

Für den Moment genügt der abschließende Befund, dass mit der Paradoxienreflexion der Mystikforschung ein weiteres Element beobachtet werden kann, das von Glasersfelds Diskreditierung der Mystik destabilisiert. Diese Replik hat deutlich gemacht, dass viele Bearbeitungen der Mystik innerhalb der Mystikforschung durchaus radikalkonstruktivistische Anforderungen erfüllen. Das gilt vor allem, wenn etwa die gesammelten Definitionen lediglich deskriptiv auf mystische Zeugnisse zugreifen und sich darüber hinaus nicht substantiell festlegen. Der Blick auf den Grundkonflikt von Konstruktivismus und Perennialismus hat gezeigt, dass in der Mystikforschung ein breites Bewusstsein für die Gefahr vorschneller Universalisierungen besteht und Mystik durchaus operational bzw. funktional verstanden werden kann. Von Glasersfelds Unterscheidung von Mystik und Rationalität wurde weiterhin mit ihren theoretischen Unzulänglichkeiten kontrastiert. Eine Diskreditierung der Mystik sollte auf dieser Grundlage nicht mehr behauptet werden. Radikalkonstruktivistisch könnten vielmehr die konkreten Nähemomente fokussiert werden, wie sie sich in den Schlagworten *unio*, Kontingenz und Paradoxalität ankündigen.

### 5.1.3 Dritte Replik: Gott

Als dritten Schwerpunkt innerhalb des radikalkonstruktivistischen Umgangs mit religionsbezogenen Themen und Fragestellungen habe ich in Kap. 3.1.2 Aussagen zu *Gott im radikalen Konstruktivismus* zusammengetragen. In besonderer Weise wurden dort Überlegungen von Maturana und von Glasersfeld berücksichtigt. Ersterer versteht *Gott* als Zeichen für eine »Verbundenheit mit der Quelle der Existenz«<sup>828</sup>. In der Rede von *Gott* werde Bezug auf einen entzogenen Anfangspunkt genommen. In einer ersten Kommentierung habe ich dies als *Imagination der Kontingenzlosigkeit* beschrieben. Das Zeichen *Gott* steht hier für den Versuch, in kontingenten Verhältnissen einen von Kontingenz unberührten Zustand zu imaginieren. Im Fall Maturanas bezieht sich dies eben auf einen unbeobachtbaren Anfang. Eine ähnliche Verwendung kennzeichnet auch von Glasersfelds Gottesrede. Er bezieht sich auf die Gottesperspektive als »eine Metapher für die Unmöglichkeit, ein unverfälschtes Bild der Welt an sich zu gewinnen.«<sup>829</sup> Sowohl Maturana als auch von Glasersfeld setzen *Gott* ein, um eine Erfahrung der Entzogenheit begrifflich bestimmen zu können. Beide denken dabei vorwiegend von der Wirkung des Zeichens her. Bei von Glasersfeld wird diese Perspektive erweitert, weil er zudem die Plausibilität der Existenz eines göttlichen Wesens diskutiert. In seiner unveröffentlichten Notiz *The Incredible God* erscheint ihm zumindest das jüdisch-christliche Gottesbild aufgrund der Theodizee-Problematik nicht plausibel. Wenn überhaupt, so ließe sich *Gott* als eine abstrakte Erstursache verstehen, die nach dem Schöpfungsakt nicht weiter eingreift. Die Theodizee wird in dieser Weise einer deistischen Entparadoxialisierung unterzogen.<sup>830</sup>

Wie in den beiden Repliken zuvor soll es auch in dieser letzten Replik darum gehen, die radikalkonstruktivistischen Aussagen mit theologischen Alternativen zu konfrontie-

828 Maturana/Pörksen, Tun S. 108.

829 Pörksen/Glasersfeld, Kopf S. 48.

830 Vgl. Kap. 3.1.2.

ren. In vielen Punkten genügt es dabei, bereits entwickelte Gedanken der ersten beiden Repliken noch einmal kurz aufzugreifen und explizit auf die Gottesfrage anzulegen. Die bisherige theologische Linie wird deshalb auch hier fortgesetzt. Zugleich greift der Theoriekontakt nun explizit auf den Kernbereich des Faches zu. Zur Diskussion steht die *θεολογία*, die Rede von Gott. Dabei kann es nicht darum gehen, an dieser Stelle eine eigene Gotteslehre auszubreiten. Exemplarisch soll lediglich gezeigt werden, wie im Rahmen einer radikalkonstruktivistischen Theologie weiterhin von Gott gesprochen werden kann und inwiefern dies beide Seiten des Theoriekontakts bereichern könnte.<sup>831</sup>

### 5.1.3.1 Gott zwischen Existenz und Zeichenhaftigkeit

Maturana und von Glasersfeld bearbeiten *Gott* als denkerisches Prinzip. Auf eine Diskussion des ontologischen Gehalts dieses Prinzips geht Maturana überhaupt nicht und von Glasersfeld nur am Rande ein. Angesichts der radikalkonstruktivistischen Kritik ontologischer Modelle scheint diese Zurückhaltung durchaus berechtigt. Theologisch aber ist sie mit Fragen verbunden, die im Verlauf dieser Untersuchung bereits anfanghaft adressiert wurden. In besonderer Weise gilt dies für das Unterkapitel zum *religiösen Antirealismus* (Kap. 5.1.1.7), in dem schon einmal diskutiert wurde, warum Religiosität auch in einem radikalkonstruktivistischen Verständnis noch von der Existenz ihrer substantiellen Bezugsgrößen ausgehen kann. Für diese dritte Replik soll dieser Gedanke noch einmal zugespitzt werden. Zunächst stellt sich hier die Frage, was es für die Rede von der *Existenz Gottes* bedeuten kann, wenn eine Theorie grundgelegt wird, die für einen Abschied von ontologischen Kategorien votiert.

#### A) Zur Existenz *Gottes*

Mit der Existenz *Gottes* steht die zentrale theologische und religiöse Kategorie zur Diskussion. Zumindest für den christlichen Glauben darf als Konsens gelten, dass dieser den Glauben an die Existenz *Gottes* voraussetzt bzw. impliziert.<sup>832</sup> An *Gott* zu glauben, bedeutet demnach erst einmal, an seine Existenz zu glauben. Das entspricht in klassischer Diktion dem *credere Deum esse*. Diese Feststellung setzt übrigens keineswegs substantielle Religionsdefinitionen ins Recht, weil sie zum einen nicht auf alle Religionen ausgeweitet wird und zum anderen auch substantielle Elemente einer funktionalen Perspektive nachgeordnet werden können, wie an früherer Stelle bereits argumentiert wurde.<sup>833</sup> Unabhängig von dieser theoretischen Frage ist für den Moment aber vor allem die Einsicht bedeutend, dass der affirmative Bezug auf das Sein *Gottes* konstitutiv zum christlichen Glauben gehört.<sup>834</sup> Verdeutlichen lässt sich dies erneut am Beispiel des Katholizismus. Der Katechismus setzt etwa eine klare Positionierung in der Existenzfrage voraus, wenn von Glauben gesprochen werden soll. Deutlich wird dies u.a.

