

MICHAEL SCHÜSSLER

Spekulativer Realismus bei Quentin Meillassoux

Eine Provokation theologischen Denkens nach der Postmoderne

Zusammenfassung

Mit seinem Buch „Nach der Endlichkeit“ hat der französische Philosoph Quentin Meillassoux die Denkbewegung des „Spekulativen Realismus“ angestoßen. Dieser Beitrag stellt zunächst zentrale Argumentationsfiguren von Meillassoux vor. Dabei geht es nicht um die philosophische Fachdebatte einzelner Varianten von Realismus, Idealismus oder Naturalismus. Was hier interessiert, ist quasi eine zeitdiagnostische Vermutung: Dass sich nämlich an dieser Veröffentlichung eine signifikante Kulturveränderung des Denkens zeigt, welche auch die Möglichkeitsräume christlicher Praktiken und deren Theologie betrifft. Insofern ist dieser Text aber riskant, weil er sich auf einen Diskurs bezieht, der noch überhaupt nicht fertig gedacht ist und sich als Sackgasse erweisen kann. In drei abschließenden kleinen Ausblicken wird deshalb vorsichtig getestet, was sich praktisch-theologisch verändern könnte, wenn man sich von Meillassoux irritieren lässt.

Abstract

With his book *After Finitude*, the French philosopher Quentin Meillassoux established the movement of thought called “speculative realism”. This article first presents main figures of argumentation from this book. Here it is not concerned with the specialized philosophical debate on particular versions of realism, idealism or naturalism. The point of interest is, in effect, a conjecture relating to a diagnosis of the times, namely that, with this publication, a significant change of thinking regarding culture appears which also affects the realms of possibility of Christian practices and their theology. In this respect, however, the text is risky because it refers to a discourse which has not yet been thought out to the end at all and which can prove to be a dead end. In three brief closing remarks concerning the future, the author therefore carefully tests what could change at a practical-theological level if one lets himself or herself be irritated by Meillassoux.

Schlüsselwörter – Keywords

Realismus, Korrelationismus, Fideismus, Kontingenz, das Absolute
realism, correlationism, fideism, contingency, the absolute

1. Mit einer robusten Wirklichkeit rechnen

Immer wenn die Philosophie als intellektuelle Landvermesserin der Gegenwart neue Regionen entdeckte, dann hat das über kurz oder lang auch die Möglichkeiten von Theologie verändert. Insofern ist es spannend zu beobachten, wie das Pendel des Denkens spätestens seit dem Tod von Jacques Derrida (2004) wieder die Richtung zu ändern scheint.¹

Für eine erste Orientierung lässt sich das am erkenntnistheoretischen Common-Sense der vergangene Jahrzehnte fest machen. Bei allen Unterschieden ging man grob gesagt davon aus: Was alltagsweltlich“ naiv als Realität erscheint, ist an die Anschauungen unseres Bewusstseins gebunden (transzendente Kritik und Phänomenologie), ist nur durch Sprache zugänglich (linguistic turn und analytische Philosophie) oder in Zeichensystemen und sozialen Praktiken diskursiv hervorgebracht (cultural turn). Ein absolutes Außen jenseits dieser Relationen könne schlechterdings nicht gedacht werden. Und das sei auch gut so, um die Einheits- und Totalitätsphantasien klassischer Metaphysik zu dekonstruieren und ihren als zwanghaft empfundenen Ordnungsvorstellungen zu entkommen.

Dieser nachmoderne Stand der Dinge hat auch die Theologie nachhaltig beeindruckt. Wie Judith Gruber treffend resümiert, führen vor allem die „Dekonstruktionen des Cultural turn ... eine Theologie in die Krise, die mit ihren normativen Texten absolut und ungebrochen das ‚Wesen‘ ihrer Gottesrede vorlegen möchte.“² Wer sich auf eine verflüssigte Gegenwart als Ort von Theologie einlässt, kommt zu dem Ergebnis: „Dieses ontologische Sicherheitsnetz ist nach dem Cultural turn gekappt – die Ereignishaftigkeit Gottes kann nicht mehr an ein übernatürliches Wesen zurückgebunden werden. Doch wo ist dieser Gott dann zu finden?“³ Eine hermeneutische Theologie vermutet Gott in den Interpretationsschleifen zwischen Offenbarungstexten und Lebenswelten; eine sprachanalytisch informierte Theologie in den Begriff- und Zeichensystemen, die auf Gott verweisen, von dem man nicht sprechen, aber auch nicht wirklich schweigen kann⁴; und einer phänomenologisch ansetzenden Theologie scheint klar: Wenn etwas Absolutes entdeck- und begründbar sei, dann nur in der Differenz „Jenseits des Seins oder Anders als Sein geschieht“⁵. Genau diese Konstellation der

1 | Für erste Hinweise zu einer längeren Werkstattfassung dieses Textes danke ich Rainer Bucher und Ottmar Fuchs. Wichtige Anregungen verdanke ich außerdem einem gemeinsam mit Christian Bauer/Innsbruck veranstalteten theologischen Lektüre-Seminar zu Meillassoux im April 2015 an der Universität Tübingen.

2 | Judith Gruber, Der Cultural Turn als erkenntnistheoretischer Paradigmenwechsel, in: Dies. (Hg.), *Theologie im Cultural Turn. Erkenntnistheoretische Erkundungen in einem veränderten Paradigma*, Frankfurt a. M. 2013, 21–44, 30.

3 | Ebd. 38.

4 | Vgl. in Abänderung von Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*. Logisch-philosophische Abhandlung, Frankfurt a. M. 1964, 8.

5 | Vgl. Emmanuel Levinas, *Jenseits des Seins oder Anders als Sein geschieht*, Freiburg/München 1992/2011.

Post- oder Spätmoderne⁶ steht nun erneut in Frage – das Pendel des Denkens scheint in Richtung Realismus zurückzuschwingen.

Unter dem Titel „Speculative Realism“ fand im April 2007 am Goldsmith College/London eine denkwürdige Konferenz statt⁷. Im Tagungsband heißt es: „Im Angesicht der ökologischen Krise, des Fortschritts der Neurowissenschaften, der zunehmend zersplitterten Interpretationen physikalischer Grundlagen und der verschwimmenden Grenze von Mensch und Maschine entsteht zunehmend das Gefühl, dass die vorgegangenen Philosophien diesen Ereignissen nicht gerecht werden können.“⁸ Was offenbar ansteht, ist die Radikalisierung einer Intuition, die in den phänomenologischen, post-strukturalistischen und dekonstruktiven Theorien des 20. Jahrhunderts eigentlich immer schon mit angelegt war. Wenn eine erstphilosophisch in letzten Gründen normativ fundierte Ontologie der Welt fortlaufend dekonstruiert wird, dann heißt das gerade nicht, dass damit den Lebens- und Existenzverhältnissen zugleich jede Realität und Schwerkraft entzogen wäre.

Es gilt auch im Denken (wieder) mit einer robusten Wirklichkeit zu rechnen, ohne sich dabei einfach erneut alter metaphysischer Gewissheiten versichern zu können. Maurizio Ferraris meint etwa, „dass die ... dekonstruktivistische Berufung, die im Zentrum aller Philosophie steht, die dieses Namens würdig ist, sich an der Wirklichkeit messen muss, sonst ist sie ein nichtiges Spiel“⁹.

