

im Konzil selbst. „In that sense, the crisis is not a mere postconciliar question: it was inherent to the council debates itself, and the most tangible proof to that is the existence of the *Nota Explicativa Praevia* – inserted upon the initiative of Pope Paul VI. The core of the matter seems to lie in the different readings of the doctrine of episcopal collegiality“ (122). Im Einzelnen stellt der Autor dann die niederländischen Auseinandersetzungen dar, wie sie damals allgemein weltkirchliche Anteilnahme fanden: die Kontroversen um den holländischen Katechismus, das 1966–70 stattfindende Pastoralkonzil in Noordwijkerhout, die Bischofsernennungen von Simonis (1970) und Gijsen (1972), die (von Rom verhinderte) Einrichtung des nationalen Pastoralrates, schließlich die Zölibatskontroverse, wo das Pastoralkonzil von Noordwijkerhout 1968 gegen die Enzyklika „*Sacerdotalis coelibatus*“ Stellung bezogen hatte und dann Kardinal Alfrink in seinen Vermittlungsbemühungen immer mehr „zwischen zwei Feuer“ geriet. – In der Diskussion bemüht sich Ernesti, eine Lanze für Paul VI. zu brechen: Er weist einmal auf den speziellen Hintergrund der „verspäteten“ und daher „explosiven“ Modernisierung des holländischen Katholizismus hin, dann auf das primäre Anliegen des Papstes, nämlich der Wahrung der Einheit mit der Universalkirche (150). Er sowie Flecha (Salamanca) betonen, dass die Bischofsernennungen Pauls VI. nicht einseitig unter konservativem Vorzeichen gesehen werden können, wie man aus den isolierten Fällen von Simonis und Gijsen schließen könnte, sondern in andern Ländern, nicht zuletzt in Spanien, gerade Bischöfe mit weiten und offenen Horizonten hervorgebracht haben (152), was, wie von Schelkens zugestanden, dann auch 1975 durch die Ernennung von Willebrands für die Niederlande gilt. Im Übrigen möchte der Rez. hier anmerken: Die ungelösten Spannungen im Konzil selbst, zumal in der Kirchenkonstitution, sind sicher ein Faktor für die nachkonziliaren Konflikte; und dies darf nicht aus einer falschen Lehramtsapologetik, die nur eine eindeutige Konzilsinterpretation kennt, verschwiegen oder bagatellisiert werden. Es muss jedoch darauf hingewiesen werden, dass dies nicht vermeidbar war, wenn man den „*Consensus (moraliter) unanimitas*“ im Konzil anstrebte, und dass eine Majorisierung der prinzipiellen antikonzipialen Opposition nach dem Konzil gigantischen Auftrieb gegeben hätte. Und außerdem lassen sich nicht alle nachkonziliaren Konflikte darauf zurückführen. Die Tür zur Weihe von verheirateten „*Viri probati*“ wurde bekanntlich nicht von Paul VI. zugeschlagen, sondern durch die Römische Bischofssynode vom Herbst 1971, die, anders als der Papst wünschte, mit 55 % dagegen entschied (149). Generell wäre hervorzuheben, dass die ungelösten innerkonziliaren Spannungen sich in der Nachkonzilszeit durch Verbindung mit anderen Faktoren, vor allem der neuen „Modernisierung“, auswirkten und erst dadurch ihre Virulenz entfalteten.

„Steuermann in schwieriger Zeit“ – dies wird, wie Ernesti am Schluss (152) wohl zu Recht hervorhebt, dem Gesamtpontifikat Pauls VI. mehr gerecht als einseitig „progressive“ Qualifikationen, die nur auf die ersten Jahre bezogen sind. „Aber die Größe dieses Papstes kann auch im Blick auf die 70er Jahre, die Jahre der Krise, aufgezeigt werden; denn gerade in der Krise zeigt sich, ob ein Mann ein großer Staatsmann, und im Sturm, ob er ein großer Steuermann ist.“ Und nicht zuletzt könnte man sich fragen: Auch wenn wir niemals urteilen können, wer vor Gott größer ist (was ja auch die kirchliche Kanonisation nicht tut), würde Montini nicht die Selig- und Heiligsprechung mehr als andere, ja vielleicht mehr als jeder andere Papst des 20. Jhdts. verdienen? KL. SCHATZ SJ

### 3. Systematische Theologie

NEUHAUS, GERD, *Fundamentaltheologie*. Zwischen Rationalitäts- und Offenbarungsanspruch. Regensburg: Pustet 2013. 318 S., ISBN 978-3-7917-2489-8.

