bibel und bei den Griechen als Voraussetzung für die Entfaltung der Glaubenslehren. In: Das Paradox. Eine Herausforderung abendländischen Denkens. (Stauffenberg Colloquium Bd. 21). Hg. v. Paul Geyer/Roland Hagenbüchle. Tübingen 1992. S. 247–272, hier: S. 259. [= Kraft, Bibel.]
- 309 Alois Maria Haas, Mystik als Aussage. Erfahrungs-, Denk- und Redeformen christlicher Mystik. (VDWR tb Bd. 3). Frankfurt a.M./Leipzig 2007. S. 136. [= Haas, Aussage.] Vgl. alternativ Alois Maria Haas, Das mystische Paradox. In: Das Paradox. Eine Herausforderung abendländischen Denkens. (Stauffenberg Colloquium Bd. 21). Hg. v. Paul Geyer/Roland Hagenbüchle. Tübingen 1992. S. 273–294, hier: S. 279.

Der Sinn der Verwendung der Paradoxie in der Theologie wird gerne dahingehend erläutert, daß die Paradoxie der treffendste Ausdruck für die Inadäquatheit unseres Redens von Gott sei. Diese Begründung ist selbst eine Paradoxie, denn sie behauptet ja, daß allein diese Wiedergabe der Inadäquatheit gerade die adäquate Beschreibung sei.<sup>310</sup>

Eine Theologie, die sich der Paradoxie als formaler Kategorie verschreibt, muss in diesem Sinne kritisch selbstapplikativ verfahren und sensibel für die eigenen Paradoxien sowie die aus ihnen resultierenden Begründungsdefizite bleiben.<sup>311</sup>

#### D) Paradoxien relativieren

Paradoxien konfrontieren den menschlichen Verstand mit seinen Grenzen. Sie machen selbst in ihrer schwächsten, logisch am leichtesten zu behebenden Form zumindest darauf aufmerksam, wie die Intuition fehlgehen kann. In ihrer Vollform stellen sie Rätsel dar, deren Lösung höchstens dann gelingt, wenn massive Konzessionen in Kauf genommen werden. Wenn also etwa das Lügner-Paradox dadurch gelöst wird, dass die Rede von der einen Welt aufgegeben und eine Theorie über mögliche andere Welten präsentiert wird, dann bedarf diese Lösung massiver theoretischer Annahmen, die wiederum keine Eindeutigkeit herstellen können. Damit geht eine weitreichende Relativierung einher, deren einer Pol auch recht klar bestimmt werden kann: die Vernunft. Der andere Pol hängt hingegen stärker von dem theoretischen Rahmen ab, der gewählt bzw. vorausgesetzt wird. So ließe sich die Vernunft in Relation zur Welt oder auch in Relation zu sich selbst setzen. Im ersten Fall wäre die menschliche Wahrnehmung von Paradoxien etwa als eine wahre Erkenntnis der Rätselhaftigkeit von Welt und Sein zu lesen. Im zweiten Fall ließen sich die Paradoxien als Hinweis auf die Selbstreferentialität der Vernunft und ihre damit einhergehenden Begrenzungen verstehen. In beiden Fällen aber relativieren die Paradoxien direkt oder indirekt das (Denk-)Vermögen des Menschen.<sup>312</sup> Sie stellen denkerische Intuitionen in Frage und sprengen Risse in ansonsten harmonische Überzeugungen: »Weil sie solche Grundorientierungen betreffen, führen Paradoxien in einen epistemischen Spannungszustand, zu einer partiellen Desorientierung, die freilich auch ignoriert werden kann.«<sup>313</sup> Dass Paradoxien ein relativierendes Potential aufweisen, wird folglich nicht nur (radikalen) Konstruktivist\*innen ersichtlich. Auch in einer analytisch-philosophischen Perspektive wird dieses Potential zuge-

<sup>310</sup> Schröer, Denkform S. 52.

<sup>311</sup> Eine jüngere theologische Arbeit, die diesem Anspruch nachkommt, hat Norbert Brieden vorgelegt: Vgl. Brieden, Paradoxien. Für eine ältere theologische Untersuchung, die aber ebenfalls vor dem Hintergrund radikalkonstruktivistisch bzw. systemtheoretischer Perspektiven auf Paradoxien eingeht, vgl. Wallich, Autopoiesis. In der konkreten theologischen Arbeit stellen sich aber gerade zu Wallich einige Differenzen ein, weil er – wie mehrfach erwähnt wurde (Kap. 4.2.4) – stark von der *relationalen Theologie* ausgeht. In der Diagnose der Paradoxien kommt es deshalb konkret zu Abweichungen, so bezieht er sich zentral auf das »Paradox der Verschiedenheit des Gleichen«. Ebd. S. 600.

<sup>312</sup> Oder wie Simon schreibt: »Im Paradoxen erscheint ein *anderes*, aber in seinen Voraussetzungen selbst noch nicht verstandenen Verstehen als Relativierung des eigenen; weder das andere noch das eigene ist damit *begriffen*.« Simon, Paradoxon S. 54.

<sup>313</sup> Kannetzky, Paradoxien S. 187.

standen. Deutlich wird dies nicht zuletzt daran, dass auch hier immer wieder darauf hingewiesen wird, Paradoxien stellten einen Motor wissenschaftlicher Erkenntnis dar. So behauptet Fink bspw.:

Paradoxien sind von unschätzbarem wissenschaftlichen Wert und können als Triebmotor des intellektuellen Fortschritts rekonstruiert werden. Gerade eine Wissenschaft, die frei ist von Paradoxien, ist dann vermutlich auch frei von Fortschritt und zum sterilen Quiz-Wissen verkommen. Paradoxien sind also Anzeichen einer lebendigen, strukturiert suchenden Wissenschaft.<sup>314</sup>

Auch in einer Perspektive, die sich um die Auflösung von Paradoxien bemüht, wird damit – wie oben bereits thematisiert – ein positiver Relativierungswert paradoxalen Denkens behauptet. Die Vorstellung eines Fortschritts, dessen Wegbereiter die Paradoxien nach Fink ja sein sollen, basiert schließlich auf der Korrektur einer ehemals gültigen Vorstellung zugunsten einer neueren, besseren Idee. Fortschritt spannt Relationen zwischen alt und neu, schlechter und besser auf; er ist die »Veränderung vom Unvollkommenen zum Vollkommeneren.«<sup>315</sup>

Dass gerade im religiösen Bereich vielfach Paradoxien auftreten, dass das religiöse Feld gewissermaßen paradoxal vermint ist, kann in dieser Gedankenführung als Indiz für die Plausibilität eines Verständnisses von Religion als Relativierungsoperation dienen. In kurzen Analysen sollen in diesem Abschnitt einige religiöse Paradoxien freigelegt und in einen tieferen Sinnbezug eingeordnet werden. Dabei werde ich den Ausgang von konkreten Lehrsätzen der römisch-katholischen Kirche nehmen, um die Paradoxien möglichst konkret behandeln zu können. Das Gros der Paradoxien ließe sich dabei entweder in allgemein christlicher oder sogar allgemein religiöser Perspektive ausweiten, eine umfassende Analyse würde an dieser Stelle aber den Duktus der Argumentation eher behindern als befördern. Wichtig ist hier zudem der Hinweis, dass die Auswahl auch die Präsenz von Paradoxien innerhalb des Katholizismus nicht widerspiegeln kann. So bleiben etwa die zahlreichen biblischen Paradoxien fast gänzlich unbeobachtet. Man denke hier lediglich an Sätze wie »Ich glaube; hilf meinem Unglauben!« (Mk 9,24)<sup>316</sup>, »Denn wer sein Leben retten will, wird es verlieren« (Mk 8,35) oder auch »Er ist Bild des unsichtbaren Gottes« (Kol 1,15) – um nur einen kurzen Eindruck zu geben.<sup>317</sup> Die Paradoxien, die ich im Folgenden analysiere, gehen in ihrem Anspruch aber

314 Fink, Progress S. 14.

315 Franz-Peter Burkard, Art. Fortschritt. In: Metzler Lexikon Philosophie. Begriffe und Definitionen. Stuttgart 3<sup>2008</sup>. S. 186-187, hier: S. 186. Am Rande sei hier bemerkt, dass freilich auch der Fortschritt selbst unter den Gesichtspunkten seiner Paradoxialität beobachtet werden könnte. In besonderer Weise steht die *Frankfurter Schule* für entsprechende Ansätze. Etwa in der Bezugnahme auf »das Destruktive des Fortschritts« oder »die Selbstzerstörung der Aufklärung«. Max Horkheimer/Theodor W. Adorno, Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. Frankfurt a.M. <sup>22</sup>2016. S. 3.

316 Die in dieser Arbeit angeführten Bibelstellen werden allesamt nach der Einheitsübersetzung von 2016 zitiert.

317 Für eine (wiederum bewusst unvollständige) Analyse vgl. Schröer, Denkform S. 97-130. Einen weiteren grundsätzlich angelegten Aufschlag zu der Thematik macht Kraft, Bibel. Er konstatiert: »Die Bibel hat es nach dem Gesagten über große Partien nicht mit Paradoxien zu tun.« Ebd. S. 255. Zu einem ähnlichen Ergebnis kommt auch Martin Ebner nach seiner Analyse einiger (vermeintlicher)

über einzelne Bibelverse hinaus. Es geht hier vielmehr um verbindliche Glaubenssätze, die Aspekte einer theologischen Lehrsystematik sind.<sup>318</sup> In ihrer Darstellung werde ich mich auf Formulierungen des *Katechismus der katholischen Kirche* (KKK)<sup>319</sup> stützen. Eben weil hinter diesem Dokument der Anspruch einer umfassenden (und vielleicht sogar abgeschlossenen) Systematik steht, sind die einzelnen Glaubenssätze eng mit dogmatischen Traktaten verbunden, die wiederum in ausführlichen theologischen Debatten thematisiert werden. Aus Gründen der Übersichtlichkeit werde ich größtenteils darauf verzichten, in die Tiefenebenen dieser Diskurse abzutauchen<sup>320</sup>, durch einige Literaturhinweise möchte ich aber doch deutlich machen, dass die Paradoxialität der jeweiligen Paradoxien jeweils auch von anderen Autor\*innen aufgegriffen wurde.<sup>321</sup>

Weiterhin sei kurz angemerkt, dass in der konkreten Analyse der ausgewählten religiösen Paradoxien auch die grammatischen Doppelbedeutung der Überschrift dieses Abschnitts zum Tragen kommt. Die bisherigen Ausführungen haben die indikative Dimension abgegolten, die nun folgenden Hinweise gehen der imperativischen Dimension nach, indem sie – der Aufforderung folgend – religiöse Paradoxien relativieren.<sup>322</sup>

---

jesuanischer Paradoxien: »So paradox, wie es zunächst scheint, sind die Sprüche vom Leben und Tod in der Jesusüberlieferung beileibe nicht. Alle Überlieferungsstufen sind bemüht, die Aussagen an konkrete Lebensvollzüge zurückzubinden.« Martin Ebner, Überwindung eines »tödlichen« Lebens. Paradoxien zu Leben und Tod in den Jesusüberlieferungen. In: JBTh 19 (2004). S. 79-100. Freilich hängen solche Diagnosen stark von dem vorausgesetzten Paradoxienverständnis ab. Produktive Bearbeitungen biblischer Paradoxien finden sich u.a. bei: Krish Kandiah, Paradoxology. Why Christianity Was Never Meant to Be Simple. London 2014; Stephan Gröne, Gödel. Wittgenstein. Gott. Paradoxien in Philosophie und Theologie. Fuchstal 2007. S. 347-502; Louis Kretz, Der Reiz des Paradoxen bei Jesus. Mit einem Vorwort von Kurt Marti. Olten 1983; Gerhard Hotze, Paradoxien bei Paulus. Untersuchungen zu einer elementaren Denkform in seiner Theologie. (Neutestamentliche Abhandlungen Bd. 31). Münster 1997; Rudolf Hoppe, Jesus – das Paradoxon Gottes. Überlegungen zu Botschaft und Wirken des Nazareners. In: Impulse 3 Heft 1 (2001). S. 2-6; Rudolf Hoppe, Jesus von Nazareth. Zwischen Macht und Ohnmacht. Stuttgart 2012. S. 77-127.