Auch wenn Ferraris gemeinsam mit Markus Gabriel¹⁰ gerne öffentlichkeitswirksam betont, sie beide hätten den Neuen Realismus am 23. Juni 2011 um 13.30 in einem Café in Neapel „erfunden“¹¹, gilt der Sache nach das kleine Buch eines jungen französischen Philosophen als eigentliches Gründungsdokument des erneuerten Realismus: „Nach der Endlichkeit“ von Quentin Meillassoux.¹² Der 1967 geborene Schüler von Alain Badiou lehrt aktuell Philosophie an der Pariser Sorbonne. Im Original bereits 2006

MICHAEL SCHÜSSLER, geb. 1972, Dr. theol., Dipl.-Päd., Studium der kath. Theologie und Pädagogik in Bamberg, Promotion in Tübingen, Habilitation in Graz; 11 Jahre Dozent in der Ausbildung von Erzieher/innen; seit 2015 Professor für Praktische Theologie an der Universität Tübingen; Redaktionsmitglied bei feinschwarz.net – Theologisches Webfeuilleton; Veröffentlichungen u. a. Mit Gott neu beginnen. Die Zeitdimension von Theologie und Kirche in ereignisbasierter Gesellschaft, Stuttgart 2013, und zus. mit Christian Bauer (Hg.), Pastorales Lehramt? Spielräume einer Theologie familiärer Lebensformen, Ostfildern 2015.

6 | Vgl. dazu Stefan Gärtner/Tobias Kläden/Bernhard Spielberg (Hg.), Praktische Theologie in der Spätmoderne, Herausforderungen und Entdeckungen, Würzburg 2013.

7 | Alberto Toscano organisierte vier zentrale Präsentationen, von Ray Brassier (Beirut/Middlesex), Graham Harman (Kairo), Ian Hamilton Grant (Bristol) und Quentin Meillassoux (ENA/Paris). Einen guten Überblick des entstehenden Diskurses gibt der entsprechende Tagungsband: Bryant Levi/Graham Harman (Hg.), The Speculative Turn. Continental Materialism and Realism, Melbourne (Re.press) 2011. Zitiert als Open-Access E-Book unter http://www.re.press.org/book-files/OA_Version_Speculative_Turn_9780980668346.pdf (zul. aufgerufen am 11.5.2015).

8 | Ebd. 3.

9 | Maurizio Ferraris, Manifest des Neuen Realismus, Frankfurt a. M. 2014, 14.

10 | Vgl. Markus Gabriel, Warum es die Welt nicht gibt, Berlin 2013, 10.

11 | So auch Ferraris, Manifest (wie Anm. 9), 13.

12 | Quentin Meillassoux, Nach der Endlichkeit. Versuch über die Notwendigkeit der Kontingenz, Zürich/Berlin 2009.

veröffentlicht ist seine „bahnbrechende Abhandlung“¹³ zwar schon seit 2009 in deutscher Übersetzung zugänglich, blieb aber hierzulande weitgehend ohne Resonanz. Das ändert sich tatsächlich, seit Gabriel diese neue Strömung bekannt macht¹⁴ und Armen Avanesian im Merve-Verlag Texte des „Spekulativen Realismus“ in deutscher Übersetzung zugänglich macht¹⁵ und auch weiter denkt.¹⁶

Es handelt sich bei Meillassoux' Text mit dem Untertitel „Versuch über die Notwendigkeit der Kontingenz“ um zentrale Ergebnisse seiner unveröffentlichten Dissertation „L'inexistence divine. Essai sur le dieu virtuel“ von 1997. Badiou schreibt im Vorwort, „dass ... Meillassoux ... einen neuen Weg eröffnet, welcher der kanonischen Aufteilung in ‚Dogmatismus‘, ‚Skeptizismus‘ und ‚Kritik‘ nicht folgt. ... Ja, wir können das, was ist, denken und dieses Denken ist keineswegs von einem vorausgesetzten konstituierenden Subjekt abhängig“¹⁷.

Dieser Beitrag stellt zunächst zentrale Argumentationsfiguren von Meillassoux vor. Dabei geht es nicht um die philosophische Fachdebatte einzelner Varianten von Realismus, Idealismus oder Naturalismus. Was hier interessiert, ist quasi eine zeitdiagnostische Vermutung. Dass sich nämlich an dieser Veröffentlichung eine signifikante Kulturveränderung des Denkens zeigt, welche auch die Möglichkeitsräume christlicher Praktiken und deren Theologie betrifft. Insofern ist dieser Text aber riskant, weil er sich auf einen Diskurs bezieht, der noch überhaupt nicht fertig gedacht ist und sich als Sackgasse erweisen kann. In drei abschließenden kleinen Ausblicken wird deshalb vorsichtig getestet, was sich praktisch-theologisch verändern könnte, wenn man sich von Meillassoux irritieren lässt.

2. Realität jenseits unserer Interpretationen: Meillassoux' Kritik des Korrelationismus

Der Diskurs von Meillassoux beginnt mit einer naturwissenschaftlichen Spekulation. „Die experimentelle Wissenschaft ist heute in der Lage, Aussagen zu treffen, die sich auf Ereignisse beziehen, die vor der Entstehung des Lebens sowie der Entstehung des

13 | *Diego D'Angelo/Nicola Mircovic*, Neuer Realismus und Phänomenologie. Einleitung der Herausgeber, in: *Metajournal. Research in Hermeneutics, Phenomenology and Practical Philosophy*. Special Issue 2014, 7–14, 8. Für den Hinweis danke ich Elmar Kirchner.

14 | Vgl. für den akademischen Bereich *Markus Gabriel* (Hg.), *Der neue Realismus*, Berlin 2014, und für die im besten Sinne populärwissenschaftlich interessierte Öffentlichkeit *Phillippe Nassif*, Ein Tag im Leben eines Neuen Realisten – Selbstversuch mit Markus Gabriel, in: *Philosophie-Magazin* 2/2015, 36–39.

15 | *Armen Avanesian* (Hg.), *Realismus Jetzt: Spekulative Philosophie und Metaphysik für das 21. Jahrhundert*, Berlin 2013.

16 | Vgl. dazu etwa *Armen Avanesian/Anke Hennig* (Hg.), *Metanoia. Spekulative Ontologie der Sprache*, Berlin 2014.

17 | Badiou, zitiert nach *Meillassoux*, *Nach der Endlichkeit* (wie Anm. 12), 10.

Bewusstseins liegen.“¹⁸ Das gilt etwa für das Licht eines Sterns, der auf seine Entstehungszeit zurückrechnen lässt und für radioaktive Isotope, die uns über eine Vergangenheit vor allem Leben informieren. Er nennt es das „Anzestrals“. Die Frage lautet: „Was erlaubt einem mathematischen Diskurs, eine menschenleere Welt zu beschreiben, eine Welt geformt von Dingen und Ereignissen, die keiner Manifestation korrelieren, eine Welt, die einer Beziehung zur Welt nicht-korreliert? ... Was erlaubt einem mathematischen Diskurs, Erfahrungen ans Licht zu bringen, deren Inhalt uns über eine der Erfahrung vorausliegende Welt unterrichtet?“¹⁹ Können wir vernünftigerweise etwas über die Wirklichkeit aussagen, das nicht nur unsere eigene Perspektive wiedergibt?

Meillassoux beobachtet dann in der epochalen Trennung von Geistes- und Naturwissenschaften eine in sich gegenläufige Entwicklung. Während die Naturwissenschaften mit der kopernikanischen Wende und einer mathematischen Beschreibung der Welt diese als weitgehend beobachterunabhängig konzipiert haben, verlief die kopernikanische Wende in der Philosophie genau in die andere Richtung. Seit Kant ist die sozio-kulturelle Welt vom transzendentalen Subjekt, also von einem Beobachter abhängig. Meillassoux nennt das die „Schize“ der neuzeitlichen Philosophie.²⁰ Seitdem deckt die Philosophie einen anderen, zweiten, hinter der naiven Naturerkenntnis verborgenen Sinn der Welt auf. Den Sinn, den die Dinge für uns Menschen in unserer Anschauung machen. Klassisch formuliert findet man das bei Wilhelm Dilthey, wonach die Naturwissenschaften die Welt (objektiv ‚An-sich‘) *erklären*, während Geisteswissenschaften die Welt (in ihrem subjektiven Sinn ‚Für-uns‘) *verstehen* wollen.