831 Abermals möchte ich damit auch auf Kontingenz und Heuristik dieser Untersuchung hinweisen.

832 Diese Grundlegung des Existenzbezugs lässt sich theologiegeschichtlich paradigmatisch mit Thomas von Aquin und seiner Ausdifferenzierung verschiedener Dimensionen des Glaubens darstellen. Vgl. dazu u.a. Dürnberger, *Basics* S. 35f. Vgl. zur Relevanz der Existenzannahme außerdem Kreiner, *Antlitz* S. 24-26.

833 Vgl. dazu Kap. 5.1.1.1.

834 Vgl. zu diesem Aspekt v.a. Jean-Luc Marion, *Gott ohne Sein*. Hg. v. Karlheinz Ruhstorfer. Übers. v. Alwin Letzkus. Paderborn 32014.

an seiner Kennzeichnung des *Agnostizismus* als einer möglichen Gegenposition. Dieser habe

mehrere Formen. In manchen Fällen weigert sich der Agnostiker, Gott zu leugnen, und postuliert sogar die Existenz eines transzendenten Wesens; dieses könne sich aber nicht offenbaren und niemand könne etwas über es aussagen. In anderen Fällen nimmt der Agnostiker zur Existenz Gottes gar nicht Stellung, da es unmöglich sei, diese zu beweisen, ja auch nur zu bejahen oder zu leugnen.<sup>835</sup>

Eine direkte Übertragung der ontologischen Neutralität, wie sie sich etwa in einer doppelten Beweisunmöglichkeit ausdrücken ließe, genügt dem Lehramt der katholischen Kirche in der Gottesfrage ausdrücklich nicht. Zum Glauben gehört nach seiner Auffassung eine deutliche und affirmative Positionierung zum göttlichen Dasein.<sup>836</sup> Zumindest auf den ersten Blick führt diese Erwartungshaltung den Theoriekontakt nun aber in Schwierigkeiten, weil eingefordert wird, wovon der radikale Konstruktivismus abrät: eine ontologische Festlegung. Die ›natürliche‹ Haltung des radikalen Konstruktivismus läge hier grundsätzlich eher auf der agnostischen Linie, weil zumindest in der theoretischen Reflexion Wesensaussagen abgelehnt werden. Dies bezieht sich freilich nicht exklusiv auf Gott, sondern gilt allgemein. Versuche, das Wesen eines Barhockers zu bestimmen, sind davon in gleicher Weise betroffen. In der theologischen Adaption des radikalen Konstruktivismus wurde verschiedentlich versucht, aus dieser Gleichsetzung Profit zu schlagen.<sup>837</sup> Auch wurde in Kap. 5.1.1.7 ein Vorschlag unterbreitet, um aus der Statusverbundenheit von Gott und allen anderen Entitäten eine Lösung für die Problemstellung zu generieren. Das Lösungsangebot besteht darin, die radikalkonstruktivistische Differenzierung der Beobachtungsebene auf die Existenz Gottes anzuwenden. Zur Erinnerung: Während ontologische Qualifizierungen bei Beobachtungen zweiter Ordnung abgelehnt werden, bleiben sie bei Beobachtungen erster Ordnung grundsätzlich möglich. Auch radikale Konstruktivist\*innen stellen die Existenz ihrer Umwelt alltagspraktisch deshalb zumeist nicht infrage. Im Beispiel gesprochen: Sie gehen schlichtweg davon aus, dass der Barhocker in der Kneipe existiert und sie tragen kann. Erst in der Beobachtung zweiter Ordnung wird das Erleben der eigenen Umwelt an die erkenntnisproduktive Tätigkeit des jeweiligen erkennenden Systems zurückgebunden. Diese Differenzierung betrifft nun aber den Barhocker ebenso wie Gott. Auf der Beobachtungsebene erster Ordnung bleibt es bei einer direkten Existenzannahme, erst auf der Ebene zweiter Ordnung wird diese Annahme problematisiert. Die erkenntnistheoretische Kontingenz der Beobachtungen erster Ordnung wird dann sichtbar.<sup>838</sup> Theologisch folgt aus der Anwendung dieser Unterscheidung, dass der Glaube an die Existenz Gottes grundsätzlich möglich bleibt. Dieser Glaube aber wird auf einer zweiten Ebene mit seiner Ungewissheit konfrontiert. Für die Theologie als Wissenschaft könnte daraus gefolgert werden, dass sie sich auf Beobachtungen zweiter Ordnung

835 KKK 2127.

836 Ähnlich deutlich wird dies auch in der Behandlung des Atheismus. Vgl. KKK 2123-2126.

837 Vgl. Kap. 4.3.1.

838 Freilich bleibt aber auch die Beobachtung zweiter Ordnung von blinden Flecken betroffen. Vgl. Kap. 2.3.1.

konzentriert und Existenzbeweise unterlässt.<sup>839</sup> Nach Klein könne sich die Theologie deshalb

nicht mehr daran [orientieren], welche Argumente am ehesten geeignet sind, die Existenz Gottes als evident zu erweisen oder plausibel zu machen, sondern daran, welche theologischen Konzepte plausibel erarbeitet werden können | und welchen Status diese hinsichtlich ihrer Lebenssituierung eröffnen oder verhindern. Diese Orientierung geht also nicht primär der Wahrheitsfrage nach, sondern eher der nach Gelingen und Mißlingen.<sup>840</sup>

Klein überträgt die ontologische Neutralität des radikalen Konstruktivismus in dieser Weise auf die Theologie. Er nimmt damit eine spezifische Verschiebung vor, weil es mit *Gott* um ein Zeichen geht, dessen ontologische Bestimmungsmöglichkeiten in besonderer Weise hinterfragt werden. Auch ohne diesbezügliche radikalkonstruktivistische Theorieinputs wird theologisch aber darauf reflektiert, dass die Existenz Gottes eine fragile Kategorie darstellt. Jüdisch-christlich wird diese Fragilität im Sinne einer fundamentalen Erkenntnisunsicherheit von der Transzendenz des Schöpfergottes hergeleitet, wie sie sich in den Schöpfungserzählungen der Genesis ausdrückt. Gott wird hier von seiner Schöpfung spannungsreich unterschieden: Es »entsteht eine radikale, unüberwindbare Entzogenheit (d.i. Transzendenz) Gottes, d.h. ein Sein im Außen unserer Welt, das zugleich der Welt an inneren Punkten ganz nah ist und ihre Freiheit begründet.«<sup>841</sup> Diese Auffassung einer radikalen Verschiedenheit Gottes motiviert Anschlussüberlegungen. Vor allem die Festlegung der *Unüberwindbarkeit* bedarf später einer weiteren Beschäftigung. Für den Moment ist zunächst die Herleitung des ontologischen Sonderstatus Gottes von den Schöpfungsnarrativen relevant. Sie führt zu der Einsicht, dass Gottes Existenz niemals zweifelsfrei bewiesen werden könne: »Gott existiert nicht in dem Sinne, wie wir »existieren« sonst verstehen.«<sup>842</sup> Der Sonderstatus, der Gott hier zugeschrieben wird, rührt nicht von einer erkenntnistheoretischen Skepsis gegenüber ontologischen Aussagen insgesamt her, sondern hängt spezifisch mit dem Gottesbild zusammen. Existenz wird hier nicht als allgemeine Kategorie angefragt, sondern lediglich hinsichtlich ihrer Anwendbarkeit auf einen transzendenten Gott bezweifelt. Im Zuge einer radikalkonstruktivistisch orientierten Theologie wird diese spezifisch begründete Zurückhaltung folglich mit allgemeinen Argumenten unterlegt. Etwas zugespitzt formuliert: Dass die Existenz Gottes nicht bewiesen werden kann, war vorher schon klar.<sup>843</sup> In radikalkonstruktivistischer Perspektive wird dieser

839 Wallich spricht in diesem Zusammenhang von einer »second order theology«. Wallich, *Autopoiesis* S. 356.

840 Klein, *Wahrheit* S. 404f.

841 Oliver Reis, *Gott denken. Eine mehrperspektivische Gotteslehre.* (Studienbücher zur Lehrerbildung Bd. 1). Münster 2012. S. 38. [= Reis, *Gott*.]

