

3. Radikalkonstruktivistische Perspektiven auf Religion und Religiosität

Dass religionsbezogene Fragestellungen im radikalkonstruktivistischen Theoriegebäude nur randständig vorkommen, wurde in dieser Arbeit bereits angedeutet.¹ Um diesen Eindruck zu illustrieren, sei auf eine statistische Auswertung der konstruktivistisch bedeutsamen Zeitschrift *Constructivist Foundations* hingewiesen. Ihr Herausgeber, Alexander Riegler, gibt in einem Aufsatz an, bis Juli 2018 sei von den knapp 500 abgedruckten *target articles* bloß ein Artikel aus dem Bereich der Theologie gekommen.² Zum Vergleich: Die Philosophie stellte im gleichen Zeitraum 139 Artikel.³ Über die Qualität des einen Artikels ist damit freilich nichts gesagt, ebensowenig soll damit eine klare Trennung zwischen Theologie und Konstruktivismus behauptet werden. Die Zahlen verstärken und illustrieren lediglich den schon skizzierten Eindruck, der auch anhand einzelner Aussagen hergeleitet werden könnte. Um an dieser Stelle nur zwei zu nennen: Einer Tagungsdokumentation ist folgende Aussage Humberto R. Maturanas zu entnehmen: »I am not interested in transcendence«⁴. Und in einem Band Ernst von Glasersfelds findet sich die schlichte Anmerkung, dass »der radikale Konstruktivismus keine theologischen Ambitionen hegt«⁵.

-
- 1 Diesen Eindruck teilt insgesamt auch Wallich, obwohl er an einer Stelle schreibt, dass »[i]nnere des Radikalen Konstruktivismus [...] ja häufiger die Themen Religion und Sinn bzw. Funktion von Religion angesprochen« werden. Wallich, *Autopoiesis* S. 99. Dabei aber verweist er doch eher auf systemtheoretische Untersuchungen. Er beobachtet außerdem, »daß die radikalkonstruktivistische Behandlung religiöser Themen fast immer im Rahmen von therapeutisch-psychologischen Fragen steht.« Ebd. S. 397.
 - 2 Vgl. Alexander Riegler, *Publish or Perish: Opportunities for Constructivists*. In: *Radikaler Konstruktivismus. Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft*. Ernst von Glasersfeld (1917-2010). Hg. v. Theo Hug/Josef Mitterer/Michael Schorner. Innsbruck 2019. S. 457-476, hier: S. 464.
 - 3 Vgl. ebd. S. 464.
 - 4 Humberto R. Maturana/Michel Bitbol/Pier Luigi Luisi, *The Transcendence of the Observer Discussions at the Conference »The Ethical Meaning of Francisco Varela's Thought«*. In: *Constructivist Foundations* 7 Heft 3 (2012). S. 174-179, hier: S. 176.
 - 5 Glasersfeld, *Wege* S. 200.

Ein genauerer Blick auf die religionsbezogenen Aussagen innerhalb des radikalkonstruktivistischen Diskurszusammenhangs zeigt aber, dass es mit diesen beiden Aussagen nicht getan ist. Ein differenziertes Bild ist vonnöten, um den radikalkonstruktivistischen Umgang mit Religion/Religiosität nachzuzeichnen und zugleich seine Funktion innerhalb des Diskurszusammenhangs zu beleuchten. Im Folgenden geht es deshalb um eine Zusammenschau verschiedener Positionen zu Religion und Religiosität⁶ sowie um eine Analyse der Funktionen, die diesen Positionen innerhalb der radikalkonstruktivistischen Gesamtargumentation zukommt. Die theologischen Anschlussmöglichkeiten, die in diesem Kapitel lediglich als Spuren angelegt werden, münden im fünften Kapitel dieser Arbeit in eine ausführliche theologische Kommentierung.

Dass die Ausführungen dieses Kapitels daran arbeiten, ein Forschungsdesiderat zu beheben, das Matthias Wallich bereits in seiner 1999 erschienenen Dissertationsschrift ausgewiesen hat, wurde in der Einleitung bereits erwähnt. Zur Erinnerung zitiere ich Wallichs Hinweis hier noch einmal. Er beschreibt,

daß ein theologischer Zugang zum Radikalen Konstruktivismus bisher nicht gewählt wurde, nämlich eine theologische Auswertung aller radikalkonstruktivistischen Aussagen über Religion. Hier wäre der Kontextzusammenhang, in den Theologoumena gestellt werden, zu untersuchen [...]. Daneben wäre auch die explizite Bezugnahme auf religiöse Themen bei Maturana und anderen zu berücksichtigen.⁷

Zumindest teilweise versucht dieses Kapitel, das genannte Desiderat zu beheben. Eine Übersicht über *alle* Aussagen ist dabei selbstverständlich nicht möglich. Auch hat Wallich selbst in seiner Behandlung der religiösen Implikationen bei Gregory Bateson⁸, Paul Watzlawick⁹ und Francisco Varela¹⁰ einige Aspekte aufgegriffen. Mein Fokus verbleibt auch in diesem Kapitel auf Heinz von Foerster, Ernst von Glasersfeld, Humberto R. Maturana sowie Bernhard Pörksen und wird darüber hinaus bloß um einige weiterführende Hinweise ergänzt.¹¹

6 An späterer Stelle (Kap. 5.1.1) wird der Religionsbegriff näher spezifiziert. Da hier lediglich die radikalkonstruktivistischen Aussagen zu Religion und Religiosität (sowie unmittelbar verwandten Konzepten) dargestellt werden, bedarf es zunächst auch keiner definitorischen Bestimmung von Religion, die auf anderem Material basiert. Dass damit gewisse Unschärfen provoziert werden, also bspw. eine engere Trennung von Religion und Religiosität o.Ä. eingefordert werden könnte, wird damit in Kauf genommen. Zu einer solchen Unterscheidung vgl. u.a. Hermann Schrödter, Die Religion der Religionen. In: Was ist Religion? Beiträge zur aktuellen Debatte um den Religionsbegriff. Hg. v. Tobias Müller/Thomas M. Schmidt. Paderborn 2013. S. 179-194, hier: S. 189 [= Schrödter, Religion.]; Saskia Wendel, Religionsphilosophie. (Grundwissen Philosophie). Stuttgart 2010. S. 26. [= Wendel, Religionsphilosophie.]

7 Wallich, Autopoiesis S. 408.

8 Vgl. ebd. S. 407-414.

9 Vgl. ebd. S. 389-407.

10 Vgl. ebd. S. 417-426.

11 Dementsprechend bleiben auch neurokonstruktivistische Ansätze (Gerhard Roth, Wolf Singer u.a.) außen vor. Dass auch hier Auseinandersetzungen mit religionsbezogenen Fragestellungen auftreten, zeigt sich exemplarisch an: Frederic H. Peters, Neurophenomenology of the supernatural sense in religion. In: Method & Theory in the Study of Religion 16 Heft 2 (2004). S. 122-148. Eine ebenfalls neurokonstruktivistisch ausgerichtete Untersuchung hat Werner Vogd 2014 zum

3.1 Bestimmungen und Verständnisse von *Religion* und *Religiosität* im radikalen Konstruktivismus

Von Foerster misst religiösen Fragestellungen einen grundsätzlichen Wert bei. Sie stellen seiner Ansicht nach ein »Wurzelproblem der Menschheit«¹² dar. In seiner eigenen Arbeit tritt Religiosität besonders in der Rede von den unentscheidbaren Fragen hervor.¹³ Zur Diskussion um die Anfänge der Welt schreibt er, die Frage gehöre

zu den prinzipiell unbeantwortbaren, unentscheidbaren Fragen, und aus der Weise, wie sie beantwortet wird, kann ich nur erkennen, welchem kulturellen Milieu, welchem Sprachmilieu, welchem persönlichen Milieu, welchem Glaubensmilieu ein Mensch angehört, der mit mir diese Frage bespricht.¹⁴

Eine eindeutige oder schlichtweg richtige Antwort auf diese Fragen ist in diesem Sinne nicht zu erwarten. Die Beantwortung wird mit der Kontingenz des eigenen Standpunktes verbunden, ohne dass daraus Rückschlüsse auf eine davon unabhängige Ant-

Verhältnis von Buddhismus und *neurobiologischem Konstruktivismus* vorgelegt. Wie der neurobiologische Konstruktivismus stelle auch die buddhistische Lehre »ein selbstreferentielles Erkenntnisssystem« dar. Werner Vogd, *Welten ohne Grund. Buddhismus, Sinn und Konstruktion. (Systemische Horizonte)*. Heidelberg 2014. S. 14. [= Vogd, *Welten*.]. Für die Zwecke dieser Arbeit ist Vogds Text aus zwei Gründen aber nur von geringem Interesse. Zum einen ist sein Verständnis des Konstruktivismus stark von den Erkenntnissen der Hirnforschung geprägt. Das Gehirn, wenngleich mit dem gesamten Körper unhintergebar verbunden (vgl. ebd. S. 64), dient hier als Ausgangspunkt der Konstruktionalität. Mit dieser Fixierung handelt er sich die in Kap. 2.4 angeführten Einwände ein. Das größere Problem besteht m.E. aber in Vogds Religionsverständnis. Seine Auffassung des Buddhismus konzentriert sich nämlich eher auf die philosophischen Einsichten, die mit ihm verbunden werden. Im Epilog schreibt Vogd: »Wenn die Grundthese stimmt, dass unsere menschliche Wirklichkeit durch unsere gemeinsame ethische Praxis hervorgebracht wird, ist es vollkommen irrelevant, ob ich mich als Buddhist, Christ oder Atheist, als Gläubigen oder als Agnostiker bezeichne. Entscheidend bleibt allein die Form, in welcher ich mich und andere reflexiv in meiner Lebenspraxis hervorbringe.« Ebd. S. 222. In der Auseinandersetzung mit dem Religiösen belässt er es aber nicht bei diesem Gleichmut: »Das Anhängen an religiöse Riten und Dogmen geht unweigerlich mit Ignoranz einher, denn es generiert einen Schleier aus Glaubenssystemen und Konzepten, die den Menschen von derjenigen Wirklichkeit abtrennen, die er lebt.« Ebd. S. 223. Zumindest explizit geht es Vogd folglich überhaupt nicht darum, Religiosität konstruktivistisch zu bearbeiten. Entsprechend fällt seine Untersuchung nicht dem Beobachtungsauftrag dieses Kapitels zu. Auch Arbeiten anderer Konstruktivismen (bspw. Sozialkonstruktivismus) werden in diesem Kapitel nicht weiter dargestellt. Exemplarisch verweise ich an dieser Stelle lediglich auf eine Arbeit, die einen Eindruck eines sozialkonstruktivistischen Zugangs vermittelt: Kathrin Nieder-Steinheuer, *Religiösa Intimität. Eine konstruktivistische Grounded Theory christlicher Religion im fiktionalen Fernsehformat*. Wiesbaden 2016.