Die hier vorgelegte Monographie von Gerd Neuhaus (= N.) eröffnet einen völlig neuartigen Zugang zur Fundamentaltheologie. Der Autor übernimmt zwar noch die traditionelle Schrittfolge von *demonstratio religiosa*, *demonstratio christiana* und *demonstratio catholica* (22), aber nicht mehr im Sinne von Traktaten, die gleichsam ein separates Eigenleben führen. Dank einer übergreifenden systematischen Konzeption werden

diese hier vielmehr zu Stationen einer wirklichen Schrittfolge auf dem Weg einer Glaubensverantwortung „zwischen Rationalität und Offenbarungsanspruch“.

Hinter dem Erarbeiten einer kritischen Hermeneutik, die diesen Weg zu gehen erlaubt, steht das Bemühen des Verf.s, während der 30 Jahre, in denen er als Gymnasiallehrer tätig war, den Unterricht stets durch intensive akademische Forschung zu fundieren. Auf der anderen Seite hat N. in der 20-jährigen Lehrtätigkeit an der Universität Bochum nie die Frage aus den Augen verloren, wie die Ergebnisse einer ihrer letzten Grundlagen reflektierenden theologischen Wissenschaft im Schulunterricht vermittelt werden können. Das macht sich darin bemerkbar, dass seine Erkenntnisse nicht nur auf einem hohen sprachlichen Niveau dargeboten, sondern häufig durch anschauliche Beispiele verständlich gemacht werden.

### I. Überblick

1) Bei der Frage nach einer rationalen Verantwortung des Glaubens an *Gott* behandelt N. zunächst den „ontologischen Gottesbeweis“ Anselms v. C. Das Argument treffe zwar insoweit zu, als wir Gott mit Notwendigkeit als existierend *denken*. Die wirkliche Existenz Gottes sei damit aber noch nicht gesichert. Der Gedankengang reiche „jedoch aus, um die Rationalität des Glaubens an die Wirklichkeit dessen zu erweisen, über den hinaus nichts Größeres gedacht werden kann“ (26). Analog bemerkt N. zum Gottespostulat Kants: „Damit ist die *Existenz* Gottes nicht im strengen Sinne bewiesen, aber es wird doch bewiesen, dass der *Glaube* an seine Existenz nicht nur vernünftig ist, sondern einem Vernunftinteresse gehorcht“ (34). Am Ende des ersten Teils wird der Begriff „Rationalität des Glaubens“ allerdings auf einen bloßen „Rationalitätsanspruch des Glaubens“ reduziert: „Darum hoffen wir, bis hierhin zwar nicht in einem strengen Sinne die *Existenz* Gottes, wohl aber die *Rationalität des Glaubens* daran bewiesen zu haben. Dieser Rationalitätsanspruch ist aber in einer zweifachen Hinsicht kritisierbar“ (119f.). Er bleibe, erstens, wie der Horizont im Akt des Sehens „ein in diesem Akt vollzogener Entwurf unseres – sei es auch noch so rationalen – Orientierungsbedürfnisses“ (120). Zweitens sei der postulatorische Gottesglaube „entstellt durch genau diejenigen pathologischen Momente des Ressentiments, die diesem Glauben als Pathologie der Vernunft prägend vorausgehen“ (120). Damit hält sich, wenn ich N. recht verstehe, die philosophische Verantwortung des Glaubens im Rahmen einer dem hermeneutischen Zirkel unterworfenen Vernunft, die keine stichhaltigen Gründe für eine *unbedingte* Überzeugung beizubringen vermag. Das heißt aber auch, dass das Gottespostulat Kants, das auf die Evidenz eines unbedingten Sollens gegründet ist, seinen Geltungsanspruch verliert.

Wie lässt sich unter der Voraussetzung, dass alle philosophischen Versuche zum Aufweis der Möglichkeit eines die Vernunft zu Recht einfordernenden Unbedingten scheitern, der Leitgedanke des hier vorgelegten Ansatzes zur Fundamentaltheologie verstehen? Im Hinblick auf das Gottespostulat Kants stellt N. zunächst fest, dass sich der in dieser Forderung der reinen praktischen Vernunft *gedachte* Gott der Religionskritik aussetzt, sobald er konkret *vorgestellt* wird. Der im Anschluss daran gebotene Überblick über die Geschichte der Religionskritik von Feuerbach über Marx, Engels und Lenin bis hin zum Neomarxismus Horkheimers (60–76) ist wertvoll in einer Zeit, in der das, was „die 68er-Generation“ bewegte, wie abgehakt scheint. Ausführlich wendet sich N. dem Werk Nietzsches zu (79–100), dessen Kritik des Ressentiments und der darin implizierten Voraussetzungen immer wieder zur Sprache gebracht werden. In der dann folgenden Auseinandersetzung mit René Girard erweitert N. dessen Begriff der Mimesis durch das Phänomen der Angst, wie es bei Kierkegaard und Drewermann dargestellt ist (100–108).