842 Ebd. S. 48.

843 Auch wenn das freilich nicht bedeutet, dass diese Schlussfolgerung seit dem Niederschreiben der Schöpfungsberichte theologiegeschichtlich evident gewesen wäre. Die vielfältigen Gottesbeweise verleiten vielmehr zu dem Eindruck, dass sich die Einsicht in eine Beweisunmöglichkeit hinsichtlich der Existenz Gottes erst mit den kritischen Anfragen der Aufklärung etablierte. Vgl. ebd. S. 42-47.

Befund nun insofern erweitert, als Theologie – Klein hat hierzu bereits den entscheidenden Punkt gesetzt (s.o.) – auch über die auf Gott bezogene Existenzfrage hinaus versuchen sollte, in ihren Reflexionen auf Ontologie zu verzichten. Wenn die Theologie als wissenschaftliches Unterfangen in erster Linie Beobachtungen zweiter Ordnung involviert, dann resultiert daraus vor allem die Einsicht in die umfassende Konstruktionalität allen Denkens, weil auch die Theologie ihre Prozesse dann an die eigene Perspektive rückbinden muss. In der Theologie wäre deshalb einzugestehen, dass es sich auch beim Zeichen *Gott* erst einmal um ein Konstrukt handelt. Zumindest in Ansätzen wurde dieser Schritt in der Theologie auch schon vollzogen. Im Kontext der Gotteslehre behauptet Striet etwa die Abhängigkeit Gottes von der menschlichen Tätigkeit:

Wenn nicht einmal gewiss ist, dass ein Gott existiert, der aus freien Stücken selbst Mensch geworden ist, eben ein *Glaube* und kein Wissen ist, müssen alle konkreten Ausformulierungen dieses Glaubens anthropologischer Natur sein. Und damit ist auch das, was der Mensch für den Willen Gottes hält, menschlicher Herkunft. Es gibt keinen anderen Willen Gottes für den Menschen als den Willen, den Menschen für den Willen Gottes halten.<sup>844</sup>

Ergänzt wird diese Einschätzung um zwei Thesen: »1. Der Begriff von Gott ist immer ein Begriff innerhalb des menschlichen Begriffssystems. 2. Einen anderen Begriff haben wir nicht.«<sup>845</sup> Striet weist nachdrücklich darauf hin, dass jedes Erkennen oder Erfahren Gottes von der Perspektive des Erkennenden bzw. Erfahrenden abhängt. Seine Argumentation weist damit einen entscheidenden Konvergenzpunkt zum radikalkonstruktivistischen Denken auf. Freilich lässt sich sein Befund noch einmal spezifizieren. Eine entsprechende Vorlage dafür bietet vor allem Klein an:

Da ein ›Handeln Gottes‹ ja nicht direkt zugänglich ist bzw. beobachtet werden kann, wir es also immer nur mit Deutungen bezüglich dieses Handelns Gottes zu tun haben, bleibt auch das Evidentwerden der Wahrheit von Glaubenszeugnissen an eben diese Deutungen, also Beobachteroperationen zurückgebunden. D.h., daß das Handeln Gottes nur über konstruktionale Beschreibungsvorgänge darstellbar bzw. aussagbar ist, von denen dann aber behauptet wird, daß sie allererst durch dieses Handeln Gottes hervorgebracht wurden.<sup>846</sup>

Die Gebundenheit aller Gottesrede und -erkenntnis an die menschliche Perspektive wird in dieser Weise konstruktivistisch eingekleidet. Letztlich aber behaupten sowohl Striet als auch Klein in ihren Zitaten einen Primat der operationalen bzw. funktionalen vor der substantiellen Perspektive. Sämtliche Aussagen über das Wesen Gottes werden damit an die Prozesse ihrer Entstehung gekoppelt. Auch die Existenz Gottes ist damit zunächst nur als Konstrukt eines erkennenden Systems zugänglich. Entscheidend aber ist, dass diese erkenntnistheoretische Beschränkung kein Urteil über den onto-

844 Striet, Plädoyer S. 27.

845 Ebd. S. 28.

846 Klein, Wahrheit S. 431. Für einen ähnlichen Gedanken vgl. Briedens Beschäftigung mit Johannes Scotus Eriugena: Brieden, Paradoxien Kap. 3.3.1.2.

logischen Gehalt des Gottesbegriffs beinhaltet. *Konstruktion* und *Projektion* sind keine Synonyme.<sup>847</sup> Auf diesen Unterschied weist auch Armin Kreiner hin. Seines Erachtens

zieht die Entscheidung, den Gottesbegriff als das Ergebnis einer menschlichen Konstruktion zu betrachten, nicht die Schlussfolgerung nach sich, dass Gott nicht existiert. Die klassische Religionskritik mag diese Konklusion zwar insinuiert haben. Das ändert aber nichts daran, dass sie ungültig ist.<sup>848</sup>

Auch aus analytischer Sicht räumt Kreiner ein, »dass wir unsere Gottesbegriffe und -bilder nicht auf ihre Angemessenheit überprüfen können, indem wir sie direkt mit der Wirklichkeit Gottes vergleichen. Wir können sie nur mit anderen Gottesbegriffen vergleichen.«<sup>849</sup> Radikal-konstruktivistisch wäre dem hinzuzufügen, dass auch diese Vergleiche nur systemintern ablaufen können. In jedem Fall aber zeigt sich ein theologisches Bewusstsein für die Konstruktionalität des Zeichens *Gott* und den Umstand, dass aus diesem Status kein ontologisches Urteil abgeleitet werden kann.

Die wenigen, teils zuvor schon entwickelten Erwägungen dieses Abschnitts machen deutlich, dass sich auch eine radikalkonstruktivistisch orientierte Theologie auf die Existenz Gottes als Kategorie beziehen kann. Die Kategorisierung vollzieht sich als Zuschreibung im Prozess der Beobachtung erster Ordnung.<sup>850</sup> Auf dieser Ebene bleibt ein religiöser Glaube an diese Existenz und ihre »wirksame Wirklichkeit«<sup>851</sup> möglich. Und auch auf der Beobachtungsebene zweiter Ordnung, auf der die Konstruktionalität und Systemgebundenheit reflektiert wird, findet nicht zwangsläufig eine Zersetzung des Existenzglaubens statt. Ontologische Kategorien werden hier lediglich darüber befragt, wie sie den Sprung vom System in die Umwelt leisten wollen.<sup>852</sup> Ungeachtet

847 Beide Begriffe unterscheiden sich demnach hinsichtlich der Festlegung über den ontologischen Status ihrer Zuschreibungen. Vgl. dazu Kap. 5.1.1.6.