12 Foerster/Bröcker, Teil S. 52. Ähnlich formuliert Pörksen: »Menschen kommen doch gar nicht ohne die Sehnsucht nach etwas Endgültigem und Fraglosem aus. Sie brauchen die Sicherheit des Absoluten.« Foerster/Pörksen, Lügner S. 34.

13 Zu den unentscheidbaren Fragen vgl. Kap. 2.3.1.

14 Foerster, Anfang S. 31f. In der Auseinandersetzung mit der Arbeit von Foersters (Kap. 2.3.1) wurde bereits darauf hingewiesen, dass eine solch entschiedene Aussage (bzw. Entscheidung) über die Unentscheidbarkeit paradox daherkommt. In der theologischen Aufarbeitung dieses Kapitels wird diesem Umstand noch einmal besondere Aufmerksamkeit zukommen. Vgl. Kap. 5.

wort gezogen würden. Wer auf Fragen wie die nach dem Anfang der Welt antworte, betreibe Metaphysik: »Ich, Heinz von Foerster, weiß, was ein Metaphysiker ist: einer, der prinzipiell unentscheidbare Fragen für sich entscheidet.«¹⁵ Durch den Bezug auf seinen eigenen Standpunkt macht er weiterhin deutlich, dass auch die Frage nach der Metaphysik selbst eine metaphysische Frage darstellt. Erneut tut sich eine zirkuläre Denkfigur auf.¹⁶ Dass von Foerster damit aber keineswegs unzufrieden ist, zeigt sein Plädoyer für die Ausweitung der Metaphysik: »Leider ist die Metaphysik [...] in eine Fußmattenposition heruntergerissen worden. Aus dieser Fußmattenposition will ich sie in den Bereich der legitimen menschlichen Denkformen zurückziehen; in einen Bereich, in dem man nicht schon weiß, wie alles ist.«¹⁷ Seine Kontrastfolie ist erneut der Positivismus. Von Foerster geht es weniger um die konkrete Ausgestaltung einer Metaphysik, sondern um deren grundlegende Berechtigung, die aus der Einsicht resultiert, nicht alles in Kausalität und positivem Wissen auflösen zu können.¹⁸ In dieses Interesse fügt sich auch sein Wunderbegriff ein. Auf die Frage, was unter einem Wunder zu verstehen sei, gibt er zu Protokoll:

Wenn ich mich richtig erinnere, wurde Sokrates einmal dieselbe Frage gestellt. Auf dem Tisch stand eine brennende Kerze. Sokrates zeigte auf die Kerze und sagte: Das ist ein Wunder, sehen Sie, diese brennende Kerze. Ich bin sehr geneigt, Sokrates zuzustimmen. – Alles ist ein Wunder.¹⁹

Der Rekurs auf die Kerze macht noch einmal deutlich, dass von Foerster – wie schon in seiner Rede von der Nicht-Trivialität der Welt²⁰ – die fundamentale Unerklärbarkeit auch im Alltäglichen festmacht. Es geht hier nicht um einige ausgewählte Grenzphänomene, sondern um die Erfahrung der radikalen Verschiedenheit des erkennenden Systems von seiner Umwelt.

Hinzu aber kommt, dass der Wunderbegriff nicht einfach nur die Grenze menschlicher Erkenntnistätigkeit bezeichnet, sondern zugleich eine positive Wertung impli-

15 Foerster/Bröcker, Teil S. 12. In der Rezeption von Foersterns ist dieser Aspekt bisweilen übersehen worden. In einem Beitrag zum 100. Geburtstags von Foersterns baut Michael Köhler ihn gewissermaßen zu einem Anti-Metaphysiker auf. Vgl. Köhler, Zauberer.

16 Vgl. auch Foerster/Bröcker, Teil S. 12: »Wir sind alle Metaphysiker, ohne es zu wissen.«

17 Ebd. S. 11. Dabei gibt es durchaus Stimmen, die gerade den (radikalen) Konstruktivismus dafür verantwortlich machen, dass die Metaphysik in diese »Fußmattenposition« abgerutscht ist. Exemplarisch: »The point is that once we adopt a constructivist epistemology we can no longer have a metaphysics in the traditional sense.« George Karuvelil, *Constructing ›God‹. A Contemporary Interpretation of Religion*. In: *Heythrop Journal* 41 Heft 1 (2000). S. 25-46, hier: S. 35. [= Karuvelil, *God*.]

18 Vgl. dazu Wallich, *Autopoiesis* S. 123-125.

19 Foerster/Pörksen, Lügner S. 63. Klein kommentiert: »Natürlich muß sich schon aus formaler Sicht diese Behauptung die Frage gefallen lassen, ob nicht bereits die gewählte Form der All-Aussage ihre Eliminierung intendiert. Denn wo »alles ein Wunder« ist, ist (offenbar) nichts mehr ein »Wunder.« Klein, *Wahrheit* S. 212.

20 Zur Erinnerung zitiere ich noch einmal die entscheidende Schlussfolgerung: »Ich würde sogar sagen, nichts ist voraussagbar. Alle Systeme, die wir aus dem Universum herausschneiden, sind nicht-triviale Systeme. Unsere Hoffnung, daß sie trivial sind, ist genau betrachtet ein naiver Glaube.« Foerster, *Anfang* S. 50.

ziert. Das Wunder steht bei von Foerster für eine Perspektive des Staunens, der er die »Idee vollständiger Erklärbarkeit«²¹ entgegenstellt. Diese Perspektive leitet nicht einfach zu einem Gottesglauben an, eröffnet diesem aber durchaus Räume.²² Wo Religiosität diesen Geheimnischarakter betont, entspricht sie der Perspektive des Staunens. Für von Foerster, der sich selbst in religiöser Hinsicht bescheinigt, »keinen Zugang zu diesen Dingen«²³ zu haben, besteht aber ein Problem in der konkreten Ausgestaltung von Religion. In seinem Verständnis markiert sie ein Idealbeispiel einer ungedeckten Inanspruchnahme singularer Wahrheit mit ihren fatalen Konsequenzen:

auf einmal stehen die großen Armeen der Gläubigen einander gegenüber, sie knien nieder und beten zu ihrem Gott, daß die Wahrheit, daß ihre Wahrheit siegen möge. – Wer hat recht? Sind der Wein und das Brot, die zum christlichen Abendmahl gereicht werden, wirklich Blut und Körper Christi, oder handelt es sich bei Wein und Brot um Symbole, die das Blut und den Körper darstellen? Um diese Frage zu entscheiden, wird geschlachtet und geschlachtet. Und die Armee, die übrigbleibt, verkündet stolz, im Privatbesitz der Wahrheit zu sein. Sie kann jetzt beginnen, die Überlebenden der Gegenseite zu bekehren.²⁴

In diesen Auswirkungen steht Religiosität nicht auf Seiten des Wunders im Sinne von Foerstern, sondern ganz im Zeichen positivistischer Bevormundung. Dazu passt eine weitere Ausführung von Foerstern, die sich auf »byzantinische Theologen des 2. Jh.« bezieht: »Freilich hat der Papst der römischen Kirche [...] diese Theologen als Ketzer verdammt, denn er wollte doch das Verbindungsglied von Gott zu den Gläubigen sein.«²⁵ Und er schließt an:

Das hat den Luther dazu geführt, diese Einbahn-Befehlslinie von Gott zu Papst zu Mensch in einen Kreis zu schließen, wo der Mensch wieder durch das Gebet an den Gott herankommen und sich beschweren kann. Daher wurden die ersten Protestanten soweit wie möglich verbrannt, denn diese Informationsschleife war gefährlich und mußte unterbrochen werden.²⁶

Von Foerster strengt einen historischen Rekurs an und streicht die Reformationsgeschichte auf einseitige Gewaltakte im Zeichen überzogener Wahrheitsansprüche zu-

21 Foerster/Pörksen, Lügner S. 31.

22 Das lässt sich mit einer Differenzierung des Wunderbegriffs verbinden, auf die Bruce B. Janz hinweist: »we might see at least two accounts, one linked to the Greek *thau-mazein* (*θαυμάζω*) tradition and the other to the Latin miracle tradition [...]. The former emphasizes the wonder that comes from uncovering transcendence within the chaotic world, whereas the latter (best seen in Spinoza's account of wonder, *admiratio*, experienced in miracles) is the surprise that comes when a concept does not fit with an existing set of concepts.« Bruce B. Janz, *Mysticism, Wonder, and Cognition*. In: *Constructivist Foundations* 15 Heft 1 (2019). S. 23–24, hier: S. 23. [= Janz, *Wonder*.]

23 Foerster/Pörksen, Augenblick S. 33.

24 Foerster/Pörksen, Lügner S. 30. Im direkten Kontext dieses Zitats stehen ähnliche Aussagen, die sich auf »die Kreuzzüge, die endlosen Glaubenskämpfe und die grauenhaften Spielformen der Inquisition« (ebd. S. 30) als Indizien für die Schädlichkeit des Wahrheitsbegriffs beziehen.

