

Die Realität des Christlichen

II Der Einfluss konstruktivistischer Epistemologien in der Theologie

Bernhard Fresacher, Trier

1. Fiktion und Realität

In welcher Welt befinden wir uns eigentlich? Was ist echt und was künstlich, was ursprünglich und was hergestellt, was genetisch und was sozial usw.? Die Eindeutigkeit der Unterscheidung von vorgegeben oder produziert wird in allen Bereichen des Wissens unterlaufen. Die Zuordnung wird zum Problem. Die Wissenschaft gerät in die Nähe der Technik oder der Kunst. Die modernen Massenmedien treiben das Spiel an der Grenze zwischen Realität und Fiktion auf die Spitze, insbesondere in Film, Werbung und Internet.¹ Die technischen Möglichkeiten der elektronischen Datenverarbeitung und der digitalen Bildbearbeitung bis hin zum Cyberspace, der den Körper als letzte natürliche Referenz auflöst, eröffnen neue Dimensionen.² Diese zeichnen sich freilich schon lange vorher ab: durch die Literalität. Die Filmtrilogie *Matrix* bietet insofern gegenüber den Gedichtfragmenten des Parmenides nichts Neues.³

Die Schrift erscheint als das Medium, in dem sich der semiotische Unterschied zwischen Bezeichnetem und Bezeichnendem in den Zeichen verselbstän-

- 1 Dieses ist heute einschlägig Gegenstand von Medien- und Kommunikationswissenschaft. Auf entsprechende bibliografische Angaben kann deshalb an dieser Stelle verzichtet werden.
- 2 Vgl. (auf Gender-Fragen zugespitzt) Haraway, Donna, *Die Neuerfindung der Natur. Primaten, Cyborgs und Frauen*, Frankfurt a.M./New York 1995; Bauer, Yvonne, *Sexualität – Körper – Geschlecht. Befreiungsdiskurse und neue Technologien*, Opladen 2003.
- 3 Die Filme werden mit dem Konstruktivismus in Verbindung gebracht. Sie verkörpern die Selbstinszenierung der Fiktionalität in einer apokalyptischen Dramaturgie. Sie knüpfen im Medium der Science-Fiction synkretistisch an bekannte philosophische und religiöse Semantiken an. Sie formen sich in einer Bricolage aus griechischer und postmoderner Philosophie, aus christlichen und östlichen Erlösungsmotiven zu einem Thriller des Cyberspace, der fortlaufend mit der vorsokratischen Unterscheidung von Sein und Schein spielt: Nichts ist, wie es scheint. Die *Matrix* (lateinisch für Gebärmutter) bezeichnet die Ausgangslage, in der sich nicht entscheiden lässt, ob man es mit Fiktion oder mit Realität zu tun hat. Vgl. Wolf, Christof, *Zwischen Illusion und Wirklichkeit. Wachowskis Matrix als filmische Auseinandersetzung mit der digitalen Welt* (Beiträge zur Medienästhetik und Mediengeschichte 14), Münster 2002; für eine mögliche theologische Interpretation: Valentin, Joachim, *Zwischen Matrix und Christus. Fundamentaltheologie als kritische Religions- und Kulturtheorie*, in: *Orientierung* 68 (2004) 178-181.194-197.

dig; sie wird zum Differenz-Medium schlechthin.⁴ Sie lässt eine Welt unabhängig von der Welt außer ihr entstehen, eine andere Realität in der Realität: sie arbeitet mit eigenen Unterscheidungen; sie stiftet ein Gedächtnis, das nicht mehr auf die physische Anwesenheit von Erzählerinnen und Erzählern angewiesen ist; sie verhindert Abschlüsse, denn was einmal beschrieben worden ist, kann wieder beschrieben werden, auch auf seine Form der Beschreibung hin. Sie setzt also kontingent. Sie bildet nicht ab, sondern erzeugt Alternativen und performiert die Realität imaginativ – möglicherweise sogar gravierender als durch Bilder, Orte oder Rituale, für die aber dasselbe gilt. Sie ersetzt nicht, sie bildet nicht ab, sie wiederholt nicht, sondern fügt vielmehr hinzu und verändert auf diese Weise die Welt. Sie verdoppelt sie sozusagen durch ihre Beschreibung.

Mit der allgemeinen Alphabetisierung wird diese Verdopplung und Abkoppelung zur Realität des Wissens in der modernen Gesellschaft. Das Beben, das die Philosophie in ihren ontologischen und transzendentalen Grundfesten – und mit diesen Europa – spätestens seit dem 19. Jahrhundert spürbar erschüttert, ist bereits ein Nachhall, der bis zum französischen Poststrukturalismus und seinen Auswirkungen im 21. Jahrhundert reicht. Suffixe wie „Post“ oder „Neo“ deuten die Verlegenheit an, die darüber nach wie vor in der Wissenschaft herrscht.

Es ist kein Zufall, dass diese Realität erstmals in der Linguistik des 20. Jahrhunderts wissenschaftlich auffällt – unter Namen wie Wittgenstein, Saussure oder Peirce, um nur die prominentesten zu nennen. Zusammen mit dem Pragmatismus bildet sie die historische Voraussetzung konstruktivistischer Epistemologien, die neuerdings vor allem ihre Ankunft in der Neurologie und darin wieder in der empirischen Wissenschaft feiern.⁵ Sie sind freilich längst in vielen

4 Vgl. Bohn, Claudia, Schriftlichkeit und Gesellschaft. Kommunikation und Sozialität der Neuzeit, Opladen 1999; Türcke, Christoph, Vom Kainszeichen zum genetischen Code. Kritische Theorie der Schrift, München 2005; und natürlich Derrida, Jacques, Die Schrift und die Differenz, Frankfurt a.M. 1972.

5 „Die Wirklichkeit und ihr Ich sind Konstruktionen, welche das Gehirn in die Lage versetzen, komplexe Informationen zu verarbeiten, neue, unbekannte Situationen zu meistern und langfristige Handlungsplanungen zu betreiben.“ (Roth, Gerhard, Fühlen, Denken, Handeln. Wie das Gehirn unser Verhalten steuert. Neue, vollständig überarbeitete Ausgabe, Frankfurt a.M. 2003 (2001), 397). Empirisch lässt sich dies im Selbstversuch anhand der so genannten Kippfiguren (Nekkerschen Würfel oder Schröderscher Treppe) nachvollziehen. Das Erstaunliche besteht nicht so sehr darin, dass Bilder, Gerüche, Töne und andere Wahrnehmungen überhaupt erst erzeugt werden (wobei dieses Erzeugen auf die Überschreitung eines Schwellenwertes angewiesen ist, damit es zur Aktivierung und zur Errechnung von Formen kommt), sondern darin, dass diese externalisiert werden und auf diese Weise verhindern, das Ich (Selbst, System) mit der Welt draußen (Phänomenen, Umwelt) zu verwechseln. Eine Erklärung hierfür hat die Neurologie bis heute nicht, obwohl sie bereits mindestens seit 150 Jahren explizit daran arbeitet. Das Bewusstsein kann sich selbst dann seinerseits wieder nur als Gegenstand behandeln. Zur aktuellen – durch Manifeste von Neurowissenschaftlern, Philosophen und Psychologen (z.B. im Magazin „Gehirn und Geist“) geprägten – Debatte vgl. insbesondere

anderen wissenschaftlichen Disziplinen etabliert und als gemeinsame wissenschaftstheoretische Plattform – alternativ zum Positivismus wie zum Kritischen Rationalismus – akzeptiert, allen voran in Psychologie, Pädagogik, Geschichtswissenschaft und Soziologie. Literatur- und Medienwissenschaft bilden aber nach wie vor ihr Stammgebiet.⁶ Wieweit sie sich wissenschaftlich durchsetzen werden, ist noch nicht absehbar.

