

Post-Kantisch oder postfaktisch?

Theologie als legitimer Gebrauch der Imagination

von Annette Langner-Pitschmann

„Atheisten nerven“ – so lautet die Überschrift eines Beitrags in der ZEIT¹, in dem Raoul Löbbert schildert, wie das so ist, wenn man sich auf einer Party nach dem dritten Bier als der Kirche verbunden outet. Mir kommt diese Situation in mancher Hinsicht vertraut vor. Da erkläre ich einem religionskritischen Gegenüber, es sei verkürzt, die Geschichte mit der Auferweckung einfach als absurd abzutun; sie sei eben auf eine *ganz spezielle* Art und Weise wahr. Mein Gegenüber kontert, dass es sich beim Osterkerygma nicht um eine besonders anspruchsvolle Variante der Wahrheit, sondern um eine freie Erfindung, ja sogar um eine Lüge handle. Und dann – ja, dann ertappe ich mich je nach Tagesform durchaus auch mal bei dem Gedanken: „Wer von uns beiden beschäftigt sich denn den ganzen Tag mit diesen Dingen? Meinetwegen mach mich lächerlich – ich steh da drüber.“

Am Tag nach der Inaugurationsfeier für Donald Trump wurde seine Sprecherin Kellyanne Conway von einem NBC-Moderator darauf angesprochen, dass die Pressestelle des Weißen Hauses einen Rekordbesuch vermeldet habe, während die Bilder lediglich eine eher kleine Menschenmenge zeigten. Die Sequenz ist Legende. Conway erwidert: „Our press secretary gave alternative facts to that.“ Der Moderator kontert: „Alternative facts? Look, alternative facts are not facts. They’re falsehoods.“ Woraufhin Conway zurückgibt: „You can laugh at me, if you want. I’m bigger than that.“²

Womöglich ist die Parallele oberflächlich. Ungeachtet dessen erlaube ich mir, sie zum Anlass zu nehmen, um darüber nachzudenken, in wel-

¹ Raoul Löbbert, Atheisten nerven, in: DIE ZEIT Nr. 47/2018, 15. November 2018. Online unter <https://www.zeit.de/2018/47/religion-atheismus-christen-kirche> (abgerufen am 31.03.2019).

² Zitiert in: Regina Kusch/Andreas Beckmann, Wahrheit oder Lüge? Eine Kulturgeschichte alternativer Fakten. Online unter https://www.deutschlandfunk.de/eine-kulturgeschichte-alternativer-fakten-wahrheit-oder.1148.de.html?dram:article_id=407821 (abgerufen am 31.03.2019).

cher Weise sich die Geltungsstruktur religiöser bzw. theologischer Aussagen nun eigentlich *ganz genau* von der Geltungsstruktur sogenannter postfaktischer Behauptungen unterscheiden lässt. Ich beginne dabei mit einem Blick auf die fundamentaltheologische Kontroverse darüber, ob die Frage nach einem ontologischen Korrelat der Rede von Gott nach Kant noch gestellt werden kann bzw. gestellt werden muss. Dabei zeigt sich, dass die Nähe zwischen Gottesrede und Postfaktizität insbesondere eine postkantische, d. h. metaphysisch bescheidene Theologie betrifft. Wer angesichts dessen nicht hinter Kant zurück und in die Analytische Theologie hinein flüchten möchte, braucht eine neue Perspektive.

Eine solche versuche ich in den darauffolgenden Abschnitten zu skizzieren. Dabei gehe ich aus von der Frage, was daraus folgt, wenn wir die Verwendung religiöser Konzepte nicht so sehr als eine Beschreibung der göttlichen Wirklichkeit, sondern vielmehr als die Entwicklung bildhafter Vorstellungen von dieser Wirklichkeit begreifen. Mit Gordon Kaufmans *Constructive Theology* umreißt ich einige erkenntnis- und handlungstheoretische Implikationen dieses Ansatzes; mit Garrett Green versuche ich, diese Sicht als eine der postmodernen Gegenwart angemessene Sicht auszuweisen. Die Leitperspektive bildet dabei die Frage: Wie lässt sich die Geltungsstruktur der Gottesrede so rekonstruieren, dass wir sie einerseits gegen den Relativismus postfaktischen Sprechens, andererseits gegen die Regression eines vorkantischen Realismus abgrenzen können?