25 Foerster/Glasersfeld, Autobiographie S. 122.

26 Ebd. S. 122.

sammen. Damit bestätigt er die rein strategische Verwendung historischen Materials, wie sie in der Auseinandersetzung mit dem Geschichtsverständnis Ernst von Glasersfelds (Kap. 2.3.2) herausgearbeitet wurde.²⁷

Hinsichtlich der religiösen Beanspruchung von Wahrheit verortet Humberto R. Maturana durchaus ähnlich:

Wenn wir annehmen, dass von diesen sechs Milliarden Menschen [JM: Weltbevölkerung] etwa fünf Milliarden dem Weg der Objektivität ohne Klammern folgen, dann leben sie letztlich in ein und demselben Realitätsbereich: Manche glauben an Allah, andere an Jehova oder Jesus, wieder andere verstehen sich als Agnostiker. Einige bezeichnen das Bewusstsein als die unbedingt gültige Realität, andere die Materie oder die Energie, wieder andere favorisieren Ideen und Vorstellungen als die ultimativen Bezugspunkte ihrer jeweiligen Aussagen. Alle verbindet jedoch eine einzige fundamentale Gewissheit: *Sie glauben nicht, dass sie glauben, sondern sie glauben zu wissen, denn sie wissen nicht, dass sie glauben.*²⁸

Auch hier wird Religiosität eng mit einem letztlich realistischen Wahrheitsanspruch verknüpft und auch hier wird die Vielgestalt religiöser Bekenntnisse als Konfliktszenario angedeutet.²⁹ Den Konnex von Gewalt und Religion stellt auch Maturana – wie von Foerster – anhand des Christentums dar. Er diagnostiziert letztlich eine Antithese: »Jesus war es, der von Liebe zu seinem Nächsten sprach. Und das Christentum, das an Krieg und Zerstörung teilgenommen hat, versteht dies seit über 2000 Jahren als ein Gebot.«³⁰

27 Fraglich ist bei einem solchen Vorgehen aber, welche Abgrenzungsmöglichkeiten es noch gegenüber Geschichtsfälscher*innen gibt, die – wie Scholl beobachtet – vergleichbar vorgehen: »Holocaustleugner und Revisionisten argumentieren historisch scheinbar wissenschaftlich faktenorientiert, allerdings immer einseitig zur Unterstützung ihrer Thesen. Die den eigenen Thesen widersprechenden Fakten werden entweder nicht berücksichtigt oder so uminterpretiert, dass sie zu | den Thesen passen und sie scheinbar bestätigen.« Scholl, Ideologiekritik S. 55f.

28 Maturana/Pörksen, Tun S. 43. Diese Aussage lässt sich auch auf andere, religionsbezogene Bereiche beziehen. Maturana schreibt bspw.: »Wenn gegenwärtig von Spiritualität die Rede ist, meint man jedoch in der Regel eine Erfahrung, die irgendeine ontologische Einsicht und eine Erkenntnis der wahren Natur bereithält.« Maturana/Pörksen, Erkennen S. 109. Für eine weitere Verknüpfung von Religion und Objektivität ohne Klammern vgl. Maturana, Realität S. 155; Ludewig/Maturana, Gespräche S. 12f.

Zu Maturanas Religionsverständnis vgl. Ferdinand Messner, Konstruktivistische Erwachsenenbildung. Darstellung, Analyse und Kritik aus integrativer Perspektive. Freiburg i.Br. 2007. URL: <https://phfr.bsz-bw.de/frontdoor/deliver/index/docId/10/file/PAED2.PDF> (abgerufen am: 17.06.2021). S. 31. [= Messner, Erwachsenenbildung.]

29 Dass Maturana den Realismus als Königsweg zur Begründung von Unterdrückung ansieht, wurde bereits ausgeführt. Vgl. Kap. 2.3.3.

30 Maturana/Pörksen, Tun S. 221. Von Glasersfeld konkretisiert diesen Vorwurf historisch und wirft dem Christentum vor, den totalitären Regime des 20. Jahrhunderts ethisch nichts entgegen gehalten zu haben. Vgl. Ernst von Glasersfeld, Relativism, Fascism, and the Question of Ethics in Constructivism. In: Constructivist Foundations 4 Heft 3 (2009). S. 117-120, hier: S. 119. [= Glasersfeld, Relativism.]

Paul Watzlawick bezieht sich ebenfalls auf die Inanspruchnahme absoluter Wahrheit, die er mit Religion in Verbindung bringt. Als Ergebnisse des empfundenen Besitzes solcher Wahrheit ver-

Was sich in den schon zitierten Textstellen andeutet, lässt sich mit Blick auf eine Aussage Siegfried J. Schmidts noch einmal zuspitzen. In seinem Verständnis dient Religion nicht mehr als *ein* Beispiel eines missbräuchlichen Wahrheitsbegriffs, sondern wird gleich zum Paradebeispiel eines solchen stilisiert. Im Interview führt er aus:

Wer sich im Besitz der Wahrheit wähnt, ist sehr schnell bei der Ideologie. Dann ist es nicht mehr weit bis zum Fundamentalismus und Terrorismus. Die Geschehnisse um den Islamischen Staat (IS) zeigen derzeit sehr deutlich, dass es nichts Tödlicheres gibt als Wahrheitsüberzeugungen, insbesondere religiöse Wahrheitsüberzeugungen. Bei wissenschaftlichen Wahrheitsüberzeugungen hingegen muss man immer mitbedenken, dass mir jemand meine eigenen Wahrheitshypothesen widerlegen und meine Sicherheiten erschüttern könnte. Aber einen religiösen Fundamentalisten, den kann nichts erschüttern. Als Konstruktivist halte ich dagegen: Es gibt ›die Wahrheit‹ nicht.³¹

All diese Beiträge eint ein latentes/sublimales Religionsverständnis, das nur auf der Grundlage eines realistischen Erkenntnisrahmens denkbar ist. Im Kontext einer historischen Auslassung zur Auseinandersetzung zwischen Galileo Galilei und dem Heiligen Robert Kardinal Bellarmin merkt von Glasersfeld an: »Die ontische Wirklichkeit war Sache des | Glaubens – und die Kirche sah sich als einzige rechtmäßige Verwalterin aller absoluten Wahrheit und somit allen ›objektiven‹ Wissens.«³² In Abwandlung des ersten Satzes ließe sich als radikalkonstruktivistisch durchgesetzte Vorstellung wohl insgesamt festhalten: Die ontische Wirklichkeit *ist* Sache des Glaubens – und damit nichts für radikale Konstruktivist*innen...

Deutlicher noch als bei den hier schon zitierten Konstruktivist*innen wird diese Auffassung in einer Diskussion in der *Constructivist Foundations* aus dem Jahr 2015, die dem Zusammenhang von radikalem Konstruktivismus und Religiosität gewidmet ist. Den Aufschlag macht dort Andreas Quale, der in seinem grundlegenden Eröffnungsbeitrag für die Unvereinbarkeit von Religion und radikalem Konstruktivismus argumentiert. Religion fußt nach Quale auf zwei Kernmerkmalen. Das erste Merkmal bezeichnet er als *supernatural aspect*:

a religion will in general exhibit items that (it is assumed) cannot be fully described by natural science. In other words, a reality is postulated that lies ›above‹ or ›beyond‹ the natural world (hence the name ›super-natural‹), and is populated and governed by various agents – gods, demons, mystical forces, and so on – that do not obey the laws of nature that together constitute natural science as we know it. It is then generally

weist er auf die Konzentrationslager der Nationalsozialisten und die Inquisition der katholischen Kirche. Religion wird auch hier von ihrem Missbrauch her gedacht. Vgl. Paul Watzlawick, *Vom Schlechten des Guten oder Hekates Lösungen*. München 1986. S. 103. Zu Watzlawicks Bezugnahme auf religiöse Themen vgl. Wallich, *Autopoiesis* S. 396f.

31 Oliver Geyer, »Es gibt keine Wahrheit, aber wir brauchen sie«. In: *fluter. Magazin der Bundeszentrale für politische Bildung*, 11. November 2014. URL: <https://www.fluter.de/es-gibt-keine-wahrheit-aber-wir-brauchen-sie-o> (abgerufen am: 17.06.2021).

32 Glasersfeld, *Konstruktion* S. 15f. Deswegen ist es semantisch durchaus konsequent, dass von Glasersfeld die Vorstellung einer beobachtungsunabhängigen Erkennbarkeit der Welt als »fromme Hoffnung« abtut. Glasersfeld, *Wege* S. 55.

asserted that this supernatural reality *exists*, in some absolute sense, and that the religion in question can reveal *true knowledge* of the supernatural manifestations of the world.³³

Nach Quale tritt unweigerlich der Aspekt des *design* hinzu, der sich auf die Schöpfungsnarrative bezieht: »in the religious conception, the world was designed and created in accordance with some plan.«³⁴ Darin liegt für Quale aber eine Konfliktlinie zu den Ergebnissen der Naturwissenschaften: »science excludes an externally imposed design, while religion requires it!«³⁵ Explizit wird dies auf den Konflikt zwischen Darwinismus und Kreationismus zugespitzt, der ungeachtet inhaltlicher Rückfragen³⁶ bei weitem nicht auf alle Religionen ausgeweitet werden sollte.³⁷ Die eigentliche Unvereinbarkeit begründet Quale aber weniger mit diesem Konflikt, sondern in Anbetracht des *supernatural aspect*. Letztlich nämlich entspreche die Religion in ihrer Konzentration auf eine übernatürliche Wirklichkeit dem realistischen Erkenntnismodell und sei deshalb nicht mit einem radikalen Konstruktivismus vereinbar:

Its supernatural aspects, and its doctrine of an externally imposed design, are presented as being objectively true; and the believers are obliged to accept this truth in order to be received into the fold. In other words, the believer does not have the option that is available in RC: to regard the religion simply as constituting a model, con-

