

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published in Nitsche, Bernhard/ Stosch, Klaus von/ Tatari, Muna (eds.), *Gott – Jenseits von Monismus und Theismus?* It agrees with the manuscript submitted by the author for publication but does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Hoff, Johannes

Diesseits von Theismus und Pan(en)theismus: Orthodoxie in einer Post-digitalen Welt
in: Nitsche, Bernhard/ Stosch, Klaus von/ Tatari, Muna (eds.), *Gott – Jenseits von Monismus und Theismus?*, pp. 291–309

Paderborn: Ferdinand Schöningh 2016

URL: https://doi.org/10.30965/9783657782604_015

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Ferdinand Schöningh:

<https://www.schoeningh.de/page/open-access>

Your IxTheo team

Liebe*r Leser*in,

dies ist eine von dem/der Autor*in zur Verfügung gestellte Manuskriptversion eines Aufsatzes, der in Nitsche, Bernhard/ Stosch, Klaus von/ Tatari, Muna (Hrsg.), *Gott – Jenseits von Monismus und Theismus* erschienen ist. Der Text stimmt mit dem Manuskript überein, das der/die Autor*in zur Veröffentlichung eingereicht hat, enthält jedoch *nicht* das Layout des Verlags oder die endgültige Seitenzählung.

Hoff, Johannes

Diesseits von Theismus und Pan(en)theismus: Orthodoxie in einer Post-digitalen Welt
in: Nitsche, Bernhard/ Stosch, Klaus von/ Tatari, Muna (Hrsg.), *Gott – Jenseits von Monismus und Theismus?*, S. 291–309

Paderborn: Ferdinand Schöningh 2016

URL: https://doi.org/10.30965/9783657782604_015

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

Diese Manuskriptversion wird im Einklang mit der Policy des Verlags Ferdinand Schöningh publiziert: <https://www.schoeningh.de/page/open-access>

Ihr IxTheo-Team

Diesseits von Theismus und Pan(en)theismus: Orthodoxie in einer Post-digitalen Welt

Accepted Author Manuscript

Johannes Hoff

Orientiert man sich an den religionsphilosophischen Debatten des deutschen Sprachraums, so könnte man zuweilen denken, die Gretchenfrage nach der Religion habe sich auf folgende Fragealternative zugespitzt: ‚Sind Sie ein Theist oder ein pantheistischer Monist?‘¹ Oder anders gefragt: ‚Glauben sie an ein übernatürliches Wesen, das die Welt regiert, oder an ein absolutes Prinzip, in dem alle Dinge eins sind?‘ Wenn man bedenkt, dass klassische Atheisten wie Feuerbach und Sartre im Monismus eine logische Vorstufe zum Atheismus erblickten, lässt sich diese Frage auch zu einer disjunktiven Alternative zuspitzen: ‚Haben Sie aufgehört ein Theist zu sein? Ja oder Nein.‘

Nach der Tradition der *philosophia perennis* gibt es vier logischen Möglichkeiten auf disjunktive Fragen dieses Typs zu antworten.² Nehmen wir als Beispiel die Frage ‚Haben Sie aufgehört Ihre Frau zu schlagen?‘ Unter zivilisierten Europäern findet man nur noch selten Menschen, die diese Frage mit einem schlichten Nein (Option 2) beantworten würden. Aber selbst Option 1 (‚Ja, ich habe endlich damit aufgehört‘) ist irgendwie unbefriedigend. Option 3 (‚Ja-und-Nein‘ oder ‚Sowohl-als-Auch‘) ist da schon attraktiver, wenngleich man in diesem Fall nicht umhinkommt, seine Antwort mit einer philosophischen Erläuterung zu versehen, z.B. in dem man ihr einen Vortrag über die Bedeutung der Sublimierung unerfüllter Triebwünsche für die Kulturentwicklung der Menschheit hinzufügt.

¹ Zur jüngsten deutschen Debatte, vgl. FRANK MEIER-HAMIDI and KLAUS MÜLLER (Hg.), *Persönlich und alles zugleich. Theorien der All-Einheit und christliche Gottesrede*, Regensburg: Pustet 2000; sowie MAGNUS LERCH, *All-Einheit und Freiheit. Subjektphilosophische Klärungsversuche in der Monismus-Debatte zwischen Klaus Müller und Magnus Striet*, Würzburg: Echter Verlag 2009.