1. Eine neue Herausforderung hinsichtlich der Geltungsstruktur theologischer Rede

Folgen wir dem *Oxford Dictionary*, so kennzeichnet die Wendung *post truth* solche Aussagen, die nicht auf objektiven Tatsachen, sondern auf subjektiven Gefühlen beruhen. M.a.W., „postfaktisch“ ist ein Zeitalter dann, wenn ihm der Ausdruck persönlicher Einstellungen mehr gilt als die Beschreibung geistunabhängiger Gegebenheiten.

Theologischen Ohren klingt die Dichotomie sehr vertraut. So liegt sie seit langem der *Analysis fidei* zugrunde und war in jüngerer Zeit Gegenstand der sogenannten Realismus-Antirealismus-Kontroverse. Beanspruchen wir mit unseren religiösen Aussagen etwas über eine objektiv gegebene Wirklichkeit auszusagen – oder wollen wir stattdessen lediglich unseren subjektiven Haltungen und Wertüberzeugungen einen gediegenen Ausdruck verleihen? Kritisch gewendet (und lässig zugespitzt) lautet

die in dieser Debatte gegebene Anfrage an jeden, der von Gott spricht: Redest Du noch – oder behauptest Du schon?

Derzeit erlebt diese Kontroverse in Begriffen der Frage nach der Wissenschaftlichkeit der Theologie eine neue Konjunktur. Benedikt Göcke, der in Bochum eine Nachwuchsforschergruppe mit dem Titel „*Theologie als Wissenschaft?!*“ leitet, hat die Landschaft der entsprechenden Positionen vergangenes Jahr in der Herder Korrespondenz skizziert. Folgen wir seiner Darstellung, so finden wir auf der einen Seite die *Analytische Theologie*. Sie knüpft die Wissenschaftlichkeit der Theologie an das Kriterium, dass sie „die ontologischen, metaphysischen und epistemologischen Konsequenzen der Dogmatik und Fundamentaltheologie deutlich [...] benenn(t)“³. Auf der anderen Seite der Kontroverse sieht Göcke die „*deutschsprachige Theologie*“. Ihr Interesse beschränke sich auf ideengeschichtliche Fragen und auf Verstehensbedingungen theologischer Rede. Die eigentlich entscheidende Herausforderung der ontologischen und metaphysischen Fragen blende sie dabei aus.

Als Ursache für diesen (vermeintlichen) blinden Fleck macht Göcke einen „postkantischen Schlummer“ aus: Seit der Aufklärung halte es die deutschsprachige Theologie mehrheitlich (und seiner Ansicht nach fälschlicherweise) für „geklärt, dass der theoretischen Vernunft keine relevanten metaphysischen, epistemologischen und ontologischen Aussagen zuzutrauen seien“⁴. In der Folge habe sie sich – um nicht ins Schweigen zu verfallen – auf eine „historisch-hermeneutische Geschäftigkeit“⁵ verlegt.

Magnus Striet hat auf diese Einlassungen entgegnet, die Forderung nach einer Überwindung der Kantischen Skepsis ende in einem „neuen Realismus [...], der die Welt aus der Sicht Gottes betrachtet“⁶. Er macht demgegenüber die Ansicht stark, dass es sich bei der metaphysikkritischen Verpflichtung auf die Grenzen unserer Erkenntnis keineswegs um einen Schlummer, sondern – im Gegenteil – um den Inbegriff epistemischer Wachheit handelt. Für ihn ist es eben der vernunftkritische Vorbehalt vor aller Gottesrede, der einen erwachsenen Glauben auszeichnet.

³ Benedikt Göcke, Glaubensreflexion ist kein Glasperlenspiel. Wie wissenschaftlich ist die katholische Theologie? In: Herder Korrespondenz 71 (2017, 1), 33–36, 36.

⁴ Göcke, Glaubensreflexion (s. Anm. 3), 35.

⁵ Göcke, Glaubensreflexion (s. Anm. 3), 34.

⁶ Magnus Striet, Wunderbar, man streitet sich. Katholische Kirche – willkommen in der Moderne! In: Herder Korrespondenz 71 (2017, 2), 13–16.

