

Kontingenzformel “Gott”: der christliche Gottesgedanke unter systemtheoretischer Beobachtung – trinitätstheologisch beobachtet

Bernd Oberdorfer

Angaben zur Veröffentlichung / Publication details:

Oberdorfer, Bernd. 2006. “Kontingenzformel ‘Gott’: der christliche Gottesgedanke unter systemtheoretischer Beobachtung – trinitätstheologisch beobachtet.” In *Luhmann und die Theologie*, edited by Günter Thomas and Andreas Schüle, 107–15. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Nutzungsbedingungen / Terms of use:

licgercopyright

Dieses Dokument wird unter folgenden Bedingungen zur Verfügung gestellt: / This document is made available under these conditions:

Deutsches Urheberrecht

Weitere Informationen finden Sie unter: / For more information see:

<https://www.uni-augsburg.de/de/organisation/bibliothek/publizieren-zitieren-archivieren/publiz/>



Kontingenzformel „Gott“

Der christliche Gottesgedanke unter systemtheoretischer Beobachtung – trinitätstheologisch beobachtet

In diesem Band geht es – wenig überraschend – um wechselseitige Beobachtungen von Beobachtungen. Theologinnen und Theologen beobachten, wie Luhmann sie beobachtet, und fragen, was die Beschäftigung mit Luhmann austrägt für ihre Arbeit an konkreten theologischen Problemen. Mit anderen Worten: Was bringt die theologische Beobachtung von Luhmanns Beobachtung der Theologie? Dabei wäre nun wenig gewonnen, wenn die Theologen ausgingen von einem fest geprägten Lehrbestand und nur fragten, inwieweit Luhmann diesen angemessen wiedergibt. Natürlich ist das eine wichtige Frage. Und gerade was den Gottesbegriff betrifft, lässt sich leicht zeigen, daß Luhmann mit Parametern arbeitet, die die Differenziertheit der christlichen Tradition erheblich unterbieten. Nicht von ungefähr ist bei ihm von der trinitätstheologischen Ausfaltung des Gottesverständnisses kaum die Rede. Dennoch ist mit diesem Mangel Luhmanns Konzept von Gott als „Kontingenzformel“ nicht einfach obsolet geworden. Das trinitarische Gottesverständnis ist nicht als schlichte Alternative zum ‚Kontingenzformelgott‘ in Anschlag zu bringen. Dann wäre von Luhmann im strengen Sinne nichts zu lernen, allenfalls: was nicht zu lernen ist. Abgesehen davon, müsste natürlich auch eine solche Alternative systemtheoretisch rekonstruiert werden.

Stattdessen will ich im Folgenden die diagnostische und analytische Leistungsfähigkeit von Luhmanns Konzeption historisch und systematisch austesten, indem ich diese dezidiert auf den trinitarischen Gottesgedanken beziehe. Nach einer knappen Skizze von Luhmanns funktionaler Rekonstruktion des monotheistischen Gottesbegriffs als „Kontingenzformel“ (1.) will ich seine These von der Krise des Monotheismus in der Moderne unter Bezug auf Schleiermacher und Fichte historisch konkretisieren als Krise eines *theistischen* Gottesbegriffs (2.) und schließlich die auffallende Konjunktur trinitätstheologischen Denkens im 20. Jahrhundert lesen als Versuch – genauer, als einen von mehreren Versuchen, den Gottesbegriff als Kontingenzformel in der funktional differenzierten Gesellschaft zu reetablieren (3.).¹

¹ Ich orientiere mich weitgehend an Luhmanns posthum veröffentlichtem Buch: Luhmann, Niklas, *Die Religion der Gesellschaft*, Frankfurt a. M. 2000. Wo nicht anders vermerkt, beziehen sich Seitenangaben im Text auf dieses Werk. Zum Folgenden vgl. auch meinen Beitrag: „Der liebe Gott sieht alles‘ – und wir schauen ihm dabei zu. Theologische Randbemerkungen zu Luhmanns Bestimmung von Gott als ‚Kontingenzformel‘“, in: *Soziale Systeme* 7 (2001), 71–86.

1. Der monotheistische Gottesbegriff als „Kontingenzformel“

Nach Luhmann fungiert in monotheistischen Religionen der Gottesbegriff, näherhin der Begriff eines personalen, der Gesellschaft gegenüber stehenden universalen Beobachtergottes, als „Kontingenzformel“ des Religionssystems. Was ist, und wie funktioniert eine Kontingenzformel?