848 Kreiner, Antlitz S. 160.

849 Ebd. S. 12. Kreiner formuliert hier in Anlehnung an Gordon Kaufmann. Vgl. zu diesem Aspekt auch Klein, Wahrheit S. 447.

850 Auch *Existenz* stellt in diesem Sinne zunächst lediglich eine Kategorie dar, die vom beobachtenden System aufgerufen wird. Darauf insistiert auch Klein: »Das (ontologisch) unabhängig verstandene Sein Gottes bleibt offenbar auch so von menschlichen Konstruktionen dependent, obwohl gerade dessen Unabhängigkeit plausibilisiert werden soll.« Ebd. S. 463. Wie die Existenzzuschreibung insgesamt geschehen kann, beschreiben Schütz und Luckmann in ihrer Beschäftigung mit mittleren Transzendenzen. Sie schildern dort, wie Menschen von ihrer Selbsterfahrung zur Übertragung dieses Status kommen: »Andere sind diejenigen, ›hinter‹ deren Äußerem sich so wie bei mir ein Inneres befindet. Ein Körper, der wie mein Körper ein Innen anzeigen könnte, Bewegungen, die wie gleichartige Bewegungen von mir Handlungen sein könnten: All das löst die Sinnübertragung aus.« Schütz/Luckmann, Strukturen S. 607. Entscheidend aber ist – und dieser Aspekt lässt sich radikalkonstruktivistisch übernehmen –, dass es einer *Sinnübertragung* bedarf. Ähnliches wäre auch für die Existenz als Kategorie zu veranschlagen.

851 Vgl. u.a. Thomas P. Fössel, *Wirksame Wirklichkeit Auferstehungsglaube: signifikante Gegenwart – kreativer Ursprung – relevante Glaubwürdigkeit*. Bonn 2018. URL: [https://bonndoc.ulb.uni-bonn.de/xmlui/bitstream/handle/20.500.11811/1154/Fössel\\_Wirklichkeit.pdf?sequence=1&isAllowed=y](https://bonndoc.ulb.uni-bonn.de/xmlui/bitstream/handle/20.500.11811/1154/Fössel_Wirklichkeit.pdf?sequence=1&isAllowed=y) (abgerufen am: 17.06.2021).

852 Dies aber bezieht sich eben nicht nur auf Gott, sondern auch auf den Barhocker.

dieser Anfragen bleibt es aber durchaus möglich, bspw. die Viabilität einer Beobachtung erster Ordnung zu behaupten.<sup>853</sup> Auch auf der Beobachtungsebene zweiter Ordnung würden wohl die wenigsten radikalen Konstruktivist\*innen bestreiten, dass die Idee einer beobachtungsunabhängigen Realität zumindest handlungspraktisch viabel sein kann. Analog dazu kann auch ein religiöser Glaube an die Existenz Gottes auf der Beobachtungsebene zweiter Ordnung gerechtfertigt werden – einen entsprechenden Versuch stellt auch diese Replik dar.

Methodisch leiten die bisherigen Überlegungen dazu an, die Zuschreibungen zu beobachten, die im Zeichen *Gott* zusammenlaufen. Eine ontologisch-fundierte Klärung potentieller Eigenschaften dieses göttlichen Wesens wird demgegenüber ebenso zurückgestellt wie die Frage nach der historischen Genese kollektiver Zuschreibungsprozesse.<sup>854</sup> Zu diesem methodischen Schluss kommt auch Klein in seiner Untersuchung:

Prinzipiell wird damit die theoretische Behandlung der Gottesfrage, bzw. die theoretische Existenzfrage nach Gott, umgeleitet in die Frage, wo und auf welche Weise der Gottesbegriff in konkreten Vollzügen und Lebenspraxen eine Rolle spielt und wie hier mit Systematisierungen und Orientierungsarbeiten eingesetzt werden kann.<sup>855</sup>

#### B) *Gott* als Superlativ

In der ersten Replik wurde die Relativierung als religiöser Mechanismus beschrieben. Verdeutlicht wurde dies vor allem anhand der Einsatzmöglichkeiten von Transzendenz-zuschreibungen. In dieses Muster fügt sich auch der Gottesbegriff als große Transzendenz im Sinne der Differenzierung von Schütz und Luckmann.<sup>856</sup> In der Imagination umfassender Transzendenz wird der eigene immanente und kontingente Standpunkt sicht- und bearbeitbar. Die eigenen Möglichkeiten werden in der Antizipation einer stets größeren Kontrastgröße gleichsam relativiert. *Gott* wird nicht als einfacher Gegenstand dieser Welt dargestellt, sondern in einer Weise eingeführt, die den Zugriff auf ihn einerseits ermöglicht, andererseits aber beschränkt. Gotteskonzepte changieren zwischen der Bestimmung von Offenbarungen und dem Zugeständnis ihrer Un-

853 Das gilt nach Klein schließlich schon, »weil sie bislang ›überlebt‹ haben und sich damit, zunächst im Blick auf die großen Weltreligionen, als für Lebensdeutungen und Orientierungswissen ›viabel erwiesen‹ haben. Klein, *Wahrheit* S. 479.

854 Die Einsicht in die Konstruktionalität des Zeichens *Gott* ließe sich schließlich auch als Motivation dafür verstehen, die historische Entwicklung des Zeichens zurückzuverfolgen. Diese Konsequenz zieht etwa Kreiner. Vgl. Kreiner, *Antlitz* S. 163-170. Er kommt zu dem Schluss: theistische Theorien »wurden von Menschen entwickelt, um Antworten auf fundamentale Fragen und Probleme ihres Lebens zu bekommen. Diese Antworten haben sich im Laufe der Menschheits- und Religionsgeschichte gewandelt. Sie haben sich den veränderten Situationen, Bedürfnissen und Erkenntnissen angepasst. Innerhalb dieses Wandlungsprozesses veränderten sich auch die Vorstellungen vom Göttlichen. Auf diese Weise entstand eine verwirrende und unüberschaubare Vielfalt von Gottesvorstellungen und in der Folge ein anhaltender, teilweise erbittert geführter Streit um das adäquate Verständnis des Göttlichen.« Ebd. S. 170. Zur Entwicklung entsprechender Theorien in paläoanthropologischer Perspektive vgl. Hoff, *Glaubensräume* S. 147-165. Zur Entstehung von Religion vgl. grundlegend Krech, *Evolution*.