In diesem Zusammenhang spielt die Analyse der Ursünde gemäß Gen 3 und von deren Übergang zur Erbsünde in Gen 4 (105–114) eine wichtige Rolle. Dem „hermeneutischen Zirkel“ zufolge gehen in jedes Werturteil die Wertvorstellungen des Urteilenden ein. Diesen Gedanken hat N. bereits in der Auseinandersetzung mit Nietzsche verschärft. Nietzsche habe nicht mehr angemessen reflektiert, dass seine Kritik des moralischen Bewusstseins „den kritisierten Akt des Moralisierens nur noch einmal fortsetzt“ (117). Indem er auf die Ideen einer *reinen Wahrheit* und einer *reinen Moral* zurück-

greift, usurpiere er diese Ideen „auf eine Weise, dass ihre Behauptung die kritisierten Denunziationsmechanismen nur verlängert. Darum soll im nächsten Hauptteil untersucht werden, wie die biblische Behauptung eines *wahren Gottes* und die biblische *Moraleritik* mit diesem Problem umgehen“ (120).

2) Unter der Überschrift „Der Gott Jesu Christi“ verfolgt N. zunächst die Entwicklung des biblischen Glaubens. In Auseinandersetzung mit den von Franz Bugge aufgezogenen Belegen für die Grausamkeit des biblisch überlieferten Gottes weist er auf einen gewaltbereiten archaischen Gentilismus hin, der sich in diesen Texten Ausdruck verschafft habe (121–123). „Im Ergebnis wird hier genau jene Haltung Anderen gegenüber beschrieben, die wir in Anlehnung an Nietzsche als *Identitätsbildung bei gleichzeitiger Fremddenunziation* bezeichnet haben“ (127). In der Analyse des Übergangs von der Monolatrie zum Monotheismus wird diese Haltung weiter präzisiert. Während Israel zunächst seinen Gott als mächtigsten unter allen Göttern verehrt, setzt sich mit dem Exil endgültig der Glaube an den einen Schöpfer der Welt durch. Damit werden die gentilistischen Schranken durchbrochen, durch die der monolatrie Glaube gekennzeichnet war. Aber das für den Gentilismus kennzeichnende *ingroup/outgroup*-Schema wird damit nicht überwunden. An die Stelle von Gewalt tritt die Verachtung derer, die bloße Götzen verehren.

Vor diesem Hintergrund geht N. dann der Frage nach, wie das Verhältnis des Juden Jesus zum Judentum näher zu begreifen ist. Die Haltung des Ressentiments, welche sich bei Nietzsche als Moral verkleidet, begegne auch „in den Evangelien, wenn sie ein Bild von Leben und Botschaft Jesu zeichnen, das seine Konturen durch die Herabsetzung der jüdischen Gegner Jesu [...] gewinnt“ (150, vgl. 160). Neben der Wiederaufnahmen von bereits im Judentum Gewonnenen unterstreicht N. in der Bergpredigt einige Momente, die man als „Weiterführung des bereits in der jüdischen Tradition vorgeformulierten Ethos“ zu verstehen habe (154). Auch in der Schrift als solcher sieht N. aber eine dem Ressentiment analoge Struktur gegeben, die er im Anschluss an K. H. Kohl als „Wiederkehr des Verdrängten im Verdrängenden“ bezeichnet. Der Medienwechsel vom Bild zum Schriftzeichen bedeute zwar „einen religionsgeschichtlichen Quantensprung, was das Bewusstsein um die Unfassbarkeit Gottes betrifft. Und dennoch hat das menschliche ‚Fleisch‘ die Neigung, auch von heiligen Texten Besitz zu ergreifen“ (166). Vorbehaltlos zu Wort kommen kann die Liebe Gottes erst im Fleisch des sündlosen Jesus, in dessen Kreuzigung sich das Ressentiment und die Angst der ganzen Welt zu Tode läuft. „Insofern findet das Zeugnis von dieser den Tod überwindenden Liebe, mit welcher der göttliche Vater Jesus erfüllt, ihre [seine?] Grundlegung nicht in nachösterlichen Begegnungen der Jünger mit dem Auferstandenen, sondern in der vorösterlichen Gestalt, in der Jesus gerade in seinem ‚Fleisch‘ zum Gottesmedium wird“ (203f.). Die angemerkte grammatikalische Schwierigkeit verweist zugleich auf ein ungelöstes Problem. Denn das apostolische *Zeugnis* wird erst durch die nachösterlichen Begegnungen mit dem Lebenden freigesetzt (vgl. 208). Wenn diese „das Leben Jesu in ein neues Licht“ stellen (ebd.), ist zu fragen, woher dieses Licht kommt. Wenn aus dem Menschen selbst, so bleibt der Vorwurf einer möglichen Projektion. Wenn aus der Kraft des verheißenen Gottesgeistes, dann macht nicht das „Fleisch“ Jesu – die irdische Geschichte dieses Menschen – die Wahrheit Gottes offenbar. Jesu Leben aus Gott und in Gott hinein müsste grundsätzlich am Sterben Jesu selbst erkennbar gewesen sein. Kann Mk 15,37–39 da vielleicht weiterhelfen? (Zu der am Ende des zweiten Teils behandelten Theodizeeproblematik s. u. II.1.)