-
- 33 Andreas Quale, Religion: A Radical-Constructivist Perspective. In: Constructivist Foundations 11 Heft 1 (2015). S. 119-126, hier: S. 122. [= Quale, Religion.]
- 34 Ebd. S. 122.
- 35 Ebd. S. 123. Vergleichbar schreiben Maturana und Varela: »Wir müssen auch keine lenkende Kraft annehmen, damit wir die Richtung der Variationen innerhalb einer Abstammungslinie erklären können.« Maturana/Varela, Baum S. 129.
- 36 So entspricht es keineswegs dem biblischen Anspruch, eine genaue Beschreibung oder gar ein Protokoll der Anfänge der Welt vorzulegen, wie ein Blick auf die biblische Textkomposition verdeutlicht. Hier werden zwei Narrative miteinander verbunden, die in teils krassen Gegensätzen zueinander stehen und nicht ohne Weiteres miteinander harmonisiert werden können (Gen 1,1-31 vs. Genesis 2,4-25). Vom Anspruch der Schrift her eröffnet sich ein Spielraum, Position beziehen zu können, ohne auf die trennscharfe Differenzierung zwischen Darwinismus auf der einen und Kreationismus auf der anderen Seite zurückgreifen zu müssen. Hans-Joachim Sander macht dies an der Sprachform des Mythos fest: »In diesem Sinne bietet die Bibel nach wie vor eine Erklärung über das, wie die Welt aufgebaut ist.« Hans-Joachim Sander, Einführung in die Gotteslehre. Darmstadt 2006. S. 45. [= Sander, Gotteslehre.] Dass Quale hier eine Engführung vornimmt, wird auch dann deutlich, wenn versucht wird, Schöpfung in einem (radikal-)konstruktivistischen Sinn zu interpretieren: »In a realist framework, the idea of creation becomes a theory about the origins of the (one) universe in time, competing with other theories of a scientific cosmology. Constructivist epistemology, in contrast, since it acknowledges reality to be much richer than can be described in any one construction, has room for a distinctly religious theory of creation.« Karuvelil, God S. 44.
- 37 Auch wenn die Schöpfungsmythen nämlich religionsumfassend auftreten, stellt sich immer noch die Frage, welcher Stellenwert diesem Aspekt innerhalb der Gesamtkonzeption zukommt. So kommentiert Crane hinsichtlich der Schwierigkeiten, eine angemessene Religionsdefinition zu entwickeln: »Man muss darüber hinaus ein Verständnis davon entwickeln, was für diese Sicht der Dinge von zentraler und was nur von randständiger Bedeutung ist.« Tim Crane, Die Bedeutung des Glaubens. Religion aus der Sicht eines Atheisten. Übers. v. Eva Gilmer. Berlin 2019. S. 24. [= Crane, Bedeutung.]

structed by the individual knower to generate knowledge that is viable for her, though not necessarily for other knowers.³⁸

Quale setzt damit ins Wort, was (latent) auch von Humberto R. Maturana, Ernst von Glasersfeld und Co. vertreten wird. Religion basiert nach ihrem Verständnis auf dem Realismus und ist ohne ihn nicht zu begründen.³⁹ Dass es gerade in den Religionen eine

38 Quale, Religion S. 125. Vgl. eine vergleichbare Zuordnung: Riegler, Towards S. 9.

39 Eine entsprechende Auffassung findet sich auch bei Peter Janich, dem Begründer des *Methodischen Kulturalismus*, der dem radikalen Konstruktivismus in einigen Bereichen zwar ähnelt, aber doch von ihm unterschieden werden sollte. Janich schreibt: »Es ist ein unverzichtbarer Bestandteil christlicher Glaubensüberzeugung, daß es die Welt oder die Wirklichkeit als Werk eines schöpfenden Gottes gibt, die die menschlichen Geschöpfe (mehr oder weniger vollkommen) erkennen können – und seit dem Kirchenvater Augustinus auch erkennen sollen. Mit anderen Worten: Wer im Sinne der Wahrheitstheorie von Thomas an der Existenz einer Welt zweifelt, die unabhängig von menschlichen Erkenntnisbemühungen oder -erfolgen durch den Schöpfungsakt Gottes gesichert ist, verletzt einen fundamentalen Glaubensgrundsatz [...]. Der naive wie praktisch alle raffinierten Formen von Realismus sind säkularisierte Formen religiösen Schöpfungsglaubens – auch wenn dies manchem Naturwissenschaftler, der von der menschenunabhängigen Existenz von Natur oder von Naturgesetzen spricht, nicht deutlich sein dürfte. Psychologisch gesehen hat dabei die (dann »naturalistisch« genannte) Grundüberzeugung von Naturwissenschaftlern, die Natur und ihre Gesetze bestünden menschenunabhängig und würden ihrerseits sogar – z.B. durch ihre Wirkung in menschlichen Organismen, in der Evolution menschlicher Erkenntnisfähigkeiten und in naturwissenschaftlichen Instrumenten – Naturerkenntnis ermöglichen, durchaus religiöse Züge. Wo angenommen wird, die menschenunabhängige Existenz einer natürlichen (im Sinne von: naturgesetzlichen) Wirklichkeit | würde die Naturwissenschaften selbst erst ermöglichen, taugen deren Resultate nicht mehr, diese Existenz nachträglich zu bestätigen. Denn aus logischen Gründen kann keine Theorie ihre eigenen Voraussetzungen bestätigen oder beweisen. Alle Rückschlüsse aus anerkannten naturwissenschaftlichen Ergebnissen auf die Existenz ihrer Gegenstände sind logisch nicht haltbar; sie sind nur Scheinargumente. Allen Adäquationsauffassungen der Wahrheit als Entsprechung an eine menschenunabhängige Wirklichkeit liegt damit, auch bei Zuhilfenahme der Naturwissenschaften, ein Glaubensakt zugrunde, der nach Art religiöser Glaubensakte zu begreifen ist«. Janich, Wahrheit S. 38f. Auf die zitierte Textstelle bezieht sich in Auszügen auch Messner, Erwachsenenbildung S. 159f.

Und auch Josef Mitterer bezieht in seinem Hauptwerk der non-dualistischen Philosophie Stellung zum Zusammenhang von Religion und beobachtungsunabhängiger Realität. Er greift dabei den Titel seines Werkes auf: »Das Jenseits der Philosophie schließt nicht nur die außersprachliche Realität des Realisten und die konstruierte/konstituierte Realität des Relativisten und Idealisten ein: auch die assoziative Nähe zum Jenseits des Theologen kommt nicht ungelegen. Gott als gerechter Richter zwischen Gut und Böse und die Wirklichkeit als objektive Richterin zwischen wahr und falsch haben gemeinsam, dass sie Stellvertreter im Diesseits (im Leben, im Diskurs) brauchen, um ihre Urteile zu fällen und zu verkünden.« Mitterer, Jenseits S. 10. Auch wenn Mitterer sich vom Konstruktivismus insofern absetzt, als er ihn ebenso der dualistischen Redeweise zuordnet wie den Realismus, so baut er hier doch eine Parallelkonstruktion zu den schon zitierten Auffassungen auf. Das Religiöse steht bei ihm ebenso im Bereich des Unverfügbaren (Jenseits) wie die Auffassung von sprachverschiedenen Objekten. Dass diese Gleichsetzung auf eine Diskreditierung zuläuft, insofern Religion hier mit einer (aus seiner Sicht) ablehnungswürdigen Position verglichen wird, soll im späteren Verlauf dieses Kapitels expliziert werden.

Bezeichnend ist zudem, dass die – auch von Mitterer – eingeforderte ontologische Neutralität bezeiten in die Forderung nach einem »ontischen Agnostizismus« umgewandelt wird. U.a. Glasers-

breite Tradition der Betonung menschlicher Kontingenz in einem erkenntnistheoretischen Sinne gibt, wird oftmals übersehen. Das relativierende Potential von Religiosität, das sich darin ankündigt und zu einem späteren Punkt dieser Arbeit näher thematisiert werden soll⁴⁰, bleibt als blinder Fleck zurück – oder in den Worten Andreas Quales: »No such religion is known to me.«⁴¹

Quale bezieht sich in seinem Text auf die Grundsatzunterscheidung zwischen kognitivem und non-kognitivem Wissen. Ersteres »is based on *reasoning* of some kind, using rules and procedures that can be agreed on between knowers«⁴², non-kognitives Wissen hingegen »deals with personal experiences that cannot be so demonstrated or communicated: here there simply are no commonly accepted rules of reasoning to agree on!«⁴³ Auf der Basis dieser Unterscheidung legitimiert Quale zum einen seine eigene Sprechposition, weil er sich als Wissenschaftler in einem wissenschaftlichen Setting (Zeitschrift) implizit dem Bereich des kognitiven Zugangs zuordnet, und wertet zum anderen seinen Gegenstand (Religion) ab, indem er ihn pauschal der non-kognitiven Alternative zuschiebt. Religion gehöre damit in einen Bereich, der zwar beizeiten Ähnlichkeiten zu den festen Gesetzmäßigkeiten kognitiver Logik aufweise (»apparently connected by rules of reasoning that superficially resemble classical logic«⁴⁴), insgesamt aber zeige sich: »the *premises* of this ›logical‹ reasoning are seen to be theological postulates, which are definitely non-cognitive – and in fact unintelligible to anyone who is not already among the converted.«⁴⁵ Kritisiert wird damit bezeichnenderweise die Abhängigkeit religiöser bzw. theologischer Positionen von axiomatischen Ausgangsentscheidungen, die sich einem Beweis entziehen. Dass die von Quale herangezogene ›klassische‹ Logik mit dem Gödelschen Unvollständigkeitssatz aber ein Instrument kennt, das gerade diese Einsicht für die Logik insgesamt formuliert, bleibt unbeachtet.⁴⁶ Die schon thematisierte *axiomatische Inkompatibilität* zwischen Realismus und Konstruktivismus (vgl. Kap. 2.4) fußt auf dieser Einsicht. Eine Sonderrolle für religiöse Denkfiguren lässt sich allein daraus noch nicht ableiten, insofern nicht nur sie auf erste Sätze verwiesen bleiben, die sie aus dem eigenen Repertoire nicht ableiten können.

Dass Quales Ausgangsunterscheidung gerade vor dem Hintergrund des radikalen Konstruktivismus problematisch ausfällt, wurde auch von einigen Kommentator*innen

feld, Geschichte S. 17. Die Stoßrichtung verschiebt sich nicht, die Formulierung aber zeugt davon, wie stark Religion als mit ontologischer Spekulation verbunden gedacht wird.