² Cf. HANS P. STURM, *Weder Sein noch Nichtsein. Der Urteilsvierkant (catuskoti) und seine Korollarien im östlichen und westlichen Denken*, Würzburg: Ergon 1999.

Es gibt da aber auch noch Option 4: 'Weder-Noch'. Die moderne Logik verleitet dazu, die Differenz zwischen 'Sowohl-als-Auch' (3) und 'Weder-Noch' (4) zu vernachlässigen.³ Doch in unserer Alltagslogik ist das ein himmelweiter Unterschied. Bezogen auf meine Ausgangsfrage könnte Option 4 z.B. so ausfallen: 'Entschuldigen Sie, aber ich finde Ihre Frage falsch gestellt; sie basiert nämlich auf Voraussetzungen, die dem gesunden Menschenverstand Gewalt antun.'

Als ich durch die Herausgeber dieses Bandes gebeten wurde, zum Thema *Theismus vs. Monismus* Stellung zu beziehen, fühlte ich ein gewisses Unbehagen in mir aufsteigen. In meinem Verständnis war diese Problemstellung nämlich gleichbedeutend mit der Frage: 'Haben Sie aufgehört ein Theist zu sein?' Wer möchte denn heute noch Theist sein? Im Zeitalter von 'Islamischer Staat', Al-Qaida, und klerikalen Missbrauchsskandalen klingt das Wort 'Theismus' fast schon wie ein Synonym für 'Fundamentalismus'. Wie hätte ich da die Frage 'Haben Sie aufgehört ein Theist zu sein?' mit Nein beantworten können, ohne mich dem Verdacht auszusetzen, auch das obige Fragebeispiel mit Nein zu beantworten?

Dennoch widerstrebte es mir, für Option 3 zu votieren. Ich akzeptierte obige Einladung vielmehr nur, weil ich mir vornahm für Option 4 zu votieren. 'Haben Sie aufgehört, ein Theist zu sein?' Ich werde im Folgenden auf diese Frage weder mit 'Ja', noch mit 'Nein', noch mit einem Pan-en-theistischen 'Sowohl-als-Auch' antworten, sondern für ein entschiedenes 'Weder-Noch' votieren.

Theismus vs. Monismus?

Zur Kritik einer fehlgeleiteten Problemstellung

Die philosophischen Gründe, die mich für diese Option votieren lassen, werden deutlicher, wenn man das Hauptthema dieses Bandes im Lichte seines Seitenthemas betrachtet. Es geht ja nicht nur um die Alternative zwischen Theismus und Monismus, sondern auch um Apophatizismus; also um das, was moderne Theologen als 'negative Theologie' bezeichnen.

Wie Sarah Coakley jüngst mit Blick auf die patristische Tradition gelten gemacht hat, konnotierte der ursprüngliche Begriff der *apophasis* das griechische Verb *apophaino*.⁴ Der apophatische Erkenntnisweg zielte nämlich ursprünglich nicht auf etwas Abstraktes oder

³ Hierzu JOHANNES HOFF, *Kontingenz, Berührung, Überschreitung. Zur philosophischen Propädeutik christlicher Mystik nach Nikolaus von Kues*, Freiburg/Br.: Alber 2007, 143-195.

⁴ Vgl. SARAH COAKLEY and CHARLES M. STANG (Hg.), *Re-thinking Dionysius the Areopagite*, Malden, MA: Wiley-Blackwell 2009, p. 9.

Negatives. Es ging vielmehr darum, etwas durch und durch Positives und Konkretes mithilfe von bejahenden und verneinenden Aussagen sichtbar werden zu lassen.

Der moderne Sprachgebrauch ist mit dieser Tradition kaum zur Deckung zu bringen. Am Ende des Weges apophatischer Verneinungen steht hier nur noch selten eine positive Einsicht; man steht am Ende immer vor einem schwarzen Quadrat oder irgendeiner anderen Form von erhabener Dunkelheit. So wirft das Seitenthema dieses Bandes Licht auf das Hauptthema: Der moderne Apophatiker ist nämlich fast immer ein Monist.

Während es im Falle des Monismus darum geht, Rechenschaft zu geben von dem, 'was die Welt im Innersten zusammenhält', stellt der Apophatizismus sicher, dass dieses einigende Prinzip als das wahrgenommen wird, was es zu sein hat: Ein Identitätsprinzip, das unser auf begriffliche Unterscheidungen und Differenzierungen geeichtes Erkenntnisvermögen *per definitionem* übersteigt. Was unser Erkenntnisvermögen *per definitionem* übersteigt ist absolut unbegreiflich, ein erhabenes Dunkel, das uns in Furcht und Zittern versetzt. Von daher die moderne Liaison von Apophatizismus und Monismus.