3) Der dritte Teil bringt nichts wesentlich Neues gegenüber der bekannten Literatur zur Ekklesiologie. Nur auf eine Deutung von *Lumen gentium*, Nr. 8, sei kurz hingewiesen: „Die mit ‚ist verwirklicht in‘ übersetzte ‚subsistit-Formel‘ bringt zum Ausdruck, dass Wesen und Wirklichkeit der Kirche zwar begrifflich unterschieden, realiter aber nicht voneinander getrennt werden dürfen“ (259). Wie ein Vergleich mit dem vorhergehenden Schema zeigt, wollten die Konzilsväter von der völligen Identifizierung der Kirche, die wir im Credo bekennen, mit der römisch-katholischen Kirche abrücken. Bei der Interpretation der ‚subsistit‘-Formel, die ein „est“ ersetzt, darf die Intention nicht übersehen werden, einen Unterschied zwischen der „einen, heiligen, katholischen und apostolischen“ und der römisch-katholischen Kirche festzuhalten. Das

wird nicht nur aus dem Aufgeben des „est“, sondern der tiefgreifenden Umgestaltung der vorletzten Fassung klar.

## II. Kritik

Zu 1): Leider bleibt N. der Begriff des Transzendentalen im Sinne Kants fremd. An R. Schaeffler anknüpfend, denkt er vielmehr an eine wechselseitige Aufklärung zwischen Vernunftkritik und Offenbarungsglaube. Dies lege schon die Paradiesesgeschichte nahe, weil bereits hier „der von Kant formulierte Vernunftstandpunkt, der in eigener Verantwortung ein Bewusstsein sittlicher Verpflichtung gewinnt, als ein Übel bestimmt wird. Denn die Fähigkeit, Gut und Böse zu erkennen, wird hier ihrerseits als etwas Nichtsein-Sollendes vorgestellt (vgl. Gen 2,17). Darum wird gerade die Tradition des biblischen Offenbarungsglaubens darauf hin zu befragen sein, inwieweit sie aus ihren eigenen Quellen möglicherweise die Vernunft über ihre Defizienzen aufzuklären vermag“ (47; vgl. 100 u. ö.). Abgesehen von der merkwürdigen Kant-Kritik wäre daran zu erinnern, dass die Formulierung „Gut und Böse“ in diesem Kontext nicht im moralischen Sinn zu verstehen ist. Der mit „gut“ übersetzte Begriff *thôb* in Gen 3,5 wird von der Frau schon im darauf folgenden Vers zur Bezeichnung der Köstlichkeit der Früchte des verbotenen Baums verwendet. – Neben den beiden bei Kant dargestellten Postulaten glaubt N. ein weiteres finden zu können, „dass nämlich derjenige Urheber der empirischen Welt, der auch für die Verwirklichungsfähigkeit des Sittengesetzes einsteht, in einem Akt der Gnade dem Einzelnen seine Verfehlung vergibt. Nur ein ‚Urteilsspruch aus Gnade‘ kann vor jenem ‚Verdammungsurteil‘ retten, auf das ‚der Ankläger in uns [...] antragen würde‘ (Rel 731)“ (41). Im Anschluss an diese Stelle spricht Kant selbst nicht von einem Postulat, sondern von einer „spekulativen Frage“. Dem positiven Gebrauch dieser Idee gesteht er zwar einen begrenzten Nutzen zu. „Allein der *negative* Nutzen, der daraus für Religion und Sitten zum Behuf eines jeden Menschen gezogen werden kann, erstreckt sich sehr weit“ (ebd.).