- 318 Freilich bleibt es auch hier aber nur bei einer Auswahl. Vermutlich ließen sich Paradoxien in der gesamten lehramtlichen Dogmatik konstituieren. So ließe sich etwa die, von mir hier ansonsten außen vor gelassene Trinitätstheologie in dieser Weise beobachten. Anderson bietet hierfür Anknüpfungspunkte: »no writer from the first century to the twenty-first century has offered an explication of the doctrine of the Trinity that is both clearly orthodox and free from apparent contradiction. It seems that careful the theologian inevitably faces a dilemma: that of embracing either paradox or heterodoxy.« Anderson, Paradox S. 59.
- 319 Zitiert wird der KKK nach der auf den Internetseiten des Vatikans verfügbaren deutschsprachigen Fassung von 1997, abrufbar unter: URL: [www.vatican.va/archive/DEU0035/\\_INDEX.HTM](http://www.vatican.va/archive/DEU0035/_INDEX.HTM) (abgerufen am: 17.06.2021).
- 320 Andernfalls müssten für manche Paradoxien ganze dogmatische Traktate diskutiert werden.
- 321 Eine besondere Nähe stellt sich dabei zu Norbert Brienden ein, der in seiner religionspädagogischen Arbeit konstruktivistische Perspektiven sehr stark mit der Bearbeitung von Paradoxien verbunden hat. Vgl. Brienden, Paradoxien.
- 322 Leicht abgewandelt entspricht dieses Verfahren einer Einsicht Schröers: »Es zeigt sich, daß gerade in der Auseinandersetzung mit der Metaphysik unserer Zeit die verschiedenen Paradoxien im logischen Sinn nicht nur postuliert, sondern interpretiert werden müssen. Das ist die Aufgabe der | theologischen Logik, die nicht nur die formale Struktur, sondern auch den Inhalt und Standort der Paradoxie bestimmen muß.« Schröer, Denkform S. 198f.

### (1) Offenbarungsparadox

Gott, »der in unzugänglichem Licht wohnt« (1 Tim 6,16), will den Menschen, die er in Freiheit erschaffen hat, sein eigenes göttliches Leben mitteilen, um sie in seinem einzigen Sohn als Söhne anzunehmen [Vgl. Eph 1,4-5.]. Indem Gott sich offenbart, will er die Menschen befähigen, ihm zu antworten, ihn zu erkennen und ihn weit mehr zu lieben, als sie von sich aus imstande wären. (KKK 52)

Dieser Formulierung wohnt eine paradoxale Spannung inne, die metonymisch für die Offenbarungsparadoxie insgesamt steht. Mit dem Zitat aus dem ersten Timotheusbrief wird nämlich bestätigt, dass die Bestimmung Gottes massiv auf seine (transzendenten) Unzugänglichkeit angewiesen ist. Andererseits aber bleibt es nicht bei dieser Feststellung. Hinzutritt die klare Zuschreibung, dass es Gott an seiner Selbstoffenbarung gelegen sei. Fraglich wird dabei aber, wie angesichts der Transzendenz Gottes gerade diese Aussage über seinen Willen getroffen werden soll. Nach Auffassung des Katechismus ist dies möglich, weil der Mensch »nach dem Bilde Gottes« erschaffen ist [Vgl. Gen 1,26.]« (KKK 36). Mit dieser Erklärung aber wird die Argumentation zirkulär, weil sie sich auf einen biblischen Bezugspunkt stützt, der gewissermaßen als Offenbarungsdokument in diese eingebettet bleibt. So setzt die Autorisierung der Heiligen Schrift einen offenbarungstheologischen Überbau voraus, der das Begründungsproblem bzw. die Paradoxie nicht aufhebt. Auch die Bibel kann schließlich hinsichtlich der Frage untersucht werden, wieso es gerade ihr gelingen soll, die umfassende Transzendenz Gottes in die Immanenz menschlicher Sprache einzuholen. Als Quelle von Evidenz lässt sie sich auch nur vor dem Hintergrund der Offenbarung behaupten. Alles läuft demnach auf eine Paradoxie zu, die – nach Pollacks Diagnose – für Religionen insgesamt besteht:

Religionen operieren | unter widersprüchlichen Bestandserfordernissen. Wenn die Funktion der Religion darin besteht, Kontingenz zu bewältigen, dann müssen die Inhalte und Formen, mit denen sie diese Aufgabe erfüllt, dem Bereich des Zugänglichen entzogen sein: Sollen diese Inhalte und Formen gesellschaftliche und lebenspraktische Relevanz gewinnen, dann dürfen sie jedoch nicht der Kommunikabilität und Anschaulichkeit entbehren.<sup>323</sup>

Was bei Pollack eher unterschwellig verhandelt wird, setzt Brieden explizit ins Wort. So erklärt er im Rekurs auf Clam, »warum sich Religionen in besonderer Weise mit Paradoxien befassen (müssen): Schließlich kommunizieren sie explizit das Unverfügbare,

---

323 Pollack, Religion S. 186f. Ähnlich fasst es auch Volkhard Krech: »Jede Bearbeitung von Kontingenz hat mithin ihre Grenzen, und hier setzt Religion als gesellschaftlicher Sachverhalt an. Das tut sie freilich immer wieder aufs Neue, weil die konkreten semantischen und sozialstrukturellen Lösungen selbst der Kontingenz ausgesetzt sind; darin besteht das wichtigste Paradox der Religion und zugleich der stärkste Motor religionsgeschichtlicher Dynamik.« Volkhard Krech, Die Evolution der Religion. Ein soziologischer Grundriss. (Religiöse Evolution Bd. 1). Bielefeld 2021. S. 84. [= Krech, Evolution.] Krechs Diagnose verbindet die religiöse Paradoxialität mit ihrer Produktivität und weist damit gerade vor dem Hintergrund auflösungsinteressierter Paradoxienbearbeitung auf einen entscheidenden Aspekt hin. Religiöse Paradoxien sind in dieser Linie nicht als Behinderung zu verstehen.

das sich der immanenten Verfügung entzieht und sich gerade dadurch als transzendent erweist<sup>324</sup>. Offenbarungstheologien sind in dieser Weise der Frage ausgesetzt, wie sie angesichts der zugestandenen Ungewissheit (Transzendenz Gottes) die Bedingungen ihrer eigenen Aussagen generieren. Woher weiß man um die Transzendenz der Transzendenz? Wie kommt man außerdem zu einer Aussage über den Willen einer transzendenten Größe? Wer setzt wiederum diese Auffassung in Geltung? Das Fragespiel ließe sich wohl endlos fortsetzen, entscheidend ist die Grundlage: die paradoxale Spannung zwischen Immanenz und Transzendenz, wie sie sich in der Offenbarung ausdrückt. Brieden erkennt darin das »Grundparadox der Theologie, Nichtobjektivierbares zu objektivieren.«<sup>325</sup> Ähnlich formuliert es Haas: »Die Voraussetzung selber, mit Gott in irgendeiner Weise in Kontakt zu treten, ist paradox.«<sup>326</sup>

## (2) Inkarnationsparadox

Dieses grundlegende Offenbarungsparadox schlägt sich in christlicher Perspektive besonders verdichtet in der Inkarnation durch:

Wir glauben und bekennen: Jesus von Nazaret, ein Jude, zur Zeit des Königs Herodes des Großen und des Kaisers Augustus von einer Tochter Israels in Bethlehem geboren, von Beruf Zimmermann und während der Herrschaft des Kaisers Tiberius unter dem Statthalter Pontius Pilatus in Jerusalem am Kreuz hingerichtet, ist der menschgewordene ewige Sohn Gottes. (KKK 423)

Die Formulierung ruft verschiedene Motive der Immanenz auf, die die Menschlichkeit Jesu illustrieren: Seine Herkunft, seine Religionszugehörigkeit, sein Beruf, aber eben auch Geburt und Tod werden explizit erwähnt. Der Tod, als Ende des irdischen Lebens, markiert gewissermaßen den Kristallisierungspunkt der Endlichkeit. Ihm aber wird im letzten Nebensatz eine andere Perspektive entgegengestellt: die Ewigkeit qua Gottessohnschaft. In der Formulierung vom »menschgewordenen ewigen Sohn Gottes« verdichtet sich damit die Offenbarungsparadoxie in spezifisch christlicher Form: »The very idea, that God – an eternal, infinite, immortal, transcendent spirit – could become a human being – a temporal, finite, mortal, material creature – is one that seems *prima facie* impossible, if not altogether absurd.«<sup>327</sup> Menschliche und göttliche Identität werden als Gegensätze erfahren, in Jesus aber doch ineinander gefügt. Dass dies

<sup>324</sup> Brieden, Paradoxien Kap. 3.4.1.2. Biblisch wird dies etwa bei Paulus greifbar: »So sollt ihr mit allen Heiligen dazu fähig sein, die Länge und Breite, die Höhe und Tiefe zu ermessen und die Liebe Christi zu erkennen, die alle Erkenntnis übersteigt« (Eph 3,18-19). Auch hier wird die paradoxale Forderung aufgestellt, man solle etwas erkennen, das alle Erkenntnis übersteigt.

<sup>325</sup> Brieden, Paradoxien Kap. 3.4.1.2.

<sup>326</sup> Haas, Aussage S. 135. Diese Einschätzung ließe sich freilich als Beobachtungsfolie für eine Relectur reiblischer Erzählungen einsetzen. Vgl. für einen ersten Ansatz in dieser Richtung Patrick Ebert, Offenbarung und Entzug. Eine theologische Untersuchung zur Transzendenz aus phänomenologischer Perspektive. (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie Bd. 81). Tübingen 2020. S. 1-20. [= Ebert, Entzug.]

<sup>327</sup> Anderson, Paradox S. 61. Kierkegaard verdichtet diese Einsicht etwa in seiner Rede vom »Gott in der Zeit« (Kierkegaard, Nachschrift II S. 297), die sich entfalten lässt als Einsicht, »daß der Gott, der Ewige, in einem bestimmten Zeitmoment als ein einzelner Mensch geworden ist.« Ebd. S. 291.

als Denkoperation die Kapazitäten der Logik überschreitet, hat die kirchliche Tradition vor allem im Konzil von Chalkedon verdeutlicht:

Ein und derselbe ist Christus, der einziggeborene Sohn und Herr, der in zwei Naturen unvermischt, unveränderlich, ungetrennt und unteilbar erkannt wird, wobei nirgends wegen der Einung der Unterschied der Naturen aufgehoben ist, vielmehr die Eigentümlichkeit jeder der beiden Naturen gewahrt bleibt und sich in einer Person und einer Hypostase vereinigt. (DH 302)<sup>328</sup>

Der Glaubenssatz formuliert die Paradoxie so prägnant in einer antithetischen und aporetischen Sprache<sup>329</sup>, dass eine einfache logische Harmonisierung völlig unmöglich wird. Die verschiedenen christologischen Konflikte, wie sie im Laufe der Theologiegeschichte in den unterschiedlichsten Ausprägungen aufgetreten sind, lassen sich vor diesem Hintergrund als Versuche beobachten, das christologische Paradox entweder ganz aufzulösen<sup>330</sup> oder aus dem – in der Diktion Schröers – komplementären ein supplementäres Paradox zu machen, einem der beiden kontradiktitorischen Aspekte also einen Vorzug zuzusprechen. Letzteres Verfahren ließe sich etwa im Konflikt der Antiochenischen mit der Alexandrinischen Schule oder im Arianismus ausfindig machen. Freilich lassen sich auch gegenwärtige theologische Versuche mit diesem Ziel anführen.<sup>331</sup> Dem

328 Die besondere Stellung dieses Textes würdigt auch Voderholzer: »Unter den paradoxen Formulierungen des Dogmas ragt diejenige des christologischen Dogmas heraus, die gemäß der Formel von Chalcedon (451) besagt, Jesus Christus sei zugleich ganz Gott und ganz Mensch.« Voderholzer, Paradox S. 224.

329 Vgl. Gregor Maria Hoff, Chalkedon im Paradigma Negativer Theologie. Zur aporetischen Wahrnehmung der chalkedonensischen Christologie. In: ThPh 70 (1995). S. 355–372, hier: S. 359.