Statt „Kontingenzformel“ müsste man eigentlich präziser sagen: „Kontingenzabsorptionsformel“. Denn Kontingenzformeln erfüllen in der gesellschaftlichen Kommunikation in einer bestimmten „Zuspitzung“ die Funktion, „Unbestimmbarkeit in Bestimmbarkeit, also unendliche Informationslasten in endliche Informationslasten zu überführen“, so daß „mit einigen Erfolgsaussichten“ Anschlusskommunikationen wahrscheinlich werden (147). Kontingenzformeln dienen in der Kommunikation dazu, „andere Möglichkeiten, die auch gegeben sind, zu unterdrücken“ (150). Diese anderen, devianten Möglichkeiten können zwar durchaus präsent bleiben und „reproduziert werden“, ihre Kommunikation „kann aber nicht mehr in Anspruch nehmen, den Sinn des Systems zu fixieren“ (ebd.). „Die offizielle Kommunikation orientiert sich an den Vorgaben der Kontingenzformeln und operiert damit auf der sicheren Seite vorgesehener Akzeptanz“ (ebd.). Kontingenzformeln wirken deshalb auch als Kriterien für soziale Inklusion bzw. Exklusion.

Die Kontingenzformel absorbiert die mit dem Funktionsbegriff zumindest prinzipiell gegebene Möglichkeit *anderer* Problemlösungen. Die für den Funktionsbegriff konstitutive Differenz zwischen Problemstellung und Problemlösung verschwindet – *allerdings nur für das System selbst*. Für das System geht es dann eben *nicht* anders. Die Kontingenzformel benennt deshalb auch die Weise, wie das System „für sich selbst als *Einheit* zugänglich werden“ (148) und also seine Systemoperationen identifizieren und sich dadurch mit systemspezifischer „Anschlußfähigkeit versorgen“ (ebd.) kann. M.a.W.: Die Kontingenzformel macht in einem mittels binärer Kodierung operierenden System die Einheit der Codewerte (im Fall der Religion: Transzendenz und Immanenz) kommunikabel; sie erlaubt es, beide Seiten der Unterscheidung als Einheit zu thematisieren.

Es leuchtet ein, daß „Gott“ nur in *monotheistischen* Subsystemen des Religionssystems als Kontingenzformel fungiert. Denn in polytheistischen Religionen würde die unabweisbare Frage, *welcher* der Götter einschlägig wäre, die Funktion der Kontingenzformel als Identitätskriterium für systemische Kommunikationen unterminieren und jedenfalls die Kontingenz der gewählten Formel auch *für das System selbst* unübersehbar machen.²

In monotheistischen Religionen ist „Gott“ die systeminterne „Einheitsformel des Codes Immanenz/Transzendenz und absorbiert in dieser Eigenschaft Kontingenz“ (167f). Die *Einzigkeit* und *Universalität* des monotheistischen Gottes ist dann ein direktes Korrelat seiner Funktion als Kontingenzformel. Es gibt zu Gott weder eine Alternative noch ein Jenseits, eine „Transzendenz jenseits der Transzendenz“ (152). „Die Transzendenz existiert“ – wie Luhmann hinzufügt – im Monotheismus „als Person, sie *ist* der *eine* Gott“ (ebd.).

Luhmann betont, daß diese Personalisierung hochriskant ist. Sie läßt nämlich die Kontingenzabsorptionsformel noch zusätzlich mit Kontingenz auf, „weil mit dem Personbezug unterstellt wird, daß die Person sich auch anders verhalten könnte“ (152). Als Kontin-

² Religionsgeschichtlich interessant sind in dieser Hinsicht die philosophischen Versuche, ‚hinter‘ der disparaten Vielfalt des griechisch-römischen Götterhimmels eine umfassende Einheit zu erkennen.

genzformel kann der Gottesbegriff nur wirken, wenn „die höchste Transzendenz als Person“ gedacht wird, „die andere Verhaltensmöglichkeiten hätte – *und sie ausschließt*“ (152; Herv. von mir).³ Andererseits „zwingt“ auch dann der monotheistische Gottesbegriff dazu, „die guten und schlimmen Wirkungen, die anziehenden und erschreckenden Wesensmerkmale des Heiligen als *Absicht* einer Person zu denken“ (153).