Das recht junge Konzept der Postfaktizität wirft nun ein neues Licht auf diese Zurückhaltung hinsichtlich der ontologischen Referenz der Gottesrede. So könnte man – zumindest an der Oberfläche – den Eindruck gewinnen, die Abstinenz in Sachen Faktenbezug stelle eine gewisse Nähe her zwischen Ansätzen vernunftkritischer Theologie und dem Phänomen ‚alternativer Fakten‘. Dementsprechend geht es im Horizont der *Post Truth Era* bei der skizzierten Kontroverse um die Frage: Wie unterscheiden wir die *postkantische* Zurückhaltung gegenüber der Möglichkeit eines Faktenbezugs in metaphysischen Fragen trennscharf von der *postfaktischen* Absage an die Relevanz des Faktenbezugs als solchem?

Um die Weichen für diesen Klärungsprozess zu stellen, ist es m.E. hilfreich, eine zweifache Korrektur vorzunehmen, die einerseits die oben zitierte Definition des Postfaktischen, andererseits die gängige Analyse des Glaubensbegriffs betrifft. Was erstere angeht, so sieht das *Oxford Dictionary* postfaktische Stellungnahmen gekennzeichnet durch die Bezugnahme auf Gefühle (statt auf Tatsachen). Blicken wir allerdings auf das eingangs skizzierte Beispiel der Inaugurationsfeier Trumps, gewinnen wir den Eindruck, dass die Aussage des Pressesprechers über die Gefühle des Präsidenten genauso wenig aussagt wie über die tatsächliche Besucherzahl. Worauf er sich vielmehr zu beziehen scheint, sind Trumps ganz persönliche *Vorstellungen von* der Wirklichkeit. Analog gilt zweitens mit Blick auf die Struktur der Gottesrede, dass sie sich in Begriffen der Unterscheidung zwischen kognitiv und non-kognitiv möglicherweise nicht erschöpfend beschreiben lässt. Wie bereits in der Einleitung angedeutet, schlage ich vor, den Fokus darauf zu richten, dass die Rede von Gott nicht nur im Spannungsfeld von Begriff und Anschauung stattfindet, sondern durchaus auch auf unsere Einbildungskraft zurückgreift. Auch die religiöse Rede lebt also womöglich weder vom Bezug auf eine externe göttliche Wirklichkeit, noch vom Bezug auf die Innerlichkeit der Gefühle, sondern vom Bezug auf unsere inneren *Vorstellungen von* der Wirklichkeit Gottes.

2. Gordon Kaufman: Reflexives Bewusstsein und Gottesvorstellung

Zu denjenigen, die dem Anteil der menschlichen Vorstellungskraft am Zustandekommen unserer Gottesbilder angstfrei und neugierig entgegenreten, zählt der Theologe Gordon D. Kaufman. Er beginnt dabei mit der Auffassung, die Konfrontation mit „äußersten Mächten und

Wirklichkeiten“⁷ stelle eine anthropologische Konstante dar. Diese Konfrontation werde für den Menschen insofern zum „*mystery of life*“ schlechthin, als er einerseits an diesen Mächten nicht vorbeikomme, andererseits aber mit jedem Versuch scheitere, sie in seinen Kategorien näher zu bestimmen.

Da nun der Mensch nicht darauf ausgelegt sei, die unverfügbaren Momente seiner Lebensbedingungen (wie etwa den Tod) einfach stillschweigend zur Kenntnis zu nehmen, suche er nach einer alternativen Form, sich auf das Geheimnis des Lebens einen Reim zu machen. Angesichts der Unzulänglichkeit seiner begrifflichen Mittel, erweitere er sein Repertoire zum Umgang mit dem Absoluten um das Mittel bildhafter Vorstellungen.⁸ Die Wurzel religiöser Vorstellungen liegt Kaufman zufolge also in der Konstitution des Menschen als einem Wesen, das auf seine Lebensbedingungen reflexiv zu reagieren gewohnt ist.