330 Wobei dies eigentlich nur gelingen kann, wenn man den göttlichen Anteil tilgt, weil man sich mit der Betonung der völligen Göttlichkeit Jesu direkt wieder im Immanenz-Transzendenz-Paradox und der damit verbundenen Frage verfängt, wie man dies eigentlich wissen kann. Freilich ließe sich aber auch ein rein auf die Menschlichkeit fokussierendes Verständnis Jesu wieder paradoxalisieren, die dazu nötigen Vorannahmen fallen aber deutlich spekulativer aus als im umgekehrten Fall.

331 Etwa Barmeyer, der den Evangelien zu entnehmen meint, dass Jesus doch eher Mensch als Gott gewesen sein müsse und das Paradox erst darin erkennt, dass die Kirche gegenteilig behauptet, Jesus sei wahrer Gott und wahrer Mensch zugleich: »Tatsache ist, dass das Rätsel Jesu von Nazareth durch das theologische Konstrukt von Nicäa mit einer hellenistisch beeinflussten Verpackung umgeben worden ist, die weder Jesus in dieser Form verkündet hat, noch die Apostel bezeugt haben. Es ist und bleibt bei rationaler Bewertung ohne ideologische Vernebelung eine rein theologische, politisch motivierte Konstruktion, ein rein menschliches Produkt ohne eine ›höhere Wahrheit‹. Da es so in die kirchliche Dogmatik eingegangen ist, gehört es zu den großen Paradoxien der Kirchengeschichte.« Barmeyer, Paradoxa S. 60. Barmeyer geht also offenkundig davon aus, dass es zur Klassifikation einer Denkfigur als Paradoxie genügt, nachzuweisen, dass die Denkfigur sich nicht mit dem biblischen Zeugnis deckt. Er bezieht sich damit zwar indirekt auch auf die Spannung von transzendent behaupteter Autorität und geschichtlicher Genese, legt es in seiner Auseinandersetzung aber stets nur auf eine simple Auflösung an. Darin aber setzt er ein klares Wissen um die eigentliche und wahre Lehre Jesu voraus: »Zu vieles in dieser Dogmatik hat nichts mehr mit der ursprünglichen Botschaft Jesu von Nazareth zu tun.« Ebd. S. 106. Wie aber kommt Barmeyer zu seinem Wissen um die »ursprüngliche Botschaft«? Sein Ansatz stellt m.E. den problematischen Versuch dar, die Paradoxien des Religiösen mit einem vorschnellen Positivismus zu tilgen.

sind Interpretationen entgegenzuhalten, die sich affirmativ auf das Inkarnationsparadox beziehen und die Christologie von Chalkedon deshalb als komplexe, aber bewusste Strategie deuten. Kierkegaard und de Lubac stehen hierfür Pate, eine entsprechende Interpretation findet sich aber auch bei Luhmann.<sup>332</sup>

### (3) Mariologische Parodoxie

Wie sich das Offenbarungsparadox im Inkarnationsparadox fortsetzt, so kann auch das Inkarnationsparadox ausgeweitet werden. In der katholischen Tradition gelingt dies besonders durch eine Fokussierung auf die Rolle der Mutter Jesu und die dazugehörigen Dogmen:

Schon in den ersten Formulierungen des Glaubens [Vgl. DS 10-64] hat die Kirche bekannt, daß Jesus einzig durch die Kraft des Heiligen Geistes im Schoß der Jungfrau Maria empfangen wurde. Auch der leibliche Aspekt dieses Geschehens wurde mitausgesagt: Sie hat Jesus ›ohne Samen aus Heiligem Geist empfangen‹ (Syn. im Lateran 649: DS 503). Die Väter sehen in der jungfräulichen Empfängnis das Zeichen dafür, daß wirklich der Sohn Gottes in eine uns gleiche menschliche Natur kam. (KKK 496)

Nach kirchlicher Lehre gilt also: »Maria ist Jungfrau und Mutter zugleich« (KKK 507) – und das eben auch in einem umfänglich biologischen Sinne, wie das Lehramt an verschiedenen Stellen mit Nachdruck deutlich gemacht hat.<sup>333</sup> Als reine Metapher bestünde hier keine Paradoxie, weil die Erklärung, entweder sei die Mutterschaft oder eben die Jungfräulichkeit in einem strengen Sinne unzutreffend, letztlich schon eine Entparadoxalisierung darstellt. Erst in der Aufrechterhaltung dieses Aspekts wird ein Paradox konstituiert: Maria ist Mensch, wird schwanger und gebiert ein Kind, bleibt bei alldem aber jungfräulich.<sup>334</sup> Es läuft der allgemeinen Meinung entgegen, weil sich die Jungfräulichkeit ersterdings dadurch auszeichnet, dass die bezeichnete Person noch

332 Da heißt es: »In seinem Weltleben ist Jesus von Nazareth Mensch (wenngleich Mensch ohne Sünde). Als Christus ist er Sohn Gottes. Als Teil der Trinität ist er Gott, also sein eigener Vater, so wie Gottvater sein eigener Sohn ist. Das Mysterium sabotiert die Unterscheidung, auf der es beruht. Die Differenz von Transzendenz (Gottvater) und Immanenz (Erdenleben des Sohnes) wird als Explikation des Problems vorausgesetzt und zugleich annulliert. Der Verzicht auf Logik ist kein Fehler, sondern die angemessene Form des Problems.« Luhmann, Gesellschaft S. 83. Der »Verzicht auf Logik« ähnelt durchaus Kierkegaards Überlegungen, ohne aber explizit Bezug darauf zu nehmen. Für eine theologische Kommentierung dieser Stelle vgl. Brieden, Paradoxien Kap. 3.1.3.3. Aus dem Kreis der theologischen Konstruktivismus-Adaptionen bezieht sich auch Wallich auf die Inkarnation als Paradoxie. Vgl. Wallich, Autopoiesis S. 38. Bei Diergarten ist hinsichtlich der Inkarnation sogar die Rede vom »christlichen Ur-Paradox«. Diergarten, Unbehagen S. 148.

333 Der Katechismus selbst legt deutlich fest, dass »es sich hier nicht um Legenden oder um theologische Konstrukte handelt«. KKK 498. Diese Position wurde dann auch aktiv gegen andere Auffassungen verteidigt. So etwa in der Auseinandersetzung mit Uta Ranke-Heinemann, der die Lehrbegriffnis entzogen wurde, weil sie die Jungfräulichkeit Mariens in einem biologischen Sinn ablehnte. Zu ihrer Position, die auf der Analyse biblischer Texte (u.a. Lukas-Evangelium, Jesaja) basiert, vgl. Uta Ranke-Heinemann, Nein und Amen. Anleitung zum Glaubenzweifel. Hamburg 1992. S. 78-125.

334 Von der jungfräulichen Geburt Jesu gibt im Übrigen auch die islamische Tradition Auskunft. Vgl. dazu Martin Bauschke, Der Sohn Marias. Jesus im Koran. Darmstadt 2013. S. 14-22.

keinen Geschlechtsverkehr hatte. Für die Geburt eines Kindes ist aber – zumindest vor der Entwicklung der künstlichen Befruchtung im Verlauf des 20. Jahrhunderts<sup>335</sup> – Geschlechtsverkehr erforderlich. Die Aussage, Maria habe jungfräulich ein Kind geboren, markiert in diesem Sinne eine Paradoxie, die freilich Auflösungsversuche provoziert.<sup>336</sup> Die wohl beliebteste Entparadoxalisierung weicht auf biologische Plausibilitäten aus und erklärt, in Wahrheit sei doch Josef als leiblicher Vater zu verstehen.<sup>337</sup> Gerne wird dem hinzugefügt, dass es sich bei dem Dogma letztlich nur um eine Konstruktionsleistung der katholischen Kirche handle, die keinerlei biblische Legitimation für sich reklamieren dürfe.<sup>338</sup> So meint etwa Barmeyer:

Das Mysterium seiner [JMH: Jesu] Geburt hat sich offensichtlich über die Zeit entwickelt und in den Jahrhunderten durch die ›anthropogen‹ gesteuerte Tradition allmählich seine jetzige Form erhalten – die Geistgeburt bleibt das Paradoxon einer eindeutig menschlich gesteuerten, rational nachweisbaren Entwicklung und einer ›höheren religiösen Wahrheit‹, von der wir nicht wissen können, ob sie der objektiven Wahrheit entspricht.<sup>339</sup>

Und er führt weiter aus:

Solche offenkundigen Widersprüche zwischen den in nachchristlichen Jahrhunderten ›anthropogen‹ entwickelten Glaubensinhalten und der Behauptung ihrer Entstehung durch göttliche Inspiration sind es, die viele aufgeklärte Christen die Kirchen verlassen lassen. Denn auch Religion kommt nicht ohne Ratio aus. Eklatant[e] Verletzungen des vernunftgemäßen Denkens werden besonders in der Moderne mit Abwendungen bestraft.<sup>340</sup>

Die Auflösung der Paradoxie wird als Interesse an einer Harmonisierung von Glaube und Vernunft getarnt. Das entscheidende Drehmoment des Dogmas bleibt in solchen Versuchen aber unerkannt. Was hier nämlich getilgt wird, ist die intellektuelle

335 Wobei im Katechismus – und damit wird das Problem auch für die Zeit nach der Entwicklung künstlicher Befruchtung angepasst – auch klar gesagt wird, dass die Zeugung ohne Samen von statthaften gegangen sei (s.o.). Gewissermaßen werden hier also theologische Kautelen eingezogen.

336 Dass hier eine Paradoxie vorliegt, wird theologisch etwa auch von Voderholzer eingeräumt. Vgl. Voderholzer, Lubac S. 90. Die Auflösungsversuche erfüllen seines Erachtens dann sogar – wie im Abschnitt zu de Lubac bereits zitiert – den kirchenrechtlichen Straftatbestand einer Häresie. Vgl. ebd. S. 91.

337 Diese Interpretation entspricht schlicht der damaligen wie heutigen Standardauffassung. Die außerordentliche Absonderlichkeit der gesamten Weihnachtsbotschaft hingegen sorgt für Abstößungseffekte. Festmachen lässt sich das auch am Verhalten des neutestamentlichen Josef. Eine literarische Referenz dafür hat zuletzt Monika Helfer mit ihrem Roman *Die Bagage* vorgelegt. Erzählt wird von einer Maria, die schwanger wird, während sich ihr Ehemann im Krieg befindet. Das Kind wird geboren und Marias Mann, Josef, weigert sich zeitlebens, es auch nur anzusehen. Helfers Roman ist die erzählerische Entfaltung einer Alternative zum Weihnachtssnarrativ und ein Blick auf einen Josef, wie er eben auch im Falle Jesu hätte reagieren können. Vgl. Monika Helfer, *Die Bagage*. München 2020.

338 Vgl. Barmeyer, *Paradoxa* S. 68.

339 Ebd. S. 66.

340 Ebd. S. 68f.

Anstößigkeit eines Glaubenssatzes, der die menschlichen Möglichkeiten an ihre Grenzen führt. Hans-Joachim Sander versteht Maria als »Kern des empörenden Unmöglichen«<sup>341</sup> und führt weiter aus:

In Maria gibt sich ein Glauben nicht mit dem zufrieden, was möglich ist. Unmögliches ist eine ganz andere Kategorie als jene des Möglichen. Es ist nicht einfach das, was nicht möglich ist, sondern bringt so etwas wie | ein Ausrufezeichen mit sich, weil es auf eine adverbiale Weise dem Möglichen gegenübertritt. Maria ist dann im Glauben für Erfahrungen da, die sich mit Ausrufezeichen ›unmöglich!‹ erschließen, weil sie die bis dahin möglichen Normallagen konterkarieren.<sup>342</sup>

Zwar geht Sander in diesem Zitat weder explizit auf die Jungfrauengeburt noch die damit verbundene Paradoxie ein, dennoch fokussiert er die Anstößigkeit einer solchen Idee. In Maria wird das Inkarnationsparadox fortgesetzt, dem Beieinander von Transzendenz und Immanenz wird eine Form gegeben, die zwischen den Polen steht. Anders als Christus wird dabei aber die reine Menschlichkeit Mariens postuliert. So wird ein Kontrast geschaffen, der die christologische Paradoxie der Inkarnation ausweitet und absichert. Mariologisch wird gezeigt, dass das Inkarnationsgeschehen nicht nur in seiner christologischen Spitze paradoxal codiert ist, sondern von Beginn an in dieser Spur geführt wird. Erst durch die Paradoxie, die zwischen wahr und falsch changiert, die ein »unmöglich!« evoziert, lässt sich eine Hoffnungsperspektive plausibilisieren. Es ist vor diesem Hintergrund durchaus verständlich, weshalb die katholische Kirche der Entfaltung und Durchsetzung ihrer Mariologie so viel Nachdruck verliehen hat.<sup>343</sup> Ihr kommt ein grundsätzliches Gewicht zu, weil hier eine Anspruchshaltung etabliert wird: Die christliche Botschaft führt an die Grenzen des Verstehens. Da ist auch der – zumindest nach Einschätzung Barmeyers – »absurde und völlig unlogische Titel ›Mutter Gottes‹«<sup>344</sup> weniger Ärgernis als Bestätigung.<sup>345</sup>

#### (4) Auferstehungsparadox

Mit den mariologischen Paradoxien wurde die rein formale Beschreibungsdimension bereits überschritten. Anders als in (1) und (2) wurde eine theologische Deutung integriert, die sich hinsichtlich eines weiteren Paradoxes noch ausgestalten lässt. Während die jungfräuliche Mutterschaft Marias auf den Anfang der Inkarnation hinweist, lässt sich auch hinsichtlich des Endes Jesu irdischer Existenz eine entscheidende Paradoxie beobachten. Es geht um die Auferstehung, die sich nach biblischem Zeugnis an Christus

<sup>341</sup> Hans-Joachim Sander, Maria – der Topos für die Unmöglichkeit des Glaubens. In: ÖR 66 Heft 4 (2017). S. 500–511, hier: S. 510.