Warum kam es dann aber zur Ausbildung einer derart fragilen, voraussetzungsreichen Gestalt von Religion? Luhmann vermutet einen „Bedarf in einer sozialstrukturellen Entwicklung, die zugleich soziale Differenzierungen und Individualisierungen ausgelöst hatte und deshalb Einheit nur noch über das Konzept eines Beobachters begreifen konnte“ (153). M.a.W.: Wenn eine innergesellschaftliche Einheit nicht mehr formulierbar ist, wird der Rekurs auf einen gesellschaftsexternen universalen Beobachter plausibel, der, weil extern, als prinzipiell unverfügbar gedacht werden muss, und dies gilt wiederum auch für den Personbegriff. Ohnehin ist „Personalität (...) nichts anderes als eine Chiffre für Beobachten und Beobachtetwerden“ (153). Durch die Annahme eines Alles beobachtenden und damit von sich unterscheidenden Gottes kann dieses Alles seine Einheit darin finden, daß es von Gott unterschieden wird.

Aus dieser Konzeption des Beobachtergottes erwachsen aber mehrere Fragen:

Erstens: Wenn Gott von der Welt als universaler Beobachter unterschieden ist, dann muss sich sein Beobachten doch von innergesellschaftlichem Beobachten unterscheiden. Wie ist das zu denken? Gottes Beobachten unterscheidet nach Luhmann (vgl. 157f) anders als menschliches Beobachten nicht zwischen Fremdreferenz und Selbstreferenz und darum auch nicht zwischen Handeln (als Erzeugen einer Differenz in der Umwelt) und Erleben (als systeminterner binärer Reformulierung „externer Determination“). Auch benötigt Gott als transzendenter Beobachter „keinen ‚blinden Fleck‘“ (ebd.). „Er kann jedes Unterscheidungs-schemata als Differenz und als Einheit des Unterschiedenen *zugleich* realisieren“ (158f; Herv. von mir). Deshalb liegt die „Differenz Gott/Mensch (...) in der Frage, ob die Einheit der Operation der Beobachtung in der Beobachtung sich selbst beobachten kann (Transzendenz) oder nicht (Immanenz). Man könnte auch sagen: die transzendente Person ist selbsttransparent, die immanente Person selbstintransparent“ (159).

Zweitens: Wenn die Vorstellung von Gott als universalem Beobachter die gesellschaftliche Selbstbeobachtung mit Einheit ausstattet, wie wird diese Einheit dann gesellschaftlich kommuniziert? Wie können gesellschaftliche Kommunikationen, die immer systemrelativ sind, die systemtranszendente Einheit der Gesellschaft repräsentieren?

Und drittens: Wie soll mit unterschiedlichen gesellschaftlichen Darstellungen der mit „Gott“ chiffrierten einheitskonstituierenden Differenz umgegangen werden, mit innergesellschaftlichen „Meinungsverschiedenheiten“ (163) über Gott und die Konsequenzen seiner Weltbeobachtung für die beobachtete Welt, wenn die Weltbeobachtung Gottes immer nur im Medium innerweltlicher Beobachtungen dieser Beobachtung zugänglich ist?

Diese Fragen hängen eng zusammen. Die Selbsttransparenz Gottes führt gerade nicht dazu, daß Gott für die Fremdbeobachtung unverstellt zugänglich wäre. Im Gegenteil: Wenn „Gott *alles* beobachtet (ihm entgeht nichts) und er sich deshalb *von allem unterscheiden muß*, kann er in oder auch an der Welt nicht beobachtet werden“ (163). Es entsteht das Problem der „Beobachtung des Unbeobachtbaren“ (ebd.). Religiös-theologische Beobachtungen von

³ Theologisch ist hier an den Begriff der *Treue* Gottes zu denken.

Gottes Beobachten standen deshalb immer vor der Aufgabe, „ihre eigene Unvollkommenheit (zu) reflektieren“, etwa durch das „Zugeständnis des Nichtwissens der Menschen“, durch die „Ambivalenz von Angezogen- und Abgestoßensein“, durch negative Konnotation des Wunsches, wissen zu wollen, „was Gott eigentlich will“, durch die Formen „der Paradoxie, der wirren Rede, des Schweigens“, durch Mystik (163).