Im Hintergrund dieser Liaison steht eine Variante der neuzeitlichen Obsession, alles und jedes digitalisieren zu wollen: das analytische Dogma, dass alles Erkennen auf klaren und distinkten begrifflichen Unterscheidungen zu beruhen habe. Die begrifflich unscharfe Symbolsprache religiöser Traditionen kann uns demgegenüber nur noch Chiffren zur Verfügung stellen; vage Andeutungen über eine Wahrheit, die unseren Erkenntnisapparat in unlösbare Aporien verstrickt.

In der Tradition vormoderner Orthodoxie gab es diese aporetische Form von Apophatizismus nicht. Ich werde darauf zurückkommen. An dieser Stelle genügt es festzuhalten, dass die moderne Tradition 'apophatischer' oder 'negativer' Theologie fast immer auf das Gegenteil dessen hinausläuft, was die orthodoxe Theologie der Vormoderne im Blick hatte: Nicht auf den Anfang der kontemplative Schau Gottes, in der unser natürliches Verlangen nach dem Wahren, Guten und Schönen zur Ruhe kommt; sondern auf ein erhabenes Identitätsprinzip, das unsere Verlangen nach dem Wahren, Guten und Schönen zugleich ermöglicht und gefährdet.⁵

⁵ Selbst orthodoxe Theologen wie Karl Rahner weichen von diesem Trend nicht wirklich ab. Vgl. WILLIAM J. HOYE, *The Emergence of Eternal Life*, Cambridge: Cambridge University Press 2013, 20-41.

Moderne Philosophen bezeichneten dieses Identitätsprinzip zuweilen zwar als ein ‚göttliches Prinzip‘; aber das war streng genommen Nostalgie. Wenn das x, das die Welt in ihrem Innersten zusammenhält, alle Gegensätze übersteigt, muss es mit der Differenz von Subjekt und Objekt ja auch die Differenz zwischen Leben und Tod und die hierzu analoge Differenz zwischen Gut und Böse übersteigen. Die vormoderne Tradition christlicher Theologie hätte das nicht als etwas Göttliches gelten lassen. Post-moderne Denker wie *Jacques Derrida* haben später ihren Finger auf diesen Traditionsbruch gelegt;⁶ aber im Prinzip zeichnete sich der Traditionsbruch apophatischer Theologie bereits 1794/95 ab, als die ersten Frühromantiker in Jena *Fichtes* Vorlesungen zur *Wissenschaftslehre* besuchten.⁷

Radikale Aufklärer wie *Friedrich Heinrich Jacobi* und *Johann Georg Hamann* haben die fatalen Folgen dieses Bruchs bereits in den einschlägigen, späten 90er Jahren des 18. Jahrhunderts vorausgesehen.⁸ Das ‚Absolute‘ erschien den nach-kantischer Revolutionären von Jena zwar als eine begriffliche Notwendigkeit. Aber dieses ‚absolute Prinzip‘ hatte nur noch wenig mit dem unbegreiflichen Gott gemein, den Christen im Gebet verehrten. Unser auf klare und distinkte Unterscheidungen geeichter Erkenntnisapparat schien ein einendes Identitätsprinzip zu fordern. An diesem Punkt erschien die Metaphysik vorkritischer Rationalisten wie Leibniz und Spinoza als unhintergebar: es gibt ein ‚Absolutes‘. Aber dieses monistische Identitätsprinzip entpuppte sich bei näherer Betrachtung als eine leere Abstraktion – eine Tautologie der Form ‘x ist x’.

Philosophische Abstraktionen dieses Typs sind bedeutungsleer. Folglich sind sie ebenso nichtig wie die trügerisch-flüchtigen Erscheinungen unserer Sinnenwelt, in denen sich das einende Prinzip der Welt nach Spinoza (anders als im analogischen Denken der Vormoderne)⁹ *unterschiedslos* manifestiert. So verflüchtigte sich der nachkantische Gott zu einer abstrakten Variable, der im Prinzip alles und jedes zu oder abgesprochen werden

⁶ Vgl. JACQUES DERRIDA, *Die Schrift und die Differenz*. Übers. von R. Gasché, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1976, 176.