<sup>342</sup> Ebd. S. 505f.

<sup>343</sup> So befassen sich gleich zwei unfehlbare Dogmen mit Maria. Zum einen wird ihre leibliche Aufnahme in den Himmel versichert (1950), zum anderen ihr von der Erbsünde unberührtes Wesen (1854).

<sup>344</sup> Barmeyer, Paradoxa S. 66.

<sup>345</sup> Intensive Anfragen an das Konzept einer Mutter Gottes oder einer Gottesgebärerin (griech. Θεοτόκος) sind theologie- und kirchengeschichtlich übrigens bestens bekannt. Vgl. dazu einführend: Regina Radlbeck-Ossmann, Art. Gottesmutter/Marias. In: Neues Lexikon der katholischen Dogmatik. Hg. v. Wolfgang Beinert/Bertram Stubenrauch. Freiburg i.Br. 2012. S. 299–301.

vollzogen hat, darin aber eine grundsätzliche Bedeutung für die gesamte Menschheit entfaltet. Der Katechismus stellt klar:

Was heißt ›auferstehen‹? Im Tod, bei der Trennung der Seele vom Leib, fällt der Leib des Menschen der Verwesung anheim, während seine Seele Gott entgegengeht und darauf wartet, daß sie einst mit ihrem verherrlichten Leib wiedervereint wird. In seiner Allmacht wird Gott unserem Leib dann endgültig das unvergängliche Leben geben, indem er ihn kraft der Auferstehung Jesu wieder mit unserer Seele vereint. (KKK 997)

Vorausgesetzt wird die Unsterblichkeit der Seele, wie sie schon aus der platonischen Tradition bekannt ist, ergänzt wird die leibliche (= körperliche<sup>346</sup>) Dimension. Vollständig wird der Mensch damit, sofern er in seinem Leben Gutes getan hat (KKK 998), in eine nachirdische Existenz übergehen. Damit stellt sich einebrisante und paradoxe Gleichzeitigkeit kontradiktorischer Werte ein. Im Zentrum steht das »geschichtliche und transzendentale Ereignis« der Auferstehung Jesu (KKK 639).<sup>347</sup> Mit Nachdruck macht der Katechismus deutlich, es gehe um »ein wirkliches Geschehen, das sich nach dem Zeugnis des Neuen Testamens geschichtlich feststellbar manifestiert hat« (KKK 639). Zugleich aber wird darauf insistiert, dass Jesu Auferstehung, als Modell der ›allgemeinen‹ Auferstehung<sup>348</sup>, eben »nicht eine Rückkehr in das irdische Leben« war (KKK 646). Konkret wird ausgeführt:

In der Tat war niemand Augenzeuge des Ereignisses der Auferstehung selbst, und kein Evangelist schildert sie. Niemand konnte sagen, wie sie äußerlich vor sich ging. Noch weniger aber konnte ihr inneres Wesen, der Übergang in ein anderes Leben, durch die Sinne wahrgenommen werden. Obwohl sie ein Ereignis war, das sich durch das Zeichen des leeren Grabs und durch die Wirklichkeit der Begegnungen der Apostel mit dem auferweckten Christus feststellen ließ, bleibt die Auferstehung in dem, worin sie über die Geschichte hinausgeht, im Herzen des Glaubensmysteriums. (KKK 647)

Erneut also formiert sich ein Paradox als Weiterführung der religiösen Grundparadoxie von Immanenz und Transzendenz.<sup>349</sup> Auch Thomas P. Fößel macht deswegen darauf aufmerksam, dass

das Auferstehungshandeln aus theologischer Perspektive in der Tat redlicherweise nicht anders als paradoxal zum Ausdruck gebracht werden kann. Denn vom Menschen

<sup>346</sup> Für einen knappen Hinweis zu dieser theologisch bedeutsamen Unterscheidung vgl. Martin Dürnberger, *Basics Systematischer Theologie. Eine Anleitung zum Nachdenken über den Glauben*. Regensburg 2020. S. 259. [= Dürnberger, Basics.]

<sup>347</sup> Auch Thomas P. Fößel erkennt hier eine »paradoxal anmutende Bestimmung der ›Auferstehung‹«. Thomas P. Fößel, *Offenbare Auferstehung. Eine Studie zur Auferstehung Jesu Christi in offenbarungstheologischer Perspektive*. Paderborn 2018. S. 156. [= Fößel, Auferstehung.]

<sup>348</sup> Fößel versteht diesen konkreten Übertragungsprozess im Anschluss an Umberto Eco als *creative Abduktion*. Vgl. ebd. S. 626–632.

<sup>349</sup> Dies involviert wiederum die Frage nach der Beobachtbarkeit: »Der Weg, den der Gekreuzigte vorgibt, führt vom Tod zum Leben, also in das Paradox, dass sich Gott dort offenbart, wo er ausgeschlossen scheint.« Gregor Maria Hoff, *Glaubensräume – Topologische Fundamentaltheologie*. Bd. II/1: *Der theologische Raum der Gründe*. Ostfildern 2021. S. 97. [= Hoff, Glaubensräume.]

her kann es in Konsequenz nicht anders als in einer oszillierenden Aspektivität einerseits als transzendentes und andererseits als geschichtliches Ereignis verstanden werden, ohne dass der jeweils eine Aspekt ›hierarchisierend‹ auf den anderen zurückgeführt werden könnte, und ohne, dass beide Aspekte auf einen gemeinsamen Begriff gebracht werden könnten.<sup>350</sup>

Wie auch in den vorigen Paradoxien geraten freilich auch hier Versuche in den Blick, durch eine ›Hierarchisierung der Aspekte‹<sup>351</sup> eine Auflösung des Paradoxes herbeizuführen, etwa als Behauptung, Jesu Auferstehung sei als reine Metapher zu verstehen, oder gar als konkrete Scheintodhypothese, die Jesu Weiterleben nachzuweisen versucht.<sup>352</sup> Wie schon im Kontext der mariologischen Paradoxien angemerkt, kann auch hier darauf aufmerksam gemacht werden, dass diese Versuche der tieferen strukturellen Gesamtanlage der bisherigen religiösen Paradoxien nicht gerecht werden. Was ignoriert wird, ist die reflektierte Etablierung religiöser Sätze im logischen Grenzbereich. Damit aber – und hier setze ich die Interpretation fort – wird mehr geleistet als der bloße Hinweis auf die Unmöglichkeit, letztgültige Aussagen über Gott, das Heilige oder die Transzendenz machen zu können. Diese Auffassung wird nämlich in eine darüber hinausgehende Sinndeutung (im Sinne Luhmanns (s.o.)) integriert. Im konkreten Fall der aufgezeigten christlichen Paradoxien geschieht dies vor allem dadurch, dass eine Hoffnungsperspektive etabliert wird. Die Auferstehungsbotschaft bleibt schließlich nicht dabei stehen, zu behaupten, man könne letztlich nicht wissen, ob es nun eine nachirdische Existenz gebe oder nicht, sondern formuliert im Bewusstsein ihrer eigenen Kontingenz die Hoffnung, dass das, was im eigenen Leben als gut und wertvoll empfunden wird, mit dem eigenen Exitus nicht einfach ausgelöscht wird. Kurzum: »Im Tod ist das Leben« (GL 120).<sup>353</sup> Damit ist dann auch ein erstes Ergebnis in der Frage erreicht, wie die Präsenz von Paradoxien im Religiösen nicht nur begründet, sondern auch eingeschränkt werden kann, insofern die Einführung dieses spezifischen Interpretationskriteriums (Hoffnung; Leben > Tod) nicht einfach auf jede beliebige Paradoxie angewendet werden kann. Wie aber begründet man, dass nicht einfach jegliche Aussage im religiösen Kontext paradox strukturiert wird? Wie beugt man also einer Inflation religiöser Paradoxien vor?

#### (5) Allmachtsparadox

Nachdem bereits beschrieben wurde, dass die einzelnen Paradoxien letztlich auf die Grundparadoxie von Immanenz und Transzendenz zurückgeführt werden können und ich zudem erste Deutungsangebote eingespielt habe, möchte ich nun methodisch wieder einen Schritt zurücktreten, um das Zueinander von Transzendenz und Immanenz noch einmal von zwei weiteren Paradoxien her zu bedenken. In beiden Fällen treten die Denkschwierigkeiten dort auf, wo die Transzendenz logisch präzisiert wird. Es geht

<sup>350</sup> Fössel, Auferstehung S. 173.

<sup>351</sup> Dies entspräche wiederum einer Supplementarisierung im Sinne Schröers (s.o.).

<sup>352</sup> Für einen aktuelleren Versuch dieser Art vgl. Johannes Fried, Kein Tod auf Golgatha. Auf der Suche nach dem überlebenden Jesus. München 2019.

<sup>353</sup> Hier ließen sich wiederum Beobachtungen zweiter Ordnung einfügen, die die Auferstehung bspw. als *Tod des Todes* oder »Vernichtung der Vernichtung« konfigurierten. Hoff, Glaubensräume S. 358.

um zum einen um das (5) Allmachtsparadox und zum anderen um das (6) Theodizee-Paradox. Zur Allmacht als Gottesattribut heißt es im Katechismus:

Wir glauben, daß sie sich auf alles erstreckt, denn Gott, der alles erschaffen hat [Vgl. Gen 1,1; Job 1,3.], lenkt alles und vermag alles. Wir glauben auch, daß sie hebend ist, denn Gott ist unser Vater [Vgl. Mt 6,9.] ferner, daß sie geheimnisvoll ist, denn einzig der Glaube vermag sie auch dann wahrzunehmen, wenn sie ihre Kraft in der Schwachheit erweist (2 Kor 12,9) [Vgl. 1 Kor 1,18.]. (KKK 268)

Und weiter: Gott »ist der Herr des Alls, dessen Ordnung er festgesetzt hat und das ihm gänzlich untersteht und gehorcht; er ist der Herr der Geschichte; er lenkt die Herzen und die Geschehnisse nach seinem Willen« (KKK 269). Der Katechismus präsentiert die Allmacht hier folglich als dasjenige Attribut Gottes, das die völlige Unbegrenztheit seiner Möglichkeiten aussagt. Durch den Hinweis auf die Geheimnishaftigkeit dieses Attributs wird zugleich aber das damit einhergehende Erkenntnisproblem thematisiert. Wenn nämlich angenommen werden kann, dass die menschlichen Möglichkeiten im Gegensatz zu den göttlichen verschiedentlich begrenzt sind, wie soll es dann möglich sein, die Unbegrenztheit überhaupt zu erkennen? Der Gedanke der göttlichen Allmacht vollzieht sich in den Grenzen der menschlichen Vorstellung und wird durch sie limitiert. Ersichtlich wird dies vor allem, wenn die Allmacht konkretisiert wird. Um an dieser Stelle nur ein klassisches Beispiel dafür zu nennen, zitiere ich das, in aller Regel auf Thomas von Aquin zurückgeführte, *Stein-Paradox*:

Kann ein allmächtiges Wesen einen Stein machen, der so schwer ist, dass es ihn nicht heben kann? Es kann ihn machen, denn es kann alles tun, da es allmächtig ist. Jedoch, es kann dies auch nicht, denn wenn es ihn machen könnte, dann gäbe es etwas, das es nicht tun kann – ihn heben.<sup>354</sup>

Die göttliche Allmacht soll in einem konkreten, gegenständlichen Fall illustriert werden und gerät dort in die Paradoxie, wo ein Vollzug der Allmacht (Schaffen) weitere Anschlussoperationen der Allmacht (Heben) einschränken würde. Sainsbury hat entsprechend zutreffend entfaltet, dass beide Möglichkeiten die Allmacht (in dem vom Katechismus aufgerufenen Verständnis) einschränken. Versuche, das Paradox aufzulösen, könnten etwa eine semantische Verschiebung des Allmachtsbegriffs vornehmen oder ansonsten zu dem Ergebnis kommen, die Allmacht als Attribut zu verabschieden. Gemeinsamer Zielpunkt beider Varianten ist die nahtlose Integration des Gottesbildes in die Logik.