Mit der Literalität ist ein erster und mit den modernen Massenmedien ein weiterer Schub markiert. Vom einen zum anderen scheint sich die Zeit zu beschleunigen. Der Schritt von der mündlichen Sprache zur Schrift hatte noch hundert Tausende von Jahren in Anspruch genommen. Der nächste bis zum Buchdruck dauerte ungefähr 2000 Jahre. In 200 Jahren setzten sich dann die Massenmedien durch, und die letzten 20 Jahre brachten regelrecht eine Explosion durch die elektronischen Medien, Telekommunikationstechnologien, Speichermöglichkeiten und Netzwerke. Dabei werden die älteren Formen nicht durch die neueren verdrängt, sondern bleiben zusammen mit diesen erhalten.

In dieser Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen verändern die Techniken der Beschreibung die Realität, die sie beschreiben. Die Bedeutungen erklären sich aus der Zeit, in der diese sich realisieren (materialisieren, imaginieren). Die Semantik ist an dem Umbau der Gesellschaft beteiligt, die sie voraussetzt. Semantische Strukturen folgen sozialen und wirken sich – in ihrer zeitlichen Verschiebung – wieder auf diese aus. Die Aufmerksamkeit auf diesen Zusammenhang von Sinn- und Gesellschaftsform zu lenken, darin besteht insbesondere das Verdienst der Soziologie von Niklas Luhmann.⁷ Vor allem an diese knüpfen die folgenden Überlegungen zum Konstruktivismus an. Sie gehen davon aus, dass die Wissenschaft darin eine Form der Reflexion auf ihre eigene epistemologische

die Hefte 2 und 6 der Deutschen Zeitschrift für Philosophie 52 (2004) mit dem Schwerpunkt „Hirn als Subjekt? Grenzfragen neurobiologischer Hirnforschung“; als „Klassiker“ in fünfter, erweiterter Auflage: Metzinger, Thomas (Hg.), *Bewusstsein. Beiträge aus der Gegenwartsphilosophie*, Paderborn 2005; sowie aus theologischer Perspektive die gründliche Dissertation von Kläden, Tobias, *Mit Leib und Seele ... Die mind-brain-Debatte in der Philosophie des Geistes und die anima-forma-corporis-Lehre des Thomas von Aquin* (ratio fidei 26), Regensburg 2005.

6 Vgl. insbesondere Schmidt, Siegfried J. (Hg.), *Der Diskurs des Radikalen Konstruktivismus*, Frankfurt a.M. 1987; ders. (Hg.), *Kognition und Gesellschaft. Der Diskurs des Radikalen Konstruktivismus 2*, Frankfurt a.M. 1992; ders., *Kognitive Autonomie und soziale Orientierung. Konstruktivistische Bemerkungen zum Zusammenhang von Kognition, Kommunikation, Medien und Kultur*, Frankfurt a.M. 1994; und zuletzt ders., *Geschichten und Diskurse. Abschied vom Konstruktivismus*. Mit einem Vorwort von Mike Sandbothe, Reinbek 2003.

7 Vgl. vor allem Luhmann, Niklas, *Die Wissenschaft der Gesellschaft*, Frankfurt a.M. 1992; ders., *Soziologische Aufklärung 5. Konstruktivistische Perspektiven*, Opladen 1990; ders., *Erkenntnis als Konstruktion*, in: ders., *Aufsätze und Reden*, hg. v. Oliver Jahraus, Stuttgart 2001, 218–242; ders., *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, 2 Bde., Frankfurt a.M. 1997.

Lage in der modernen Gesellschaft seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts findet. Diese These wird begleitet von der Frage, was die Theologie damit anfangen kann: im Blick auf die Transformation des Wissens durch die Schrift und die modernen Massenmedien (II), auf die Spezifik der konstruktivistischen Theorieform, die sich daraufhin erklären lässt (III u. IV) und auf Risiko und Gewinn, die sich daraus für die Theologie möglicherweise ergeben (V).

2. Schrift und Kommunikation

Nicht erst Derrida, sondern schon die Bibel stößt den christlichen Glauben unausweichlich an die beschriebene Grenze. Sie bezeichnet, was sie nicht fassen kann, und bleibt dafür auf sich selber verwiesen: auf das imaginäre Reich ihrer Zeichen. Es gibt nichts Künstlicheres als dieses, und ausgerechnet daran bindet sich das Christentum kanonisch. In dieser Form verankert es sich als alternative Realität in der Gesellschaft, vielleicht sogar nachhaltiger als auf organisatorische, architektonische oder dogmatische Art. Dies bedeutet nicht, dass es darauf nicht ankäme, aber diese Formen zeichnen sich gerade dadurch aus, dass sie immer wieder von der literarischen Welt der Bibel eingeholt werden, zu deren Schutz sie sich aufgestellt wissen: Sie hüten Imaginationen, die unaufhörlich zur Realität drängen und die Schutzmaßnahmen selbst jederzeit wieder untergraben können. Auf diesen paradoxen Zusammenhang von Stabilität und Instabilität kommt es an. Einseitige Auflösungen, die entweder von einer Stabilisierung oder von einer Säkularisierung des Christentums ausgehen,⁸ verkennen ihn.

Schon Schrift, Buchdruck und Alphabetisierung sorgen für das, was sich durch die modernen Massenmedien weiter forciert: für eine nahezu grenzenlose Dispersion der biblischen Zeichen, die sich der Kontrolle einer einzigen Lesart entziehen – gerade auch dadurch, dass diese als eine Lesart unter anderen unterscheidbar, also kontingent wird. Das literalisierte religiöse Verstehen boykottiert dogmatische (nach wie vor vor allem an *face-to-face*-Interaktion und westlicher Metaphysik orientierte) Lektürevorgaben und Interpretationsregeln. Es sieht sich anderen Sichten ausgesetzt. Angesichts dessen überschätzen Theologie und Kirche die Korrigierbarkeit der massenmedial zubereiteten Realitätskonstruktionen, in die auch die religiösen involviert sind (Religion wird darin weitgehend als kulturelles Angebot zur individuellen Wahl behandelt)⁹. Dies gilt nicht nur für

8 Jeweils als ein Beispiel vgl. Hafner, Johann E., Selbstdefinition des Christentums. Ein systemtheoretischer Zugang zur frühchristlichen Ausgrenzung der Gnosis, Freiburg i.Br. 2003; Vattimo, Gianni, Jenseits des Christentums. Gibt es eine Welt ohne Gott?, München u.a. 2004 (Dopo la cristianita. Per un cristianesimo non religioso, Milano 2002).

9 Vgl. insbesondere die empirischen Studien und Interpretationen aus Schweizer Sicht von Dubach, Alfred/Campiche, Roland J. (Hg.), Jede(r) ein Sonderfall? Religion in der Schweiz, Zürich/Basel 1993; Campiche, Roland J., Die zwei Gesichter der Religion.

lehramtliche oder theologische Appelle, sondern ebenso für Beschreibungen, die eine Auswanderung religiöser Motive und ihre Wiederkehr in anderer Form an anderen Orten konstatieren, so als ließe sich religiöses Verstehen an eine davon unabhängige richtige Lesart fixieren, die in der Zeit der Gefahr ausgesetzt ist, verraten zu werden, heute beispielsweise in Werbung, Politik, Esoterik oder Terrorismus.