Auf den ersten Blick gleicht dieser Gedanke dem Anfangspunkt der in vielen Varianten erhältlichen Religionskritik, Religion sei ein Konglomerat von Projektionen, die einzig und allein aus der menschlichen Daseinsangst hervorgehen. Kaufman schützt seine Einsicht jedoch vor einer solchen Vereinnahmung, indem er die Aktivität der religiösen Vorstellungskraft in den Kontext eines dreistufigen Modells des menschlichen Bewusstseins einbettet. Diesem Modell zufolge stellt die imaginative Symbolisierung Gottes erst den dritten Schritt eines dialektischen Bewusstseinsvorgangs dar. Sie ist also kein blinder Reflex, sondern Resultat einer Differenzierungsbewegung.

Die erste Stufe dieser Bewegung bezeichnet Kaufman als „*sense of naive awareness*“⁹. Sie ist durch die Unterstellung gekennzeichnet, dass auch Begriffe wie „Gerechtigkeit“, „Wahrheit“ und „Gott“ ihre Bedeutung jeweils aus der Referenz auf ein „objektiv existierendes Korrelat“ beziehen.¹⁰ Auf der zweiten Stufe des Bewusstseins, die Kaufman die „*critical dimension of consciousness*“¹¹ nennt, wird die prinzipielle Diskrepanz

⁷ Gordon D. Kaufman, *In Face of Mystery. A Constructive Theology*, Harvard 1993, 29.

⁸ Kaufman, *In Face of Mystery* (s. Anm. 7), 29: „Although the human spirit has no way of overcoming the mystery of life, it is also true that we are not able simply to live with a blank, empty Void. So humans create pictures, [...] pictures of what they imagine are the ultimate powers or realities with which they must deal [...].“

⁹ Kaufman, *In Face of Mystery* (s. Anm. 7), 52.

¹⁰ Kaufman, *In Face of Mystery* (s. Anm. 7), 52.

¹¹ Kaufman, *In Face of Mystery* (s. Anm. 7), 52.

zwischen den menschlichen Kategorien und der Konstitution von Größen wie dem Gottesbegriff reflexiv eingeholt. Es stellt sich die Einsicht ein, dass der Begriff „Gott“ nicht als zeitlose Abbildung einer objektiven Wirklichkeit aufgefasst werden kann, sondern durch die Kontingenzen menschlicher Erkenntnisvoraussetzungen bedingt ist und bleibt.

Kaufman hebt nun hervor, dass weder das naive, noch das kritische Bewusstsein eine hinreichende Grundlage für einen reifen religiösen Glauben darstellt:

„(A)lthough both these moments of consciousness express certain definite faith-commitments, neither is grounded in a deliberate or self-aware faith – for both know too much: the moment of naiveté supposes itself to know how things really are; the moment of criticism knows that we can never know this.“¹²

Beziehen wir diese Diagnose auf die eingangs dargestellte Debatte, so zeigt sich, dass der Vernunftoptimismus der analytischen Theologie und die Vernunftskepsis der „postkantischen“ Theologie ein und dieselbe Schwäche aufweisen: „They know too much“ – sie sind sich ihrer Sache zu sicher, so sehr sie in eben dieser Sache inhaltlich konträre Positionen einnehmen.

Die Phase des kritischen Bewusstseins weist nun Kaufman zufolge noch einen weiteren Mangel auf. So gewiss sie sich ihrer intellektuellen Redlichkeit sein mag: der Aufrechterhaltung unserer Denk- und Handlungsfähigkeit steht eine allzu skeptische Selbsteinschätzung unserer Vernunft bekanntermaßen im Wege. Um diese nach einer Phase der kritischen Anfrage wiederherzustellen, bedarf es nach Kaufmans Entwurf einer dritten Stufe des Bewusstseins, die Kaufman als „*reflective moment of consciousness*“ bezeichnet. Hier etabliert der Mensch einen „symbolischen Bedeutungsrahmen zur Ausrichtung des Lebens“¹³ – und zwar im vollen Bewusstsein darüber, dass dieser Rahmen nicht vom Himmel fällt, sondern seiner Konstruktion entspringt. Anders als das kritische Bewusstsein, reagiert das reflexive Bewusstsein auf die prinzipielle Unzulänglichkeit unserer Symbole für die göttliche Wirklichkeit also nicht mit einer Abstinenz von jeder substantiellen Bezugnahme auf Gott. Vielmehr setzt es die symbolische Annäherung an die Realität Gottes fort, weist sie aber zugleich als imaginative Schöpfung aus und nimmt die

¹² Kaufman, In Face of Mystery (s. Anm. 7), 55.