Dennoch müssen „Theologen als professionelle Beobachter Gottes oder Interpreten seiner Texte (...) im Religionssystem kommunizieren und sagen, was sie wissen“ (ebd.). Bei bloßem Rekurs auf Unbeobachtbarkeit würde die Verwendung des Gottesbegriffs dessen kommunikative Funktion als Kontingenzformel verfehlen. Nach Luhmann führt dieses Bedürfnis nach klaren Antworten aber „(mehr oder weniger) zu einer fatalen Umdeutung der Kontingenzformel in ein Selektionskriterium: dies ja, das nein – so will es Gott. Tertium non datur“ (ebd.). Die dergestalt kommunizierte Eindeutigkeit muss dann freilich wiederum an die Differenz Gott – Welt und die damit gegebenen Wissensbarrieren rückgekoppelt und dadurch letztlich auch für Infragestellung und Mehrdeutigkeit („Meinungsverschiedenheiten“) geöffnet werden. Luhmann nennt dafür drei Lösungen:

erstens den Gedanken der Selbstoffenbarung Gottes mit der evolutionären Konsequenz einer Limitierung authentischer Offenbarungszeugnisse auf einen abgeschlossenen Textbestand, von dem dann dessen Auslegungen hinsichtlich des Verbindlichkeitsgrades unterschieden werden können;

zweitens die Selbstdistanzierung vom Teufel als dem „ersten Beobachter des Beobachters Gott“, dem man dann genau jenes Besserwissenwollen vorwerfen kann, dem die selbstkommunizierte Eindeutigkeit so verdächtig ähnelt (also eine Art rhetorischer Ablenkungsstrategie);

drittens schließlich die Mystik, die ein unmittelbares Sehen des Geschehenseins kennt, das keiner Verifikationskriterien bedarf, allerdings nur im nicht festhaltbaren und unkommunizierbaren Moment, und die deshalb zwar ihre „Überzeugungskraft“ aus der „ersichtliche(n) Unangemessenheit aller dogmatischen und professionellen Antworten“ gewinnt (167; Zitatumstellung von mir), diese aber nicht ersetzen kann.

2. Die Krise der „Gottesreligionen“

Luhmann attestiert „Religionen mit Beobachtergott“, sie hätten „die Umstellung aller wichtigen, folgenreichen Kommunikationen auf den Modus der Beobachtung zweiter Ordnung vorbereitet“ und „gewissermaßen an Gott ausprobiert und eintrainiert, was später dann ein gesellschaftsuniverseller Modus des Umgangs mit hoher Komplexität werden sollte“ (184). Trotzdem erwägt er, ob für das Religionssystem die Anpassung an den neuzeitlich „enorm gesteigerten Komplexitätsdruck“ nicht schwerer sei als für andere Funktionssysteme (316), weil die Religion den Monopolanspruch auf die Repräsentation der Einheit der Gesellschaft eingebüßt hat. In der Tat lässt sich in Europa im 18. Jahrhundert als dem für den Übergang in die Funktionsdifferenzierung entscheidenden Zeitraum eine Krise des gs konstatieren. Dabei muss man freilich differenzieren: Zunächst wurde die traditionelle dogmatische Gotteslehre, also das Trinitätsdogma, Gegenstand der Kritik, und zwar im Namen der aufklärerischen Vernunft, die als den rational verantwortbaren und also fest zu haltenden allgemeinvernünftigen Kern der partikular-christlichen Offenbarungstradition ein theistisches

Modell ausmachte, nach dem Gott der weltexterne personale Weltverursacher und Weltlenker ist. Der erste Schub der Kritik am überkommenen Gottesgedanken mündete mithin geradezu in einen Triumph des absoluten Beobachtergottes, jenes Gottesverständnisses also, das Luhmann der gesamten monotheistischen Tradition attestiert. Dieser theistische Gottesbegriff geriet nun freilich am Ende des Jahrhunderts selbst in eine gravierende Plausibilitätskrise. Kants Kritik der rationalen Theologie, Fichtes Ablehnung der Personalität Gottes, Schleiermachers Entkoppelung von Religion und Gottesbegriff richteten sich gegen die theistische Vorstellung eines externen Allmachts- und Allwissenheitgottes, die Gott durch die dabei verwendeten Vorstellungsformen faktisch verendlicht und zudem in einem zunehmend durch naturwissenschaftliche Kausalitätskonzeptionen geprägten Weltbild keine Erklärungskraft mehr hat. Bei Schleiermacher fiel diese Kritik zusammen mit einer scharfen Unterscheidung religiöser von wissens- oder handlungsorientierten Weisen des Weltumgangs: Religion ist weder Wissen noch Moral, sondern Gefühl – „Sinn und Geschmack fürs Unendliche“.