Diese Beobachtungen zehren von einer Vorstellung der Fixierbarkeit und Kontrollierbarkeit von Sinn, die spätestens in der modernen Gesellschaft nicht mehr zugelassen wird. Diese verzichtet auf eine zentrale Wahrheitsautorität und setzt stattdessen Blicke anderen Blicken aus. Erklärungen oder Appelle werden auf ihren Standort (nicht im lokalen oder physischen, sondern im kognitiven und semantischen Sinn einer Grenze, die entsteht, wenn etwas bezeichnet wird, was lokale oder physische Referenzen nicht ausschließt) im Unterschied zu anderen hin wieder befragbar. Sind dabei politische Interessen im Spiel oder ökonomische, moralische oder religiöse? Welche Kultur steckt dahinter? Die Kommunikation achtet sehr genau auf den Unterschied. Man kann dies gut oder schlecht heißen, kommt aber nicht herum, sich in diesem Urteil ebenso wieder beurteilen zu lassen. Dieses Ausgesetzt-Sein klingt in einem frühen Kommentar des gegenwärtigen Papstes Benedikt XVI. zur Pastoralen Konstitution *Gaudium et spes* an:

„Ob es gelungen ist, im Endtext eine angemessene Form kirchlichen Sprechens nach außen zu finden, mag offen bleiben. Allein der Versuch, sie zu gewinnen, muss als ein bedeutender Vorgang und als eine Wende in der Wirksamkeit des kirchlichen Lehramtes gesehen werden, das aus einer Position autoritären Forderns wieder neu in seiner missionarischen Funktion und damit viel stärker in der Wehrlosigkeit des einfachen Wortes und in den Auftrag, von ihm her zu wirken, zurückversetzt worden ist.“¹⁰

Das, was hier als „Wehrlosigkeit“ bezeichnet wird, ist nicht auf das kirchliche Sprechen „nach außen“ beschränkt, sondern kennzeichnet die soziale Lage des christlichen Glaubens in seiner Angewiesenheit auf Verstehen überhaupt.¹¹ Dar- aus gewinnt er seinen Einfluss – aus nichts anderem. Luhmann bezeichnet diese Lage als „polykontextural“. Sie besteht in der Umstellung der Gesellschaft von hierarchischer auf funktionale Differenzierung, die auf eine Einheit in einem Ort verzichtet, der eine Rangordnung der Kommunikation und des Wissens legitimieren würde (Autorität, Vernunft, Ethik), und sich schließlich nicht einmal

Faszination und Entzauberung. Unter Mitarbeit v. Raphael Broquet, Alfred Dubach u. Jörg Stolz, Zürich 2004; Dubach, Alfred/Fuchs, Brigitte, Ein neues Modell von Religion. Zweite Schweizer Sonderfallstudie – Herausforderung für die Kirchen, Zürich 2005; sowie als ein theologisches Beispiel aus evangelischer Sicht: Graf, Friedrich Wilhelm, Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur, München 2004.

¹⁰ Ratzinger, Joseph, Die letzte Sitzungsperiode des Konzils, Köln 1966, 38f.

¹¹ Vgl. ausführlicher hierzu Fresacher, Bernhard, Kommunikation in Soziologie und Theologie. Problematisierung eines Leitbegriffs theologischer Theoriebildung im Ausgang vom Zweiten Vatikanischen Konzil, Freiburg i.Br. 2006 (in Vorbereitung).

mehr im Subjekt begründen lässt, das sich vielmehr in ihrem Außen individualisiert – und dann als (entlarvbare) selbst inszenierte Individualität in ihr wieder auftaucht, die dafür die Schemata bereitstellt (z.B. als Mode).

Die Aufgabe einer Kriteriologie wird dadurch keineswegs obsolet, im Gegenteil: sie stellt sich auf diesem Hintergrund umso vehementer. Darauf hat erst unlängst Amos Oz in seiner Rede zur Verleihung des Goethe-Preises der Stadt Frankfurt hingewiesen und damit eine kurze Debatte ausgelöst.¹² Aber „alle Kriterien [...] müssen in der Gesellschaft per Kommunikation erzeugt werden, und das heißt: in einer Weise, die beobachtet werden kann und die Möglichkeit des Annehmens und Ablehnens eröffnet“¹³. Die Schemata hierfür werden heutzutage ohne Zweifel in erster Linie von den modernen Massenmedien geliefert: für die Beurteilung von wahr und unwahr, gut und böse, richtig und falsch, schön und hässlich usw. (und keinesfalls nur für diejenigen, die einschalten oder kaufen wollen). Moral trägt vor allem zur Skandalisierung bei und zielt dafür auf Personen. Insbesondere kommt es darauf an, die eigene Art der Einstellung auf Realität akzeptieren und unterscheiden zu können. „Man muss sich nur davor bewahren, sie für allgemeingültig, für die Realität schlechthin zu halten.“¹⁴ Abweichungen finden unter dieser Voraussetzung besondere Beachtung. Darüber wird der Zugriff auf das Gedächtnis gesteuert, das dadurch zugleich extrem gesteigert wird. Auch das Alte wird zur Neuheit, die im nächsten Moment wieder vergessen werden kann.

„Das Übermaß an Gedächtnis, das Schrift, Buchdruck und modernere elektronische Speichertechniken mit sich bringen, wird dadurch in gewisser Weise neutralisiert. Zugriffe bleiben möglich, aber Orientierungen werden nur für den Moment festgelegt. An den Tag auf Tag und Tat auf Tat folgenden Mitteilungen der Massenmedien kristallisiert sich das, was in der gesellschaftlichen Kommunikation als »Wissen« behandelt werden kann.“¹⁵

Im Moment kann man erleben, wie die Internet-Suchmaschinen zur neuen (im Übrigen wie schon beim Buchdruck eng an den Markt gekoppelten) Macht über dieses Wissen avancieren – gesteuert von einer Programmiersprache oder besser: Programmierschrift, die nur wenige beherrschen, also auf der Basis eines neuen Analphabetismus.

Alles in allem geht das Wissen also weiterhin mit Nicht-Wissen einher. Komplexität und Selektivität bilden die zwei Seiten einer Medaille. Eine restlose Aufklärung oder Transparenz ist nicht möglich. Sie bleibt eine Illusion der Er-

12 Abgedruckt in der FAZ vom 29.8.2005, 33. Im deutschsprachigen Raum steht dafür aber vor allem das Werk von Jürgen Habermas. Vgl. zuletzt mit Bezug sowohl auf Hirnforschung als auch auf Wiederkehr der Religion, in: ders., Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, Frankfurt a.M. 2005.

13 N. Luhmann, Die Gesellschaft der Gesellschaft 1140.

14 Luhmann, Niklas, Die Realität der Massenmedien, Wiesbaden ³2004, 167.

15 N. Luhmann, Die Gesellschaft der Gesellschaft 1105f.

kenntnis. Stattdessen ist mit unmerklichen Verschiebungen zu rechnen.¹⁶ Dies muss weder eine Degradierung der (unverständlichen, abgehobenen) Wissenschaft – und mit ihr der Theologie – noch der (selbstverständlichen, alltäglichen) *face-to-face*-Interaktion bedeuten. Die enge Kopplung lockert sich allerdings und wird nicht mehr ohne weiteres zur unhinterfragten Begründung dessen, was offensichtlich der Fall ist, akzeptiert. Damit hat dann auf ihre Weise wieder die *Theorie des kommunikativen Handelns* von Jürgen Habermas zu kämpfen. Dies gilt auch dann, wenn durch die modernen Massenmedien Idiosynkrasien besonders ausgezeichnet werden und Religion in diesem Zusammenhang behandelt wird. Fernsehen, Computer und Internet sind von der Akzeptanz der Schemata abhängig, die verwendet werden können (einschließlich des eben erwähnten idiosynkratischen). Sie können sich diese nicht selber geben. Die Wahl entscheidet sich anderswo. Sie können sie beeinflussen, aber nicht steuern. Physische Präsenz scheint hierfür nach wie vor ausschlaggebend zu sein – im Wissen um die Täuschbarkeit. Aber keiner dieser „Orte“ kann mehr allein für die Sicherheit der Erkenntnis garantieren. Davon ist die Theologie nicht ausgenommen (die sich hierfür sogar an die *loci-theologici*-Lehre des Melchior Cano aus dem 16. Jahrhundert erinnern kann, allerdings unter signifikant anderen sozialen und semantischen Voraussetzungen).