40 In diese Richtung denkt mit John R. Staver anfanghaft zumindest ein Konstruktivist, insofern er die oben angedeutete Trennung von Naturwissenschaft und Religion unter konstruktivistischen Gesichtspunkten fragil werden lässt. Vgl. Staver, *Skepticism*. Ausführlich werde ich die relativierende Wirkung in Kap. 5.1.1 herausarbeiten.

41 Quale, *Religion* S. 125.

42 Ebd. S. 120.

43 Ebd. S. 120.

44 Andreas Quale, *Is God a Radical Constructivist? Author's Response*. In: *Constructivist Foundations* 11 Heft 1 (2015). S. 140–147, hier: S. 143. [= Quale, *God*.]

45 Ebd. S. 143.

46 Vgl. Hoffmann, *Unvollständigkeitssätze* S. 39f. Außerdem wird auch nicht in den Blick genommen, dass der radikale Konstruktivismus in seiner Betonung von Zirkularität und Paradoxalität durchaus eine kritische Spannung zur Logik herstellt, die Quale wiederholt als primären Bezugspunkt kognitiven Wissens ausweist. Vgl. u.a. Quale, *God* S. 145.

im entsprechenden Heft der *Constructivist Foundations* angemerkt. So wurde bspw. darauf hingewiesen, dass durchaus auch Religiosität als kognitive Aktivität begriffen werden könne und dass der auf dieser Unterscheidung basierende Widerspruch zwischen *sience* und *religion* ein »phony war«, ein Scheinkrieg, sei.⁴⁷ Andere Stimmen votieren gleich für einen kompletten Abschied von der Ausgangsunterscheidung.⁴⁸ Insgesamt zeigen die Reaktionen auf Quales Artikel Möglichkeiten auf, religiöse Positionen mit einer radikalkonstruktivistischen Erkenntnistheorie zu verknüpfen.⁴⁹ Was bei den Kritiken aber ausbleibt, ist eine Auseinandersetzung mit dem Religionsbegriff, den Quale zugrunde legt. Zwar weist bspw. Thomas McCloughlin darauf hin, dass Religion pluralistischer gedacht werden könne, als Quale es in seiner Darstellung insinuiert⁵⁰, und auch Sebastjan Vörös artikuliert eine entsprechende Anfrage:

it would seem that Quale can posit the clearcut distinction between constructivism and religious traditions only by ignoring or brushing aside those elements that contradict his blatantly bipolar view, elements that may perhaps serve as better candidates for a more meaningful dialogue between the two parties.⁵¹

Die Frage nach den relativierenden Gehalten von Religiosität und dem Verhältnis von Religion und Realismus bleibt jedoch als Desiderat zurück, das erst im fünften Kapitel (v.a. Kap. 5.1.1.1) ausführlich thematisiert werden wird. An dieser Stelle soll zunächst eine weitere Sinnlinie zur Erfassung der Bestimmungen von Religion und Religiosität im radikalen Konstruktivismus aufgegriffen werden, die sich in Quales Unterscheidung von kognitivem und non-kognitivem Wissen bereits ankündigt. Es geht um die – besonders durch Ernst von Glasersfeld geprägte – Unterscheidung zwischen Rationalität und Mystik.

47 Vgl. Thomas McCloughlin, *The Cognition of Religion: Radical-Constructivist Considerations*. In: *Constructivist Foundations* 11 Heft 1 (2015). S. 128–131, hier: S. 129. [= McCloughlin, *Cognition*.]

48 Vgl. Leslie P. Steffe, *Can a Radical Constructivist Be Religious? Yes!* In: *Constructivist Foundations* 11 Heft 1 (2015). S. 131–134, hier: S. 131f. [= Steffe, *Religious*.]; Sebastjan Vörös, *Dubious Dichotomies and Mysterious Mysticism*. In: *Constructivist Foundations* 11 Heft 1 (2015). S. 135–137, hier: S. 135. [= Vörös, *Dichotomies*.]; Jean Paul Van Bendegem, *Why I Am a Constructivist Atheist (in a Meaningful Way)*. In: *Constructivist Foundations* 11 Heft 1 (2015). S. 138–140, hier: S. 139. Die Zielpunkte der einzelnen Beiträge – das zeigen die Titel bereits an – unterscheiden sich stark von einander. Van Bendegem geht es bspw. weniger um eine Verteidigung oder Rehabilitierung der Religiosität als um die Behauptung der Möglichkeit einer atheistischen Position angesichts des Konstruktivismus. Steffes argumentativer Zielpunkt ist hingegen offen religiös. Er zitiert bspw. affirmativ ein Statement Katy Ulrichs: »However, because I believe that God designed the universe, I believe that natural selection is the mechanism he designed.« Steffe, *Religious* S. 134. Eine Problematisierung eines solch (rein) additiven Gotteskonzepts findet sich bei Wallich, *Autopoiesis* S. 262ff.

49 Im Übrigen hat Quale auf die Kommentare reagiert und die Viabilität seiner Unterscheidung verteidigt. Er habe keineswegs behaupten wollen, dass seine Differenzierung die einzige Möglichkeit darstelle, dennoch gehe er davon aus, dass sie sich zur Kategorisierung der Phänomene als geeignet erwiesen habe. Vgl. Quale, *God* S. 142.

50 Vgl. McCloughlin, *Cognition* S. 129f.

51 Vörös, *Dichotomies* S. 137.

3.1.1 Rationalität vs. Mystik?

Zur Leistung Giambattista Vicos schreibt von Glasersfeld, dieser zeige »einen Weg, um zwischen der Sprache des Mystikers mit ihren irreduziblen Metaphern und der Sprache der Vernunft, die in der Erfahrung verankert ist, zu unterscheiden.«⁵² Diesen Weg seien in der Philosophiegeschichte auch andere gegangen. Kardinal Bellarmin habe Galileo bspw. empfohlen, »er solle seine Wissenschaft doch nicht gegen die Überlieferung der Kirche ausspielen.«⁵³ Er habe damit vorgeschlagen, »das rationale Wissen vom Mystischen, von der mystischen Eingebung, zu trennen«⁵⁴ und damit eine Unterscheidung angebahnt, die sich auf das Denken von Glasersfelds »maßgebend«⁵⁵ ausgewirkt habe.⁵⁶ Beide Formen unterscheiden sich nach von Glasersfeld durch ihren Erfahrungsbezug. Während die Rationalität auf Erfahrung beruhe und durch Testverfahren geprüft werden könne, gelte dies für mystische Erfahrungen keineswegs: »Gläubige hängen an dem, was man ihnen predigt oder was sie glauben wollen, wissenschaftliches Wissen ist an Tests gebunden, die Bekräftigung durch die Erfahrung verlangen.«⁵⁷ Auch in von Glasersfelds Texten wird aber nicht deutlich, was wiederum als Kriterium dieser Zuordnung von bestehenden oder eben nicht bestehenden Erfahrungsbezügen herangezogen werden könnte. Mit Kant gehe er davon aus,

daß es logisch unmöglich ist, etwas zu behaupten, was mit Bezug auf eine Welt jenseits unserer Erfahrungsschnittstelle rational bewiesen werden könnte. Das Wissen, das wir rational rechtfertigen können, ist folglich Wissen von der Welt, in der wir faktisch leben, also Wissen, das wir aus unserer Erfahrung gewinnen. Und dieses Wissen kann, was immer wir tun, nur in Begriffen formuliert werden, die wir selbst von unseren ureigenen menschlichen Arten und Weisen des Wahrnehmens und des begrifflichen Denkens abgeleitet haben. Kurzum, der radikale Konstruktivismus besteht auf der strengen Trennung von Erfahrungswissen und metaphysischem Wissen, und befaßt sich selbst ausschließlich mit dem Erfahrungswissen.⁵⁸

In bestätigender Rezeption eines Gedankens Vicos schreibt er zudem: »Gott weiß, was und wie Er es geschaffen hat, und ebenso können Menschen wissen, was sie selbst konstruiert haben; das heißt die Welt der Erfahrung. Was außerhalb liegt, ist der Vernunft

52 Glasersfeld, Ideen S. 94.

53 Foerster/Glasersfeld, Autobiographie S. 123.

54 Ebd. S. 123.

55 Ebd. S. 123.

56 Auch von Foerster bezieht sich auf diese Unterscheidung: »denn das mystische oder das magische Denken, wie ich es nenne, hat eine fundamental andere Struktur als das rationale Denken.« Ebd. S. 123.

57 Glasersfeld, Wege S. 63. In dieser Linienführung fordert auch Schmidt: »Wir brauchen nicht weniger Wissenschaft, sondern bessere, nicht weniger Rationalität, sondern elaboriertere, nicht wolgigen Mythos, sondern endlich einmal nichthalbierte Aufklärung.« Siegfried J. Schmidt, Vom Text zum Literatursystem. Skizze einer konstruktivistischen (empirischen) Literaturwissenschaft. In: Einführung in den Konstruktivismus. (Schriften der Carl Friedrich von Siemens Stiftung Bd. 5). Hg. v. Heinz Gumin/Armin Mohler. München 16 2016. S. 147-166, hier: S. 150. [= Schmidt, Literatursystem.]