Gewiss hatte diese Kritik mit Akzeptanzproblemen zu kämpfen. Kant durfte jahrelang nicht zu religiösen Fragen publizieren. Schleiermacher musste sich des Spinozismus- und Pantheismusvorwurfs erwehren. Fichte verlor im Zuge des Atheismusstreits seinen Jenaer Lehrstuhl. Auch ist zu beachten, daß schon bei den genannten Autoren die Kritik am theistischen Gott mit unterschiedlicher Konsequenz vorgetragen ist. Kant führte bekanntlich den in der „Kritik der reinen Vernunft“ gleichsam durch die Vordertür hinauskomplimentierten weltexternen Beobachtergott durch die Hintertür der „praktischen Vernunft“ wieder herein. Fichte spitzte zwar Kants Anti-Theismus zu auf eine prinzipielle Kritik der Anwendung der Personalitätskategorie auf Gott (Person impliziert Bewusstsein und Wille, diese sind nur von *endlichen* Wesen sinnvoll zu präzisieren); er beließ aber dem nicht-theistisch gefassten Gottesbegriff dennoch eine konstitutive Funktion in der *moralischen* Selbstverständigung. Und Schleiermacher kehrte, obwohl er anti-spekulativ an der Nichtobjektivierbarkeit des Gottesverständnisses zeitlebens festhielt, in seiner „Glaubenslehre“ zu dem (modifizierten) Gedanken von Gott als dem Allverursacher zurück. Dennoch ist die Vermutung nicht von der Hand zu weisen, daß sich in dieser Theismuskritik und den Versuchen eines Neuansatzes seismographisch jene Krise des transmundan-personalen Beobachtergottes artikuliert, die Luhmann für den Übergang in die funktional ausdifferenzierte Gesellschaft diagnostiziert. Dafür spricht auch, daß jedenfalls bei Schleiermacher der theologische Neuansatz zusammenfällt mit einem hoch reflektierten Programm gesellschaftlicher Differenzierung.⁴

Mit anderen Worten: Luhmanns Konzept scheint zu greifen für das Verständnis von – wenn man so will – ‚Aufstieg und Fall des theistischen Monotheismus‘. Deshalb wäre übrigens auch reizvoll zu untersuchen, inwieweit es erhellend ist zur Analyse des Verhältnisses des *Islams* zur Moderne. Die christliche Theologie des 19. und 20. Jahrhunderts könnte dann gedeutet werden als Sequenz unterschiedlicher Versuche, dem christlichen Gottesbegriff auch „nach dem Tode (des theistischen) Gottes“ die Funktion einer Kontingenzformel zu bewahren. Dies gilt jedenfalls dann, wenn Luhmanns Theorem von Gott als Kontingenzformel nicht steht und fällt mit seiner theistischen Engführung des monotheistischen Gottesbegriffs.

⁴ Vgl. dazu meine Studie: *Geselligkeit und Realisierung von Sittlichkeit. Die Theorieentwicklung Friedrich Schleiermachers bis 1799*, Berlin / New York 1995.

3. Der trinitarische Gottesbegriff als Kontingenzformel in der funktional ausdifferenzierten Gesellschaft

Luhmann richtet an die gegenwärtige Religion die Frage, „ob die Vorstellung, Gott sei eine ‚Kontingenzformel‘, religiös akzeptabel ist oder nicht“ (316). Nach den bisherigen Überlegungen ist dabei zu unterscheiden zwischen

- der funktionalen Bestimmung „Kontingenzformel“ selbst,
- der Weise, wie Luhmann den Gottesbegriff fasst, um dessen Verwendung im Religions-system mit dem Begriff der Kontingenzformel deuten zu können, und schließlich
- den Korrelationen, die Luhmann herstellt zwischen der Gottes-Semantik und gesellschafts-strukturellen Entwicklungen.

Daß der monotheistische Gottesbegriff in der religiösen Kommunikation die Funktion einer „Kontingenzformel“ erfüllen kann, die im offiziellen Diskurs anschlussfähige von nicht anschlussfähigen Beiträgen zu unterscheiden erlaubt, leuchtet zunächst einmal ein. Dies gilt auch unter dem Aspekt, daß die funktionale Außenbeobachtung diese Leistung des Gottesbegriffs als kontingent setzt. Denn auch wenn die religionssysteminterne Kommunikation den einen Gott als notwendig und als seinskonstituierend für alles von ihm unterschiedene Sein versteht, läuft in ihr doch das Wissen mit, daß Andere das nicht so sehen. Auch ist das Wissen von Gott religiös dergestalt als kontingent gewusst, daß es als sich der ungeschuldeten und unverfügbaren Selbstoffenbarung Gottes verdankend und deshalb seinerseits unverfügbar behandelt wird („*Glaubens*-Erkenntnis“). Daß dies in der Neuzeit zunehmend stärker betont und mit einer Kritik der Integration des Gottesbegriffs in eine glaubensindifferente, allgemein einsichtige (und deshalb verpflichtende!) Ontologie verbunden wurde, könnte ein Hinweis darauf sein, daß das Christentum die von Luhmann konstatierten gesellschaftsstrukturellen Veränderungen reflexiv mitzuvollziehen und mitzugestalten vermochte, auch und gerade, was das Gottesverständnis betrifft.