3. Abkopplung und Sinnform

Worin besteht der Unterschied? Die konstruktivistische Sicht zeichnet sich nicht dadurch aus, dass alles Mögliche als – subjektiv oder sozial – konstruierte Realität erklärbar und entsprechend veränderbar wird: Wissen, Sexualität, Natur, Moral oder Religion, sondern dadurch, dass sie dies alles auf Nicht-Übereinstimmung mit der Realität zurückführt. Erkenntnis erscheint „als geschlossenes System ohne Zugang zur Außenwelt“¹⁷, und der Direktzugriff zur Realität wird zur Illusion, die gleichsam als Landkarte angelegt wird, um wie im Blindflug (anhand eigener Geräte) Orientierung und auf diese Weise Erleben und Handeln zu ermöglichen. Der Konstruktivismus warnt kurz gesagt davor, „die Landkarte mit dem Territorium zu verwechseln“¹⁸, genauer: er führt die Unterscheidung von Erkenntnis und Realität als Realität der Erkenntnis vor, durch die diese sich in die Realität einträgt. Er knüpft insofern an die Tradition des Wissens an, das seinen Standort aus der Distanzierung gewinnt. Man kann hier sicherlich eine Linie von Platon über Descartes, Locke, Hume, Spinoza und Kant bis zu Husserl

16 Vgl. Derrida, Jacques, *Die différance*, in: ders., *Die différance. Ausgewählte Texte. Mit einer Einleitung* hg. v. Peter Engelmann, Stuttgart 2004, 110-149.

17 N. Luhmann, *Die Wissenschaft der Gesellschaft* 530.

18 N. Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft* 885.

ziehen (sozusagen von der Abstraktion bis zur Epoché). Ohne diese Anknüpfungen wäre er nicht möglich. Man übersieht dabei aber unter Umständen die Umstellung, die er bedeutet – epistemologisch wie soziologisch. Außerdem neigt man möglicherweise dazu, einen Fortschritt zu unterstellen, für den es heute – abgesehen davon, dass wissenschaftlich nichts dafür spricht – weniger Anzeichen gibt denn je.

Was verändert sich? Die klassische Fragestellung bis in den Idealismus hinein lautet: Wie kann Erkenntnis einen Gegenstand außerhalb ihrer selbst feststellen? Genauer: Wie kann Erkenntnis etwas von ihr Unabhängiges erfassen, wenn alles, was sie erfasst, bereits Erkenntnis voraussetzt und gar nicht unabhängig von ihr durch sie erfassbar ist? Kurzum: Wie ist Erkenntnis überhaupt möglich, obwohl sie keinen von ihr unabhängigen Zugang zur Realität außer ihr hat? Um diese Frage kreist die philosophische Tradition von Kant bis Husserl vor allem subjekttheoretisch. Der Konstruktivismus stellt nun von „obwohl“ auf „weil“ um: Erkenntnis ist überhaupt erst möglich, *weil* sie keinen Zugang zur Realität außer ihr hat. Ihre Voraussetzung besteht in der Abkopplung von dem, was sie erfasst. Die Neurologie erklärt das Gehirn zu einem geschlossenen System, und die Soziologie tut dies für die Gesellschaft. Man könnte also sagen: In dieser Form ist die Philosophie der Aufklärung in der Empirie angekommen.

Mit der Feststellung, dass die Konstrukte im Gehirn (Aktivierungszustände), im Bewusstsein (Wahrnehmungen, Emotionen, Gedanken), in der Wissenschaft (Begriffe, Theorien) oder in der Gesellschaft (sprachliche und semantische Schemata) nicht dem entsprechen, was sie bezeichnen, ist freilich noch nicht geklärt, weshalb Kognitionen intern auf Ereignissen basieren, die gar nicht darauf angelegt sind, eine Annäherung oder Anpassung an das herzustellen, was sie bezeichnen. Warum operieren sie stattdessen mit eigenen Unterscheidungen? Warum suchen sie ihren Erfolg in der Abkopplung von außen? Wie lassen sich solche Schließungen erklären? Wie überstehen sie ihre ausschließliche Orientierung an eigenen Konstrukten, die sogar die explizite Negation einer Übereinstimmung mit der Außenwelt zulassen?

Sowohl die Neurologie als auch die Soziologie, sowohl die Psychologie als auch die Philosophie ist bisher weit davon entfernt, an diesen Problemen zu arbeiten. Der Theologie geht es hierin nicht besser. Sie teilt einerseits mit der Wissenschaft die Lage, die im Konstruktivismus reflektiert wird, und macht sich darüber andererseits Sorgen.

Die Wahrnehmbarkeit eines Baumes verdankt sich einem neuronalen Aktivierungszustand, der nicht die geringste Ähnlichkeit mit dem Wahrgenommenen aufweist, die Bezeichenbarkeit beruht auf semiotischen Formen, für die Dasselbe gilt: die Realität ist nie und nimmer in der Wahrnehmung oder in der Äußerung enthalten, die sie bezeichnet. Die Reflexion setzt eine Unterscheidung voraus, die sie nicht mehr einholen kann: Selbstreferenz oder Fremddreferenz, Subjekt oder Objekt, *noesis* oder *noema*, Bezeichnendes oder Bezeichnetes,

System oder Umwelt, Innen oder Außen. Die Einheit ist von keiner der beiden Seiten aus wieder erreichbar. Man kann dies an der Subjektphilosophie, insbesondere bei Fichte und Husserl, studieren, die schließlich auf ihre eigene Paradoxie hinausläuft, die auch durch Intersubjektivität nicht zu beseitigen ist. Die Neurologie steht vor demselben Problem, wenn sie das Bewusstsein von außen – mithilfe von technischen Apparaturen, insbesondere digitalen Bildgebungsverfahren – erklären will. Sie kann lediglich Ereignisse auf ihre Gleichzeitigkeit hin interpretieren, ohne – gerade deshalb – zu Kausalitäten zu kommen. Denn Physisches, Psychisches und Soziales lassen sich nicht wie verschiedene Gegenstände neben- oder hintereinander stellen, sondern bezeichnen verschiedene Systeme (Standorte als Grenzziehungen, die erst Erkenntnis ermöglichen), die sich simultan auf ihre spezifische Weise auf die Realität beziehen und dadurch in sie einschreiben – milliardenfach: Körper, Wahrnehmungen, Äußerungen. Die Hirnforschung findet sich selbst als ein soziales System auf der Basis von Äußerungen innerhalb der Wissenschaft darin wieder. Dadurch ist wechselseitige Kontrollierbarkeit auszuschließen und stattdessen mit Rekursivität und Kovariation zu rechnen.

Wer etwas unterscheidet, kann das Unterscheiden selbst wieder unterscheiden. Das Ereignis der Unterscheidung, das nicht von ungefähr kommt, sondern erhebliche (neurologisch, psychologisch, soziologisch oder philosophisch erklär-bare) Voraussetzungen mit sich bringt, wird zur Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis. Kognition – im subjektiven wie im sozialen Sinn – wird auf Formung zurückgeführt, die erst den Unterschied von sich selbst und dem anderen, was darin erfasst wird, macht. Dies erlaubt ihr keinen davon unabhängigen Standort außerhalb.