Meillassoux bezeichnet diesen common sense der aufgeklärten Geisteswissenschaften treffend als ‚Korrelationismus‘. Die Grundüberzeugung lautet, „dass wir nichts erkennen können, was jenseits unserer Beziehung zur Welt ist“²¹. Die für alle Erkenntnis entscheidende Korrelation zwischen Erkennendem und dem Erkenntnisgegenstand ist „nachkritisch“ immer und unhintergebar an die eigene Perspektive gebunden: transzendental an die Formen der Anschauung, hermeneutisch und phänomenologisch an das subjektiv interpretierende Bewusstsein, analytisch an eine ganz bestimmte formale Sprache, konstruktivistisch an die Referenzen eines Beobachters. Objektivität liegt seither nicht mehr in der jetzt naiven Übereinstimmung mit den Dingen, die in ihrem So-sein eben nicht erkannt werden können. Objektivität entsteht in der intersubjektiven Übereinstimmung mehrerer Perspektiven (alltagsweltlich) oder im

18 | Meillassoux, *Nach der Endlichkeit*, 23.

19 | Meillassoux, *Nach der Endlichkeit*, 45.

20 | „Während das Denken mit der neuzeitlichen Wissenschaft zum ersten Mal die Fähigkeit entdeckte, die Erkenntnis der Welt, die indifferent gegenüber jedem Bezug zur Welt ist, tatsächlich zu enthüllen, stellte die transzendente Philosophie als Bedingung der Denkbarkeit der physikalischen Wissenschaft die Abschaffung jeder nicht-korrelativen Erkenntnis von eben dieser Welt heraus.“ Ebd. 158.

21 | Ebd. 17.

argumentativ herausgebildeten Konsens einer scientific community (wissenschaftlich). Aus Substanzproblemen sind Korrelationsprobleme geworden.

Die Kosten dieser nachkritischen Konstellation, so Meillassoux, liegen im Verlust eines absoluten Außen, mit dem man auch jenseits der eigenen Referenzen rechnen könnte. Meillassoux unterscheidet hier einen schwachen und einen starken Korrelationismus. Der starke Korrelationismus verneint nicht nur, dass wir etwas jenseits seiner Beziehung zu uns erkennen können (das es aber vielleicht gibt). Er bestreitet auch, dass es so etwas wie ein Außen überhaupt gibt. Die Korrelation wird selbst verabsolutiert, wie etwa im radikalen Konstruktivismus.²² In der schwächeren Variante heißt es beim jungen Wittgenstein: „Die Grenzen meiner Sprache bedeuten die Grenzen meiner Welt“²³ (Tractatus 5.6). Es gibt das Andere, aber man kann davon nur schweigen.²⁴ Mit beiden Varianten scheint allerdings etwas unwiederbringlich verloren. „Ein Außen, das nicht relativ zu uns war, das sich seiner Gebung gegenüber indifferent gab, um das zu sein, was es ist, in sich selbst bestehend, ob wir es denken oder nicht; ein Außen, das vom Denken mit dem berechtigten Gefühl durchlaufen werden konnte, in der Fremde – diesmal ganz wo anders – zu sein.“²⁵

Womöglich ist damit eine erneute Zäsur in der Bewegung des westlichen Denkens formuliert. Nach den Jahrzehnten, in denen man sich mit Differenz-Philosophie und Sprachanalytik aus den stahlharten Gehäusen von dogmatischer Metaphysik und naive Realismus befreit hat, steht Meillassoux nun quasi auf freier Fläche und schaut sich um. Er beginnt zu fragen, was man auf diesem zunächst modernen und dann postmodernen Befreiungsprozess alles (notwendigerweise?) hinter sich hat liegen lassen müssen. Meillassoux meint: Es ist vor allem das Faktum eines realen Außen zu uns, eines Absoluten, das nicht von und durch unsere Anschauung, nicht durch eine Korrelation mit Menschen formiert wurde. Er formuliert als anstehendes Programm: „Wir sind also genötigt, mit dem ontologischen Requisite der Moderne zu brechen, demzufolge sein heißt: Korrelat sein. ... Dies sagen läuft aber darauf hinaus, dass wir begreifen müssen, wie das Denken zum Absoluten gelangen kann: zu einem Sein, das so sehr ungebunden (Grundbedeutung von absolutus), so sehr getrennt vom Denken ist, dass es sich uns als nicht-relativ zu uns zeigt – fähig zu existieren, ob wir existieren oder nicht.“²⁶

22 | Vgl. etwa Paul Watzlawick (Hg.), Die erfundene Wirklichkeit. Wie wissen wir, was wir zu wissen glauben? Beiträge zum Konstruktivismus, München 1985.

23 | Wittgenstein, Tractatus (wie Anm 3), 89.

24 | In der Theologie ist das vor allem mit der anthropologischen Wende verbunden und einer entsprechend modernen Theologie: Die Erkenntnis Gottes muss notgedrungen durch das Schlüsselloch des Menschen, seines Bewusstseins und seiner Sprache hindurch. Es handelt sich aber um einen schwachen Korrelationismus, da ja per Definition in der Theologie das Außen Gottes postuliert werden muss, auch wenn es immanent unerreichbar bleibt.

25 | Meillassoux, Nach der Endlichkeit (wie Anm 12), 21.

26 | Ebd. 47.

3. Spekulativ-realistische Kritik eines spätmodernen Fideismus

Als Herzstück im ontologischen Requisit der Moderne gilt der Satz vom Grund. Von Aristoteles über Descartes und Leibnitz meint der Satz vom Grund, „dass alle Dinge, alle Tatsachen, alle Ereignisse einen notwendigen Grund haben müssen, so und nicht anders zu sein“²⁷. Diese Prämisse der realen Notwendigkeit liegt jeder ontologischen Metaphysik zugrunde, bis zum Gottesbeweis: „Weil Gott seinem Wesen nach vollkommen ist, muss er notwendigerweise existieren“²⁸. Doch hinter die Dekonstruktion dieser Position, die das metaphysisch Absolute als kontingent, als historisch entstanden, als in Machtprozessen hervorgebracht entlarvt, will auch er nicht mehr zurückfallen. „Denn ein solcher Dogmatismus, der behauptet, dass dieser Gott, dann diese Welt, dann diese Geschichte und schließlich das gegenwärtig propagierte politische System notwendig existieren und so sein müssen, wie sie sind, ein solcher Absolutismus scheint doch einer Epoche des Denkens anzugehören, zu der zurückzukehren weder möglich noch wünschenswert ist“²⁹.

Ebenso wenig wünschenswert scheint Meillassoux allerdings der Zustand des schwachen Denkens in der Gegenwart.³⁰ Die Postmoderne sei zwar zu Recht metaphysikkritisch, zugleich aber auch zu harmlos gegenüber religiös begründeten Absolutheitsansprüchen. „Es wird rationaler Weise illegitim, einen nicht rationalen Diskurs über das Absolute unter dem Vorwand seiner Irrationalität zu disqualifizieren“³¹. Denn das „ganze Andere“ des Glaubens wird zu einer nahezu unangreifbaren Möglichkeit, die man allein mit Vernunft und Denken eben nicht widerlegen könne. „Ich kann nicht das Undenkbare denken, aber ich kann denken, dass es nicht unmöglich ist, dass das Undenkbare ist“³², so bringt er den transzendenzoffenen Status quo auf den Punkt.

Für Meillassoux wird damit aber zugleich und unter der Hand einem gefährlichen Fideismus Tür und Tor geöffnet. Er diagnostiziert infolge des beobachterrelativen Korrelationismus (bis hin zu Levinas und Derrida) eine „Immunität gegenüber dem konzeptuellen Zwang“³³. Wo die Sprache unpräzise wird und das Geheimnishafte überwiegt, droht für ihn die Grenze von Rationalität und religiösem Obskurantismus zu verschwimmen. Er beklagt, „dass das Denken unter dem Druck des Korrelationismus sich das Recht auf die Kritik des Irrationalen hat nehmen lassen, sobald es sich auf das

27 | Ebd. 52.

28 | Ebd. 52.

29 | Ebd. 54.