Wie bereits mehrmals angedeutet, kann man allerdings fragen, inwieweit Luhmanns Bestimmung des ‚Kontingenzformel-Gottes‘ als eines welt-distanzierten, weltwirksamen, personalen Beobachters aus der christlich-theologischen Binnenperspektive als angemessen bezeichnet werden kann. Auffälligerweise erwähnt Luhmann die Trinitätslehre als die klassische christliche Fassung des Gottesgedankens kaum. Auch schenkt er der Tatsache keine Beachtung, daß das Christentum zwar eine entscheidende Rolle gespielt hat bei der Entwicklung eines Person-Begriffs⁵, die Zuschreibung von Personalität an das eine göttliche Wesen aber bis weit in die Neuzeit hinein theologisch problematisch blieb, weil sie die drei göttlichen „Personen“ (im konstitutiven Plural!) durch eine göttliche ‚Mega-Person‘ zu überbieten und zu marginalisieren schien. Und auch auf die trinitarischen ‚Hypostasen‘ Vater, Sohn und Heiliger Geist wurde der Personbegriff nur mit großer Zurückhaltung angewendet, weil er im Sinne dreier selbstbewusster Aktzentren die göttliche Einheit zu sprengen drohte. Luhmanns Gottesbegriff entspricht, wie gesagt, am ehesten dem des klassischen Theismus, wie er im 17. und besonders im 18. Jahrhundert als der rationale Kern der jüdisch-christlichen Offenbarungsreligion galt.

⁵ Vgl. dazu Pannenberg, Wolfhart, Artikel „Person“, in: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* (RGG3), Bd. 5, 1961, S. 230–235; Spaemann, Robert, *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen ‚etwas‘ und ‚jemand‘*, Stuttgart 1996, S. 25–42.

Auf die Plausibilitätskrise dieses theistischen Gottesbegriffes hat die christliche Theologie selbst mit einer Kritik des Theismus und teilweise mit einem nicht-theistischen Personalismus, teilweise aber auch mit der Erneuerung trinitarischen Denkens reagiert (wobei das eine das andere nicht notwendig ausschließt). Ich möchte hier nur die letztgenannte Entwicklung ansprechen. Die Frage ist: Sprengt die moderne trinitätstheologische Entfaltung des Gottesbegriffs das Konzept von Gott als „Kontingenzformel“, oder ist sie als der Versuch zu fassen, dem christlichen Gottesbegriff unter den Bedingungen der funktional ausdifferenzierten Gesellschaft die Funktion einer Kontingenzformel zu bewahren? Ich plädiere für das Zweite und will deshalb abschließend die These diskutieren, ob nicht ein dezidiert christologisch-trinitarisches Gottesverständnis als besonders konsequente und besonders reflektierte Entfaltung einer Kontingenzformel aufgefasst werden kann.

Wenn nämlich „Gott“ als Kontingenzformel im Religionssystem die *Einheit* der Codewerte „Transzendenz“ und „Immanenz“ kommunikel macht, dann könnte man geradezu einen systemtheoretischen Grund für die Anwendung des Gottesattributes auf Jesus Christus und für die Zurückführung der Gotteserkenntnis auf Gott selbst – „im Heiligen Geist“ – angeben und könnte die daran angelagerten theologischen Theorien (Dogmen) als spezifische Bearbeitung der mit der Funktion einer Kontingenzformel gegebenen Erfordernisse und Probleme interpretieren.

Denn der Gedanke der Inkarnation des Gottessohnes erscheint dann als radikale Weise, diese Einheit von Transzendenz und Immanenz geltend zu machen: Gott erscheint selbst in der Immanenz, setzt sich der Immanenz aus, stellt die Differenz von Transzendenz und Immanenz dar (am Kreuz!) und hebt sie zugleich in sich auf, dabei eine „Erlösungsperspektive“ eröffnend.