„Das blockiert die Beschreibung der Welt im Sinn eines dem Beobachter vorliegenden (oder »entgegenstehenden«) Objekts [...] Wissenschaft kann sich nicht länger als Repräsentation der Welt, wie sie ist, begreifen und muss daher auch den Anspruch, andere über die Welt belehren zu können, zurücknehmen. Sie leistet eine Exploration möglicher Konstruktionen, die sich in die Welt einschreiben lassen und dabei als Form wirken, das heißt: eine Differenz erzeugen.“¹⁹

Diese Grenze zwischen Innen und Außen, *proprium* und *alienum* (wie sie insbesondere die Arbeiten von Hans-Joachim Sander in der Theologie aufwerfen)²⁰ lässt sich weder ontologisch noch empirisch noch topologisch absichern. Sie bleibt auf Sinn angewiesen, in dem sich erst Orte, Erfahrungen oder Gegenstände in der Welt abzeichnen. Selbst der Körper ist nicht einfach gegeben, son-

19 N. Luhmann, *Die Wissenschaft der Gesellschaft* 714.

20 Vgl. Sander, Hans-Joachim, *Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute »Gaudium et spes«*, in: Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil 4, hg. v. Peter Hünemann u. Bernd Jochen Hilberath, Freiburg/Basel/Wien 2005, 581-886, v.a. 585-616; sowie den Beitrag in diesem Heft.

dern an gesellschaftlich konstituierte Erwartungen geknüpft; Materialität und Natürlichkeit sind bereits Sinnformen; Wahrnehmungen und Äußerungen sind darauf angewiesen. Insofern lässt sich Sinn gar nicht wie etwas unter anderem behandeln. Denn er ermöglicht überhaupt erst eine solche Behandlung. Er lässt sich nicht auf einen (subjektiven oder kollektiven, intentionalen oder rationalen) Grund oder eine (sprachliche oder nichtsprachliche) Fertigkeit zurückführen, ohne dass er dabei schon vorausgesetzt wäre. Er bildet die Voraussetzung all dieser Konstruktionen – einschließlich seiner selbst: Er ist deshalb nicht von außen zugänglich. Man kann dies beklagen, aber es würde für dieses Beklagen ebenfalls wieder gelten. Mit einer binären Logik kommt man hier nicht weiter. Durch sie bleibt das ausgeschlossene Dritte der Unterscheidung zwischen Selbstreferenz und Fremdreferenz verborgen, in dem der Standort hervortritt – gleichsam als blinder Fleck, oder als das, was zwischen den Zeilen steht. Er ist sozusagen die Lücke des Systems. Diese wird zur Signatur des Wissens in der modernen Gesellschaft.

Dies besagt nicht, dass die Realität oder eine Berührung mit ihr gelehnet werden muss, sondern dass die Realitätsgarantie nicht (mehr) in der Korrespondenz mit etwas außerhalb, sondern in der eigenen Konstruktion zu suchen ist – auch im Fall der Behauptung wie im Fall der Leugnung einer Entsprechung. Weder Relativismus noch Subjektivismus, weder Dogmatismus noch Objektivismus bieten einen Ausweg daraus. Die Standortgebundenheit lässt sich in keinem Moment aufheben – und die Theologie kann sich dann nicht damit begnügen, sich auf Gott zu berufen. Damit ist nicht einer kulturtheoretischen Wende das Wort geredet, denn auch Kultur lässt sich als ein Blick rekonstruieren, der Verschiedenes in seinem Blick vergleichbar macht. Die Einschränkung der Beliebbarkeit kann also weder theologisch noch ontologisch noch subjektphilosophisch noch kulturtheoretisch begründet werden. Ebenso wenig kann sie auf die korrekte Anwendung methodologischer oder pragmatischer Regeln reduziert werden. Sie bleibt auf die Konstruktionen verwiesen, denen sie sich in der Zeit unter den Blicken anderer verdankt – von anderen unterscheidbar dadurch, wie sie „Zugänge“ zur Welt praktizieren: „Der Realitätswert verlagert sich von der Bezeichnung [...] auf die [...] Unterscheidung. Real ist das, was als Unterscheidung praktiziert, [...] durch sie sichtbar und unsichtbar gemacht wird; die Welt.“²¹ Es gibt keine Möglichkeit der Begründung unabhängig von ihrer Form. Die Theologie setzt hierfür den Glauben voraus.

„Eine [...] Begründung könnte – mit oder ohne Umweg über Gesellschaftstheorie – immer nur eine Konstruktion sein, und es muss dann genügen, zu wissen, dass Geschlossenheit des Systems immer nur Eingeschlossenheit in eine Welt besagt, also nur differenztheoretisch begründet werden kann.“²²

21 N. Luhmann, *Die Wissenschaft der Gesellschaft* 707.

22 Ebd. 531.

Die Welt erscheint als Korrelat der in ihr getroffenen Unterscheidungen, so könnte man in Erinnerung an Husserls Phänomenologie formulieren. Theologische Aussagen lassen sich selbst wieder auf ihren Glauben hin befragen, von dem sie erfüllt sind. Die Realitätsgarantie steckt sozusagen in solcher Befragbarkeit.

4. Wissensform und Selbstimplikation

Man kann einen Konstruktivismus, der auf Bewusstsein abstellt, von jenem unterscheiden, der sich auf Kultur bezieht.²³ Plädoyers zur Synthese beider Alternativen (wie beispielsweise im sich selbst so bezeichnenden „interaktionistischen Konstruktivismus“²⁴) verheimlichen, dass sie dabei nicht von beidem gleichzeitig ausgehen können, sondern sich unter der Hand für eine Seite entscheiden müssen: entweder für individuelle Wahrnehmung oder für soziale Kommunikation als Ausgangsreferenzpunkt, entweder für Gedanken oder für Äußerungen, entweder für Empfindungen oder für Beschreibungen.²⁵ Subjekt-Objekt-Schemata, die die sprachliche Grammatik und die philosophische Tradition Europas nahe legen, passen nicht mehr. Als objektivistische Epistemologie nimmt der Konstruktivismus sich selbst aus dem heraus, was er auf diese Weise beschreibt, so als wäre die Beschreibung der Konstruktion selbst nicht konstruiert. Als subjektivistische Theorie bleibt er sprachlos gegenüber der Welt, die er mit anderen teilt; er kann sich letztlich selbst nicht mehr erklären; denn woher nimmt er das Wissen des Subjektivismus? Diesem Dilemma entkommt man erst, wenn man den Konstruktivismus beim Wort nimmt und auf seine eigene Konstruktion achtet. Dann stößt man auf Voraussetzungen in der Zeit und in der Gesellschaft. Sie bestehen in einer epistemologischen Lage, die man als Wiederbeschreibbarkeit oder als Dekonstruierbarkeit beschreiben (!) kann. Um Beschreibungen und Erklärungen auf ihre Form hin wiederbeschreiben zu können, muss man den Standort wechseln können. Diese Möglichkeit lässt sich nur zeitlich oder sozial erklären. Sie verdankt sich der Literalität ebenso wie der gesell-

23 Für einen ersten Überblick vgl. Schüle, Johann August/Reitze, Simon, Wissenschaftstheorie für Einsteiger, Wien 2005, 178-197; Janich, Peter, Art. Konstruktivismus, in: Enzyklopädie Philosophie 1, hg. v. Hans Jörg Sandkühler, Hamburg 1999, 722-726. Man kann im Wesentlichen die Schulen des „Erlanger Konstruktivismus“ von denen des „Radikalen Konstruktivismus“ unterscheiden, eher kulturwissenschaftliche von eher naturwissenschaftlichen. Darunter gibt es viele weitere Verzweigungen. Verwiesen sei auf das Beispiel in der nächsten Anmerkung 24.

24 Vgl. Reich, Kersten, Konstruktivistische Didaktik. Lehren und Lernen aus interaktionistischer Sicht. Pädagogik und Konstruktivismus, Neuwied u.a. 22004.