¹³ Kaufman, In Face of Mystery (s. Anm. 7), 53.

Konsequenzen – darunter auch Zumutungen wie die Historizität und Fallibilität religiöser Konzepte – sehenden Auges in Kauf.¹⁴

3. Die Wirklichkeit unserer Vorstellungen

Wer die tragenden Welt- und Gottesbilder derart offen als menschliche Konstruktionen ausweist, ruft den Projektionsvorwurf auf – dessen ist sich Kaufman bewusst.¹⁵ Im Zentrum seiner Reaktion auf diese Anfrage steht der Hinweis auf die gelebte Praxis. Seine Aufmerksamkeit gilt dabei dem menschlichen Umgang mit Wertkonzepten – wie etwa „Gleichheit“, „Wahrheit“ und „Gerechtigkeit“ sowie mit Schlüsselbegriffen wie „Erfahrung“, „Bedeutung“ oder „Wirklichkeit“.

All diese Begriffe dienen Kaufman zufolge sowohl individuellen, als auch kollektiven Akteuren als handlungsleitender Fluchtpunkt. Im Hinblick auf diese „kulturelle Kraft“ sind sie nun nach seiner Beobachtung nicht davon abhängig, dass die Handelnden ihnen ein spezifisches Objekt als geistunabhängigen Bezugspunkt unterstellen.¹⁶ Mehr noch: Kaufman schreibt den Handelnden zu, dass sie den konstruktiven, d. h. ‚geistabhängigen‘ Charakter ihrer zentralen Kategorien sehr wohl erkennen, in dieser Erkenntnis aber keinen Anlass sehen, ihnen die Tragfähigkeit abzusprechen:

„(I)t is simply not true that concepts like ‚experience,‘ ‚meaning,‘ ‚self,‘ ‚reality,‘ ‚nature,‘ lose their meaning [...] and cannot be used when they are recognized as purely human constructs with highly problematical features. We are well aware that these concepts [...] have been created in the course of a long linguistic history by women and men seeking to understand and make sense of various dimensions of their lives. [...] All of us are aware of these points, but they do not prevent us from using these concepts daily to make sense of our lives and to give order and structure to our world.“¹⁷

Aus Kaufmans Sicht verfügen Menschen also über die Fähigkeit, die Einsicht in die ‚hausgemachte‘ Beschaffenheit ihrer Leitbegriffe in den Vollzug der Welterschließung zu integrieren. Dies wiederum befähigt sie,

¹⁴ Kaufman, In Face of Mystery (s. Anm. 7), 53.

¹⁵ Kaufman, In Face of Mystery (s. Anm. 7), 50.

¹⁶ Kaufman, In Face of Mystery (s. Anm. 7), 54.

¹⁷ Kaufman, In Face of Mystery (s. Anm. 7), 50.

diese praktisch unverzichtbaren Konzepte unter dem Vorbehalt ihrer Bewährung als Handlungsgrundlage beizubehalten.

Kaufman sieht nun keinen Anlass, die Geltungsstruktur des Begriffes „Gott“ in anderer Weise aufzufassen. Was für die übrigen niemals *in concreto* vorstellbaren Konzepte gilt, gilt auch für den Gottesbegriff: Sein Bezugspunkt findet sich inmitten der Wirklichkeit des menschlichen Umgangs mit der Welt:

„By means of the symbol ‚God‘ humans hold together before their minds – in a complex of powerfully evocative images and concepts – those values and meanings, criteria and norms, which they believe will orient them in the world [...], while simultaneously alerting them to the questionableness and necessary tentativeness of all their this-worldly commitments.“¹⁸

Die Wirklichkeit Gottes als Moment menschlicher Existenz manifestiert sich demzufolge auf zweierlei Weise. Einerseits zeigt sie sich dort, wo nackte Gegebenheiten prägnante Bedeutung annehmen und wo schiere Aktivität zu zielgerichtetem Handeln wird. Andererseits manifestiert sie sich als das unthematische Ganze, vor dessen Hintergrund die Vorläufigkeit und Bruchstückhaftigkeit menschlicher Vollzüge und Urteile erst als solche erkennbar werden.