#### (6) Theodizee-Paradox

Um gleich eine zweite Paradoxie anzuschließen, verweise ich auf das Theodizee-

354 Sainsbury, Paradoxien S. 302. Dieses Gedankenexperiment dürfte zu den theologiegeschichtlich bekanntesten und meist diskutiertesten Paradoxien zählen. Das wird u.a. daran ablesbar, dass dieses Paradox im Gegensatz zu allen anderen Paradoxien dieses Abschnitts explizit im einführenden LThK-Artikel erwähnt wird. Vgl. Klaus-Michael Kodalle, Art. Paradox. In: LThK 7.<sup>3</sup> 2009. S. 1367-1369, hier: S. 1368.

Problem, das ich ebenfalls als Paradoxie beobachte.<sup>355</sup> Auch dieses ergibt sich aus einer näheren Betrachtung göttlicher Attribute und auch in diesem Fall geht es zunächst um die Allmacht, die aber nicht für sich, sondern in Kombination untersucht wird. Hinzu tritt nämlich die göttliche Güte und Liebe zu den Menschen, die im Katechismus als zentrale Motive Gottes benannt werden: »Gott hat nämlich keinen anderen Grund zum Erschaffen als seine Liebe und Güte« (KKK 293). Er »offenbart, daß er ›voll Erbarmen‹ (Eph 2,4) ist, und geht darin so weit, daß er seinen eigenen Sohn dahingibt« (KKK 211). Gott wird also nicht nur als allmächtige, sondern auch als liebende und gütige Vaterfigur dargestellt, die sich ihrer Schöpfung zuwendet. Die Kombination beider Merkmale aber führt angesichts von Katastrophen und Leid in der Welt in die Paradoxie. Zur Veranschaulichung habe ich eine Zergliederung in vier Prämissen vorgenommen, die in ihrem Zusammenspiel die Paradoxie ergeben.

- (1) Gott ist allmächtig.
- (2) Gott ist gütig und liebt seine Schöpfung.
- (3) Die Schöpfung ist nach Gottes Willen von ihm gestaltet worden.
- (4) Innerhalb der Schöpfung kommt Leid und Ungerechtigkeit vor.

Die Auflösung dieser Paradoxie verfährt nach dem bereits etablierten Muster: Entweder könnte die Schlussfolgerung bemängelt, oder eine oder mehrere Prämissen verworfen werden. Für letztere Möglichkeit stehen etwa deistische Konzeptionen, die ein Wirken Gottes nach der Schöpfung ausschließen und so die Frage beantworten, warum

---

355 Mit dieser Einschätzung stehe ich freilich nicht alleine. Der bereits mehrfach zitierte Barmeyer kommt bspw. auch zu diesem Ergebnis: »Glaubt man jedoch an den barmherzigen Gott, wird das Paradox vom Sinn unschuldigen Leidens zu einer Glaubensbelastung, die vor allem bei eigenem Leid für viele Menschen unerträglich erscheint. Warum hilft der angeblich so barmherzige himmlische Vater: nicht, wo doch jeder irdische Vater oder jede irdische Mutter für ihr leidendes Kind wohl alles nur Mögliche tun würden?« Barmeyer, *Paradoxa* S. 36.

Und auch Koschorke diagnostiziert eine Paradoxie, die er aber deutlich anders akzentuiert, insofern er seinen Ausgang bei einem normativen Konflikt zu Beginn des Buches Genesis nimmt: So sei »in der biblischen Schöpfungsgeschichte in dichter Abfolge erst von der Gottesebenbildlichkeit des Menschen, dann von dem *Verbot*, Gott gleich sein zu wollen, die Rede.« Koschorke, *Wahrheit* S. 372. Das Zusammenspiel beider Momente führt nach Auffassung Koschorkes in eine paradoxale Spannung: »Der Diskurs der Theodizee beruht auf der doppelten Operation, die Diskrepanz zwischen Genesis 1 und 3 erstens als logisch-kosmogonischen *Widerspruch* – und nicht als Wechselseitfall innerhalb einer erkennbar lose gefügten, von zahlreichen Registerwechseln skandierten Großerzählung – aufzufassen, um diesen Widerspruch zweitens als einen scheinbaren aufzulösen.« Ebd. S. 375. Die Theodizee sei der jüdisch-christlichen Überlieferung damit von ihrem Beginn an eingeschrieben: »Die Kopräsenz beider Erzählungen bewirkt eine unendliche Oszillation, die das Böse zugleich in der Welt und doch von der Allmacht Gottes umschlossen, das heißt schon | überwunden oder doch überwindbar sein lässt und die in der Mitte der beiden Pole den Nährgrund für eine Anthropologie menschlicher Freiheit bietet: die Freiheit, das göttliche Gebot zu übertreten.« Ebd. S. 375f. Koschorkes Interpretation der Theodizee als Paradox basiert auf einem spezifischen Verständnis von Paradoxalität, das er im Kontakt mit dem Religiösen entwickelt und an späterer Stelle noch aufgegriffen wird. Vgl. Kap. 5.1.1.4.

Gott angesichts des Leids in der Welt nicht eingreift: weil er es nicht kann.<sup>356</sup> In dieser Weise also beschränken sie das Allmachtsattribut und geben letztlich Prämissen (1) auf, während sie die Prämissen (2), (3) und (4) logisch aufrechterhalten können. Es könnten zahlreiche weitere Auflösungsversuche expliziert werden. Deutlich wird, dass die Theodizee-Problematik als Paradoxie beobachtet werden kann und sich auch ihre Bearbeitungsversuche in dieses Muster einfügen. Es geht in allen Fällen um einen Spannungsausgleich der widerstrebenden, aber doch zugleich gültigen Werte – manchmal auch zu religionskritischen Zwecken: »Das Paradoxon eines albarmherzigen, aber segregierenden Gottes ist für den aufgeklärten Christen nach dem Geist der Evangelien nicht vorstellbar.«<sup>357</sup> Barmeyers Aussage macht damit anschaulich, wie Paradoxien zur Begründung einer Absage an Religiöses nutzbar gemacht werden können – dies freilich nur, wenn die Auflösung von Paradoxien als Ziel anerkannt wird. In einem Rahmen, der Paradoxien affirmativer versteht, löst sich die epistemologische Disposition einer solchen Kritik hingegen auf.

#### (7) Kanonisierungsparadox

Ein letztes Beispiel, das seine Paradoxalität vor allem aus der Selbstreferentialität generiert, sei an dieser Stelle noch angeführt. Es wurde bereits darauf hingewiesen, dass in der Bibel die unterschiedlichsten Paradoxien zu finden sind. Als Einzelaussagen lassen sie sich vielfach hinsichtlich ihrer Kontexte auflösen. Perspektiviert man die Bibel aber unter grundsätzlicheren Gesichtspunkten, geraten schnelle Auflösungsmöglichkeiten zunächst aus dem Blick.<sup>358</sup>

Die Bibel gilt der katholischen Kirche als zentrale Erkenntnisquelle<sup>359</sup>: »In der Heiligen Schrift findet die Kirche ständig ihre Nahrung und ihre Kraft [Vgl. DV 24.], denn in ihr empfängt sie nicht nur ein menschliches Wort, sondern was die Heilige Schrift wirklich ist: das Wort Gottes [Vgl. I Thess 2,13.]« (KKK 104). Insofern die Bibel als Heilige Schrift also das Wort Gottes in sich birgt, kommt ihr ein hohes Maß an Autorität zu. Schließlich gilt: »Die inspirierten Bücher lehren die Wahrheit« (KKK 107). In diesem Sinne wirkt die normierende Wirkung der Bibel auch auf die Kirche zurück, die sich der Wahrheit als Prinzip verpflichtet. In den vielfältigen bislang eingestreuten Zitaten aus dem Katechismus wird ersichtlich, wie diese Norm praktisch herangezogen

356 Für eine der prominentesten Fassungen dieses Gedankens vgl. Hans Jonas, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme*. Berlin<sup>16</sup> 2018.

357 Barmeyer, *Paradoxa S. 49.*

358 In ihrer systemtheoretischen Erschließung der Bibel haben Oliver Reis und Thomas Ruster einige strukturelle Paradoxien ausgehoben, die die Paradoxalität einzelner Bibelzitate weit übersteigt. Konkret eigne sich der »systemtheoretische Zugang, [...] weil er vermeintliche Differenzen wie bloßer Text vs. personaler Akteur, enger Kanon vs. freie Interpretation, Welt gestern vs. Welt heute, inspiriert vs. profan, wahr vs. unwahr als Paradoxiebearbeitungen versteht, deren ›entweder-oder-Struktur zu überwinden ist.« Oliver Reis/Thomas Ruster, *Die Bibel als Akteur. Kanon, Inspiration und Wahrheit der Heiligen Schrift in systemtheoretischer Perspektive*. In: *Gottes Wort in Menschenwort. Die eine Bibel als Fundament der Theologie*. (QD Bd. 266). Hg. v. Karl Lehmann/ Ralf Rothenbusch. Freiburg i.Br. 2014. S. 51-78, hier: S. 54. [= Reis/Ruster, Akteur.]

359 In der protestantischen Traditionslinie wird diese Stellung mit Rekurs auf das *sola scriptura* noch einmal gesteigert.

wird: als Sicherungsnetz, das sich aus einer komplexen Verweis- und Belegstruktur ergibt. Verfahrenstechnisch wird die Bibel damit als externe Größe behandelt, von der her sich Autorität für die eigenen Aussagen generieren lässt. Zugleich aber – und damit spannt sich die Zirkularität auf – ist die Kirche an der Autorisierung der Bibel beteiligt. Abermals zeichnet sich damit eine Konstellation ab, die sich am ehesten als Beobachtung zweiter Ordnung beschreiben lässt: als Normierung der Normierung. Im Fall der katholischen Kirche dient die Institution als normierende Kraft, die einen Kanon erwählt.<sup>360</sup> Der Katechismus fungiert hier erneut als Kronzeuge: »Die apostolische Überlieferung ließ die Kirche unterscheiden, welche Schriften in das Verzeichnis der heiligen Bücher aufgenommen werden sollten [Vgl. DV 8,3.]« (KKK 120). Von diesem Kanon aber wiederum hängt die Kirche in zweifacher Weise ab. Zum einen nämlich formatiert sie den Kanon als *norma normans non normata* und entzieht ihn damit auch dem eigenen Zugriff<sup>361</sup>, zum anderen aber ist die Kirche in ihrer eigenen Begründung auf das angewiesen, wovon die Bibel zeugt. Die Begründung dafür, überhaupt einen Kanon erstellen zu dürfen, leitet sich damit von dem ab, was konkret kanonisiert wird. Zeitlogisch ist diese Struktur nicht als Reihenfolge abzubilden. Wollte man sie visualisieren, ergäbe sich das Bild eines Zirkels.<sup>362</sup> Auch wenn man diese Begründungsfrage

360 Entsprechend »ist auch dieser Prozeß selbst konstruktional loziert.« Klein, Wahrheit S. 401.

361 Bei einer tiefergehenden Beschäftigung mit diesem Aspekt wäre freilich die theologische Diskussion um die Frage, ob der Kanon als offen oder geschlossen gewertet werden sollte, aufzugreifen. Vgl. dazu Christoph Dohmen/Manfred Oeming, Biblischer Kanon – warum und wozu? Eine Kanontheologie. (QD Bd. 137). Freiburg/Basel/Wien. 1992. Für die Zwecke dieser Untersuchung ist die Beantwortung dieser Frage aber nur von geringem Gewicht, insofern das kirchliche Lehramt aufgrund von Selbstverpflichtungen nicht imstande wäre, aus der Bibel ein Buch o.ä. zu entfernen. Der Kanon ist seit dem Tridentinischen Konzil (1545–1563) dogmatisch geschlossen. Die Kirche tut damit, was sich in religionswissenschaftlicher Perspektive insgesamt beobachten lässt: »Die Schrift wird von einer Religionsgemeinschaft als normativ betrachtet, d.h. Fragen des Glaubens, des Rituals und der Ethik werden unter Berufung auf sie entschieden. Diese Entscheidung wird meist als letztgültig betrachtet.« Marco Frenschkowski, Heilige Schriften der Weltreligionen und religiösen Bewegungen. Wiesbaden 2007. S. 14. Und weiter: »Dabei sind Heilige Schriften [...] eher Norma normans (verbindliche Norm, die selbst anderes normiert) als Norma normata (Norm, die sich ihrerseits an einer übergeordneten Norm messen lassen muß).« Ebd. S. 15. Zum historischen Hintergrund jüdisch-christlicher Kanonisierungsprozesse vgl. Zander, Religionsgeschichte S. 368–403.