25 Vgl. Baecker, Dirk, Die Unterscheidung zwischen Kommunikation und Bewusstsein, in: Krohn, Wolfgang/Küppers, Günter (Hg.), Emergenz. Entstehung von Ordnung, Organisation und Bedeutung, Frankfurt a.M. 1992, 217-268.

schaftlichen Form, in der diese gedeiht. Sie setzt Unkontrollierbarkeit voraus und widerspricht der Konstruierbarkeit von Konstruktionen – wie dies die Ratgeberliteratur und die entsprechenden Trainingsprogramme weis machen wollen:²⁶ Sie können sich die Realität richten, wie sie mögen, um erfolgreicher oder glücklicher zu sein. Sie müssen dafür nur Ihre Konstrukte ändern!

Stattdessen zeichnen sich Konstrukte erst im Nachhinein oder erst im Blick anderer als solche ab: An dem, was bezeichnet wird, zeigt sich erst, wie dies geschieht. Die Erkenntnis konstruiert nicht den Gegenstand, sondern lässt sich auf die Konstruktion zurückführen, in der sich etwas als Gegenstand abzeichnet, auf den Standort, um den sie selbst dadurch nicht mehr herumkommt. Am Ende erscheint der Konstruktivismus schließlich selbst als eine historische Wissensform unter anderen, die sich die Wissenschaft in der modernen Gesellschaft des 21. Jahrhunderts leistet. Die Konstruktion der Erkenntnis als Konstruktion stößt diese auf die Unsicherheit, die sie sich mit einer Reflexion dieser Art einhandelt, und die sie mit der Gesellschaft teilt. Mehr kann man von ihr nicht verlangen, weniger mutet sie aber auch nicht zu. Einzelne wissenschaftliche Disziplinen können in ihrem Gegenstand und ihrer Methodik eine höhere Sicherheit erreichen als alle zusammen in einer gemeinsamen Epistemologie. Diese muss auf metaphysische, ontologische oder transzendente Abschlüsse verzichten. An die Stelle eines Wesens oder eines *apriori* tritt ein imaginärer Raum. Er entsteht, wenn etwas als Einheit beschrieben wird, zu dem diese Beschreibung selbst wieder gehört, wenn also eine Einheit innerhalb dieser Einheit bestimmt wird: Reflexion der Wissenschaft in der Wissenschaft; Reflexion der Erkenntnis in der Erkenntnis; Reflexion des christlichen Glaubens in diesem Glauben. „Statt auf letzte Einheiten zu rekurrieren, [...] beschreibt man Beschreibungen.“²⁷ Dadurch tritt die Form hervor. Diese erscheint dann nicht (mehr) als Repräsentantin von etwas anderem außerhalb, das davon unberührt bliebe, oder als Hülle, die sich von dem lösen ließe, was sie bezeichnet, sondern als Unterschied, der sich in die Realität einzeichnet und dadurch verändert, was er bezeichnet.

Noch einmal: Das Wissen wird auf die Unterscheidungen zurückgeführt, die es an die Welt heranträgt, um sie zu bezeichnen. Dadurch unterscheidet es sich selbst. Es nimmt die Welt nicht so, wie sie ist, sondern konfrontiert sie mit Alternativen; es unterbricht die Notwendigkeit: ja oder nein, blau, gelb oder rot, eins, zwei, drei, vier, fünf, sechs, sieben bis unendlich, Person, Subjekt, Bürger oder Mensch, Demokratie, Monarchie oder Diktatur, katholisch, evangelisch oder orthodox, christlich, jüdisch, muslimisch oder anders religiös usw. Die Wissenschaft, die nach wahr und unwahr unterscheidet, kann Wahrheit außerhalb dieser Unterscheidung nicht feststellen. Sie liegt nirgendwo sonst herum.

26 Die Ratgeberliteratur und entsprechende Trainingsprogramme können damit freilich ihre Marktchancen erhöhen.

27 N. Luhmann, Die Wissenschaft der Gesellschaft 717.

Man kann nicht einmal sagen, ob die Unterscheidung von wahr und unwahr selbst wahr oder unwahr ist. Dasselbe gilt auf seine Weise für den christlichen Glauben. Er führt Kontingenz in die Notwendigkeit ein: *sub specie Dei*. Dafür steht die Bibel in der christlichen Tradition als Kanon: „Der Tod ist nicht das Letzte.“ „Jesus Christus ist wahrer Mensch und wahrer Gott.“ „Soziale Exklusion schließt nicht vom Himmel aus.“ Usw. Die Theologie wird auf Unterscheidungen verwiesen, die sie – historisch und sozial äußerst voraussetzungsreich – trifft oder nicht trifft, um zu ihren Beschreibungen zu kommen – und genau darauf kann sie wiederum achten.

Die Fokussierung auf die Form macht auf das aufmerksam, was unbeachtet bleibt, wenn etwas beachtet wird. Sie hebt das Hervorheben hervor – und die Blindheit, die damit einhergeht; sie richtet die Aufmerksamkeit auf das der Aufmerksamkeit Entzogene. Dies fällt auf sie selbst zurück. Sie entkommt ihrer eigenen Konstruktion nicht. Sie erlaubt keinen Rückzug auf positivistisches oder idealistisches Terrain, so als könnte man die Erkenntnis, dass die Erkenntnis keinen Zugang zur Realität hat, als von dieser Aussage unabhängige Erkenntnis behandeln, also die Grenze gleichsam unter der Hand wieder einreißen, um sie zu behaupten. Auf diese Weise scheint sich die Wissenschaft auf die neuen Ansprüche an sie einzustellen. Sie erlaubt es ihr, an Wahrheit festzuhalten, aber eben innerhalb einer Konstruktion, was gerade nicht bedeutet, dass diese sich deshalb als unwahr oder beliebig herausstellen muss. Doch jede Erkenntnis (und jede Wahrheitsbehauptung) wird zurückgewiesen, die Unabhängigkeit von ihrer Form beansprucht. Die Semantik wird an ihre Pragmatik gebunden. Die Tragfähigkeit einer solchen Reflexion nährt sich „aus einer Form gesellschaftlicher Differenzierung, die keine bindende, Autorität gebende Repräsentation der Welt in der Welt [...] mehr zulässt“²⁸, und stattdessen Kritisierbarkeit durch Polykontextualität und durch Multidisziplinarität sicherstellt (wovon im Übrigen dann wieder der Fundamentalismus profitiert, insofern er sich als Standort feiert, der sich genau davon nicht beeindrucken lässt).

Der Konstruktivismus wechselt also von Einheit auf Unterscheidung, von Teleologie auf Beschreibung von Beschreibungen; er erklärt, warum die Wissenschaft nicht (mehr) auf einen Grund vorstoßen kann, sondern lediglich weitere Unterscheidungen einführt; statt auf tiefere Einsicht oder besseren Überblick, verweist er auf Standortgebundenheit; er reflektiert nicht Sicherheit, sondern Unsicherheit, wie ihr die Wissenschaft in der modernen Gesellschaft des 21. Jahrhunderts ausgesetzt ist und wie sie wiederum in ihrer Bearbeitung zu dieser beiträgt; er setzt sie ihrem eigenen Blick im Blick anderer aus; er nimmt dem Vorhandenen die Selbstverständlichkeit; er bestätigt nicht, sondern problematisiert – und steht insofern wieder in der Tradition der Wissenschaft, die zur Erkenntnis kommt, dadurch dass sie Selbstverständliches in Frage stellt, dadurch dass sie

kontraintuitiv und kontraplausibel vorgeht. Anders wäre die griechische Philosophie, die kopernikanische Wende, die Psychoanalyse Freuds oder Einsteins Relativitätstheorie nicht erklärbar. Man kann dafür auch auf Peirces Begriff der Abduktion rekurrieren, wenn man dabei nicht individuelle Handlungen bzw. „Duktives“ assoziiert. Ebenso wenig wie diese wissenschaftlichen Paradigmen eignen sich konstruktivistische Theorien deshalb zur Alltagsorientierung. Sie lassen sich nicht ohne weiteres in nützliche Programme gießen. Sie rauben vielmehr die ontologische Sicherheit, auf die diese angewiesen sind – und von der die Theorien, die dies hinterfragen, selbst wieder zehren. Sie hinterlassen jenes Unbehagen, das in der *Matrix*-Trilogie einen cineastischen Ausdruck gefunden hat, der sich in zahlreichen Internet-Foren und -Publikationen bis heute niederschlägt.