Die dogmatischen Lehren von Christus als wahren Menschen und zugleich wahren Gott in voller Einheit und dennoch strikter Unterschiedenheit („Zweinaturenlehre“) und von der im Heiligen Geist vollendeten und sich erschließenden Dreieinigkeit Gottes wären dann als systeminterne Versuche rekonstruierbar, die mit der Erscheinung der Transzendenz in der Immanenz gegebenen Beobachtungsprobleme („Beobachtung des Unbeobachtbaren“) zu bearbeiten: Gott ist in Christus beobachtbar; aber daß es *Gott* ist, der im *Menschen* Jesus sich authentisch sichtbar macht, das ist eine paradoxe *Glaubens*-Aussage, da die Gottheit „unter dem Gegenteil verborgen“ ist (Luther), nämlich unter der Gestalt des endlichen, Übel und Bosheit passiv ausgesetzten, ja als Gotteslästerer hingerichteten Menschen; eine ‚direkte‘ Beobachtung Gottes, die diesen ‚Umweg‘ zu vermeiden trachtet, ist nicht möglich. Für das Verständnis von Gott als Beobachter hat das die Konsequenz, daß Gott sich auch der Situation des Nicht-beobachten-Könnens aussetzt. Und genau dies kann wiederum beobachtet werden.

Freilich: nur durch Gott selbst, nur „durch den Heiligen Geist“. Das Dogma von der vollen Gottheit des Heiligen Geistes dient einerseits dazu, die Einheit Gottes in der, ja geradezu als die Differenz von Vater und Sohn zu verorten; andererseits sichert es die Paradoxie der Beobachtung des so verstandenen Gottes: Gott macht sich (und d.h.: seine Identität mit dem gekreuzigten Jesus!) erkennbar und beobachtbar – allerdings nur für diejenigen, denen er sich in unverfügbarer Zuwendung selbst erschließt, und genau diese (bleibende!) Unverfügbarkeit wird in der Glaubenskommunikation immer mitkommuniziert, ohne daß damit die Gewissheit begründende Erschlossenheit Gott dementiert würde.

Angesichts dessen kann die dogmatische Selbstbeschreibung behaupten, daß Gott nur dann im Vollsinn als Einheit von Transzendenz und Immanenz gedacht ist, wenn der Gottesgedanke

auch das radikale Gegenteil der Unterscheidungsattribute (Allmacht, Allwissen, Unendlichkeit, Ubiquität, Unsterblichkeit, Allgüte etc.) zu integrieren vermag (also Ohnmacht, begrenztes Wissen, Endlichkeit, Lokalität, Sterblichkeit, Unvollkommenheit bzw. Sünde usw.). Systemtheoretisch betrachtet, versieht sie mithin den auf die gott-menschliche Einheit Christi zentrierten christlichen Gottesgedanken mit einem Perfektionsindex und macht ihn für systeminterne Kommunikationen alternativelos; sie verwendet ihn also als Kontingenzformel.

Bemerkenswert ist nun, daß das Christentum in Frömmigkeit und Theologie in erheblichem Maße systeminterne Außenperspektiven auf sich selbst entwickelt hat. Nicht erst die systemtheoretische Fremdbeobachtung macht darauf aufmerksam, daß die gott-menschliche Einheit Christi sich wiederum als Differenz dekomponieren lässt. Diese Dekomposition wird vielmehr in der christlichen Existenz und deren Reflexion selbst thematisch: in der theologisch kondensierten Erfahrung, daß die Überzeugung von der Präsenz Gottes in Christus unverfügbar ist, daß sie existenziell entgleiten, in Differenz auseinanderbrechen kann, m.a.W.: daß der Glaube an die Einheit von Transzendenz und Immanenz in Jesus Christus immer ein ‚angefochtener‘ ist, in dem der Zweifel immer mitläuft. Die behauptete Einheit von Transzendenz und Immanenz ist vor der erhofften eschatologischen Vollendung weder existenziell noch theoretisch-reflexiv einholbar. Das klassische christologische Dogma trägt dem auf seine Weise dadurch Rechnung, daß es die Einheit der göttlichen und der menschlichen „Natur“ in der Person Jesus Christus festhält, aber darauf verzichtet, diese positiv zu beschreiben, und sich vielmehr darauf beschränkt, eine Verschmelzung der „Naturen“ ebenso auszuschließen wie das Gegenextrem von deren unverbundener Koexistenz.⁶ Dennoch unterscheidet sich die systeminterne Außenbeobachtung von der systemexternen Fremdbeobachtung dadurch, daß sie ungeachtet aller ‚Angefochtenheit‘ die Einheit von Transzendenz und Immanenz in Christus als gegeben und als alternativelosen Orientierungspunkt für die Systemkommunikationen betrachtet, während die Fremdbeobachtung diese Setzung noch einmal als kontingent betrachtet (was wohlgemerkt nicht heißen muss: faktisch ersetzbar, wohl aber: Alternativen ausgesetzt).