Diese doppelte Codierung des Symbols „Gott“ legt für Kaufman nahe, dass die Sorge, mit dem Eingeständnis der Vorstellungshaftigkeit religiösen Glaubens einem bekennenden Anthropomorphismus das Wort zu reden, unbegründet ist. Im Gegenteil: Gerade dadurch, dass das reflexive Bewusstsein unsere Gottesbilder *als Bilder* kennzeichnet, wird Kaufman zufolge der Abstand zwischen der unverfügbaren Wirklichkeit Gottes und unseren Versuchen der Aneignung dieser Wirklichkeit gewahrt.¹⁹

4. Erste Bilanz: Gottesrede vs. postfaktische Rede

Mit seiner Konzeption des reflexiven Bewusstseins ermutigt Gordon D. Kaufman dazu, der Historizität selbst unserer fundamentalen Vorstellungen von der Wirklichkeit entspannt ins Auge zu sehen. Sein Plädoyer gilt einem spielerischen Umgang mit unseren Geltungsansprüchen. Die Me-

¹⁸ Kaufman, In Face of Mystery (s. Anm. 7), 308.

¹⁹ Vgl. Kaufman, In Face of Mystery (s. Anm. 7), 317.

tapher des Spiels markiert dabei bereits, in welcher Weise sich die von Kaufman nahe gelegte epistemische Gelassenheit von der Unverfrorenheit unterscheidet, mit der eine Kellyanne Conway strategische Falsch-aussagen als *alternative facts* bezeichnen konnte. Spiele nämlich folgen Regeln; Regeln wiederum legen Korrektive fest, an denen sich die einzelnen Züge zu orientieren haben.

Ausgehend von der Skizze der *Constructive Theology* Kaufmans können vier Vorgaben ausgemacht werden, die den normativen Rahmen der Konstruktion göttlicher Wirklichkeit bilden und sie gegen die ungezügelte Setzung alternativer Tatsachen abgrenzen:

(1) Wer sich auf eine Vorstellung von Gott bezieht, sollte grundsätzlich in der Lage sein, mit Hilfe seines reflexiven Bewusstseins die Vorstellungshaftigkeit seines Bezugspunkts einzuräumen. Die Ausbildung von Gottesvorstellungen steht am *Ende einer dialektischen Denkbewegung*. Auch wenn dies natürlich nicht in jeder religiösen oder theologischen Rede von Gott ausdrücklich gemacht werden muss, sollte diese Einsicht implizit vorhanden sein. Im Gegensatz zu diesem Anspruch ist die postfaktische Setzung typischerweise eine ad-hoc-Behauptung. Sie wird in der Regel schlicht dadurch aufrechterhalten, dass jede Form der reflexiven Nachfrage durch eine kategorische Abwertung der Frage bzw. des Fragenden beantwortet wird.

(2) Vorstellungen von Gott beziehen ihre Plausibilität aus der *gelebten Praxis*. Ihre Qualität bemisst sich daran, inwieweit sie unseren teils diffusen bzw. mehrdeutigen Erfahrungen Prägnanz zu verleihen vermögen. Die Imagination, die hier am Werk ist, unterscheidet sich nicht von der Imagination, die in jedem Handeln am Werk ist – wenn es darum geht, Absichten zu entwerfen, Aufmerksamkeit zu fokussieren etc. Im Gegensatz zu dieser Verankerung im alltäglichen Handeln sind die Vorstellungen, die sich als alternative Fakten artikulieren, wirklichkeitsfremd. Sie beziehen ihren Sinn allein aus dem punktuellen Kontext interessengeleiteter Operationen. Die Imagination, die hier am Werk ist, geht nicht über die Phantasie größtmöglicher Macht hinaus.

(3) Religiöse Vorstellungen sind von ihrer Struktur her *intersubjektiv vermittelte* Konzepte: „God becomes known to us, if at all, through the commitments, devotion, loyalty of God’s devotees, as the object or focus toward which they direct themselves.“²⁰ Unser Gottesbild entsteht somit nicht auf der grünen Wiese unserer individuellen Rationalität (bzw. Irra-

²⁰ Kaufman, In Face of Mystery (s. Anm. 7), 28.

tionalität), sondern ist konstitutiv vom konkreten Handeln und Sprechen anderer abhängig. Im Gegensatz dazu erleben wir die Bezugnahme auf Vorstellungen im Sinne postfaktischer Behauptungen in der Regel als spontanen Alleingang Einzelner. Sinnbild für den monologischen Zugschnitt solcher Aussagen sind die Twitternachrichten des amerikanischen Präsidenten, von denen sich zumindest das Bild hartnäckig hält, sie entständen jeweils dann, wenn ihr Verfasser allein und unbeobachtet sei.