Wichtig ist: Erst in der Selbstimplikation kommt der Konstruktivismus zu sich selbst. Er wird universalistisch, nicht im Sinn von vollständiger, adäquater Abbildung der Realität oder von exklusivem, unanfechtbarem Wahrheitsstandort, sondern sozusagen operativ: Er kann sich selbst nicht mehr aus seinem Thema heraushalten; er trifft sich darin selbst wieder an – in seinem eigenen Vollzug. Dies hat gerade nichts mit Solipsismus oder Affirmativismus oder Machbarkeitswahn zu tun. Die Herausforderung besteht dann darin, eine Form für Wissen und für seine Beschreibung bzw. Erklärung zu finden angesichts der Nicht-Trivialität und Nicht-Steuerbarkeit rekursiv wirkender Wiederbeschreibungsprozesse in der Wissenschaft und in der Gesellschaft.

5. Risiko und Gewinn

Ähnlich wie die Begriffe Subjekt oder Kultur wird die Konstruktionsmetapher zur Formel, die es erlaubt, Unvereinbares zu vereinbaren. Sie ermöglicht es, Verschiedenes unter einem gemeinsamen Gesichtspunkt zu erklären, indem sie es auf seine Form zurückführt und dadurch Transformierbarkeit sicher stellt. Dies erkaufte sie dadurch, dass sie die eigene dafür erforderliche Konstruktion als Einheits- und Vergleichspunkt verschleierte – aber darauf kann man dann wiederum aufmerksam werden: Mystifizierungen lassen sich nur um den Preis erneuter Mystifizierungen entlarven. Dies kann man an der Psychoanalyse, der Kritischen Theorie oder der Dekonstruktion studieren, aber ebenso an konstruktivistischen Beiträgen. Man entkommt den Schematisierungen in ihrer Entlarvung nicht. Die Dekonstruktion lässt sich selbst wieder als Konstruktion rekonstruieren. Konstruktivistische Theoriebildungen, die diesen Namen verdienen (insbesondere dann, wenn sie sich selbst als „radikal“ titulieren), können deshalb nicht ausschließen, ihre eigene Schematizität und damit einhergehende Dekonstruierbarkeit mitzureflektieren.²⁹ Darin besteht wahrscheinlich die Leistung dieser wis-

29 Vgl. S.J. Schmidt, Geschichten und Diskurse.

senschaftlichen Reflexionsform – und damit weniger in ihrem Problemlösungs- als vielmehr in ihrem Problematisierungspotenzial.

Die Theologie kommt, insofern sie sich an Wissenschaft beteiligt, gar nicht umhin, sich diesen Konstruktivismus gefallen zu lassen – und sei es, um ihm zu widersprechen. Einerseits mag sie vielleicht sogar erleichtert sein, weil sie nicht mehr von vornherein mit dem Verdacht des Fideismus (Dogmatismus, lehramtlichen oder kirchlichen Zwangs) belegt wird. Dem christlichen Glauben wird die Freiheit zugestanden, nichts anderes als dieser Glaube sein zu müssen – und weder beispielsweise Moral, Politik oder Liebe legitimieren noch Gott praktisch oder theoretisch „beweisen“ zu müssen. Andererseits holt ihn dann aber sofort der Universalismus wieder ein, den ihm seine Tradition einschreibt. Er kann sich nicht mit dem Angebot eines kulturellen oder kognitiven Partikularismus zufriedengeben.³⁰ Lässt sich also für die Theologie ein Gewinn aus dem Risiko ziehen, das sie mit dem Konstruktivismus eingeht? Ich will zum Schluss einige bereits angedeutete Aspekte herausgreifen.

(1) Der christliche Glaube lässt sich in seinen verschiedenen sozialen Formen (Praktiken und Schemata) als unterscheidbares Sinnmedium beschreiben, das in der Zeit semantische Strukturen in der Gesellschaft annimmt, die sich in die Realität eingravieren, die sie bezeichnen. Die Theologie kann sich darin selbst als eine Form wiederentdecken – in ihrer Relation von Semantik und Pragmatik. Der Glaube, den sie beschreibt, bringt sie in ein eigentümliches Verhältnis zur Realität, das in einem spezifischen Verhältnis zur Bibel und zur Tradition dieses Verhältnisses steht, das ihn wiederum in dieses Verhältnis setzt. In diese historische Rekursivität begibt sich die Theologie, wenn sie sich auf ihn einlässt. Sie lässt sich in ihren Äußerungen wiederum auf ihn hin befragen. Sie hat keinen Grund, ihn zu belehren, aber allen, durch ihn zu lernen. Sie beschreibt, erklärt oder begründet nicht nur etwas, sondern dieses lässt sich dabei zugleich an ihr selbst beobachten. Sie kann ihrerseits wieder an dem gemessen werden, was sie thematisiert. Rechnet sie selbst mit dem, was sie in ihrer Theorie erfasst? Unter dieser Voraussetzung ist sie auf semantische Strukturen angewiesen, die sie untersucht und innerhalb derer sie untersucht, um zu ihrem Gegenstand zu kommen. Sie hat keinen davon unabhängigen Zugriff auf ihn. Sie ist darin selbst wieder dem Verstehen ausgesetzt, ohne dieses kontrollieren zu können. Dies ist in einer Theorie der christlichen Semantik zu berücksichtigen.

30 Wer an dieser Stelle paradigmatisch auf die in der protestantischen wie in der katholischen Theologie nach wie vor einflussreiche Arbeit von Lindbeck, George A., *Christliche Lehre als Grammatik des Glaubens. Religion und Theologie im postliberalen Zeitalter*. Mit einer Einleitung v. Hans G. Ulrich u. R. Hütter, Gütersloh 1994 (*The Nature of Doctrine. Religion and Theology in a Postliberal Age*, Philadelphia 1984), verweist, übersieht möglicherweise deren Leistung in der Auseinandersetzung mit dem kulturellen Blick. Universalistische Alternativen sind womöglich stärker partikularistisch geprägt, als diese es wahr haben wollen.

(2) Aufgrund der beschriebenen Konstruktion ergeben sich eigene Anforderungen an wissenschaftliche Theoriebildung im Vergleich zu anderen Disziplinen. Die Theologie trägt diese Art der Reflexion in die Wissenschaft und in den Glauben ein. Die Theologie stellt den Glauben wissenschaftlich vor seine Alternativen, und der Glaube die Wissenschaft theologisch vor ihre Alternativen.³¹ An den Grenzen entfacht sich das Reflexionspotenzial. Dies wäre in eine Reflexionstheorie des christlichen Glaubens einzuarbeiten.

(3) Man kann darauf achten, an welchen Stellen mithilfe welcher Schemata dieser Glaube in seiner Selbstverständlichkeit unterbrochen, und die Reflexion angeregt wird. Bereits die Definition des biblischen Kanons reißt diesen aus seiner Fraglosigkeit heraus. Was besagt er als Form über ihn? Die Grenze, die er zieht, gewährt Identität und verweist zugleich auf Alternativen. Dies bleibt nicht ohne Folgen; liturgische, theologische, dogmatische oder organisatorische Unterscheidungen kommen hinzu. Sie sichern die Grenze ab und zugleich sich selbst mit Berufung auf diese – ebenfalls in der Doppelseitigkeit von Stabilität und Instabilität. Daran kann sich weitere Reflexion entzünden. Durch ihre Beschreibung verlieren schließlich auch diese Prozesse selbst ihre Selbstverständlichkeit; sie erscheinen historisch und kontingent. Der Verweis auf den Primat des Papstes steht insofern unter denselben Vorzeichen wie die Berufung auf die Heilige Schrift und auf die Heilige Tradition. Für Religionskritik und expliziten Atheismus gilt dasselbe: sie wären ohne diese Grenzziehungen nicht möglich. Diese Doppelseitigkeit von Schematisierungen ist ein Thema, das die Theologie entdecken kann. Dabei kann es nicht um Fehlersuche gehen, sondern um Lernfähigkeit.