30 | Vgl. dazu die Arbeiten von Gianni Vattimo.

31 | Meillassoux, *Nach der Endlichkeit* (wie Anm. 12), 62.

32 | Ebd. 63. Das erinnert zumindest an Maurice Blondels Definition des Übernatürlichen, als das, was „absolut unmöglich und absolut notwendig für den Menschen“ ist (*Maurice Blondel, Die Aktion* (1893). Versuch einer Kritik des Lebens und einer Wissenschaft der Praktik, Freiburg/München, 1965, 412).

33 | Ebd. 66.

Absolute bezieht³⁴. Letztlich habe also die Verabschiedung eines metaphysischen Absoluten nicht zur denkerischen Widerlegung religiöser Absolutheitsansprüche geführt, sondern ein Vakuum erzeugt, das diese neu plausibel macht. Weil im Bereich der Vernunft nichts Absolutes mehr zu finden ist, scheint rational nur noch der Weg des Glaubens zu einem Absoluten zu führen. „Auf diese Weise legitimiert der Skeptizismus gegenüber dem metaphysischen Absoluten *de jure* jede beliebige Form des Glaubens an ein Absolutes, den besten wie den schlimmsten. Die Zerstörung der metaphysischen Rationalisierung der christlichen Theologie hat ein generelles Religiös-Werden des Denkens erzeugt, d. h. *den Fideismus eines beliebigen Glaubens*“³⁵.

Der zentrale „Glaubenssatz“ schwacher Vernunft lautet: „Wenn es eine letzte Wahrheit gibt, dann kann man sie nur von der Frömmigkeit erhoffen und nicht vom Denken“³⁶. Damit ist die ganze Brisanz in der öffentlichen Wiederkehr des Religiösen ausgebreitet: Wer sich auf die eigene Glaubensüberzeugung beruft, muss nicht mehr argumentieren.³⁷ Gleiches gilt aber auch umgekehrt für die Kritik an religiösen Fundamentalisten. Diese werden heute vor allem moralisch kritisiert, also anhand ihrer praktischen Folgen, und selten weil die Inhalte und Begründungen selbst hoch problematisch sind. Er hält das für eine tatsächliche Schwäche der „schwachen“ Vernunft. Eine transzendenzfreundliche „Religiösierung des Denkens“ führt zugleich zu einer freiwilligen Unterordnung des postmetaphysischen Diskurses unter die Frömmigkeit, ohne diese noch einmal auf dem Feld des Denkens ebenbürtig kritisieren und austarieren zu können. Man könnte sagen, aus Konflikten um die zutreffende Vernunft wurden auch in der Philosophie Konflikte um den rechten Glauben.

Zur Klarstellung: Meillassoux bleibt bei aller Religionskritik weit entfernt von den Positionen eines militanten Atheismus. Vielmehr zeigt er aus seiner atheistischen Position heraus höchsten Respekt vor der Dignität des persönlichen Glaubensaktes, „der von sich aus, das versteht sich von selbst, von höchstem Wert sein kann“³⁸. Doch gerade deshalb, so darf man ihm unterstellen, dürfe man den Glauben nicht fideistisch subjektivieren und damit gegen rationale Kritik immun machen. „Wenn nämlich nichts Absolutes denkbar ist, dann ist auch nicht einzusehen, warum die schlimmsten Gewalttätigkeiten sich nicht auf eine Transzendenz berufen dürften, die nur einigen wenigen Auserwählten zugänglich ist.“³⁹

Das Denken des ganz Anderen, von der Mystik Wittgensteins über Heidegger bis Derrida und Levinas erscheint so plötzlich als ambivalent-fideistisches Erbe, weil es „die

34 | Ebd. 67f.

35 | Ebd. 69.

36 | Ebd. 70.

37 | Vgl. dazu: Michael Schüssler, Du musst dein Fühlen ändern. Eine Recherche zu den Affektstrukturen christlicher Dispositive, in: Ulrike Bechmann/Rainer Bucher /Rainer Krockauer /Johann Pock (Hg.) „Abfall“, Münster 2015, 109–135.

38 | Meillassoux, Nach der Endlichkeit (wie Anm. 12), 70.

39 | Ebd. 70.

Frömmigkeit vor jeglichem Eindringen des Rationalen zu schützen⁴⁰ scheint. Und zwar gerade weil das eigentlich Absolute primär Jenseits des Seins im ganz Anderen oder jenseits der Gegenwart im reinen Kommen gedacht wird. „Je besser das Denken gegen den Dogmatismus gewappnet ist, desto hilfloser scheint es dem Fanatismus ausgeliefert.“⁴¹

4. Radikale Kontingenz als postmetaphysische Struktur des Absoluten

Meillassoux gibt sich mit dieser Analyse nicht zufrieden. Er macht sich auf die Suche nach einem Absoluten ohne absolut Seiendes, nach der Spekulation über die Existenz eines nicht-metaphysischen Absoluten. „Wenn die gesamte Metaphysik *per definitionem* spekulativ ist, dann läuft unser Problem darauf hinaus zu zeigen, dass umgekehrt *nicht jede Spekulation metaphysisch* ist: dass nicht jedes Absolute dogmatisch ist – dass es möglich ist, ein verabsolutierendes Denken in Erwägung zu ziehen, das nicht *absolutistisch* wäre“ (54). Man müsste in der Gegenwart nämlich ein Absolutes Denken können, das (1.) nicht in der alten dogmatischen Ontologie als das Eine und Ganze entworfen wird und das (2.) nicht nur als Absolutes Für-uns, also nicht als relatives Absolutes, sondern als faktisches Absolutes gedacht wird.

Der spannende intellektuelle „Move“ geht so: „Wir müssen begreifen, dass die letztmögliche Abwesenheit des Grundes ... eine absolute ontologische Eigenschaft ist und nicht Zeichen der Endlichkeit unseres Wissens.“⁴² Alltagssprachlich heißt das, den bisherigen philosophischen Bock zum Gärtner zu machen und die singuläre, grundlose Faktizität unseres Daseins zu einer neuen Ontologie zu erheben. „Anders gesagt, anstatt aus der einem jeden Ding innewohnenden Abwesenheit des Grundes eine Grenze zu machen, die dem Denken auf der Suche nach dem letztmöglichen Grund begegnet, müssen wir verstehen, dass eine solche Abwesenheit des Grundes die *letztmögliche* Beschaffenheit des Seienden *ist* und *nur* sein kann.“⁴³ Oder noch anders: die Korrelationen sind nicht relativ, sondern gerade in ihrer Kontingenz absolut. „Nichts hat einen Grund, so zu sein und zu bleiben, wie es ist, alles muss ohne Grund nicht sein können und/oder anders sein können, als es ist.“⁴⁴

40 | Ebd. 71.

41 | Ebd. 72. Und noch einmal zugespitzt: „Dank der kritischen Kraft des Korrelationismus wurde der Dogmatismus von der Philosophie wirkungsvoll bekämpft – und aufgrund seiner erweist sich die Philosophie als unfähig, sich dem Wesen nach vom Fanatismus zu unterscheiden. Die glorreiche Kritik der Ideologien hat sich in die erneuerte Argumentation eines blinden Glaubens verwandelt“, ebd. 73.

42 | Ebd. 78.

43 | Ebd. 78.

44 | Ebd. 87.