58 Glasersfeld, Wege S. 201f.

nicht zugänglich, sondern nur der ›poetischen Vorstellung‹.⁵⁹ Die mystische Erfahrung – und das entspricht der Analyse des vorhergehenden Unterkapitels – wird wie die Religiosität und die Metaphysik implizit als ungedeckte ontologische Spekulation verstanden.⁶⁰ So schreibt von Glasersfeld an einer Stelle:

Wie Sokrates es sagte: Wissen bedeutet Wiedererkennen. In dem Augenblick, in dem er das sagte, formulierte er eine Metaphysik. Er meinte mit ›Wiedererkennen‹ nicht, eine vergangene Erfahrung wieder zu beleben. Er zog den vorschnellen Schluß, daß etwas, das wiedererkannt wird, existieren muß.⁶¹

Im Hintergrund dieser unterschwelligen Zuordnung steht eine Grundunterscheidung, die von Glasersfeld an späterer Stelle nachliefert. Im Rekurs auf »das alte Griechenland«⁶² differenziert er zwischen:

doxa Meinung oder Erfahrungswissen

episteme rationales Verstehen

gnosis wahres Wissen, wie es von Metaphysikern beansprucht wird

sophia Weisheit⁶³

Ungeachtet philologischer Detailfragen⁶⁴ wird hier erneut deutlich, dass von Glasersfelds Perspektive auf Metaphysik und Mystik durch die Beanspruchung einer Gewissheit gekennzeichnet ist, die er letztlich ontologisch formatiert.⁶⁵ Hier sticht aber eine massive theoretische Inkonsistenz durch. Die eigentliche ontologische Spekulation legt nämlich von Glasersfeld selbst vor, wenn er im Rekurs auf Vico vorschlägt, die Unterscheidung von Mystik und Rationalität in der Differenzierung zweier Metapherntypen auszudrücken:

On the one hand, he [JM: Vico] says, there are linguistic expressions that use words associated with some common experience in order to evoke another experience that would also be accessible to whoever hears or reads the metaphor. We all know this type of metaphor quite well because it is frequently used in everyday language. To clarify

59 Glasersfeld, Geschichte S. 12.

60 Der Zusammenhang von Mystik und Religion bzw. Mystik als Ausdruck von Religiosität muss dabei an späterer Stelle (Kap. 5.1.2) hergestellt werden. Es gibt durchaus Stimmen, die hier eine strikte Trennung fordern. Vgl. exemplarisch Vogd, Welten S. 222f.
Für von Glasersfeld ließe sich Metaphysik wohl schlicht als unzulässige Übertretung einer notwendigen ontologischen Neutralität verstehen.

61 Glasersfeld, Wege S. 32.

62 Ebd. S. 198.

63 Ebd. S. 198.

64 So ließe sich durchaus fragen, ob die Übersetzungen der Begriffe so eindeutig ausfällt. Im Fall von *episteme* (ἐπιστήμη) könnte bspw. die direkte Verknüpfung zur Rationalität infrage gestellt werden.

65 Den Ontologiebezug der *gnosis* stellt von Glasersfeld selbst her. Aus seiner Sicht könne »ein Mensch, der beansprucht, über Wissen zu verfügen, welches die Welt *objektiv* repräsentiert, also so, wie diese Welt *vor* unserer Erfahrung aussieht, diesen Anspruch nur auf der Grundlage mystischer Offenbarung rechtfertigen.« Ebd. S. 201. Ebenso kategorisiert er selbst die *gnosis* als mystisch und metaphysisch zugleich. Vgl. ebd. S. 201. Eine Trennschärfe beider Konzepte ist bei ihm nicht zu erkennen. Insgesamt scheint die Metaphysik aber eine umfassendere Kategorie darzustellen.

its difference from the second type, I shall give an example. If I tell you that the other day I met my friend Robert, and it was with him in his Ferrari that I flew to Boston, you understand my metaphoric use of ›flew‹ because both flying and traveling by car are within the range of your actual (or at least potential) experience and you have no difficulty in gathering that speed is the characteristic to be transferred.

For the second type, I shall turn to a poet, for instance the author of a psalm, who wrote: ›If I take the wings of the morning and dwell in the uttermost parts of the sea ...‹. You have no possibility of | interpreting these words as a description of experiences you have had. Between the wings you have known and your concept of morning there is a mysterious gap; and the uttermost parts of the sea are altogether outside your experiential range. This hiatus is characteristic of Vico's second type of metaphor. It projects something known into a domain beyond experience or, vice versa, it attributes a mysterious property to something familiar.⁶⁶

Der erste Metapherntyp beziehe sich demnach auf *tatsächliche* Erfahrungen, die interpersonal geteilt werden könnten. Der zweite Metapherntyp hingegen, für dessen Erläuterung wohl nicht zufällig auf die Bibel Bezug genommen wird, stehe für einen mystischen/mysteriösen Spalt (»*mysterious gap*«), der sich der direkten Erfahrung entziehe. Eine solche Unterscheidung aber baut auf ontologischen Annahmen auf.⁶⁷ Sie stehen in einem harten Widerspruch zur ontologischen Neutralität, die der radikale Konstruktivismus ansonsten für sich reklamiert. Schon auf der Ebene ihrer Prämissen muss diese Unterscheidung deswegen als fragwürdig gelten. Ein Blick auf ihre Konsequenzen vervollständigt den Eindruck. Von Glasersfeld erweitert die Differenz von Mystik und Rationalität nämlich: Religiosität und religiöse Praktiken gehören zum Bereich der Mystik, »[d]ie Naturwissenschaft hingegen erzeugt rationale Konstrukte, deren Wert in ihrer Anwendbarkeit und praktischen Nutzbarkeit liegt.«⁶⁸ Es scheint für von Glasersfeld Teil des Kontrasts von Wissenschaft und Religion zu sein, dass »Anwendbarkeit und praktische Nutzbarkeit« einzig für die Rationalität (Wissenschaft) veranschlagt werden können. Die pragmatische Dimension aber ist entscheidend für das Konzept der Viabilität. Während die Wissenschaft damit (zumindest potentiell) für viabilitätsfähig erklärt wird, gilt dies für die Religiosität offenbar nicht.⁶⁹ Die Unterscheidung von Mystik und Rationalität führt in dieser Linienführung zu einer erkennbaren Diskreditierung

66 Ernst von Glasersfeld, The Incommensurability of Scientific and Poetic Knowledge. In: World Futures 53 Heft 1 (1998). S. 19-25, hier: S. 21f.

67 So hält auch Richard H. Jones grundsätzlich fest: »the gap problem presents a very real issue of whether the subjectivity inherent in any experience can be studied scientifically at all.« Richard H. Jones, Limitations on the neuroscientific study of mystical experiences. In: Zygon 53 Heft 4 (2018). S. 992-1017, hier: S. 1000. [= Jones, Limitations.]

68 Glasersfeld, Wege S. 63.

69 Dass hier – wie schon bei Quale – erneut eine implizite Autorisierung der eigenen Sprechposition als Wissenschaftler stattfindet, versteht sich. Wie der radikale Konstruktivismus in Quales Überlegungen aufseiten des Kognitiven steht, so stehen radikalkonstruktivistische Positionen bei von Glasersfeld aufseiten des Rationalen. Die Abgrenzung, die darin deutlich wird, findet sich auch bei anderen konstruktivistischen Autor*innen. Vgl. bspw. Rusch, Beantwortung S. 16.

der Religiosität⁷⁰, die auch nicht durch von Glasersfelds Hinweise geschmälert wird, die Wissenschaft könne ebenso nicht *alles* erklären.⁷¹ Interessant ist, dass die Diskreditierung mit einer theoretischen Inkonsistenz einhergeht und sich eben nicht als Konsequenz radikalkonstruktivistischer Überlegungen einstellt. Mit anderen Worten: Die ontologische Fixierung, die der Religion vorgehalten wird, wird hier selbst zur methodischen Grundlage.⁷²

Dass sich Mystik radikalkonstruktivistisch aber durchaus anders bearbeiten lässt, zeigt erneut eine Diskussion in der *Constructivist Foundations*. In seinem Leitartikel geht Hugh Gash davon aus, dass Mystik und radikaler Konstruktivismus in ihrer Betonung der Begrenztheit des Menschen eine zentrale Parallele aufweisen: »each note the limits of human cognition and it seems that at these limits and at moments when knowing is potentially in the process of being reconstructed, an epiphany may occur.«⁷³ Für solche Momente der Neuorganisation von Wissen, die potentiell zu Epiphanien führen, bezieht er sich auf Lücken »between what we expect and experience.«⁷⁴ Gash führt weiter aus:

During construction and reconstruction of ways of knowing there are moments described above as inspiring wonder or as epiphanies. Such moments are at the boundaries of mystical experience and hold the potential for the emergence of possibilities. They occur at the moment of achieving a new way of understanding. So, while constructivism is grounded in processes of validation and of assessing viability, at the moment of insight there is an interface with mystical experience. Where constructivists emphasize the epistemological limits of knowing and eschew ontology, [...] the mystical

70 Messner attestiert dem radikalen Konstruktivismus in seiner Dissertationsschrift eine »latente Religions- und Theologiefeindlichkeit«. Messner, *Erwachsenenbildung* S. 169.

71 Vgl. Glasersfeld, *Wege* S. 62f.

72 Eine vergleichbare Umkehrung erkennt auch Stevenson: »So Von Glasersfeld's rejection of metaphysics can be seen as a consequence of an instrumentalism which is founded, in part, on the type of empiricism found in Logical Positivism.« Stevenson, *Constructivism* S. 98. Diese Einsicht bezieht sich im Übrigen spezifisch auf die vorgeschlagene Trennung von Rationalität und Mystik und lässt sich nicht einfach auf das gesamte Konzept von Glasersfelds ausweiten, dem ja die angewandten Kriterien entnommen sind. Anders als bspw. Johnson attestiere ich von Glasersfeld damit nicht, sein gesamtes Konzept sei quasi ontologisch unterhöhlt. Vgl. David Kenneth Johnson, *Footprints in the Sand: Radical Constructivism and the Mystery of the Other*. In: *Constructivist Foundations* 6 Heft 1 (2010). S. 90-99, hier: S. 92f.

73 Hugh Gash, *Constructivism and Mystical Experience*. In: *Constructivist Foundations* 15 Heft 1 (2019). S. 1-9, hier: S. 2. [= Gash, *Experience*.] Einige Einsichten dieses Artikels sind bereits in einer früheren Veröffentlichung Gashes angelegt. Vgl. Hugh Gash, *Faith plays different roles*. In: *Personal and Spiritual Development in the World of Cultural Diversity* Bd. 7. Hg. v. George E. Lasker/Kensei Hiwaki. Tecumseh 2010. S. 15-20. Online abrufbar unter: <https://cepa.info/2610> (abgerufen am: 17.06.2021).

Als Beispiel für eine Parallele zwischen Mystik und radikalem Konstruktivismus ließen sich die schon einbezogenen Aussagen von Foersters zum Wunder, aber auch seine Ausweitung der unentscheidbaren Fragen auf eine Vielzahl von Bereichen sowie die vollständige Ausweitung der nicht-trivialen Maschinen auf »[a]lle Systeme, die wir aus dem Universum herauschneiden« begreifen. Foerster, *Anfang* S. 50. M.E. deutet sich hier ein weitreichendes Mystifizierungsprogramm an.