(4) Vorstellungen von Gott sind in dem Sinne strapazierfähig, dass sie die Offenlegung ihrer Historizität verkraften. Mit dieser Offenlegung verbunden ist ihre Kennzeichnung als *revidierbare* Konzepte. Allzu starke Gewissheit – das zitierte „to know too much“ – ist dabei grundsätzlich unangebracht. Die Faustregel lautet: Immer dann, wenn wir uns unserer Vorstellungen besonders sicher sind, ist es offenbar an der Zeit, sie wieder einmal zu problematisieren. Im Gegensatz dazu entziehen sich sogenannte „alternative Tatsachen“ jeder ideenproduktiven Infragestellung. Insofern sie ausdrücklich von den diskursiven Praktiken der argumentativen Entwicklung und Begründung ausgenommen werden, sind sie strukturell unkorrigierbar.

5. Garrett Green: Imaginative Theologie als Theologie der Postmoderne

Ähnlich wie die *Constructive Theology* Kaufmans zielen auch die Überlegungen des Theologen Garrett Green darauf ab, den imaginativen Zug jeder Gottesrede in rationalitätstheoretischer Hinsicht salonfähig zu machen. Wie Kaufman betrachtet er die menschliche Imagination dabei zunächst schlicht als dasjenige Vermögen, mit dessen Hilfe wir Abwesendes vergegenwärtigen. Als solches gewähre sie uns Zutritt zu all denjenigen Momenten des Lebens, zu denen weder unsere Erfahrung, noch unser begriffliches Denken Zutritt hat.²¹

Über Kaufman hinaus deutet Green die Notwendigkeit, für die Symbolisierung Gottes auf die Vorstellungskraft zurückzugreifen, nicht einfach nur als *anthropologisch* notwendig, sondern als *theologisch* begründet. Gott, so seine Überzeugung, ist Urheber nicht nur des Inhalts der Offenbarung, sondern auch ihrer Form. M.a.W., die Tatsache, dass wir die Gehalte der Offenbarung ausschließlich mit Hilfe unserer Imagina-

²¹ Garrett Green, *Imagining God. Theology and the religious imagination*, San Francisco 1989, 62.

tion erschließen können, ist nicht etwa eine Störung im Ablauf des Offenbarungsbetriebs, sondern – mitsamt allen Zumutungen, die dieser Weg beinhalten mag – als solche ein Bestandteil der Offenbarung.²² Dies bedeutet umgekehrt: die Anerkennung der Tatsache, dass wir uns allein mit Hilfe unserer Vorstellungskraft Offenbarungsinhalte erschließen können, ist ein wesentlicher Aspekt des christlichen Glaubens:

„To insist that our truth claims are not mediated by imagination [...] is also [...] a sign of faithlessness towards the God whom we acknowledge to be the author and guarantor of those truths, a claim of ownership over goods that we have been granted in trust. To acknowledge, on the other hand, that we hold those truths as stewards rather than as masters, in the earthen vessels of imaginative paradigms, is a sign that we have indeed heard the gospel message contained in those very truths.“²³

Wie Kaufman unterstreicht auch Green, dass es sich bei dieser Perspektive um eine *postkritische* handelt.²⁴ Kaufman hatte das präkritische Beharren auf einem ontologischen Korrelat des Gottesbegriffs als Kennzeichen eines „naiven Bewusstseins“ bezeichnet; Green spricht nun im Hinblick auf das postkritische Einräumen des imaginativen Charakters der Gottesrede von einer „second naiveté“²⁵. Deren Spielregel könnte man auf die Formel verkürzen: Wer darum weiß, dass er gerade projiziert, darf seine Projektionen bis auf weiteres fortsetzen.