Das heißt, das Absolute besteht in der absolut notwendigen Kontingenz aller partikularen Dinge.⁴⁵ Hier muss man noch einmal unterscheiden: Empirische Kontingenz, wie sie etwa von Soziologen wie Luhmann untersucht wird, heißt dann, dass etwas der Fall ist, dies aber nicht notwendig auf diese Art und Weise der Fall ist, also „was weder notwendig ist, noch unmöglich“⁴⁶. Meillassoux nennt diese empirische Kontingenz auch das Prekäre. Radikale Kontingenz als das einzig Absolute treibt das erkenntnistheoretisch auf die Spitze und verabschiedet sich von jeder geschichtsphilosophischen Kontinuitätsfiktion, von jeder notwendig genau so kommenden Herkunft oder Zukunft, sei sie glorreich oder katastrophal. „Sich vollständig dem Satz des Grundes zu entziehen erfordert daher die Behauptung, dass die Zerstörung und die Fortdauer eines bestimmten Seienden, die eine wie die andere, sich ohne Grund ereignen können müssen. Die Kontingenz ist derart, dass alles geschehen kann, sogar, dass nichts geschieht, und dass das, was ist, bleibt, wie es ist.“⁴⁷

Es ist klar, dass dies auf eine radikal nihilistische Position hinauslaufen kann, wie sie bei Nietzsche oder dem frühen Foucault zu finden ist: „Es gibt nichts diesseits und jenseits der offenbaren Willkürlichkeit des Gegebenen – nichts, außer die unbegrenzte und gesetzeslose Macht seiner Zerstörung, seiner Hervorbringung und seiner Fortdauer.“⁴⁸ Meillassoux spricht nun selbst von der Möglichkeit eines Phyrussieges. Denn auf der Suche nach einem nicht dekonstruierbaren Absoluten ist er beim nihilistischen Chaos gelandet. „Einer großen Wolke gleich, die zur Stunde einer beunruhigenden Ruhe die reißendsten Stürme, die befremdlichsten Blitze in sich trägt. Eine dem kartesischen Gott gleiche Allmacht, zu allem fähig, sogar zum Unbegreiflichen. Eine Allmacht, die aber ohne Norm ist, blind, der anderen göttlichen Vollkommenheiten beraubt und autonom geworden. Eine Macht ohne Güte, ohne Weisheit, unfähig, dem Denken die Wahrhaftigkeit seiner klaren Ideen zu garantieren. ... Das ist keine heraklitesische Zeit, denn sie ist nicht das ewige Gesetz des Werdens, sondern das mögliche ewige Werden, ohne Gesetz, ganz ohne Gesetz. Wie den wissenschaftlichen Diskurs auf solch ein Desaster gründen?“⁴⁹ Und wie sein eigenes Leben und das jener Menschen, Wesen und Dinge, die für einen das Leben bedeuten?

Ist damit also überhaupt etwas gewonnen? Nun – „Wir wissen ... zwei Dinge, die der Skeptiker nicht wusste: erstens, dass die Kontingenz notwendig, also ewig ist; zweitens, dass einzig und allein die Kontingenz notwendig ist. ... Denn die Kontingenz des

45 | Vgl. ebd. 89.

46 | Niklas Luhmann, *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt a. M. 1987, 152.

47 | Ebd. 90.

48 | Meillassoux, *Nach der Endlichkeit* (wie Anm. 12), 90.

49 | Ebd. 92. Er wechselt in dieser Passage übrigens auch den literarischen Stil. In seinen ansonsten nüchtern argumentierenden Text bricht hier eine metaphorische Dramatik ein, bei der man sich fragt, wie ernst das eigentlich gemeint ist.

Seienden ist notwendig, nicht das Seiende. ... Wir wissen nunmehr, dass eine metaphysische Aussage *niemals* wahr sein kann.“⁵⁰

Wie entkommt man dann aber der nihilistisch-katastrophischen Spur? Warum versinkt nicht alles im Abgrund, zumindest nicht in dem Moment, in dem ich das hier schreibe? Die metaphysische Antwort lautete: Weil es einen letzten Grund gibt, ein letztes rational einsehbares Prinzip – die Geschichte, die Naturkausalitäten oder die rationale Einsicht in den Urgrund Gott. Der fideistisch formierte Grundkonsens der Gegenwart lautet: Die Frage ist mit Vernunft allein nicht beantwortbar, denn sie verweist auf das Ganz-Andere der Welt/Vernunft. „Denn der Gläubige ist derjenige, der ihr einen rein religiösen Sinn dadurch verleihen kann, dass er aus dem Sein die Offenbarung eines Wunders macht, eines wunderbaren Sichlosreißen aus dem Nichts – eines Wunders, das, da ja keine Notwendigkeit es erzwingt, als fragil und reversibel gesetzt werden kann. Der Fideist ist im Grund derjenige, der darüber staunt, dass es etwas gibt, weil er glaubt zu verstehen, dass es dafür keinen Grund gibt – dass das Sein reine Gabe ist, die nicht hätte stattfinden müssen.“⁵¹

Meillassoux will beiden Spuren nicht folgen. Er plädiert für eine Entdramatisierung der Frage, warum etwas ist, und nicht vielmehr nichts. Man könnte sagen, er nimmt der Frage ihre existenziell-theologische Affektaufladung und reagiert stattdessen mit dem kühlen Pathos der Distanz. Durchaus in der Spur von Nietzsche macht Meillassoux eine bodenlose Kontingenz zur Basis, um Gegenwart zu denken. Er will die Ballons letztbegründender Metaphysik und religionsaffiner Alteritätsdiskurse mit einem Nadelstich platzen lassen. „Man muss sich von der Frage befreien – und sich von ihr befreien heißt, nicht nur sie lösen, sondern sie einer Antwort, die enttäuschend sein muss, unterwerfen, sodass ihre wertvollste Lehre diese Enttäuschung selbst ist. Die einzig richtige Einstellung gegenüber einem solchen Problem läuft also darauf hinaus zu behaupten, dass hier wenig auf dem Spiel steht und dass das *Vibrato* der Seele, sei es sarkastisch oder tiefsinnig, hier ganz unangebracht ist. Ein spekulatives Kriterium für die richtige Lösung muss das Gefühl der Ernüchterung sein, mit welchem ein Leser sie verstehen könnte und sich sagt: ‚Das war es also ...‘“⁵²

Meillassoux' postheroische Argumentation kommt zu dem einfachen aber paradoxalen Schluss: „Die Notwendigkeit der Kontingenz des Seienden erzwingt die notwendige Existenz des kontingent Seienden.“⁵³ Das heißt, das einzige, was absolut notwendig ist, ist, dass es etwas gibt, das aber selbst nie notwendig so ist, wie es gerade ist. Aus dem Satz vom Grund alles Seienden, wird der Satz vom grundlos Seienden aller Dinge und Ereignisse.

50 | Ebd. 93.

51 | Ebd. 100.

52 | Ebd. 101.

53 | Ebd. 105.

Das läuft auf eine Art konstruktivistischer Ontologie hinaus: „Die nicht-metaphysische Spekulation besteht in erster Linie in der Aussage, dass das Ding an sich nichts anderes ist als die Faktizität der transzendentalen Formen der Vorstellung.“⁵⁴ So wie nach Luhmanns soziologischer Beobachtung „die Paradoxie ... die Orthodoxie unserer Zeit“ ist⁵⁵, so ist laut Meillassoux' Erkenntnistheorie die Nicht-Notwendigkeit alles Seienden die heute einzig mögliche Ontologie eines Absoluten. Sein Begriff dafür heißt „Faktualität“. „Das Prinzip der Faktualität lautet also: Einzig die Faktizität ist nicht faktisch – einzig die Kontingenz dessen, was ist, ist selbst nicht kontingent. Bei dieser Formulierung des Prinzips muss man auf folgendes Acht geben: Das Prinzip der Faktualität besteht nicht in der Behauptung, dass die Kontingenz notwendig ist – und nur deshalb befindet sich das Prinzip *außerhalb* der Metaphysik.“⁵⁶ Denn Kontingenz ist selbst kontingent: Alles kann in jedem Moment zusammenbrechen und zugleich genau so weitergehen.