Bekanntlich lautet – und damit komme ich zum Schluss – das früheste Bekenntnis der Christen: *kyrios Iesous* „Jesus ist Herr“ (1 Kor 12,3). Wenn meine Überlegungen zutreffen, ist diesem schlichten Bekenntnis (das im Übrigen – wie Paulus ausdrücklich hervorhebt – nur „durch den heiligen Geist“ abgelegt werden kann) tiefere systemtheoretische Weisheit nicht abzuspüren. Denn es fungiert in doppelter Weise als Kontingenzformel: Zum einen dient es der Unterscheidung anschlussfähiger von nicht anschlussfähiger Kommunikation: „Wenn du mit deinem Munde bekennt, daß Jesus der Herr ist, und in deinem Herzen glaubst, daß ihn Gott von den Toten auferweckt hast, so wirst du gerettet.“ (Rm 10,9) Zum anderen repräsentiert es die Einheit der Codewerte Transzendenz und Immanenz. Von Gott kann man nur reden, wenn man von Jesus Christus – und zwar als dem Mensch gewordenen! – redet. Das trinitätstheologische und das christologisch-inkarnationstheologische Dogma sind als begriffliche Explikationen dieses elementaren Sachverhalts zu verstehen.

⁶ Vgl. die berühmte Formulierung des Konzils von Chalcedon (451): „(...) ein und derselbe ist Christus, der einzigegeborene Sohn und Herr, der in zwei Naturen unvermischt, unveränderlich, ungetrennt und unteilbar erkannt wird, wobei nirgends wegen der Einung der Unterschied der Naturen aufgehoben ist, vielmehr die Eigentümlichkeit jeder der beiden Naturen gewahrt bleibt und sich in *einer* Person und *einer* Hypostase vereinigt“ (Übersetzung nach DH 302).

Weiter zu diskutieren wäre, ob diese, im Vergleich zum Theismus komplexere Fassung des Gottesgedankens dazu nötigt, den Begriff der Kontingenzformel zu modifizieren. Günter Thomas hat die These vertreten, daß die trinitarische Differenzierung des christlichen Gottesgedankens eine Umstellung von Einheit auf Differenz markiere.⁷ Das ergäbe natürlich die schöne ironische Pointe, daß ausgerechnet der Differenzdenker Luhmann beim Konzept der Kontingenzformel auf Einheit gesetzt hätte und daher mit seinen eigenen Einsichten zu korrigieren wäre: ‚mit Luhmann gegen Luhmann‘. Ich kann allerdings eine gewisse Skepsis gegen diesen interessanten Gedanken nicht verhehlen, und zwar aus systemtheoretischen wie aus theologischen Gründen. Systemtheoretisch sehe ich nicht, wie die Funktionalität der Kontingenzformel von einem ihr eigenen Einheitsbezug abgekoppelt werden kann. Und theologisch ist darauf hinzuweisen, daß die trinitarische Differenzierung der göttlichen Einheit nicht vorgängig, sondern deren gleichursprünglicher Ausdruck ist. Durch das dezidierte Bekenntnis zum Gott Israels hat das Christentum sich als strikt monotheistische Religion identifiziert, und die hoch komplexe Trinitätslehre ist ja gerade deshalb entwickelt worden, weil man unter dem enormen Druck stand, die Mehrzahl göttlicher Instanzen mit der fundamentalen Einheit Gottes zu vermitteln. Ohne einen solchen Druck wäre eine derartige, zumindest scheinbar den Gesetzen der Logik widersprechende Theorie (Harnack sprach ironisch von einem „Begriffswunder“) wohl kaum entstanden. Anders als Jürgen Moltmann halte ich es deshalb nicht für sinnvoll, den Monotheismus-Begriff für das Christentum zu vermeiden⁸ – sofern jedenfalls „Monotheismus“ nicht „Theismus“ im engeren Sinn impliziert. Der trinitarische Gottesgedanke – und darin liegt seine große Stärke – ermöglicht eine nicht-theistische Explikation des Monotheismus im skizzierten Sinn. Der Einheitsbezug bleibt also konstitutiv.

⁷ Vgl. Thomas, Günter, „Die Unterscheidung der Trinität und die Einheit der Kontingenzformel Gott“, in: *Soziale Systeme* 7 (2001), S. 87–99.

⁸ Vgl. Moltmann, Jürgen, *Trinität und Reich Gottes*, München 1980, S. 144–168.