855 Klein, *Wahrheit* S. 464. Vgl. weiterhin ebd. S. 433.

856 Vgl. noch einmal Schütz/Luckmann, *Strukturen* S. 589-633.

zulänglichkeit.<sup>857</sup> Die Bilderverbote stehen dafür ebenso wie das unaussprechliche Tetragramm. Sie versuchen, die grundlegende Paradoxie auszudrücken, dass etwas bezeichnet werden soll, von dem gleichzeitig behauptet wird, dass es alle Ausdrücke und Zeichen übersteigt.<sup>858</sup> Ihre Legitimation erfahren diese Versuche aber erst im Angesicht einer Größe, die alles übersteigt. Es geht damit zunächst um eine Relationierung zwischen den menschlichen Denk- und Sprachmöglichkeiten einerseits und der empfundenen Größe einer alles übersteigenden Instanz andererseits. Theologiegeschichtlich wird dieser Mechanismus besonders bei Anselm von Canterbury und seinem sog. *ontologischen Gottesbeweis* greifbar: »Und zwar glauben wir, daß Du [JMH: Gott] etwas bist, über dem nichts Größeres gedacht werden kann.«<sup>859</sup> Die Relationierung wird in diesem Satz klar greifbar. Gott wird als eine Instanz eingeführt, die schlichtweg alles übersteigt, was der Mensch von sich aus kennt und für gut befindet. Um dies überhaupt »denken zu können, muss eine Relation zwischen klein und groß, groß und größer, größer und nicht mehr zu vergrößern hergestellt werden.«<sup>860</sup> Den Ausgangspunkt dieser Steigerungslogik stellt der kontingente Mensch mit all seinen Limitationen dar. Erst vor dem Hintergrund seiner Endlichkeit lässt sich die alles übersteigende Größe Gottes überhaupt ausdrücken:

Die Endlichkeit des menschlichen Geistes beinhaltet nicht in erster Linie Unvermögen und problematische Begrenzung, sondern weitet den Blick hin auf die Vielfalt der Perspektiven auf Wirklichkeit in Konstruktion und Narration und beinhaltet zugleich die Möglichkeit, über sich hinaus zu weisen mit Blick auf die in diese Endlichkeit eingehende Ewigkeit Gottes.<sup>861</sup>

Ausgehend vom eigenen Denken wird der Gedanke gefasst, dass über dieses Denken doch etwas hinausgehen müsse. Anselm hat diese Bewegung in seinem Gottesbe-

857 Abhängig von der konkreten Verhältnisbestimmung zwischen diesen beiden Polen entscheidet sich dann auch, ob Gotteskonzepte eher zur Relativierung oder Absolutierung eingesetzt werden: »Die Vorstellung eines allmächtigen Gottes kann dazu verwendet werden, politische, gesellschaftliche und sexuelle Repression zu sanktionieren. Sie kann aber auch dazu verwendet werden, all diese Dinge zu kritisieren. [...] Die Vorstellung eines sittlich fordernden Gottes kann dazu verwendet werden, ein kontingentes Ethos zu verabsolutieren, aber auch dazu, jedes menschliche Ethos zu relativieren.« Kreiner, Antlitz S. 250. Die radikalkonstruktivistische Bearbeitung von Religiosität zeugt überwiegend von einer übermäßigen Fokussierung auf die absolutierende Option. Vgl. dazu ausführlich Kap. 3.

858 Diese Spannung wird übrigens auch im radikalen Konstruktivismus rezipiert. So spricht Maturana davon, das Zeichen *Gott* biete die Möglichkeit, »von einer unfasslichen Präsenz und einer Verbundenheit mit der Quelle der Existenz zu sprechen, über die sich eigentlich nicht sprechen lässt.« Maturana/Pörksen, Tun S. 108. Unterschwellig ist die Paradoxalität der Gottesrede damit präsent.

859 Anselm von Canterbury, Proslogion. (S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera Omnia Bd. 1). Übers. v. Franciscus Salesius Schmitt. Seckau 1938. S. 101. Für eine ausführliche theologische Kommentierung und Analyse dieses Gedankens vgl. Martin Kirschner, *Gott – größer als gedacht. Die Transformation der Vernunft aus der Begegnung mit Gott bei Anselm von Canterbury*. Freiburg/Basel/Wien 2013.

860 Sander, *Gotteslehre* S. 115.

861 Springhart, *Sinn* S. 188. Auch in ihrer theologischen Adaption markiert die Kontingenz also nicht einfach ein Synonym zur Sünde.

weis verdichtet. Hans-Joachim Sander spricht in diesem Zusammenhang von einem »aufsteigenden Komparativ«<sup>862</sup>. Er greift entsprechend auf eine grammatikalische Beschreibung des theologischen Arguments zurück. Müssten in dieser Beschreibung auch die Zuschreibungen berücksichtigt werden, die auf Gott appliziert werden, so ließen sie sich vermutlich am ehesten als Superlative beschreiben. In Anwendung der Anselm'schen Regel genügt allein diese letzte Stufe des Vergleichs, um annähernd auszudrücken, was mit *Gott* bezeichnet werden soll. Im Zeichen *Gott* verdichten sich die einzelnen Superlative zu einem einzigen Superlativ. So beschreibt es auch Feuerbach: »Gott ist ein Superlativ, d.h., Gott ist oder hat, was der Mensch ist oder hat, aber im höchsten Grade und ebendamit ohne Mängel und Schranken.«<sup>863</sup> Eine solche Beschreibung Gottes als Superlativ sollte freilich nicht in einem streng grammatikalischen Sinne interpretiert werden. Das Wort *Gott* stellt kein Adjektiv dar und lässt sich deshalb nicht steigern. Wenn von *Gott* als Superlativ die Rede ist, dann geht es lediglich darum, die Musterhaftigkeit der Zuschreibungen in einem Ausdruck zu fixieren. Viele einzelne Superlative laufen dann in einem einzigen denkerischen Superlativ zusammen – Anselms ontologischer Erweiterung des Arguments bedarf es dabei übrigens nicht.<sup>864</sup> Deutlich wird dieser Gedanke auch bei Kierkegaard, der in seinen Tagebüchern explizit vom Göttlichen als einem menschlichen Superlativ spricht:

Take for example, the quality of the divine. Hum. beings of course busy themselves with reflection about the divine. All such human thought, however, leads no further than to the conclusion that the divine is the superlative's most superlative superlative of the human.<sup>865</sup>

Der Superlativ *Gott* kürzt insgesamt die Dynamik der denkerischen Steigerung ab. Zugleich aber greift die Dynamik so weit, dass die verwendeten Ausdrücke (u.a. *Gott*) selbst immer wieder einbezogen werden müssen. Kierkegaard spricht deshalb auch nicht von einem einfachen Superlativ, sondern vom »superlative's most superlative superlative«.

862 Sander, Gotteslehre S. 113. Ähnlich bezieht sich auch von Stosch auf Anselm: »Wichtig ist in dieser Denkbewegung, die Eigenschaften Gottes nicht statisch festschreiben zu wollen, sondern die Dynamik des Denkens zu nutzen, um in einer komparativen Denkhandlung die Grenzen des Denkens auszuloten und auszuweiten.« Stosch, Atheismus S. 244.

863 Feuerbach, Theogonie S. 281.

864 Anselm hat schließlich versucht, mit seinem Steigerungsargument die Existenz Gottes zu beweisen. Dass damit aber ein problematischer Ebenenwechsel verbunden ist, wurde früh (zunächst von Gaunilo und später von Kant) angemerkt. Vgl. dazu u.a. John Leslie Mackie, Das Wunder des Theismus. Argumente für und gegen die Existenz Gottes. Übers. v. Rudolf Ginters. Stuttgart 1985. S. 81ff.