Damit hat sich in den Konstellationen des Denkens wirklich etwas verändert. „Nun, von jetzt an begreifen wir, dass der heutige Glaube an die Unauflösbarkeit der metaphysischen Fragen *nur die Wirkung des anhaltenden Glaubens an den Satz vom Grund ist*. ... Nur derjenige, der glaubt, dass die Antwort auf ein metaphysisches Problem ihrem Wesen nach darin besteht, eine Ursache, einen notwendigen Grund zu entdecken, kann meinen, und dies mit gutem Recht, dass diese Probleme niemals eine Antwort erhalten können.“⁵⁷

Noch einmal der entscheidende Dreh: Das Ende der Metaphysik wird nicht als Ende der Frage nach dem letzten Grund verkündet, sondern als Normalisierung einer bisher verbotenen Antwort. „Wir müssen begreifen, dass auf die metaphysische Frage, warum es so ist und nicht anders, die Antwort ‚wegen nichts‘ eine echte Antwort ist. Nicht mehr über Fragen lachen oder sie belächeln: ‚Woher kommen wir?‘, ‚Warum existieren wir?‘, sondern über die bemerkenswerte Tatsache brüten, dass die Antwort ‚Aus nichts‘, ‚Wegen nichts‘ tatsächlich Antworten sind ... Es gibt keine Mysterien mehr und zwar nicht, weil es keine Probleme mehr gibt, sondern weil es keinen Grund mehr gibt.“⁵⁸ In gewisser Weise steht Meillassoux damit für eine Wende dessen, was mit Nietzsche und Foucault als die radikale Kontingenz der Geschichte entdeckt wurde, ins Erkenntnistheoretische. Nicht nur die historischen Ereignisse sind kontingent und Ergebnis eines nihilistischen Chaos, sondern das gilt für die ganze Struktur unseres Seins.

Meillassoux schließt konsequenter Weise daraus, dass dann nicht nur die Kultur, sondern auch die Naturgesetze auf dem Absoluten der Faktualität basieren, also auf der letzten Notwendigkeit, nicht notwendig zu sein. Auch die Naturgesetze wären dann

54 | Ebd. 105.

55 | Niklas Luhmann, Die Gesellschaft der Gesellschaft, Bd. 2, Frankfurt a. M. 1998, 1144.

56 | Meillassoux, Nach der Endlichkeit (wie Anm. 12), 109.

57 | Ebd. 147.

58 | Ebd. 148.

keine notwendigen Gesetze, sondern kontingent, also prinzipiell auch anders möglich. Dann wird es allerdings erklärungsbedürftig, warum sie offenbar so stabil sind, dass sie uns wie unveränderliche Kausalitätsgesetze erscheinen. „Nur die Sinne drängen uns solch einen Glauben an die Kausalität auf – nicht das Denken“⁵⁹, so Meillassoux. War die Postmoderne jene Epoche, die sich von den letzten Gründen der Metaphysik emphatisch befreit hat, so scheint in der Gegenwart jene nächste Epoche anzubrechen, in der die selbstverständliche Abwesenheit letzter Gründe zur Geschäftsgrundlage allen Denkens geworden ist.

5. Provokante Irritationen der (Praktischen)Theologie

Soweit ganz informativ, könnte man jetzt sagen. Doch wozu sollte sich die Theologie, noch dazu die Praktische Theologie, mit einer derart irritierend daherkommenden Philosophie auseinandersetzen? Nun, wenn Praktische Theologie so etwas ist wie die Gegenwartswissenschaft der Theologie⁶⁰, weil sie es konstitutiv und damit unausweichlich mit dem je aktuellen Kontrast von Gott und Welt, von Evangelium und Existenz zu tun hat, dann hat sie alle Ressourcen zur Entdeckung des Neuen im Heute zu nutzen. Dieses Neue bleibt aber eher verborgen, wenn sie durch primär konvergierende Bezugsphilosophien lediglich das bestätigt bekommt, was sie selbst vermutet und vertritt. Es sind erst die Differenzen, die Erkenntnis ermöglichen.⁶¹ „Nur eine autonome Philosophie kann der Theologie helfen, in einer Situation zurecht zu kommen, in der sie nicht von vornherein weiß, wo sie sich befindet, ihre traditionellen diskursiven wie nicht-diskursiven Praktiken zudem beinahe vollständig prekär geworden sind und ihr klassisches Erkenntnisinstrumentarium zumindest partiell stumpf, jedenfalls zunehmend bedeutungslos geworden ist. Denn nur eine autonome Philosophie kann der Theologie etwas sagen, was sie noch nicht selber wüsste ...“⁶²

Quentin Meillassoux formuliert in der Tat einige derart erkenntnisträchtige Irritationen für die Theologie. Sein Ansatz lässt sich weder als bloß antireligiöser Atheismus abtun, noch als transzendenzfreundliches Alteritätsdenken einfach in theologische Diskurse eingemeinden.⁶³ Vielmehr provoziert Meillassoux die Theologie dazu, sich

59 | Ebd. 124.

60 | Vgl. dazu grundlegend *Karl Rahner*, Die Praktische Theologie im Ganzen der theologischen Disziplinen, in: Ders., Schriften zur Theologie VIII, Einsiedeln/Zürich/Köln 1967, 133–149; und aktuell *Rainer Bucher*, Theologie im Risiko der Gegenwart. Studien zur kenotischen Existenz der Pastoraltheologie zwischen Universität, Kirche und Gesellschaft, Stuttgart 2010.

61 | Vgl. *Christian Bauer/Martin Kirschner/Ines Weber* (Hg.), An Differenzen lernen. Tübinger Grundkurse als theologischer Ort, Münster 2013.

62 | *Bucher*, Risiko (wie Anm. 60), 174.

63 | *Christopher Watkin* beschreibt das zusammen mit den Positionen von *Alain Badiou* und *Jean-Luc Nancy* als post-theologisches Denken. Meillassoux geht es um eine „bold rejection of both theism and atheism in favour of a ‘phi-

bis in ihre dogmatischen Basisstrukturen hinein mit den Kontingenzen und Verletzbarkeiten der Gegenwart auseinanderzusetzen.

Aus einer atheistischen Position heraus argumentiert er in die Kernbereiche spätmoderner Theologie hinein: Was ist Wirklichkeit? Gibt es etwas Absolutes, das nicht einfach auf unsere Subjektivität zurückgeführt werden kann, etwas, das wirklich über uns hinausweist? Versinken Welt und Existenz in einem chaotischen Nichts, weil es einfach keine letzten Gründe mehr geben kann, auch nicht für eine Rettung? Was bedeuten dann die Begriffe und Erfahrungen des christlichen Archivs, die es doch letztlich nur deshalb gibt, um genau diese unwahrscheinliche Hoffnungsperspektive auf einen rettenden Gott zu bezeugen? Und was würde das heißen: eine solche Theologie nicht mehr allein im korrelationistischen Requisit der Moderne zu betreiben?

In drei anfanghaften Ausblicken folge ich zum Schluss der These: Wenn sich die Konstellationen des Denkens aktuell in Richtung Realismus verschieben, dann werden die risikoreichen und oft flüchtigen Beobachtungen ebenso wie die empirisch angeregten Spekulationen der Praktischen Theologie zu einem entscheidenden Spielfeld jener Gehalte, die theologisch als absolut und unverfügbar geglaubt und begründet werden – der Gehalte des als rettendes Ereignis für alle Menschen bezeugten Gottes Jesu.

1. Mit Meillassoux' Kritik am Korrelationismus wird eine praxisrelevante theologische Haltung kirchlicher Orte in seiner ganzen fundamentalpastoralen Schärfe sichtbar. Dort entsteht gegenwärtig oft der Eindruck, als wäre Gott selbst an ganz bestimmte kirchliche Glaubens- und Sozialformen gebunden. Gott scheint nur dann anwesend und real, wenn sich seine Präsenz im religiösen Glaubensbewusstsein oder durch kirchliche Zugehörigkeitspraktiken dokumentiert. Umgekehrt könne man den Gott Jesu ohne den richtigen Glaubensausdruck nicht erfahren, weil er dann im Alltag nicht erwartet und erkannt werden kann. Verschärft durch organisationskirchliche Ohnmachtserfahrungen führt das zu einem latent integralistischen Missionsdruck. Jedes Marketing-Tool ist dafür willkommen. Analog zum pastoralpraktischem Umgang mit empirischen Milieu-Studien⁶⁴ schreibt etwa Graham Cray, Initiator der anglikanischen „Fresh expressions“: „Diejenigen, die die Gnade Gottes in Jesus Christus erfahren haben, stehen in Gottes Schuld. ... Wer wird nicht erreicht werden, wenn wir nur das tun, was wir gerade tun?“⁶⁵ Im Diskurs der Systemtischen Theologie beobachtet Hart-

.....
 losophy' for which nothing, not even god, is inaccessible, and for which everything, including God, can exist", Christopher Watkin, *Difficult Atheism. Post-Theological Thinking in Alain Badiou, Jean-Luc Nancy and Quentin Meillassoux*, Edinburgh 2011, 149.