Folgen wir Green, so bietet die Postmoderne ein gastfreundliches Klima, um eine solch entspannte, beinahe schon selbstironische Selbstdeutung religiöser Akteure zu vertreten. Seiner Analyse zufolge hängt Feuerbachs Kritik für ihre Pointe wesentlich von der typisch modernen Unterstellung ab, zwischen Fakt und Fiktion, zwischen Gegebenem und Erfundenem lasse sich trennscharf unterscheiden.²⁶ Die intellektuelle Kultur der Postmoderne dagegen lebe von der Einsicht, dass sämtliche Perspektiven auf die Welt theorieabhängig und sämtliche Theorien wiederum paradigmengabhängig sind – kurz: dass jede Form des Wissens mit imaginativen Setzungen einhergeht. Insofern eröffne sie die Freiheit, sich auch im Hinblick auf

²² Vgl. Green, *Imagining God* (s. Anm. 21), 4.

²³ Garrett Green, *Theology, hermeneutics, and imagination. The crisis of interpretation at the end of modernity*, Cambridge 2000, 15f.

²⁴ Green, *Imagining God* (s. Anm. 21), 6.

²⁵ Green, *Imagining God* (s. Anm. 21), 6.

²⁶ Green, *Theology, hermeneutics, and imagination* (s. Anm. 23), 205.

den religiösen Glauben von der defensiven Fixierung auf sein Verhältnis zu den sogenannten „geistunabhängigen“ Tatsachen zu verabschieden.

6. Abschließende Bilanz: Gottesrede vs. postfaktische Rede

Wie auch der Beitrag von Patrick Becker in diesem Band unterstreicht²⁷, wird auf die Zurückhaltung in Sachen Tatsachenbezug häufig mit dem Vorwurf der Beliebigkeit reagiert. Aus meiner Sicht beinhaltet dieser Vorwurf zumindest *eine* Herausforderung, die wir nicht so einfach beiseite wischen können. Sie besteht im Beharren darauf, dass unser Denken und Sprechen durch seine Ausrichtung auf eine Normativität, die über es selbst hinausgeht, überhaupt erst einen spezifischen Geschmack erhält. Sprechen über Gott ohne den Anspruch, sich auf etwas tatsächlich Unverfügbares zu beziehen, ist, so die Intuition, wie eine Suppe ohne Salz.

Ein genauer Blick auf das, was Kaufman das „reflexive Bewusstsein“ und Green die „second naiveté“ nennt, lässt nun erkennen, dass in diese Perspektiven durchaus eine Ausrichtung auf etwas Unverfügbares eingelassen ist. Sie eignet sich allerdings nicht so sehr für eine Rekonstruktion in ontologischen Begriffen. Stattdessen resultiert sie aus der Anerkennung der Erfahrung, dass all unsere Konzepte und Aussagen – zumal im Hinblick auf Gott – eine irreduzible Ambiguität aufweisen. Sich auf Gott zu beziehen – sich auf eine Wirklichkeit zu beziehen, zu deren definitiven Merkmalen es gehört, dass wir uns niemals angemessen auf sie beziehen können – das ist Ambiguitätstoleranz für Fortgeschrittene.

Der Gegensatz zur Struktur postfaktischen Sprechens liegt auf der Hand. Die Etablierung sogenannter alternativer Fakten zeigt sich als getrieben durch einen geradezu bedingungslosen Willen zur Vereindeutigung. Vielleicht ist dies das wichtigste Kriterium, das die Theologie einschlägig von der Logik der *Post Truth Era* unterscheidbar macht: dass sie die Aussichtslosigkeit ihres Unterfangens lustvoll aushält und – frei nach dem im Beitrag von Stephan Tautz zitierten Satz Karl Mannheims²⁸ – die prinzipielle Unsicherheit je gegenwärtiger Deutungen als „Anfang der Zukunft“ begreift.

²⁷ Siehe in diesem Band Patrick Becker, Relativismus ohne Beliebigkeit? Philosophisch-theologische Überlegungen zu einer kirchlichen Standortbestimmung.

²⁸ Siehe in diesem Band Stephan Tautz, (E) pluribus unum? Souveränität zwischen transzendtem Einheitsstreben und immanenter Verkörperung. Politisch-theologische Ekklesiologie zwischen Carl Schmitt und Antonio Negri.