865 Sören Kierkegaard, Journal NB35:23-24 (1854). In: Kierkegaard's Journals and Notebooks. Journals NB31-36. Bd. 10. Hg. v. Bruce H. Kirmmse/Niels Jørgen Cappelørn/Alastair Hannay/Vanessa Rumble u.a. Princeton/Oxford 2018. S. 367-416, hier: 397. Für die deutsche Übersetzung wurde die entsprechende Passage nicht ausgewählt. Vgl. Sören Kierkegaard, Die Tagebücher. Bd. 5. (Sören Kierkegaard/Gesammelte Werke Bd. 32.) Ausgewählt und übers. v. Hayo Gardes. Düsseldorf/Köln 1974. S. 343-353. In der groß angelegten *Deutschen Søren-Kierkegaard-Edition* des de Gruyter-Verlags sind die entsprechenden Stellen der Tagebücher bislang – Stand Juni 2021 – noch nicht erschienen.

Deutlich wird daran, dass auch das menschliche Zeichen *Gott* die Dynamik nicht einfach abschließen kann.<sup>866</sup> Ganz ähnlich hat es auch Dorothee Sölle in einem Band mit dem bezeichnenden Titel *Es muß doch mehr als alles geben* herausgearbeitet:

Wenn man verstanden hat, daß wir über Gott nur symbolisch reden können, so muß jedes Symbol, das sich zum Absoluten aufspreizt, relativiert werden. Wir können nicht ohne Symbole leben, aber wir müssen sie relativieren und ikonoklastisch überholen. Gott transzendiert in der Tat unsere Rede über ihn, | aber nur dann, wenn wir ihn nicht mehr in Symbolgefängnisse einsperren.<sup>867</sup>

Der Superlativ *Gott* führt ob seiner Zeichen- bzw. Symbolhaftigkeit zur menschlichen Kontingenz zurück. Im Hintergrund steht auch hier die Vorstellung einer alles übersteigenden Größe, von der aus die Relativierung in Gang gesetzt wird. Abstrakter lässt sich diese Bewegung theologisch mit Friedrich Wilhelm Graf ausdrücken: »Gottes radikale Transzendenz erzeugt ein Unruhepotential, das sich in keiner theologischen Denkfigur sistieren läßt.«<sup>868</sup> Dem Superlativ *Gott* kommt von daher eine relativierende Wirkung zu, die sich letztlich in die These aus der ersten Replik einfügt, dass Relativierung eine zentrale religiöse Operation darstellt.<sup>869</sup>

Zur Dynamik des verdichteten Superlativs *Gott* gehört eine grundlegende Paradoxalität, die sich im kurzen Link zu Kierkegaard bereits andeutet. Wenn das Muster der Steigerung nämlich konsequent (d.h. selbstapplikativ) angewandt wird, führt es letztlich zu der Frage, wie überhaupt noch von Gott gesprochen werden kann. In der Beschäftigung mit den religiösen und mystischen Paradoxien wurde dieses Problem bereits erörtert.<sup>870</sup> Besonders prägnant drückt es sich in der mystischen Leitparadoxie von Sagbarkeit und Unsagbarkeit aus. Abstrakter stellt es sich in der Immanenz-Transzendenz-Paradoxie. In beiden Fällen lässt es sich mit Kierkegaard als Frage entwickeln: »denn ist der Gott schlechthin verschieden vom Menschen, so ist der Mensch

866 Das Muster des Superlativs setzt sich deshalb auch dort fort, wo versucht wird, *Gott* selbst noch einmal zu steigern. Im Zuge einer Beobachtung zweiter Ordnung kann etwa nach einem *Gott der Götter* oder »König der Könige und Herr[n] der Herren« (1 Tim 6,15) gefragt werden.

867 Dorothee Sölle, *Es muß doch mehr als alles geben*. Nachdenken über Gott. Hamburg 1992. S. 32f. Der Gedanke wird auf konkrete Gottesbilder ausgeweitet und von Sölle etwa auf eine patriarchale Gottes-Metaphorik übertragen: »Die Relativierung eines absolut gebrauchten Gottessymbols, wie es ›Vater‹ darstellt, ist in diesem Kontext eine Minimalforderung.« Ebd. S. 34. Sölles Steigerungsprogramm ließe sich freilich auch in anderen Theologien festmachen – etwa in einer These Eberhard Jüngels: »*Gott ist mehr als notwendig*.« Eberhard Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt*. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus. Tübingen 2<sup>1977</sup>. S. 30. Auch wenn Jüngel abstreitet, es handle sich bei dieser These um »eine quantitative Steigerung von Notwendigkeit« (ebd. S. 30), lässt sie sich doch als Hinweis auf die Unzulänglichkeit menschlicher Kategorienbildung angesichts der sie übersteigenden Möglichkeiten Gottes lesen.

868 Graf, *Vermächtnis* S. 36.

869 Vgl. dazu besonders Kap. 5.1.1.1 sowie Kap. 5.1.1.5.

870 Erneut sei darauf hingewiesen, dass die Paradoxalität sich nicht in der Vorstellung erschöpft, Paradoxien seien bloß mögliche, vielleicht besonders geeignete Stilmittel theologischer Rede. Für ein solches Verständnis vgl. exemplarisch Lukas Ohly, *Arbeitsbuch Systematische Theologie. Techniken – Methoden – Übungen*. (UTB Bd. 5128). Tübingen 2019. S. 189-197.

schlechthin verschieden von dem Gotte, aber wie sollte der Verstand dies fassen?«<sup>871</sup> Die Vorstellung eines alles übersteigenden Gottes führt zu dem Problem, dass ein solcher Gott auch die Auffassungsgabe des Menschen unendlich übersteigen müsste. Dieses Problem ist auch Anselms Gottesbeweis eingeschrieben. Sein Gedanke »funktioniert im Modus einer Sprache, die ihre Sprachlosigkeit nicht verschweigen kann und will.«<sup>872</sup> Sanders Kommentar schlägt schon semantisch einen Bogen zur Leitparadoxie der Mystik.<sup>873</sup>

Das erkenntnistheoretische Problem, das mit der Steigerungslogik verbunden ist, lässt sich mit Armin Kreiner noch einmal präzisieren: »Wäre Gott unbeschreibbar, könnte er auch nicht erkannt werden. Wenn Gott nicht erkannt werden könnte, dann könnte man vermutlich auch nicht erkennen, dass man ihn nicht erkennen kann.«<sup>874</sup> Kreiner wirft damit die Frage nach den Konsequenzen eines Gottesbildes auf, das »unüberwindbare Entzogenheit«<sup>875</sup> involviert. In seiner Analyse geht es ihm vor allem darum, die Begriffe *Unbeschreibbarkeit* und *Unbegreiflichkeit* semantisch sauber von einander zu trennen.<sup>876</sup> Während er die Unbegreiflichkeit *Gottes* angesichts der Allmachtzuschreibung akzeptiert, lehnt er die Unbeschreibbarkeit als Attribut ab, weil diese in die oben skizzierte Aporie führen würde: »Wenn Gott als ›unendlich‹ bezeichnet wird, kann er offenbar nicht mehr radikal unbeschreibbar sein, denn diese Bezeichnung stellt bereits eine Beschreibung Gottes dar.«<sup>877</sup> Um das grundlegende Problem der Erkennbarkeit der Unerkennbarkeit bearbeiten zu können, müsse theologisch deshalb zumindest die Möglichkeit der Beschreibbarkeit Gottes aufgenommen werden. Dies wiederum setzt einen gewissen Zugang zu Gott als Wesen oder existierender Größe voraus. Das traditionelle Denkmodell eines solchen Zugangs stellt die Offenbarung als eine von Gott ausgehende (Selbst-)Mitteilung dar. Um die Begründungslücke in der Frage nach der Erkennbarkeit der Unerkennbarkeit zu schließen, genügt ein einfacher Rekurs auf die Offenbarung nach Kreiners Auffassung jedoch nicht. Es sei

missverständlich, den Offenbarungsbegriff so zu verwenden, als gäbe es *neben* und *über* dem, was Menschen von sich aus von Gott erkennen, noch eine ganz andere – quasi übermenschliche – Quelle der Gotteserkenntnis, die zu Einsichten über Gott führt,