362 Ansatzweise findet sich diese Erkenntnis schon bei Inge Lønning, der hinsichtlich des Kanons schreibt: »Wo früher protestantische Theologie glaubte, sich mit Hilfe der Schrift oder irgendeiner consensus quinquesaularis außerhalb der Kirchengeschichte versetzen zu können, um von diesem vermeintlich festen Punkt heraus die Vergangenheit zu beurteilen und die Zukunft zu normieren, steht dem heutigen Dogmatiker kein unmittelbares, der Relativität der Geschichte enthobenes Kriterium für seine dogmatische Urteilsbildung zur Verfügung.« Inge Lønning, »Kanon im Kanon«. Zum dogmatischen Grundlagenproblem des neutestamentlichen Kanons. (Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus: Reihe 10: Bd. XLIII). Oslo/München 1972. S. 36. Aus dieser Einsicht resultiert für Lønning, dass »die historische und systematische Problematik eigentlich verschlungen vor[liegen], indem die Kriterien zur Beurteilung der Kirchengeschichte nur aus der Kirchengeschichte zu gewinnen sind.« Ebd. S. 37. Die Zirkularität der Kanonisierungsparadoxie äußert sich hier also in der *Verschlungenheit* und der damit verbundenen Unmöglichkeit eines externen Standpunkts. Präziser wird die Beobachtung bei Reis und Ruster, die sich auf die »zirkuläre Struktur der Rezeptionsgemeinschaft« beziehen. Reis/Ruster, Akteur S. 66.

zunächst ausblendet und aus guten Gründen auf das nächste Kapitel verschiebt, lassen sich auf dieser Grundlage weitere Paradoxien ausheben. Yiftach Fehige bspw. kommt in seiner Analyse der Konzilskonstitution *Dei Verbum* zu dem Ergebnis, dass sich eine zentrale Offenbarungsparadoxie<sup>363</sup> in die kirchliche Bibelhermeneutik eingeschlichen habe, die er wie folgt propositional auflöst:

- (A1) Die Heilige Schrift ist authentischer und irrtumsloser Ausdruck der göttlichen Wahrheit. Sie ist damit paradigmatische Instanz göttlicher Offenbarung.
- (A2) Die göttliche Wahrheit der Heiligen Schrift ist nicht von Gott instruiert.
- (A3) Göttliche Offenbarung übersteigt das Fassungsvermögen des menschlichen Geistes.
- (A4) Die menschlichen Verfasser der Heiligen Schrift intendieren erfolgreich und exakt die göttliche Wahrheit.
- (A5) Eine Wahrheit, die erfolgreich und exakt intendiert werden kann, übersteigt nicht das Fassungsvermögen des menschlichen Geistes.<sup>364</sup>

Auf die Offenbarungsthematik übertragen und anhand anderen Materials illustriert, kommt auch Fehige damit zu der Diagnose einer umfassenden Paradoxie, die aus seiner Sicht – und dies leitet dann zur Frage der Auflösungsmöglichkeiten über – dazu führen müsste, dass eine der Prämissen fallengelassen wird, um zu »einem kohärenten Begriff von Offenbarung«<sup>365</sup> gelangen zu können.

All diese Paradoxien halten die menschliche Kontingenz präsent und versichern sich durch ihre Form gegen eine ungedeckte Inanspruchnahme religiöser Letztgrößen. In den konkreten Analysen wurde dabei deutlich, dass die Paradoxien mal auf der (expliziten) Oberfläche der Glaubenssätze (bspw. Chalkedon) und mal in ihrem (impliziten) Rücken liegen. In beiden Fällen aber versperren sie einer fundamentalistischen Haltung (vermeintlich) absoluter Gewissheit in religiösen Fragen den Weg, weil sie ein Problematisierungspotential beinhalten, das nur schwer völlig ausgeblendet werden kann.<sup>366</sup> So wird man etwa im Kontext der Theodizee mit Menschen konfrontiert, die die Paradoxie als Motivation einer atheistischen Positionierung aufgreifen und dies durchaus mit

363 Seine Verwendung dieses Begriffs ist dabei auf das darzulegende bibelhermeneutische Problem begrenzt und nicht – wie meine bisherige Verwendung – auf eine grundsätzliche Spannung von Transzendenz und Immanenz bezogen. Freilich ließe sich aber auch seine Offenbarungsparadoxie in diese Spannung hineindenken.

364 Yiftach J. H. Fehige, *Das Offenbarungsparadox. Zur Dialogfähigkeit von Juden und Christen. (Studien zu Judentum und Christentum)*. Paderborn 2012. S. 61.

365 Ebd. S. 61.

366 Wobei sich sehr wohl beobachten lässt, dass dieses Ausblenden auch im Zusammenhang der genannten religiösen Paradoxien gelingen kann. Man denke lediglich an Formationen, die Hubert Kohle als »marianischen Fundamentalismus« bezeichnet. Hubert Kohle, *Fundamentalistische Marienbewegungen*. In: *Handbuch der Marienkunde* Bd. 2. *Gestaltetes Zeugnis. Gläubiger Lobpreis*. Hg. Wolfgang Beinert/Heinrich Petri. Regensburg 1997. S. 60–106, hier: S. 62. Als einen Grund dafür, dass Menschen sich diesem Fundamentalismus anschließen, nennt Kohle ironischerweise »[d]ie Suche nach Eindeutigkeit«. Ebd. S. 103. Entsprechende Gruppierungen erkennen das Problematisierungspotential nicht an und nutzen es folglich auch nicht. In ihrer Perspektive kommt es also oft erst gar nicht zur Diagnose einer Paradoxie.

nachvollziehbaren Gründen tun.<sup>367</sup> (Religiöse) Paradoxien provozieren in dieser Weise eine Ambiguitätstoleranz, die mit einer ständigen Deutungsarbeit verbunden ist.<sup>368</sup> Die Auflösung religiöser Paradoxien ähnelt strukturell Versuchen, Ambiguitäten aus Gottesbildern zu streichen.<sup>369</sup> Zur Deutungsnotwendigkeit merkt Arenz weiter an,

dass das Paradox im logischen Sinne [...] einer philosophischen wie theologischen Interpretation bedarf, ohne dass es dadurch aufgelöst werden könnte, und dass dadurch keineswegs das Denken und die Kommunikation abgebrochen werden. Nichtsdestotrotz besteht die Gefahr der Isolation dort, wo den Gläubigen oder den Denker das Paradox ruhig lässt, wo der Denker erschütterungs- und überraschungsresistent bleibt. Der Prozess der Dynamisierung des Denkens, den das Paradox anstoßen soll, wird umso mehr evoziert, wenn es sich um Paradoxa handelt, die nicht logisch (durch Denken) oder ontologisch (durch die Erfahrung) synthetisiert werden können, sondern durch ihre bleibende Polarität Denken und Existenz des Menschen anregen. Dieser Umstand macht bereits die Notwendigkeit des Paradoxbegriffs in der Theologie deutlich.<sup>370</sup>

In dieser Dynamisierung und Anstößigkeit stehen die religiösen Paradoxien freilich nicht allein. Sie reihen sich vielmehr in umfassende Traditionen ein, denen es ebenso darum geht, religiöses Reden vor einer trügerischen Ruhe zu bewahren:

- 
- 367 Dazu Brieden: »Die schnellste Entparadoxierung besteht folglich darin, den Glauben an Gott einfach über Bord zu werfen.« Brieden, Kap. 3.1.3.1. Auch Kannetzky geht (konkreter) davon aus, dass die Theodizee für Atheist\*innen kein Problem darstellt. Vgl. Kannetzky, Paradoxien S. 187. Schon die Identifikation der religiösen Paradoxien hängt in dieser Weise davon ab, dass ihre Prämissen zumindest denkerisch adaptiert werden. Geschieht dies nämlich nicht, »erscheinen die theologischen Paradoxien nicht als paradox, sondern als absurd«. Simon, Paradoxon S. 49.
- 368 Die Paradoxie wendet sich demnach »[i]legen jede Vereinfachung der Welt und jede Verkürzung des christlichen Mysteriums«. Arenz, Sakralität S. 70. Damit fügen sie sich auch in eine Anforderung, die aus Thomas Bauers Ambiguitätstheorie resultiert: »Wenn Ambiguitätstoleranz schwindet, dann verliert die Religion ihre Mitte, also den durch Zweifel domestizierten Glauben an etwas Transzendentem im Bewusstsein, dass Glauben kein sicheres Wissen vermittelt. Und dann verliert Religion auch die Gewissheit, dass religiöse Texte interpretiert werden müssen, um Antworten zu finden, die aber immer nur Wahrscheinlichkeit und vorübergehende Gültigkeit für sich beanspruchen können, nie jedoch absolute Wahrheit.« Thomas Bauer, Die Vereindeutigung der Welt. Über den Verlust an Mehrdeutigkeit und Vielfalt. Stuttgart<sup>2</sup> 2018. S. 46.
- 369 Auch in diesen Fällen werden vorschnelle Harmonisierungen angestrebt. Entsprechende Versuche können argumentativ jedoch erheblich voneinander abweichen. Für den Umgang mit Gewaltmotiven in alttestamentlichen Gottesbildern weist Gerlinde Baumann bspw. zwölf Strategien aus, von denen das Gros auf eine Tilgung der Ambiguität zuläuft. Vgl. Gerlinde Baumann, Gottesbilder der Gewalt im Alten Testament verstehen. Darmstadt 2006. S. 72-79. Dass die Auflösung von Paradoxien im Interesse steht, Ambivalenzen zu tilgen, hat auch Diergarten angemerkt. Vgl. Diergarten, Unbehagen S. 154.
- 370 Arenz, Paradoxalität S. 83. Seine eigene theologische Interpretation setzt auf eine Verbindung von Paradoxalität und Sakralität. Nach Arenz »entzündet sich [...] an der Paradoxalität der menschlichen Existenz die Aufmerksamkeit für die ihr inhärente Sakralität; die Paradoxalität befreit den Menschen aus jeder Form eines Zerfalls bzw. eines Abgenutztwerdens in der ewig gleichen Immanenz.« Ebd. S. 407. Vgl. dazu weiterhin ebd. S. 415-627. Eine Kurzfassung findet sich auch bei Arenz, Paradox. Vgl. dazu weiterhin Dominik Arenz, Niemand ist Christ für sich allein! Ein Blick aus Henri de Lubacs ›Catholicisme‹ (1938) auf die Kirche von heute und ihre Zukunft. In: Christ sein in einer Kirche der Zukunft. Hg. Michael Bollig. Würzburg 2012. S. 175-193.