64 | Vgl. Christian Bauer, *Gott im Milieu? Ein zweiter Blick auf die Sinus-Milieu-Studie*, in: *Diakonia* 39 (2008), 123–129.

65 | Graham, *Dieser Weg wird kein leichter sein – Mut zur Veränderung*, in: Heinzpeter Hempelmann/Michael Herbst / Markus Weimer (Hg.), *Gemeinde 2.0. Frische Formen für die Kirche von heute*, Neukirchen-Vluyn 2011, 63–76, 66.

mut von Sass die ähnliche Sorge: „Hat Gott noch ein Wesen, wenn sein Wirken nicht mehr erfahren wird -? ... Konstituiert sich Gott erst im Glauben an ihn -?“⁶⁶

Wer also christliche Glaubensbegriffe nicht einsozialisiert bekommen hat, werde um Gott betrogen. Im Letzten bedeutet das aber analog zu Meillassoux Korrelationsismus: Unser Bewusstseins- und Begriffsapparat entscheidet über die Präsenz von Gottes Heil in der Welt. Deshalb glauben viele kirchlich engagierte Menschen, mit ihren gewohnten Sprachsettings und ihrer Gemeindeform zugleich auch Gott retten zu müssen, weil er eben untrennbar und quasi alltagsontologisch mit den ihnen bekannten Erfahrungen verbunden war. Darüber hinaus kommt ihm keine wirklich glaubhafte Realität zu. Wenn der bekannte Erfahrungs- und Sozialraum sich also verändert und verflüssigt, verschwindet dann nicht auch Gott?

Das zeigt, wie wichtig es heute ist, zwei gegenläufige Dinge als gleichzeitig zusammendenken zu können. Zum einen dürfte der eigene subjektive Glaubenszugang nicht entwertet werden. Es entscheidet sich ja tatsächlich einiges daran, ob das letzte Geheimnis der eigenen Existenz als beurteilendes „Über-Ich“ versprachlicht wird oder in den Kategorien einer treuen und barmherzigen Güte. Insofern schafft Glaubenssprache in einem realistischen Sinne tatsächlich Wirklichkeit. Doch zugleich verführt diese Vorstellung zu der falschen Annahme, und das kann man jetzt deutlicher sehen, wir hätten Gott damit irgendwie im Griff und könnten über ihn verfügen.⁶⁷ Gleichzeitig drängt also der Gottesbegriff zum anderen dazu, den eigenen (inter)subjektiven Glaubenszugang nicht mit der Präsenz des Evangeliums zu verwechseln.

Die Antwort, die vom spekulativen Realismus ermöglicht wird, könnte lauten: Christliche Existenz besteht im antwortenden Handeln⁶⁸ auf ein Ereignis, das mit uns in Beziehung steht, aber in seiner existenziellen Wirklichkeit nicht von uns abhängig ist⁶⁹. Gott ist auch dort als Wirklichkeit zu vermuten, wo nicht an ihn geglaubt wird und er nicht ausdrücklich benannt wird.⁷⁰ Denn er ist nicht nur ein Korrelat unserer Vorstellungskraft, sondern der Name für unverfügbare, aber reale (Umkehr)Ereignisse von Heil und Befreiung in den Abgründen von Welt und Existenz.

66 | Von Hartmut Sass, „Warum Gott nicht existiert. Eine theologische Besinnung“, in: NZSTh 56 (2014), 348–367, 364f.

67 | Vgl. dazu Ottmar Fuchs, „Wir müssen gar nichts tun, sondern dürfen anders sein, um das Richtige tun zu können“, in: Euangel 1/2014, zitiert nach <http://www.euangel.de/ausgabe-1-2014/neue-spiritualitaet-und-christentum/wir-muessen-gar-nichts-tun-sondern-duerfen-anders-sein-um-das-richtige-tun-zu-koennen/> (zul. aufger. am 11.5.2015)

68 | Vgl. dazu Reinhard Feiter, *Antwortendes Handeln. Praktische Theologie als kontextuelle Theologie*, Münster/Hamburg/London 2002.

69 | In diese Richtung deuten auch die Diskurse zu einer notwendigen „Nutzlosigkeit bzw. Gratuität im Gottesbild“, die Gott gerade nicht mehr mit der eigenen Subjektposition identifizieren, sondern das Ereignis Gottes frei geben, so: Dorothee Steiof, *Verherrlichung Gottes. Madeleine Delbrêl und alttestamentliche Texte*, Stuttgart, 2013, 321.

70 | Vgl. dazu etwa Gregor Maria Hoff, „Der fremde Ort des eigenen Gottes“, Karl Rahners Theorie von den anonymen Christen als Grammatik theologischer Fremdsprachen, SaThZ 11 (2007), 201–216.

2. Meillassoux besteht darauf, dass das Absolute nicht nur als Alteritäts-Kategorie im „Jenseits des Seins“ gedacht werden darf, sondern als tatsächliches Prinzip der Wirklichkeit, so wie sie ist. Wenn man so will, setzt er damit die Kategorie des Absoluten einer Art spekulativ-immanenten Verifikation aus. Das geht aber nur, wenn Wirklichkeit eben nicht gleich gesetzt wird mit einer naturalistischen und uninspirierten Mechanik bloßen Funktionierens. Das unterscheidet Meillassoux von Positionen, die Realität mit der Faktizität offensichtlicher Empirie gleichsetzen. Meillassoux' Begriff der Faktualität setzt dagegen voraus, dass in Wirklichkeit (!) immer viel mehr möglich ist. Es gibt dann nichts Realistischeres als Spekulationen, die sich an der kontingenten Wirklichkeit herausbilden. Im Leittext zur entsprechenden Merve-Reihe heißt es:

„Spekulationen als haltlos zu begreifen, bedeutet letztlich, sich dem Gegebenen auszuliefern, statt in der Gegenwart neue Möglichkeiten zu entdecken. Dagegen kommt es stets gerade der spekulativen Dimension ... zu, Neues zu denken oder das Alte neu zu denken. So entdeckt das neue spekulative Denken mit der Notwendigkeit von Kontingenz auch die Kontingenz des (nur scheinbar) Notwendigen.“⁷¹

Spekulationen auf die Wirklichkeit absoluter Kontingenz hin erscheinen von daher als theologiegenerative Signatur der Realität. Theologische Spekulationen sind realitätshaltig, weil sie nicht nur auf ein eigentliches Hinter oder Tiefer oder Jenseits setzen, sondern auf die Wahrheit dessen, was sich in den Relationen unserer Welt und Existenz ereignet. „Christologisch von Gott zu sprechen, verweist Theologie auf kontingente Orte und zeigt gleichzeitig die Kontingenz ihrer Gottesrede auf. Christologisch wird ein Denken der Kontingenz als Ort christlicher Gottesrede, als *locus theologicus*, zur Krisis, zum entscheidenden und normativen Merkmal von Theologie.“⁷² Mit Meillassoux könnte man vermuten: Indem sich Theologie auf die empirischen Formen radikaler Kontingenz einlässt, kann sie auch intellektuell Zeugnis geben von einem Absoluten, weil in einer Welt ohne letzte Gründe auch die Möglichkeit der Rettung möglich ist.