871 Kierkegaard, Brocken S. 44.

872 Sander, Gotteslehre S. 115.

873 Ähnlich heißt es bei Keul, die von der Mystik auf die Theologie schaut: »Theo-Logie ist nur dann Rede von Gott, wenn sich die menschliche Sprachlosigkeit in sie einschreibt.« Keul, Gottesrede S. 455.

874 Kreiner, Antlitz S. 48.

875 Reis, Gott S. 38.

876 Vgl. u.a. Kreiner, Antlitz S. 32. Mit einer solchen Forderung steht er freilich nicht allein. Eine sehr ähnliche Unterscheidung findet sich auch bei de Lubac. Vgl. dazu Arenz, Paradoxalität S. 99.

877 Kreiner, Antlitz S. 49. Dazu weiter: »Denn die Behauptung einer solchen Differenz [JM: zwischen Gott und Welt] setzt das voraus, was negiert wird, nämlich irgendwelche Aussagen über Gott. Um sinnvollerweise behaupten zu können, dass sich Gott radikal von der Welt unterscheidet, sollte man zumindest andeuten können, worin dieser Unterschied besteht, was wiederum eine Beschreibung Gottes voraussetzt.« Ebd. S. 38.

die von ihm selbst autorisiert und folglich jeder Kritik enthoben sind. Dies ist deshalb missverständlich, weil es zunächst immer Menschen sind, die ausgehend von bestimmten Erfahrungen und Interpretationen solche Behauptungen aufstellen. Aufgrund der logischen Priorität des Gottesbegriffs handelt es sich bei jeder Gotteserkenntnis einschließlich der offenbaren – zumindest in epistemologischer Hinsicht – um das Ergebnis einer menschlichen Konstruktion.<sup>878</sup>

Kreiner weist folglich darauf hin, dass nicht nur Gottes- sondern eben auch Offenbarungskonzepte menschliche Konstrukte darstellen. Radikalkonstruktivistisch impliziert dies eine Bindung an das erkennende System, das als geschlossen und autopoietisch gedacht wird.<sup>879</sup> Schon deshalb genügt der Rekurs auf eine von außen kommende Offenbarung nicht – auch wenn diese Auffassung Kritik evoziert. So befürchtet Elmar Nass im Rahmen seiner kurzen Beschäftigung mit dem radikalen Konstruktivismus etwa: »Göttlich unmittelbare Einwirkung (Offenbarung oder Berufung) scheint ausgeschlossen.«<sup>880</sup> Entsprechende Einwände können mit Kreiner antizipiert und beantwortet werden. Seiner Einschätzung nach

erweckt der Versuch, den Gottesbegriff als das Ergebnis einer menschlichen Konstruktion zu betrachten, den Eindruck, Offenbarung werde von vornherein ausgeschlossen. Diese Alternative basiert jedoch auf einem problematischen Verständnis von Offenbarung, wonach Offenbarung als eigenständige Quelle der Gotteserkenntnis zu verstehen ist, die von allen anderen vermeintlich bloß menschlichen bzw. »natürlichen« Quellen | unterschieden wird und diese bestenfalls überbietend ergänzt und schlimmstenfalls desavouiert.<sup>881</sup>

Ein Abschied von der Offenbarung als theologischer Kategorie ist demnach nicht notwendig, sofern darunter keine von außen hereinbrechende Mitteilung jenseits menschlicher Rezeptionsbedingungen verstanden wird. Auch die Offenbarung bleibt in diesem Verständnis an die menschlichen Möglichkeiten gebunden. Das aber wirkt auf die Frage nach der Paradoxalität Gottes zurück, weil auch hier nicht einfach eine Ableitung von einer systemexternen Instanz vorgenommen werden kann. Konkret genügt es also nicht, die Paradoxalität einfach auf die Offenbarung oder das Wesen Gottes zurückzuführen, weil auch diese Größen nur als Konstrukte eines Systems vorliegen. Der Prozess führt damit immer wieder zum erkennenden System zurück.<sup>882</sup> Sogar »[d]ie absolute Souveränität Gottes verdankt sich menschlicher Zuschreibung und bleibt somit wesentlich von dieser abhängig«<sup>883</sup>. Jede Aussage über Gott, auch diejenigen, die ihre eigene Unzulänglichkeit betonen, sind in dieser Weise zunächst nicht an der göttlichen Realität, sondern an ihren eigenen denkerischen Prämissen zu messen. Dies wiederum bedeutet nicht zwangsläufig, dass sie im klassisch-logischen Sinne kohärent ausfallen müssen. Gerade radikalkonstruktivistisch kann plausibilisiert werden, dass dieses Denken auch

878 Ebd. S. 172.

879 Vgl. dazu u.a. Kap. 2.3.3.

880 Nass, Konstruktivismus S. 276.

881 Kreiner, Antlitz S. 170f.

882 Auf diesen Aspekt wurde in Kap. 5.1.1.3 mehrfach nachdrücklich hingewiesen.

883 Klein, Wahrheit S. 432.

Paradoxien involviert.<sup>884</sup> Das eröffnet Möglichkeiten freierer theologischer Rede, löst das mit Kreiner explizierte Grundproblem aber eben nicht bündig auf. Die Frage nach der Erkennbarkeit der Unerkennbarkeit lässt sich nicht durch einen Rekurs auf eine externe Größe, sondern nur als Setzung des jeweiligen Systems begreifen. Sie hängt davon ab, dass sich ein System selbst als abhängig behauptet und damit in eine umfassende religiöse Dynamik hineinstellt. An späterer Stelle werden dazu weitere Überlegungen im Anschluss an Oliver Reis vorgestellt.