Wenigstens latent waren Juden- und Christentum, aber auch der Islam seit jeher sich bewusst, dass sie mit ihren Gottesaussagen lediglich *Gottesmodelle* erstellen, ohne den Anspruch erheben zu können, der ontischen Realität ein *ähnliches Abbild* abgerungen zu haben. Über der Schwelle der monotheistischen Religionen hängt ein ausdrückliches Abbild-Verbot.<sup>371</sup>

Neben die Bilderverbote können zahllose weitere vergleichbare Versuche gestellt werden. Die christliche Rede von der je größeren Unähnlichkeit Gottes, die im vierten Laterankonzil lehramtlich festgestellt wurde (DH 806), steht ebenso in diesem Interesse wie das jüdische Tetragramm, das Gott schon phonetisch dem Zugriff entzieht<sup>372</sup>: »Das Namens- und das Bilderverbot begrenzen den inflationären Gebrauch und die Abnutzung seiner Autorität.«<sup>373</sup> All die verschiedenen Versuche versichern letztlich die Differenz zwischen Mensch und ihm übersteigender Wirklichkeit, zwischen Immanenz und Transzendenz.<sup>374</sup> Sie reflektieren in dieser Weise auf die Kontingenz ihres Standpunktes und formatieren ihre Gottesrede vor diesem spezifischen Hintergrund.<sup>375</sup> Damit geraten sie freilich wiederum in den Strudel der Immanenz-Transzendenz-Paradoxie, weil sie eben doch Aussagen treffen und nicht verstummen. In den Paradoxien des Religiösen wird damit etwas deutlich, was Johann Evangelist Hafner hinsichtlich der Funktion von Engeln als *Transzendenzschutz* beschrieben hat.<sup>376</sup> Engel stehen zwischen Gott und den Menschen: »Sie sind übersinnlich, aber noch endlich. Sie sind Diener des Hochgottes, aber nicht göttlich. Die unsichtbare Welt ist dem Göttlichen zwar sehr nahe, aber sie darf nicht mit ihm identifiziert werden. Die Engel bilden einen Cordon

371 Lampe, Bild S. 90.

372 »Die Gründe für diese Nichtaussprache sind vielfältig. Im Rahmen einer monotheistischen Konzeption ist es unpassend, dass der einzige Gott einen Eigennamen trägt, da man einen solchen ja nur braucht, um eine Gottheit von anderen zu unterscheiden. Zudem wollte man wahrscheinlich auch magische Verwendungen des göttlichen Namens unterbinden.« Thomas Römer, Die Erfahrung Gottes. Eine Reise zu den Quellen des Monotheismus. Übers. v. Annette Jucknat. Darmstadt 2018. S. 39.

373 Johann Ev. Hafner, Angelologie. (Gegenwärtig Glauben Denken – Systematische Theologie Bd. 9). Paderborn 2010. S. 26. [= Hafner, Angelologie.] Im Kontext seiner theologischen Auseinandersetzung mit Paradoxien geht auch Brieden auf die Angelologie und Hafners diesbezügliche Arbeit ein, setzt dabei aber einen anderen Fokus. Vgl. Brieden, Paradoxien Kap. 3.2.3.3.

374 Die Paradoxien tun dies in einer spezifischen Weise, die sich mit Winfried Löffler noch einmal anders beschreiben lässt: »Paradoxa wie jenes vom Stein (s.o.), sind Hinweise darauf, dass ein anthropomorphes Verständnis der göttlichen Attribute in Engpässe führt: Gott wird hier nach Art eines menschlichen Konstrukteurs gedacht, der sich selber in spätere Schwierigkeiten bringt.« Winfried Löffler, Die Attribute Gottes. In: Handbuch Metaphysik. Hg. v. Markus Schrenk. Stuttgart 2017. S. 201-207, hier: S. 206. In vergleichbarer Linienführung geht auch Pech davon aus, christliche Paradoxien gründeten darin, »dass die göttliche Offenbarung nur in menschlichen Symbolen gekleidet werden kann, zudem verweist das | Geheimnis der Menschwerdung Gottes auch in der besten theologischen Sprache wiederum auf dieses Mysterium, erklärt es letztlich [sic!] aber nicht.« Pech, Paradox S. 67.

375 Nassehi deutet sie vielmehr als »kommunikativ aufwendige Visibilisierungen der Nicht-Wahrnehmbarkeit des Göttlichen und damit der Unverfügbarkeit der Welt.« Nassehi, Geschlecht S. 235.

376 Vgl. Hafner, Angelologie S. 21.

um Gott und fungieren dabei als Puffer.<sup>377</sup> Aus dieser Zwischenstellung resultiert die Möglichkeit, über die Engel die Transzendenz Gottes in einem noch schärferen Kontrast darstellen zu können: »Der Hochgott transzendentiert noch einmal die Transzendenz, mit der das Irdische vom Überirdischen unterschieden wird. Gott – so wäre zu definieren – ist der Überstieg über unsere Transzendenz, oder noch kürzer: die Transzendenz von Transzendenz.<sup>378</sup> Mithilfe einer Beobachtung zweiter Ordnung unterzieht Hafner, ähnlich wie Schütz und Luckmann (s.o.), die Transzendenz einer Binnendifferenzierung. Transzendenzschutz geschieht diesem Konzept nach dadurch, dass eine Ebene zwischengeschaltet wird, die sowohl Nähe als auch Distanz in sich vereint, während die letzte Stufe dieser Transzendenz nur durch die völlig abstrakte Selbstapplikation der Transzendenz auf sich selbst gefasst werden kann.<sup>379</sup> Vom imaginativen Standpunkt dieser hohen Transzendenz aus lassen sich gerade wegen der Kontrastwirkung »die vielen kleinen Geister, Heiligen und Engel relativieren.<sup>380</sup> Doch auch die Formel einer Transzendenz der Transzendenz erreicht keine Adäquanz, sie vermag lediglich, die Erfahrung einer maximalen Entzogenheit in drastischen Kategorien anzudeuten.<sup>381</sup> Die religiösen Paradoxien geben genau dieser Erfahrung eine Form, wie in den Analysen mehrfach angedeutet wurde. Auch sie leisten Transzendenzschutz, indem sie einerseits die Wirksamkeit einer transzendenten Größe behaupten (also nicht verstummen) und andererseits absichern, dass aus dieser Erfahrung keine positivistische Gewissheit generiert wird: »Paradoxien des Glaubens wahren das Geheimnis Gottes; z.B. Jesus wahrer Gott und wahrer Mensch.<sup>382</sup> Besonders gilt dies für Formulierungen, die – wie etwa im Falle Chalkedons – ihre paradoxale Spannung direkt ins Wort setzen. Nur eingeschränkt trifft dies dann zu, wenn die Paradoxalität verschleiert wird, wenn also bspw. das direkte Eingreifen eines Gottes in eine konkrete Situation mit absoluter Sicherheit behauptet wird. Auch in diesem Fall ließe sich vor dem Hintergrund der bisherigen Überlegungen zur (potentiellen) Ubiquität von Paradoxien eine Relecture der Aussage hinsichtlich ihrer Paradoxalität durchführen, dies aber entspräche lediglich einem indirekten Zugriff. Im konkreten Akt würde die Paradoxalität ausgeblendet. Damit wird eine bedeutsame Differenzierung angebahnt. Auch im Kontext theologischer Paradoxien-Reflexion ist es nämlich angezeigt, hinsichtlich verschiedener Kontexte zu unterscheiden. Vereinfachend kann dazu die (oftmals unterkomplexe) Theorie-Praxis-Dichotomie herangezogen werden. Wenn nämlich theologisch versucht wird, die hier

377 Ebd. S. 21. Nach Hafner »schützt der ›Sicherheitsabstand‹ der Engel sie [JMH: die Autorität Gottes] vor allzu zudringlichen und leichtfertigen Bittstellern.« Ebd. S. 26.

378 Ebd. S. 22.

379 Zur Selbstapplikation merkt Hafner an: »Der Transzendenzgedanke lädt gerade dazu ein, ihn weiter zu transzendentieren.« Ebd. S. 24.

380 Johann Ev. Hafner, Inflationskontrolle. Die christliche Unterscheidung zwischen hoher und niedriger Transzendenz. In: Religion – Macht – Freiheit. Deutsches Neuland: Eine Zwischenbilanz. (Berliner Bibliothek. Religion – Kultur – Wissenschaft Bd. 1). Hg. v. Thomas Brose. Frankfurt a.M. 2014. 59–70, hier: S. 66. Damit bezieht sich auch Hafner auf die relativierende Wirkung religiöser Denkfiguren, die in dieser Replik ja besonders betont werden soll.

381 Schließlich gilt auch für diesen Fall: »Die Differenz von Immanenz und Transzendenz ist nur als immanente Kommunikation operabel.« Brieden, Paradoxien Kap. 3.2.1.

382 Ebd. Kap. 2.2.2.

exemplarisch analysierten religiösen Paradoxien entweder aufzulösen oder unsichtbar zu machen, also ihre Spannung entweder zu negieren, logisch zu entkräften oder einfach zu verschweigen, sollte sensibel darauf geachtet werden, in welchem Kontext diese Operation vorgenommen wird. Während es in der pastoralen Praxis etwa sinnvoll und angezeigt sein kann, die rationale Unsicherheit einer Position auszublenden, um den Hoffnungscharakter präsent halten zu können<sup>383</sup>, sollte dies in der theoretischen Reflexion wissenschaftlicher Theologie vermieden werden.<sup>384</sup> Während im wissenschaftlichen Kontext Beobachtungen zweiter Ordnung angezeigt sind, ist dies in der Pastoral nicht grundsätzlich erforderlich – auch wenn beide Ebenen natürlich miteinander verknüpft sind. Zusammenfassend lässt sich mit Brieden sagen:

Als Beobachtung erster Ordnung ist der Glaube unmittelbar gewiss, als Beobachtung zweiter Ordnung versucht er sich im Gegenüber zu anderen Wahrheitsansprüchen (z.B. anderer Religionen) zu rechtfertigen. Die Selbstdistanzierung in der Beobachtung zweiter Ordnung ist ein notwendiges Moment des Glaubens – sie heißt Theologie [...] – und zugleich der Kern religiöser Bildung [...].<sup>385</sup>

Nach Brieden ist es deshalb auch »die Aufgabe der Theologie, die Nichtobjektivierbarkeit Gottes zu wahren.«<sup>386</sup> Religiöse Paradoxien leisten dazu einen wichtigen Beitrag, der theologisch durchaus stärker aufgegriffen werden könnte.<sup>387</sup> Zugleich aber macht die Unterscheidung der Beobachtungsebenen auch darauf aufmerksam, dass es keiner

383 Man stelle sich eine Beerdigungspredigt vor, die permanent auf die Paradoxalität des Auferstehungsglaubens referiert und darüber vergisst, die Hinterbliebenen auf die Hoffnungsperspektive dieses Glaubens aufmerksam zu machen. Vgl. für ein ähnliches Beispiel Brieden, Streit S. 178.

384 Hier geht es darum, Selbstverständlichkeiten aufzulösen und – ganz auf der Linie eines radikalkonstruktivistischen Wissenschaftsverständnisses – die erkenntnistheoretischen Bedingungen von Religiosität zu beobachten.

385 Brieden, Paradoxien Kap. 4.2.3.2. Auch Klein versteht die Theologie im Sinne einer Beobachtung zweiter Ordnung. Vgl. Klein, Wahrheit S. 420.

386 Brieden, Paradoxien Kap. 4.3.6. Diese Maßgabe müsste dann eben auch für die Theologie selbst gelten und auf ihre Form angewandt werden. An früherer Stelle habe ich hierzu bereits angemerkt, dass es nicht genügt, die Paradoxalität einfach zur Stabilisierung einzelner Positionen heranzuziehen und andere davon einfach unberührt stehen zu lassen. Die Paradoxalität strahlt – wie de Lubac gezeigt hat (s.o.) – auf die gesamte Theologie aus. Nötig scheint ein fortwährender, dynamischer Prozess. M.E. wäre es vor allem in der Reflexion der Sakramenttheologie wichtig, ihre paradoxalen Gehalte und Voraussetzungen präsent zu halten und die Rede von den Wirkweisen Gottes in der Welt stets mit ihrer eigenen Vorläufigkeit zu kontrastieren. Für einen Ansatz in dieser Richtung vgl. Arenz, Paradoxalität S. 412.