Ohne ein Verständnis von „transzendental“ im Sinne Kants lässt sich auch kein Zugang zu meinem erstphilosophischen Ansatz gewinnen. Einige Fehldeutungen hätten sich bei einer genaueren Lektüre meiner Arbeiten jedoch vermeiden lassen: „Die Hegelsche Argumentationsfigur, dass ich im Bewusstsein von Heteronomie dieser Heteronomie schon entronnen sei, begegnet heute religionsphilosophisch vor allem im erstphilosophischen Ansatz zur Glaubensbegründung, der von H. Verweyen formuliert worden ist und der darum genötigt ist, eine Theodizee vorzulegen, in der keine Fragen mehr offen bleiben“ (45). Zu Verweyen (= H. V.) als „Hegel redivivus“ vgl. H. V., in: Philosophie und Theologie, Darmstadt 2005, 338–349; ders., Einführung in die Fundamentaltheologie, Darmstadt 2008, 59 f., 94–96. In das Gebiet der Religionsphilosophie habe ich bisher nur gelegentlich Ausflüge gemacht. Meine „Erstphilosophie“ zielt darauf, nicht mehr hinterfragbare Kriterien zu erschließen, die es erlauben, Offenbarungsansprüche wie allgemein Sinnangebote verschiedener Art auf ihre rationale Verantwortbarkeit zu prüfen. Die häufiger zu findende Behauptung, ich wolle den Glauben philosophisch begründen, habe ich nie verstanden und in H. V., Gottes letztes Wort (= GLW), Regensburg 2000, 9, ausdrücklich als absurd zurückgewiesen.

Die Theodizeefrage ist mit philosophischen Mitteln (in der *demonstratio religiosa*) zu behandeln. Ich stimme Camus darin zu, dass aus der Auflehnung gegen ein – im Horizont des Monotheismus gesehen – vom Schöpfer selbst verhängtes Leiden die Pflicht zur Solidarität mit den Leidenden folgt („Ich lehne mich auf, also sind wir“). Von hierher stellt sich die Frage, ob nicht jedes Reden über Gott vertane Zeit im Kampf gegen dieses Leiden ist. Dies wäre dann nicht der Fall, wenn die Verpflichtung zur Solidarität letztlich doch zu einer dem Kant’schen Gottespostulat analogen Hoffnung auf Sinn führt (vgl. H. V., GLW, 104–107, besonders 103; Einführung, 115–119; präzisiert in: H. V., Ist Gott die Liebe?, Regensburg 2014, 122–134). – N. hat sich seit mehr als zwei Jahrzehnten intensiv mit der Theodizeeproblematik befasst. Seine umsichtige Kritik aller theologischen Antwortversuche darf man als einen Höhepunkt seines neuen Buchs bezeichnen (224–236). Problematisch wird seine Argumentation dort, wo er – wie schon in den beiden Monographien zur Theodizeefrage von 1993 und 2003 – immer wieder auf Camus’ „Die Pest“ zu sprechen kommt. Einen Teilaspekt seiner 1993 vorge-

tragenen Interpretation hat er inzwischen zurückgenommen (vgl. 20, Anm. 16 mit 205, Anm. 326) und interessante Einzelbeobachtungen hinzugefügt. Geblieben ist aber seine grundlegende Fehldeutung hinsichtlich des Arztes Dr. Rieux, die sich auf eine Collage von ihrem Kontext entrissenen Einzelsätzen stützt (vgl. besonders 29; 55–57; 245f.).