74 Gash, *Experience* S. 3.

tradition shows a similar caution while embracing the ›reality of the infinite‹, acknowledging the descriptive limits of language.⁷⁵

Gashs Rede von den Epiphanien sollte in diesem Kontext aber nicht als Hereinbrechen einer externen (transzendenten) Realität missverstanden werden. Der Fokus bleibt auf das Erleben des erkennenden Systems ausgerichtet, das mit seinen bisherigen Mustern an Grenzen stößt. Mithilfe mystischer Rituale sei es dem System nun möglich, die verlorene Stabilität im Bewusstsein der Kontingenz wieder herzustellen – bspw. durch die Feier der Sakramente.⁷⁶ Die Mystik steht für Gash damit keineswegs im Kontrast zur Viabilität, sondern stellt sich als ein mögliches Instrument ihrer dar: »At moments when viable possibilities have not appeared, then meditation or contemplation of the gap might facilitate the emergence of an insight, which might be deemed wonderful.«⁷⁷ Weil die mystische Erfahrung die Kontingenz betont und eben nicht leugnet, versteht Gash sie als Moment der auf Zukunft ausgerichteten Umorientierung. Dass sich die Erfahrung der Kontingenz aber wiederum nicht einfach als Kontingenz der gesamten Welt generalisieren lässt, sondern immer beim jeweiligen erkennenden System ansetzt, ist mit Hood nachdrücklich zu betonen: »Gash has an interesting model that could be more explicitly developed if he were willing to accept that the epistemological limits of both science and mysticism are not limits of what is ontologically real, but limits on how that which is ontologically real can be expressed.«⁷⁸ Auch die Kontingenzauffassung steht in diesem Sinne unter dem Vorbehalt der vielfältigen Limitationen des erkennenden Systems.

Die Reaktionen auf Gashs Vorschlag fallen überwiegend positiv aus. In direktem Anschluss schlägt Kenny bspw. vor, von Glasersfelds Unterscheidung zwischen rationalem und mystischen Wissen fallen zu lassen: »The task is to reconstrue this pair not as an internecine dichotomy but as an inseparable twosome.«⁷⁹ Wie Gash votiert auch Kenny damit für eine stärkere Betrachtung der Gemeinsamkeiten. Ähnlich schreibt DelMonte: »The interplay between the rational and the mystical may well be the dance of creativity.«⁸⁰ Und auch McCloughlin greift Gashs Leitartikel überwiegend affirmativ auf. Seines Erachtens besteht eine Besonderheit der Verbindung nicht nur in der Fokussierung der Kontingenz, sondern auch in der produktiven Ausrichtung neuer Muster: »Constructivism and mystical traditions both transcend limits in human experience, and

75 Ebd. S. 4.

76 Vgl. ebd. S. 6.

77 Ebd. S. 7.

78 Ralph W. Hood, Constructivism and Mysticism: Beyond Epistemological Constraints. In: *Constructivist Foundations* 15 Heft 1 (2019). S. 12–13, hier: S. 13.

79 Vincent Kenny, Mystifying Constructivism. In: *Constructivist Foundations* 15 Heft 1 (2019). S. 16–17, hier: S. 16. [= Kenny, Constructivism.] In eine ähnliche Richtung argumentiert auch Irwin, der die Verbindung von radikalem Konstruktivismus und Mystik besonders in der Abkehr vom Objektivismus erkennt. Vgl. Jones Irwin, Mysticism and Constructivism with reference to Deconstruction and Contemporary Education. In: *Constructivist Foundations* 15 Heft 1 (2019). S. 14–15.

80 Michelo DelMonte, Modelling Realities. In: *Constructivist Foundations* 15 Heft 1 (2019). S. 21–22, hier: S. 22.

they appear to have an overlap in how the world is viewed.«⁸¹ Auf den Aspekt der *Transzendierung* werde ich an späterer Stelle noch ausführlich eingehen.⁸² Für den Moment genügt die Einsicht, dass sich innerhalb des radikalen Konstruktivismus auch eine andere Argumentationslinie findet, die einer Diskreditierung im Gefolge von Glasersfelds widerspricht.

Offen bleibt an dieser Stelle aber die Frage, inwiefern Gashes Überlegungen zur Mystik religiös formatiert sind: »We are faced with the question of whether the surprise points to some deeper or transcendent truth (*thaumazein*), or whether it is novelty (*admiration*).«⁸³ Diese Frage markiert innerhalb des radikalen Konstruktivismus eine Leerstelle, die nur mithilfe einer grundlegenden Auseinandersetzung mit den vorausgesetzten Mystik- sowie Religions- bzw. Religiositätsbegriffen geklärt werden kann. Ein entsprechender Aufschlag soll im fünften Kapitel dieser Untersuchung versucht werden.⁸⁴

3.1.2 Gott im radikalen Konstruktivismus?

Neben den Bestimmungen von Religion/Religiosität und Mystik insgesamt finden sich im radikalen Konstruktivismus aber auch ganz konkrete Aussagen über Gott. Sie werfen weitere Schlaglichter auf die Rolle des Religiösen im radikalen Konstruktivismus und lassen bereits erste Konturen der Funktionen erkennen, die religionsbezogenen Aussagen im Diskurszusammenhang zukommen. Eine Analyse dieser Funktionen wird das nächste Kapitel leisten.

Humberto R. Maturana setzt sich im Gespräch mit Bernhard Pörksen der Frage nach der Bedeutung des Gottesbegriffs aus:

Das Wort Gott steht für eine menschliche Vorstellung, die ihre Bedeutung und Macht in unserer Welt entfaltet hat. Zahlreichen Menschen erscheint Gott als ein intelligentes und schöpferisches Wesen, das uns nach seinem Ebenbild erschaffen hat. Entscheidend ist, dass ihnen die Rede von einem Gott die Möglichkeit bietet, von einer unfasslichen Präsenz und einer Verbundenheit mit der Quelle der Existenz zu sprechen, über die sich eigentlich nicht sprechen lässt. Wenn ich nun Gott als die Quelle von allem verstehe, dann wird er keineswegs überflüssig: Es ist – so gesehen – Ausdruck der Existenz Gottes, dass das Lebendige sich bildet, wenn bestimmte Bedingungen vorliegen.⁸⁵

81 Thomas McCloudhlin, *The Constructivism of Mystical Theology*. In: *Constructivist Foundations* 15 Heft 1 (2019). S. 18-20, hier: S. 20. Zurecht weist Janz m.E. darauf hin, dass ein (wenn auch berechtigtes) Mystifizierungspogramm keineswegs die Suche nach Gründen und neuen Lösungen ausschließen sollte. Vgl. Janz, *Wonder* S. 24. Auch bei Gash wird Mystifizierung angesichts der Kontingenz nicht als Rückzug, sondern als Aufbruch verstanden. Vgl. Gash, *Experience*.

82 Vgl. v.a. Kap. 5.1.1.1.

83 Janz, *Wonder* S. 23f.

84 Vgl. Kap. 5.1.2. Erst dort wird auch die in der Mystikforschung geführte Diskussion zwischen *Konstruktivismus* und *Perennialismus* aufgegriffen (Kap. 5.1.2.2). Dass das Label *Konstruktivismus* in diesem Zusammenhang keine nennenswerten Überschneidungen zu den erkenntnistheoretischen Reflexionen des radikalen Konstruktivismus aufweist, sei an dieser Stelle bereits vorweggenommen.

85 Maturana/Pörksen, *Tun* S. 108.

Auf Pörksens Nachfrage, ob Gott denn nun existiere, entgegnet Maturana:

Ich selbst wurde am Ende eines Vortrages einmal gefragt: ›Glauben Sie an Gott?‹ Meine Antwort war: ›Ich existiere im Königreich Gottes.‹ Der Fragende meldete sich nochmals: ›Glauben Sie an Gott?‹ Wieder sagte ich zu ihm: ›Ich existiere im Königreich Gottes.‹ Und er meldete sich erneut: ›Nochmals: Glauben Sie nun oder glauben Sie nicht an Gott?‹ – ›Würden Sie mich mehr oder weniger mögen‹, so sagte ich schließlich zu ihm, ›wenn ich diese Frage bejahe oder wenn ich sie verneine?‹ Seine Hartnäckigkeit basierte auf dem Bedürfnis nach Diskriminierung.⁸⁶

Und er fügt an: »Wer an Gott glaubt, wird von starken Zweifeln geplagt.«⁸⁷ In Maturanas Verständnis ist die Beantwortung der Gottesfrage dem Menschen radikal entzogen. Gott lässt sich – so legen es die wenigen Zeilen nahe – nur von den Zuschreibungen her behandeln, mit denen Menschen ihn verstehen. Die Existenzfrage ergibt in diesem Kontext wenig Sinn. Die Anekdote, mit der Maturana auf sie eingeht, hebt wiederum auf die Wirkung ab, die einer entsprechenden theologischen Festlegung zukommt. In diesem Fall ist es die Diskriminierung, im ersten Zitat ist es hingegen das Empfinden der Verbundenheit. Die Spannung beider Erlebnisse verknüpft sich mit der Gebundenheit der Perspektive. Folglich gibt es keine eindeutige Wirkung einer fixierten Größe, sondern bloß die Verantwortlichkeit des erkennenden Systems für seine eigene Vorstellung von Gott. Der Hinweis auf die damit verbundenen Zweifel liest sich wegen der Rückführung auf das »Bedürfnis nach Diskriminierung« zwar herabsetzend, könnte im radikalkonstruktivistischen Zusammenhang aber durchaus gegenteilig gelesen werden: Wer glaubt, setzt sich dem Zweifel und der Unsicherheit der eigenen Kontingenz aus.⁸⁸ Mit Wallich lässt sich deshalb formulieren: »Der Gegenbegriff zum Glauben ist nicht Zweifel, sondern Abbruch des kritisch-fragenden Suchens. Der Glaube also findet seinen Widerpart im (selbst-)kritiklosen Statuieren absoluter, unverrückbarer Wahrheiten.«⁸⁹

Gott wird bei Maturana zu einer starken Grenzfigur aufgebaut, die sich durch maximale Entzogenheit auszeichnet.⁹⁰ Sie steht für die Imagination der Kontingenzlosigkeit, die aber nur in der Kontingenz gedacht werden kann: »Gott wäre in der Lage, über

86 Ebd. S. 108.

87 Ebd. S. 108.

88 Ein Zweifel, von dem Maturana auch biographisch berichtet: »Im Alter von elf Jahren verließ ich die katholische Kirche, weil ich – im Angesicht all des Leidens – begann, Gott für ungerecht zu halten. Wie konnte ein allmächtiger, allwissender und gütiger Gott die zahllosen Ungerechtigkeiten, die sich mir zeigten, zulassen? Seine Güte widersprach, so stellte ich fest, der Allmacht und der Allwissenheit, die man ihm zuschrieb.« Ebd. S. 164.