387 Diergarten stellt sogar die »Hypothese auf, daß gelingende Christlichkeit an die Aufrechterhaltung der ursprünglich christlich-paradoxalen Denkform gebunden ist.« Diergarten, Unbehagen S. 152. Im Jahr 1992 konstatierte Schröer, »daß eine so starke Verwendung des Paradoxbegriffs wie in Zeiten der frühen dialektischen Theologie danach bisher nicht wieder eingetreten ist.« Schröer, Kategorie S. 62. Außerdem habe »[d]ie derzeitige systematische Theologie [...] wieder Abstand vom Paradox als Stil- und Denkform genommen.« Ebd. S. 68. Seitdem sind doch einige theologische Arbeiten mit explizitem Paradoxienbezug erschienen, insgesamt scheint das theologische Potential der Paradoxalität aber dennoch nicht ausgeschöpft zu werden – abgesehen eben von einzelnen Arbeiten. Vgl. besonders Arenz, Paradoxalität; Brieden, Paradoxien. Damit widerspreche ich übrigens Fresacher, der auch hinsichtlich der Theologie meint: »Für die Moderne des 20. Jahrhunderts ist [...] die Paradoxie längst zur Orthodoxie geworden; die Postmoderne begründet

expliziten Totalparadoxalisierung im theologischen Feld bedarf, weil sich ansonsten die Funktion der Parodoxie »als Korrektiv gegen Systeme des Denkens«<sup>388</sup> verlöre und in »Sophisterei«<sup>389</sup> und »intellektuelle[m] Pietismus«<sup>390</sup> aufginge. Auch resultieren aus Beobachtungen zweiter Ordnung nicht zwingend Paradoxien.

Zumindest für die Theologie ist nach diesem Unterkapitel ein wichtiges Argument für den Theoriekontakt mit dem radikalen Konstruktivismus etabliert. Während einige philosophische Strömungen nämlich (in Orientierung an starken Vernunft- und Wahrheitskonzepten) eine Auflösung von Paradoxien fordern, stellt der radikale Konstruktivismus ein *Tool* bereit, mit dessen Hilfe eine produktive Auseinandersetzung mit den Paradoxien möglich wird.<sup>391</sup> In einem radikalkonstruktivistischen Verständnis geht es zunächst um die erkenntnistheoretische Behandlung von Paradoxien. Die hier analysierten Paradoxien sagen deshalb etwas über das menschliche Denken und nicht über das »Wesen« Gottes aus.<sup>392</sup> Beobachtung und Konstitution von Paradoxien gehen aus diesem Grund ineinander über, fallen förmlich in eins. Gerade dies lässt sich auch als Frage an die theologische Beschäftigung mit Paradoxien, also etwa an Kierkegaard und de Lubac, rückmelden. Wieso nämlich wird die Paradoxialität ontologisch externalisiert? Genügt es nicht, bei der Beobachtung stehen zu bleiben, dass das menschliche Denken mit Paradoxien konfrontiert ist, um von dort aus theologisch weiter zu arbeiten? Wie ist dieser Sprung zu rechtfertigen, wenn am eigenen Denken und Empfinden als un-

---

sich damit selbst.« Fresacher, Kommunikation S. 143. An späterer Stelle fordert er dann aber trotzdem, man müsse versuchen, »die Parodoxie als *locus theologicus* wiederzugewinnen.« Ebd. S. 333.

388 Schröer, Kategorie S. 69.

389 Ebd. S. 68.

390 Ebd. S. 69.

391 Der radikale Konstruktivismus unterstützt die Theologie folglich in einem entscheidenden Punkt und erfüllt damit eine Anforderung, die Fresacher in seiner Habilitationsschrift herausgearbeitet hat: »Erforderlich ist vielmehr eine Theorie, die dem Paradoxen gewachsen ist und Zirkularitäten verträgt.« Fresacher, Kommunikation S. 143. Der radikale Konstruktivismus kann genau dies leisten.

392 Einen solchen Ansatz gibt Anderson wie folgt wieder: »In making such statements Christians would not thereby be affirming that there >really exists< some entity, God, who is both one and three in some inherently incompatible sense. They would not be making the metaphysical claim that some objective state of affairs, independent of our human minds, both obtains and does not obtain. In short, Christians would not be guilty of suggesting that some feature of reality is *actually contradictory* – for the simple reason that within the domain of theological language the idea of >reality< being >actually< anything is misguided from the outset. On this view, the creeds and doctrines of Christianity are not making metaphysical claims at all; they serve quite another purpose altogether, such as providing an identifying badge for a particular community or sets of religious practices.« Anderson, Paradox S. 112.

hintergehbarem Modus doch kein Weg vorbeiführt?<sup>393</sup> Hier bahnt sich eine wichtige Unterscheidung an.<sup>394</sup>

Theologisch ist mit diesem Kapitel also ein Argument für den Theoriekontakt etabliert, das vor allem im Vergleich zu anderen Ansätzen einen gewissen Nachdruck entfaltet. Wie steht es um den Umgang mit Paradoxien etwa in einem theologischen Setting, dessen oberste Maxime im Erweis von Kohärenz und logischer Stichhaltigkeit von Glaubenssätzen besteht? Was geschieht hier, wenn keine Auflösung der paradoxalen Spannung gelingt? Haas hat diese Fragen hinsichtlich mystischer Paradoxien<sup>395</sup> aufgegriffen und in eine Kritik überführt:

Denn wer wollte es einem analytischen Philosophen in der Tat verargen, wenn er Glaubensaussagen, insonderheit mystische Einheitsaussagen für sinnlos und daher töricht hält? Sie sind ja wahrhaftig nicht *für ihn* gesagt und formuliert worden, sondern explizit – und ein am *sermo humilis* orientiertes Sprachdenken des Christentums gibt sich darüber durch Jahrhunderte hindurch immer wieder Rechenschaft – *gegen* ihn und seinesgleichen.<sup>396</sup>

Implizit deutet dieses Zitat noch einmal auf die Notwendigkeit hin, in der Theologie mit Theorien zu operieren, die Paradoxien nicht einfach verbieten wollen. Der radikale Konstruktivismus macht der Theologie ein entsprechendes Angebot. Im bisherigen Verlauf dieser Untersuchung habe ich versucht, für die Annahme dieses Angebots zu argumentieren. Die weiteren Argumentationsschritte dieses fünften Kapitels sollen diese Linie weiter profilieren.

393 Würde die Paradoxalität im Erkenntnisprozess und nicht etwa im Sein Gottes verortet, wie es mit dem radikalen Konstruktivismus vorzuschlagen wäre, unterliefe man zudem einige kritische Rückfragen. So meint etwa Armin Kreiner: »Wer dagegen behauptet, Gottes Handlungen unterliegen nicht den Restriktionen logisch konsistenter Beschreibbarkeit, er könne auch in sich widersprüchliche Handlungen vollziehen, behauptet nicht ein Maximum an göttlicher Machtfülle, sondern einfach nur Unsinn.« Armin Kreiner, Das wahre Antlitz Gottes – oder was wir meinen, wenn wir Gott sagen. Freiburg i.Br. 2006. S. 311. [= Kreiner, Antlitz.] Diese Behauptung wird im Kontext einer radikalkonstruktivistisch orientierten Theologie nun aber gar nicht aufgestellt. Hier wird lediglich darauf hingewiesen, dass menschliches Denken zu Paradoxien neigt und dies in besonderer Weise in religiösen Paradoxien ersichtlich wird. Auch die weitere theologische Ausdeutung dieses Umstands setzt beim Menschen an.

394 Diese Frage lässt sich freilich über Kierkegaard und de Lubac hinaus adressieren. Etwa an Diergarten, der sein Paradoxienverständnis ebenfalls ontologisch unterlegt. Vgl. Diergarten, Unbehagen S. 145; 209f. Greifbar wird ein solches Verständnis zudem bei Gianluca De Candia: »Obwohl das paradoxal erscheinen könnte, ist die Wahrheit an sich kein Paradox, eher ist sie eine große Vorgabe und ein ständiger Überschuss. Allenfalls und zuhöchst könnte man sagen: Die Wahrheit (Gottes) nimmt die Paradoxien und Widersprüche der endlichen Wahrheitssuche in sich auf, und kann dies, weil sie selbst nicht auf einen Nenner zu bringen, sondern zutiefst polar gespannt ist.« Gianluca De Candia, Das Paradox des Dogmas. In: Herder Korrespondenz 73 Heft 6 (2019). S. 43–46, hier: S. 46. Auch hier bleibt es bei dem bekannten Problem: Wie sollte man diese synthetisierende Wirkung der Wahrheit feststellen, wenn die eigenen Möglichkeiten doch stets in paradoxalen Bahnen laufen?

395 Zu den mystischen Paradoxien vgl. Kap. 5.1.2.4.

396 Haas, Aussage S. 137.

Für die zweite Blickrichtung dieser Untersuchung, also den radikalkonstruktivistischen Blick auf Religiosität und Theologie, ist mit den Überlegungen dieses Unterkapitels noch kein spezifischer Mehrwert erreicht.<sup>397</sup> Hier ist lediglich festzuhalten, dass die Möglichkeit einer Kombination religiös-theologischer und radikalkonstruktivistischer Perspektiven an Kontur gewinnt.

### 5.1.1.4 Normativität auf dem Prüfstand

Der bisherige Gang dieses Textes kreiste um die Konstruktionalität theologischen Denkens. Kritisch wurde dabei immer wieder angefragt, wie es in einem von Konstruktionsperspektiven bestimmten Denkraum möglich sein soll, allgemeine, aber auch spezifisch religiöse Verbindlichkeitsansprüche zu behaupten. An den verschiedensten Stellen der Argumentation hat sich dieser Einwand angemeldet – und wurde immer wieder aufgeschoben. Unterschwellig war die Normativitätsthematik im bisherigen Gang der Untersuchung also stets präsent. Nun möchte ich ihr konzentriert begegnen, indem ich die Frage nach der Möglichkeit von Verbindlichkeit in die Überlegungen zu einem radikalkonstruktivistisch anschlussfähigen Religiositätsbegriff integriere. Zunächst ist es dazu hilfreich, noch einmal explizit auf den Zusammenhang von Normativität und radikalem Konstruktivismus einzugehen.

#### A) Konstruierte Normen?

Im radikalen Konstruktivismus führt am jeweiligen erkennenden System kein Weg vorbei. Diese erkenntnistheoretische Einsicht wirkt sich auf alle Bereiche aus, die mit dem jeweiligen System zusammenhängen – also auch auf zwischenmenschliche Interaktionen. Auch sie können radikalkonstruktivistisch immer nur gemäß den Vorzeichen und Perspektiven dieses Systems beobachtet werden. Gesellschaftlich resultieren aus dieser schlichten Einsicht erhebliche Konsequenzen, die sich etwa an von Foersters bereits thematisierter Unterscheidung von Ethik und Moral (vgl. Kap. 2.3.1) illustrieren lassen. Während er die Moral ablehnt, weil sie auf das Handeln anderer ziele und diese domestizieren wolle<sup>398</sup>, erklärt von Foerster die Ethik zu einer geeigneten Form, die Verantwortung immer wieder bei sich selbst zu suchen.<sup>399</sup> Die normative Beanspruchung des anderen wird in dieser Linie zu einem erkennbaren Feindbild stilisiert, das von Foerster als Beobachtungskategorie auch auf die eigenen Gedanken zurückspielt. So kommt er dazu, einen ursprünglich *ad extra* formulierten ethischen Imperativ im Gespräch zu korrigieren. Aus: »Handle stets so, daß die Anzahl der Möglichkeiten wächst«<sup>400</sup>, wird:

397 Wobei es durchaus Ansätze gibt, die bereits die Einsicht in die Präsenz von Paradoxien in Religiosität und Theologie als Bereicherung für den radikalen Konstruktivismus deuten. So hält etwa Wallich am Ende seiner Untersuchung fest: »Das Paradoxon des Unbedingten im Bedingten kann der radikalkonstruktivistischen Beschreibung einer fundamentalen epistemologischen Paradoxialität als ein herausforderndes Element kommunikativer Erfahrung an die Seite gestellt und zugleich für eine gesonderte (theologische) Interpretation vorgeschlagen werden.« Wallich, Autopoiesis S. 603.

398 Vgl. Foerster/Bröcker, Teil S. XIX.

399 Vgl. Foerster, Erkenntnistheorien S. 146.

400 Foerster/Pörksen, Lügner S. 36. Für weitere Textbelege vgl. abermals Foerster, Wissen S. 49; Foerster, Understanding S. 303; Foerster, Sicht S. 41.