Für den Moment bleibt es bei der Einsicht, dass mit der Frage nach der Erkennbarkeit der Unerkennbarkeit ein theoretischer Problemüberhang verbunden ist. Darüber hinaus scheint zu dieser zentralen Paradoxalität des Zeichens *Gott* aber auch ein gewisser Kommunikationsdruck zu gehören. Von der Anerkennung der eigenen Unzulänglichkeit im Angesicht einer alles übersteigenden Instanz wird nicht einfach ins Schweigen gewechselt. Deutlich wird dies vor allem im Kontext der Mystik. An ihrem Beispiel habe ich in Kap. 5.1.2.4 dargestellt, wie performative Widersprüche nicht nur ausgehalten, sondern aktiv gesucht werden. Die Motivation dafür scheint oftmals daraus zu resultieren, dass dem als existent geglaubten, aber nicht völlig zugänglichen *Gott* etwas zugetraut wird, das sich auf das eigene Leben auswirkt. Der performative Widerspruch von propositionalem Ausdruck einerseits und konkretem Sprechakt andererseits wird hier erkennbar als angemessene Reaktion auf dieses Erleben verstanden. Daran deutet sich an, dass das Zeichen *Gott* mehr als eine paradoxe Steigerungsdynamik involviert. Zwar gehört diese Dynamik grundlegend zum Begriff *Gottes*, in der kommunikativen Praxis bleibt es aber nicht bei der Reflexion auf diese Paradoxalität umfassender Steigerung. Der Ausdruck ermöglicht eine solche Reflexion, macht sie aber nicht in jedem Fall erforderlich. *Gott* kommt damit nicht nur in Beobachtungen zweiter Ordnung vor, sondern auch in Beobachtungen erster Ordnung. Er lässt sich mit aller Selbstverständlichkeit als ansprechbares Gegenüber voraussetzen.<sup>885</sup> Das Zeichen *Gott* kann so zum Namen eines personalen Gegenübers werden, dessen Existenz nicht erst ausgehandelt werden muss. Dem paradoxalen Aspekt wird so eine spezifische Note hinzugefügt, der im nächsten Unterkapitel ausführlicher nachgegangen werden soll. Zuvor aber soll im Zuge eines kurzen Exkurses noch einmal exemplarisch veranschaulicht werden, wo das Zeichen *Gott* ausschließlich wegen seiner Entzogenheit rezipiert und eingesetzt wird.

### C) *Gott* einsetzen

Diese abstrakten Überlegungen der letzten Abschnitte gewinnen an Kontur, wenn konkrete Einsatzmöglichkeiten des Zeichens in den Blick kommen. Zur Wirkung *funktio-*

884 Um diesen Aspekt noch einmal (wiederholend) zu argumentieren: *Gott* steht in dieser Lesart als Zeichen für die Antizipation eines völlig anderen und größeren, dem aber die eigene Unzulänglichkeit eingeschrieben wird. Der Transzendenzgedanke *Gott* reicht so weit, dass er auf die eingesetzten Zeichen zurückgreift. Um diese Erfahrung ausdrücken zu können, eignen sich deshalb Denkfiguren, die ihre eigene Vorläufigkeit ausdrücken: die Paradoxien. Ihre Adäquanz als theologische Denk- und Sprachform generieren sie nicht über den Abgleich mit dem Wesen *Gottes*, sondern im Verhältnis zum Gedanken selbst. Paradoxien bieten ein Mittel an, das geeignet scheint, um den Gedanken einer alles übersteigenden Größe überhaupt ausdrücken zu können, auch wenn dieser Ausdruck selbst noch als unzureichend erlebt wird.

885 Vgl. Klein, Wahrheit S. 471.

ner *Transzendenzen* habe ich in Kap. 5.1.1.4 bereits einige Angaben gemacht. In diesem Abschnitt soll den dort aufgeführten Kurzanalysen eine weitere hinzugefügt werden. Sie bezieht sich auf den Gottesbezug in der Präambel des Grundgesetzes der Bundesrepublik Deutschland. Dort heißt es, die Verfassung werde »[i]m Bewußtsein seiner Verantwortung vor Gott und den Menschen« (Präambel GG) erlassen. Historisch mag dabei als erwiesen gelten, »daß weit über die Vertreter des politischen Protestantismus und Katholizismus hinaus die Mehrheit im Parlamentarischen Rat wie selbstverständlich den ›Präambelgott‹ des Grundgesetzes mit dem christlichen Gott identifiziert hat.«<sup>886</sup> Für die nachträgliche Kommentierung der *nominatio Dei* erweist sich diese Identifikation aber als nachrangig. Gesucht wird in der Regel nach einer systematisch tragfähigen Begründung, die gerade auch in pluralen Gesellschaften keine Konflikte zur weltanschaulichen Neutralität des Staates auslöst. Ein entsprechendes Angebot macht etwa Matthias Herdegen »im tonangebenden Grundgesetz-Kommentar«<sup>887</sup>:

Der transzendente Bezug der Präambel ist nicht Selbstzweck, sondern dient einer in der Verfassung angelegten *Distanzierung gegenüber jeder Verabsolutierung* der staatlichen Ordnung. In dieser Funktion steht der Gottesbezug neben anderen, areligiösen Vorstellungen, die in gleicher Weise durch die Rückbesinnung auf die Menschenwürde und die notwendige Unvollkommenheit jeder (auch der demokratisch legitimierten) Herrschaft anmahnen.<sup>888</sup>

Das Zeichen *Gott* wird nach Herdegen wegen seiner Kontrastwirkung eingesetzt. Es ermöglicht »eine reflexive metajuristische Kontrolle staatlichen Handelns«<sup>889</sup>, indem es eine Instanz einfügt, über die auch gesetzgeberisch nicht verfügt werden kann. Im Kontrast zum Superlativ *Gott* werden die menschlichen Möglichkeiten relativiert. Dem Grundgesetz wird in dieser Weise eine Selbstbescheidung zugemutet, die grundlegend auf die menschliche Kontingenz abzielt. *Gott* wird vor allem wegen seiner Entzogenheit eingesetzt. Eine nähere Attribuierung des Zeichens ist hier nicht erforderlich, weil die Transzendenzzuschreibung zur Legitimation des Gottesbezugs im säkularen Rechtstext ausreicht. Welche Merkmale einzelne religiöse Traditionen sonst noch mit dem Zeichen *Gott* verbinden, interessiert hier nicht. Eine präzisere Attribuierung *Gottes* würde einerseits die Anschlussfähigkeit an eine plurale Gesellschaft behindern und könnte andererseits dafür sorgen, dass die Entzogenheit des Zeichens eingeschränkt wird. Im Verzicht auf eine nähere theologische Qualifizierung *Gottes* lässt das Grundgesetz die Transzendenz *Gottes* weitgehend unangetastet.

Das kurze Beispiel macht auf die Anschlussmöglichkeiten eines funktionalen Gottesverständnisses aufmerksam. Zugleich sensibilisiert es dafür, die Funktionalität des Zeichens nicht allein auf seine relativierende Wirkung zu begrenzen. Auch wenn dies juristisch genügen mag, religiösen Traditionen wird man damit theologisch nicht ge-

886 Essen, Unruhe S. 43.

887 Stein, Unverfügbarkeit S. 180.

888 Matthias Herdegen, Präambel. In: Grundgesetz. Kommentar, Loseblattsammlung. Hg. v. Theodor Maunz/Günter Dürig. München seit 1958. Stand der Kommentierung: 92. EL (August 2020). Rn. 37.

889 Ebd. Rn. 38.

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

### 5.1.3.2 Hoffen und Handeln

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

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

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

892 Vgl. Kap. 5.1.2.4.

893 McGinn, *Mystik* S. 16.

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