(4) Die Herausforderung besteht darin, die Schemata nicht mit dem zu verwechseln, worauf sie sich beziehen. Jeder Versuch einer Aussage, sich auf ihre spezifische Position (Autorität, Betroffenheit, Wissenschaftlichkeit, Kultur) oder umgekehrt auf ihre Unabhängigkeit davon (Neutralität, Wahrheit, Objektivität, Offenbarung) zu berufen, lässt sich als solcher wieder entlarven; er verliert dadurch seine Unbedingtheit. Darin kann man auch die Zumutung des Monotheismus entdecken. Diese liegt in der Resistenz gegen einheits-theoretische Beschrei-

31 Das, was theologisch als christlicher Glaube erscheint, wird philosophisch, psychologisch, soziologisch oder kulturwissenschaftlich als eine Religion im Vergleich zu anderen behandelt. Semantisch mag dies keinen Unterschied machen, pragmatisch hingegen schon. Dass man in beiden Fällen dasselbe zu sehen bekommt, ist deshalb unwahrscheinlich, es sei denn die Theologie gibt ihre Sicht zugunsten der religionswissenschaftlichen auf oder umgekehrt, was die eine wie die andere um ihren Gewinn bringen würde. Interdisziplinarität beschränkt sich gewöhnlich auf die Doppelqualifikation oder die Interaktion von Forscherinnen und Forschern oder auf die Lektüre fachfremder Texte. Sie hilft vor allem auch, Forschungsmittel zu akquirieren. Im Ernstfall führt sie zur Entstehung neuer Disziplinen. Es spricht viel dafür, dass sich die Ausdifferenzierung der Wissenschaft weiter forcieren wird.

bungen und Erklärungen – und zwar nicht nur in der trinitarischen Tradition, sondern ebenso in der jüdischen und der muslimischen. Der Monismus erscheint theologisch unbrauchbar.³² Die monotheistische Zumutung besteht gerade darin, dass sie die Einheit Gott überlässt. Er geht nicht in ihr auf, weder im propositionalen noch im pragmatischen, weder im transzendentalen noch im kulturellen Sinn. Die Diversität erscheint irreversibel. Der Glaube nimmt in ihr selbst einen historischen Standort ein: in der Verschiedenheit der Texte, der Riten, der Traditionen und nicht zuletzt der Gläubigen, über deren Glauben die Theologie nichts weiß, es sei denn sie äußern sich – und auch dann kann sie nicht sicher sein. Man kann die Inkarnation durchaus als Verweis auf diese Entzogenheit in der Zeit lesen – und auf die Kontingenz der Freiheit des Verstehens, in der das Wort Gottes vernehmbar wird, als eines, das darin nicht aufgeht, diese Aussage selbst eingeschlossen. Die Theologie kommt zu ihrem Gegenstand nicht aus einer davon unabhängigen Position; Gott ist kein Gegenstand, aus dem man sich heraushalten könnte. Die mehrfache Erinnerung des Zweiten Vatikanischen Konzils an die christologische Formel von Chalkedon (451) kann man in diesem Zusammenhang verstehen. Dadurch ist weder die Macht Gottes noch die des Glaubens widerlegt, sondern im Gegenteil ihre Voraussetzung markiert: die physische, psychische und soziale Unerreichbarkeit und Unverfügbarkeit Gottes, die sich im Glauben physisch, psychisch und sozial mit eigener Macht zur Geltung bringt. Hier lassen sich Anknüpfungen an die Tradition der *theologia negativa* finden, wie sie etwa mit Anselm von Canterbury (*id quo maius cogitari nequit*) oder Nikolaus von Kues (*non aliud*) zu assoziieren ist.³³

Im ersten Brief des Paulus an Korinth wird der Glaube, den die Synoptiker sprichwörtlich als Fähigkeit vor Augen führen, Berge zu versetzen (Mt 17,20; 21,21; Mk 11,23; Lk 17,6), also etwas offensichtlich Unmögliches zu ermöglichen (mit Verweis auf das Gebet, das die Möglichkeit des Fluchs nicht ausschließt), mit einem anderen Weg konfrontiert, der alles übersteigt: mit der Liebe, um auch diese noch einmal in ihre Grenzen zu weisen. In Anspielung an Moses in Num 12,6-8 greift er dafür auf die – von Platon bis Philo und Plutarch verwendete und bekannte – Metapher des Spiegels zurück, durch den man in Rätseln sieht, was man sieht. „Der Vergleichspunkt besteht [...] darin, dass man im Spiegel das Objekt zwar klar sieht, aber nicht direkt, sondern vermittelt.“³⁴ Es geht um Imagination. Darauf beruht die Tradition, in der Natur als Spiegel Gottes wie in einem Buch zu lesen. Das, was sich also an der Schrift zeigt, gilt

32 Vgl. mit anderer Begründung Striet, Magnus, Antimonistische Einsprüche im Namen des freien Gottes Jesu und des freien Menschen, in: Müller, Klaus/ders. (Hg.), *Dogma und Denkform. Strittiges in der Grundlegung von Offenbarungsbegriff und Gottesgedanke* (*ratio fidei* 25), Regensburg 2005, 111-127.

33 Vgl. neuerdings kritisch Striet, Magnus, *Offenbares Geheimnis. Zur Kritik der negativen Theologie* (*ratio fidei* 14), Regensburg 2003.

34 Klauck, Hans-Josef, 1. Korintherbrief (NEB.NT 7), Würzburg 1984, 97.

ebenso für den Glauben, die Hoffnung und sogar die Liebe. Sie entkommen ihrer Form nicht in eine Direktheit außerhalb. Der Text erinnert an das Lehrgedicht von Parmenides. Er unterscheidet wie dieses einen anderen Weg:

„Ich zeige euch jetzt noch einen anderen Weg, einen, der alles übersteigt: [...] Wenn ich allen Glauben hätte, um Berge zu versetzen (methistanai), hätte aber die Liebe nicht, wäre ich nichts [...] Jetzt (arti) schauen wir durch einen Spiegel in Rätseln, dann (tote) aber schauen wir von Angesicht zu Angesicht [...] Für jetzt (nuni) bleiben Glaube, Hoffnung, Liebe, diese drei; doch am größten unter ihnen ist die Liebe.“ (1 Kor 12,31b-13,13)

Damit begibt sich der Text selbst unter den Vorbehalt seiner Aussagen. Dies bedeutet gerade nicht, auf all dies verzichten zu können. Denn sonst könnte man gar nichts mehr unterscheiden.

Wie aber kann die Theologie den Unterschied mitberücksichtigen, den sie selber in ihren Gegenstand einträgt, dadurch dass und wie sie ihn wissenschaftlich thematisiert? Sie kann damit selbst nicht wieder einholen, was sie beschreibt; sie kann damit nicht abschließen, sondern sich lediglich weiterem Verstehen aussetzen, ohne das sich der christliche Glaube die Welt in der Gesellschaft nicht erschließen könnte – und dies schließt die Wiederbeschreibbarkeit unter modernen Bedingungen mit ein. Dies verlangt von ihr als Erstes: Präzision. Die Realität aber ist anders.³⁵

35 Zur weiteren Lektüre empfiehlt sich der neue Roman von Kehlmann, Daniel, *Die Vermessung der Welt*, Reinbek 2005.