Was könnte es nun heißen, das praktisch-theologisch ernst zu nehmen? Wenn ich recht sehe, bekommt damit ein Basistheorem des II. Vaticanums neue Brisanz, dass nämlich den faktischen Lebens- und Glaubenspraktiken tatsächlich dogmatisch-offenbarungstheologisches Gewicht zukommt.⁷³ Sie zeigen gerade in ihrer kontingenten Ereignishaftigkeit etwas von Gott selbst in seiner Schöpfung, und zwar formal seine ereignishaft Unverfügbarkeit und material seine kenotische Entäußerung in das reale, also immer auch tödlich gefährdete Leben.⁷⁴

71 | Spekulationen, in: *Avanessian*, Realismus (wie Anm. 15), 6.

72 | *Judith Gruber*, Cultural Turn (wie Anm. 2), 31.

73 | Vgl. *Christian Bauer*, Zeichen der Präsenz Gottes? „Gaudium et spes“ als zweite Offenbarungskonstitution des Zweiten Vatikanums. In: *Zeitschrift für katholische Theologie* 136 (2014), 64–79.

74 | Zur prinzipiellen Entdeckbarkeit Gottes bei seiner gleichzeitigen Unverfügbarkeit schreibt Magnus Striet: „Eine auf der Linie des biblischen Bilderverbots sich konzipierende Theologie wird deshalb die Möglichkeit einer realen,

Das Risiko pragmatischer Verifikation⁷⁵ heißt hier, dass die Wahrheit der Begriffe des Glaubens in der Kontingenz je gegenwärtiger, situativer und nicht steuerbarer Situationen und Konstellationen auf dem Spiel steht. Weil die Wahrheit des Glaubens konkret ist, aber zugleich nie in reiner Faktizität aufgeht, sondern sie dort nur situativ bezeugen werden kann, wird es zur entscheidenden Herausforderung, realistische Spekulationen auf das Ereignis Gott im Heute anzustellen.

3. Jede Rede vom Gott Jesu hat also nicht nur eine erkenntnistheoretische, sondern auch eine soziale und mithin praktische Basis. Meillassoux lichtet im Denken jene letzten Anker, die in einer verflüssigten und konflikthaften Alltagsrealität schon längst verschwunden sind.⁷⁶ Oder besser und angemessen paradox gesagt: Er macht das Verschwinden des letzten Ankers zum letzten Anker. Die letzte Grundlosigkeit des Daseins wird zu Grundlage von Welt und Existenz. Und das wäre eben keine Schwäche des Denkens, sondern die einzig noch begründbare Gründung des Sozialen.

An diesem Punkt kommen sich Meillassoux' Philosophie und eine kritische, differenzbasierte Soziologie recht nahe. Oliver Marchart zeigt, wie neuere sozialphilosophische Positionen mit eben dieser ‚postfundamentalistischen‘ Abwesenheit letzter Gründe rechnen. „Es wäre ein Denkfehler anzunehmen, Gesellschaft hätte zu früherer Zeit oder anderen Orts auf einem festen Fundament geruht, das nun brüchig geworden wäre. Die ... Entwicklungen wie Industrialisierung, funktionale Differenzierung oder politische Revolutionen lösen keinen Grund auf, der vorher ontologisch existiert hätte; sie schaffen die historischen Bedingungen für die reflexive Erkenntnis, dass keiner Gesellschaft ein ultimativer Grund zur Verfügung steht, das heißt, dass Kontingenz notwendig ist. Daher können auch die Gegenbewegungen des heutigen Fundamentalismus keinen neuen Grund finden oder gar legen, sondern nur die Kontingenz aller Gründe verleugnen.“⁷⁷

Könnte es sein, dass die Rolle von Theologie dann nicht mehr darin besteht, metaphysische Letztbegründungen und erste göttliche Ursachen zu verteidigen, sondern um-

.....
 sich durch Kontingenz auszeichnenden Selbstbestimmbarkeit Gottes in der Geschichte nicht ausschließen dürfen, da andernfalls die Unverfügbarkeit und Freiheit Gottes aufgehoben würde. Erschließt Gott sich aber in der Geschichte, betätigt er vielleicht sogar sich selbst und damit sein eigenes Wesen in der Geschichte, dann sind prädikative Bestimmungen Gottes möglich“, Magnus Striet, ‚Hierarchisierung‘ – oder: Unzeitgemäße Betrachtungen gegen positivistische Selbstaufhebungstendenzen der Theologie, in: Doris Nauer/Rainer Bucher/Franz Weber (Hg.), *Praktische Theologie. Bestandsaufnahme und Zukunftsperspektiven* (FS Ottmar Fuchs), Stuttgart 2005, 418–425, 422.

75 | So Bucher, *Risiko* (wie Anm. 60), 219ff.

76 | Vgl. dazu Armin Nassehi, *Die letzte Stunde der Wahrheit. Warum rechts und links keine Alternativen mehr sind und Gesellschaft ganz anders beschrieben werden muss*, Hamburg 2015.

77 | Oliver Marchart, *Das unmögliche Objekt. Eine postfundamentalistische Theorie der Gesellschaft*, Berlin 2013, 42. Der Unterschied wäre wohl, dass Marchart und die von ihm referierten Positionen insofern modern bleiben, als Kontingenz empirisch selbst notwendig erscheint. Nach Meillassoux ist aber Kontingenz nicht einfach empirisch notwendig (denn es könnte auch alles so bleiben, wie es ist), sondern das prinzipiell Absolute.

gekehrt vom Evangelium her vor solchen Verabsolutierungen des Vorletzten zu warnen?⁷⁸ Könnte die Theologie ihrer jüngeren emanzipatorischen Tradition nicht vor allem darin treu bleiben, dass sie der „Unbegründbarkeit wie Gründungsbedürftigkeit des Sozialen“⁷⁹, wie Marchart schreibt, gerade nicht ausweicht?

Der spekulative Realismus provoziert die Theologie dann zur praktischen Neuentdeckung ihrer eigenen, realistischen Spekulationen. Jon Sobrino hat das einmal „die Treue gegenüber dem Realen“⁸⁰ genannt. Von dieser Logik her liegt in der Kontingenz der Wirklichkeit nicht nur das bedrohliche Potenzial zu Chaos und Vernichtung, sondern zugleich eine Art „strukturelle Gnade“⁸¹, mit der *nicht* zu rechnen eben auch wieder irrational wäre. „Trotz ihrer langen Geschichte von Niederlagen und Not ruft die Realität selbst immer wieder Hoffnung in Fülle wach. Immer wieder tauchen ein neuer Exodus, eine neue Heimkehr aus dem Exil, eine Befreiung aus der Gefangenschaft auf, die ... selbst niemals endgültig sind. ... Die Treue zum Realen ist also auch durch die Realität selbst ermöglichte Hoffnung ...: der in die Tat umgesetzten Überzeugung von den Möglichkeiten der Wirklichkeit; Geburtshilfe für das, was die Realität an besserem und Menschlicherem zur Welt bringen will.“⁸² Theologie rechnet mit dieser kreativen Realität Gottes und hält so die Horizonte des Lebens spekulativ offen – zwar oft kontrafaktisch, aber nie einfach nur irrational.

78 | Ähnlich schreibt Jörg Seip über die Taktiken einer nachmoderne Theologie: „sie trägt nicht den Modus einer Letztbegründung, sondern den einer Bewährung“, Jörg Seip, *Der weiße Raum. Prolegomena einer ästhetischen Pastoraltheologie*, Freiburg 2009, 359.

79 | Marchart, *Das unmögliche Objekt* (wie Anm. 77), 426.

80 | Vgl. Jon Sobrino, *Spiritualität und Nachfolge Jesu*, in: Ignacio Ellacuría /Ders. (Hg.), *Mysterium Liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung*, Bd. 2, Luzern 1996, 1087–1114, 1094ff.

81 | Ebd., 1096.

82 | Sobrino, *Spiritualität und Nachfolge Jesu*, 1095.