Zu 2): Zu der für die Frage nach dem irdischen Jesus relevanten exegetischen Methoden äußert sich N. nur sehr knapp. Gegenüber der Position R. Bultmanns gibt er der von E. Käsemann inaugurierten „neuen Rückfrage nach dem historischen Jesus“ zwar grundsätzlich Recht, lehnt aber das im Prinzip judenfeindliche Differenzkriterium ab (146–148). Was die Auslegung der Wundergeschichten angeht, wendet er sich gegen eine „Jesusfrömmigkeit, die sich nicht mehr unter das kritische Maß der Evangelien stellt“ (178). Unterstellt sich N. selbst aber diesem Maß bei seiner Interpretation der Gerasenerperikope (vgl. 93; 102; 171; 173; bes. 197–201 zu Mk 5,1–20)? Hier zeigt er doch kein Interesse für die Aussageabsicht des Evangelisten, sondern fragt wie die Leben-Jesu-Forscher hinter dessen Rücken nach der eigentlichen Wahrheit, der er – ähnlich wie Drewermann, oder Girard in seiner mythengeschichtlichen Exegese – über eine tiefenpsychologische Analyse der in dieser Erzählung zu entdeckenden archetypischen Symbole näherkommen möchte (als Alternative zu dieser Auslegung vgl. H. V., *Ist Gott die Liebe?*, 172–177).

Schon wegen der heute selten zu findenden Entschiedenheit, mit einem klaren systematischen Konzept durch die Fülle des für die Fundamentaltheologie relevanten „Materials“ hindurchzufinden, ist die Auseinandersetzung mit dem hier von N. vorgelegten Buch empfehlenswert. Hinzu kommt die hervorragende Fähigkeit des Verf.s, seine Thesen durch anschauliche Beispiele insbesondere aus der Alltagserfahrung verständlich zu machen. Gerade dieses Plus kann aber Leserinnen und Leser, die keine Gelegenheit haben, die hier gebotenen Interpretationen zu herausragenden Werken der Weltliteratur durch ein selbstständiges Studium dieser Werke zu überprüfen, zu gefährlichen Vorurteilen führen.

H. VERWEYEN

WEINHARDT, BIRGITTA ANNETTE / WEINHARDT, JOACHIM (HGG.), *Naturwissenschaften und Theologie II. Wirklichkeit: Phänomene, Konstruktionen, Transzendenzen*. Stuttgart: Kohlhammer 2014. 304 S./Ill./graph. Darst., ISBN 978-3-17-023392-8.

Der vorliegende Band geht zurück auf eine Tagung im November 2011 an der Pädagogischen Hochschule in Karlsruhe zu dem Thema „Radikaler Konstruktivismus“, d. h. nicht zum Thema des Sozialkonstruktivismus, sondern zu dessen naturalistischer Spielart, da ja Theologie und Naturwissenschaft ins Verhältnis gesetzt werden sollen.

Der Radikale Konstruktivismus wurde begründet von dem Medienwissenschaftler Ernst von Glasersfeld, dem Kybernetiker Heinz von Foerster und von den Biologen Humberto Maturana und Francisco Varela. Ihre These lautete: Wir erkennen die Welt nicht im Sinne einer Abbildung oder Repräsentation, sondern wir konstruieren uns unsere Welt zum praktischen Zwecke des Überlebens. Ontologie und ein entsprechender Wahrheitsbegriff haben ausgedient, wohingegen diese Erkenntnistheorie rein naturalistisch sein soll. In Deutschland wurde die konstruktivistische Bewegung vorangetrieben von Siegfried S. Schmidt, Gebhard Rusch und einigen anderen. Vor 20 oder 30 Jahren war diese Bewegung insbesondere in den Sozialwissenschaften Mode, klang dann aber wieder ab. Verlage wie Suhrkamp, Vieweg oder Carl-Auer hatten eigene Reihen zum Thema eingerichtet; sie alle sind inzwischen von der Bildfläche verschwunden.

In den Naturwissenschaften hatte der Konstruktivismus aus verständlichen Gründen kaum Erfolg, während seine Anhänger ernstlich glaubten, in bester Übereinstimmung mit ihr zu sein. Maturana und Varela waren in der Biologie Außenseiter, die entweder überhaupt nicht beachtet oder von den anderen Biologen scharf kritisiert wurden. Philosophen vom Fach haben immer schon darauf hingewiesen, dass der Konstruktivismus weder neu noch haltbar sei. Das hat aber nicht daran gehindert, dass der Konstruktivismus große Verbreitung fand unter Medienwissenschaftlern, Psychologen (man denke an Paul Watzlawick), Pädagogen, Theologen usw. Die Mode klang dann ab, so dass sie heute so gut wie tot ist. Offenbar hat sie aber bei manchen Theologen und Pädagogen überlebt, so dass 2011 sogar ein Kongress zum Thema abgehalten wurde.