89 Wallich, *Autopoiesis* S. 437. Zum Verhältnis von Glauben und Zweifeln vgl. ausführlicher Veronika Hoffmann, *zweifeln und glauben*. Stuttgart 2018.

90 Darin besteht dann eben die Parallele zur Annahme einer beobachtungsunabhängigen Realität, wie oben bereits abstrahiert wurde. Die Vorstellung von Religiosität als realistischer Spekulation setzt sich hier fort. Eine explizite Parallelisierung nimmt bspw. Hejl vor, dem hinsichtlich der Rede von der Realität »scheint [...], dass es damit wie mit Göttervorstellungen ist: manche Menschen brauchen sie... Ich werde auf ›Die Realität‹ nicht weiter eingehen.« Peter M. Hejl, *Radikaler Konstruktivismus und Nischenkonstruktion: erkenntnis- und evolutionstheoretischer Konstruktivismus*. In: *Radikaler Konstruktivismus. Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft*. Ernst von Gla-

alles zu sprechen, ohne es zu beobachten, da er alles ist. Aber wir besitzen diese Fähigkeit Gottes nicht, da wir unvermeidlich als menschliche Wesen operieren müssen. Es lässt sich nichts sagen, ohne dass es eben eine Person ist, die etwas sagt.«⁹¹ Und auch von Glasersfeld macht diesen Aspekt stark, wenn er kommentiert: »Die Perspektive Gottes ist eine Metapher für die Unmöglichkeit, ein unverfälschtes Bild der Welt an sich zu gewinnen.«⁹² Doch auch diese Metapher bleibt gebunden: Er selbst »glaube nicht, dass wir Gott begreifen.«⁹³ Eine finale Absage würde in den performativen Widerspruch führen. Von Glasersfeld *glaubt*, dass Gott nicht begriffen wird.⁹⁴ Es ist ein Gefüge, das der radikalkonstruktivistischen Neutralität in ontologischen Fragen ähnelt. In beiden Fällen werden sichere Aussagen über den Bereich außerhalb des erkennenden Systems vermieden. Besieht man nun aber einen weiteren Text von Glasersfelds, wird dieser Interpretation ein Bruch zugefügt. In einer bislang unveröffentlichten Notiz mit dem Titel *The Incredible God*, die sich im Besitz des Ernst-von-Glasersfeld-Archivs unter dem Dach des Forschungsinstituts Brenner-Archiv an der Universität Innsbruck befindet und an dieser Stelle nicht in Gänze zitiert werden darf, unterzieht von Glasersfeld die Idee eines personalen Schöpfergottes einer kritischen Prüfung.⁹⁵ Er bezieht sich dabei besonders auf die jüdisch-christliche Tradition und ihre Doppelattribution Gottes als allmächtig und gütig. Dieses Gottesbild kontrastiert von Glasersfeld nun aber mit den leidvollen Einrichtungen der Welt, die ein entsprechender Gott hätte in ihren Wirkungen antizipieren müssen. Da sie aber dennoch nicht ausgeräumt sind, stellt sich für von Glasersfeld eine Spannung zur Güte ein, die ihn dazu motiviert, diesem Gottesbild eine Absage zu erteilen. Letztlich aktualisiert er damit die klassische Theodizee. Was ihm hingegen möglich scheint, ist ein als abstrakte Erstursache verstandener Gott, der sich – ähnlich deistischen Konzeptionen – aus seiner Schöpfung zurückzieht. In der Notiz heißt es: »If, on the other hand, a mysterious power started it all and left it to itself, that is to a stuttering, slumbering evolution by accidents, then there is no one to

sersfeld (1917-2010). Hg. v. Theo Hug/Josef Mitterer/Michael Schorner. Innsbruck 2019. S. 373-394, hier: S. 385. [= Hejl, Nischenkonstruktion.]

Implizit findet sich eine Parallelisierung bei Schmidt, wenn er schreibt: »And one of the insights of such a constructivism is the view that there is no ticket to ›the reality‹ – at least not in our lifetimes.« Schmidt, *Future* S. 442. Eine Kenntnis von *der Realität* bleibt dem erkennenden System verwehrt, es hat – ganz radikalkonstruktivistisch gedacht – stets nur mit den eigenen Konstruktionen zu tun. Mit dem angefügten Zusatz stellt Schmidt aber in Aussicht, dass sich diese Unzugänglichkeit vielleicht postmortal aufheben lassen könnte. Eine Überlegung, die dem theologischen Konzept des *eschatologischen Vorbehalts* ähnelt.

91 Maturana/Pörksen, Tun S. 26.

92 Pörksen/Glasersfeld, Kopf S. 48. Auch Pörksen versteht Gott in erster Linie als Denkfigur der Alterität und Unbegreiflichkeit. Vgl. ebd. S. 49; Pörksen/Schulz von Thun, Kommunikation S. 205.

93 Pörksen/Glasersfeld, Kopf S. 48.

94 Diese Interpretation ist bewusst »gutwillig«. An anderer Stelle – im erneuten Rekurs auf die schon kritisierte Unterscheidung zwischen rationalem und mystischem Wissen – sagt er: »Doch wir schaffen alle unsere Vernunftbegriffe aufgrund unserer Erlebnisse – darum ist es unmöglich, Gott mit diesen Begriffen zu erfassen.« Foerster/Glasersfeld, Autobiographie S. 122. Mit dem Verweis auf die Unmöglichkeit einer Erkenntnis Gottes formuliert er nämlich durchaus eine finale Absage.

95 Vgl. Ernst von Glasersfeld, *The Incredible God* (unpubliziertes Manuskript). Universität Innsbruck, Forschungsinstitut Brenner-Archiv, Nachlass Ernst von Glasersfeld, Signatur 148-14-02.

blame, even if what has developed is not all to our liking.«⁹⁶ Gott wird hier weniger als Metapher für die Unmöglichkeit einer allumfassenden Perspektive verstanden, sondern unter den Vorzeichen monotheistischer Gottesvorstellungen bestimmt. Damit nimmt von Glasersfeld eine implizite Kritik der Theologie vor, insofern er das jüdisch-christliche Gotteskonzept als Versuch kennzeichnet, einer mystischen Instanz mit rationalen Mitteln beizukommen. Ganz auf der Linie der oben bereits behandelten Dichotomie von Mystik und Rationalität markiert ein solcher Versuch für von Glasersfeld aber eine ungedeckte Spekulation, der noch dazu die Plausibilität abgeht.⁹⁷

3.2 Funktionen religiöser Motive im radikalen Konstruktivismus

Neben diesen Bestimmungen und Auffassungen zu religiösen Phänomenen lässt sich im radikalen Konstruktivismus aber noch eine weitere relevante Dimension ausmachen. Die Rede vom Religiösen wird nämlich in die Gesamtargumentation integriert und weitreichend funktionalisiert. M.E. lassen sich dabei vor allem zwei Funktionen unterscheiden.⁹⁸

A) (Negativ-)Illustration

Eine erste Funktion ergibt sich aus dem schon skizzierten Eindruck, dass Religion im radikalen Konstruktivismus oft von ihrem historischen Missbrauch her gedacht wird. In Anbetracht der pragmatischen Dimension radikalkonstruktivistischen Denkens ist ein Blick auf die Institutionalisierungen und Konkretionen religiöser Überzeugungen durchaus konsequent, die starke Fokussierung auf die gewalttätige Durchsetzung von Glaubensüberzeugungen sorgt aber für eine heftige Einseitigkeit.⁹⁹ Ein solcher Umgang mit Religion stellt freilich kein Alleinstellungsmerkmal des radikalen Konstruktivismus dar. Vielmehr verbindet diese Strategie verschiedenste Diskurse leitmotivisch miteinander. Im Prolog seines Großwerks über *Toleranz und Gewalt* im Christentum weist Arnold Angenendt darauf hin, »[d]aß bei Polemik gegen Christentum und Religion auch wissenschaftliche Berühmtheiten ihre Fachgrenzen überschreiten und dabei historische Greuel vorschieben«¹⁰⁰. Genau dieses Muster bedienen auch einige Vertreter*innen des radikalen Konstruktivismus. Das Religiöse wird in dieser Linienführung zum Abgrenzungsfall par excellence.

Das schlägt sich auch sprachlich nieder. Besonders deutlich wird dies bei Bernhard Pörksen, der auf religiöse Sprache in der Regel dann zurückgreift, wenn er etwas aus-

96 Ebd.

97 Mit seiner Erörterung zur Theodizee-Problematik lässt er sich nämlich auf eine rationale Bearbeitung Gottes ein und kommt darin zu dem Schluss, dass dieses Konzept nicht taugt.

98 Es handelt sich um eine heuristische und nicht völlig trennscharfe Unterscheidung. Zumindest ließen sich einige der angeführten Aussagen wohl auch der je anderen Kategorie zuordnen.

99 Scheible formuliert: »Die Begründer des Radikalen Konstruktivismus sehen offensichtlich die Gefahr des Fundamentalismus hinter den institutionalisierten Religionen lauern.« Scheible, Entstehung S. 215.

100 Arnold Angenendt, *Toleranz und Gewalt. Das Christentum zwischen Bibel und Schwert*. Münster 2018. S. 14.