⁷ Hierzu: JOHANNES HOFF, *The Analogical Turn. Re-thinking Modernity with Nicholas of Cusa*, Grand Rapids: Eerdmans 2013, 126-146.

⁸ Vgl. FRIEDRICH HEINRICH JACOBI, *Jakobi an Fichte*. Werke 3. Hg. von F. ROTH und F. KÖPPEN, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1976; hierzu: MICHAEL ALLEN GILLESPIE, *Nihilism before Nietzsche*, Chicago: University of Chicago Press 1995; sowie CONOR CUNNINGHAM, *Genealogy of Nihilism. Philosophies of Nothing and the Difference of Theology*, London: Routledge 2002. Zu Hamanns nur scheinbar von Jacobi abweichenden Monismus-Kritik vgl. JOHN MILBANK, ‘Knowledge. The Theological Critique of Philosophy in Hamann and Jacobi’. In: JOHN MILBANK; CATHERINE PICKSTOCK; GRAHAM WARD (Hg.), *Radical Orthodoxy*, London: Routledge 1998, 21-37.

⁹ Vgl. THOMAS VON AQUIN, *Summa Theologiae* Ia q. 13.

konnte. Wenn man über eine Sache alles und jedes aussagen kann, ist das gleichbedeutend damit, ihr Nichts zu attribuieren. Gott erweist sich als eine abstrakte Variable, ein bedeutungsleeres ‚Nichts‘ (x), das sich in Allem und Nichts manifestieren kann. Aus diesem Grund war die monistische Wende des deutschen Idealismus (und der daran anknüpfenden, frühromantischen Tradition) der Diagnose Jakobis zufolge gleichbedeutend mit einer Wende zum Nihilismus.

Man versteht vor diesem Hintergrund, warum die auf *Spinoza* zurückgehende monistische Wende sich in traditionell christlichen Kontexten niemals ungebrochen beheimaten konnte. Um die Nische zu verorten, in der die moderne Theologie sich einrichtete, muss man vielmehr auch die hierzu gegenläufige Position in den Blick nehmen: die Position des fideistischen Theisten. Die moderne Theologie tendiert dazu, sich im Zwischenraum zwischen rationalistischen Monisten und fideistischen Theisten einzurichten. Aber was ist ein moderner Fideist?

Der moderne Fideist ist ein Mensch, der sich aus freien Stücken dafür entscheidet, etwas zu glauben, das nicht erkannt werden kann. Auch diese Position kommt nicht ohne philosophische Stützkonstruktionen aus. Sie stützt sich z.B. auf empiristische Skeptiker oder rationalistische Philosophen wie *Immanuel Kant*, der behauptete, dass man dem Wissen rational einsehbare Grenzen ziehen könne, um für den Glauben Platz zu schaffen.

Wie bereits *Kants* kritischer Freund *Johann Georg Hamann* erkannte, hätten vormoderne Philosophen dieses puristische, nur in einem sehr oberflächlichen Sinne ‚vernunftkritische‘ Spiel nicht mitgespielt.¹⁰ Der Glaube lässt sich vom Erkennen niemals eindeutig (‚kritisch‘) abheben. Und auch die Umkehrung dieses Unschärfepinzips gilt: Man glaubt nur was man sieht – selbst wenn dieses ‚Sehen‘ nur den Charakter eines tastenden Vorgeschmacks der ‚Schau Gottes‘ hat.¹¹ Wer hingegen nur ‚kritisch‘ einsieht, *dass* man glauben kann, und sich ansonsten mit der Beglaubigung theoretisch uneinsehbarer Fiktionen zu arrangieren hat, glaubt eben genau dies – er glaubt, dass man Dinge glauben kann, von denen man weiß, dass

¹⁰ JOHANN GEORG HAMANN, *Metakritik über den Purismus der Vernunft*. Sämtliche Werke Bd. 3. Hg. von Josef Nadler, Wien: Herder Verlag 1949, 281-289.

¹¹ Hierzu BERNARD MCGINN, ‚Seeing and Not Seeing. Nicholas of Cusa's *De visione Dei* in the History of Western Mysticism‘. In: Peter J. Casarella (Hg.), *The Legacy of Learned Ignorance*, Washington, D.C.: Catholic University of America Press 2006, 26-53.

sie nicht so sind. Um mit Mark Twain zu sprechen: „Faith is believing what you know ain't so.“¹²

Der moderne Fideist ist genau das: Jemand der an Dinge glaubt, von denen er weiß, dass sie nicht so sind. Von daher der moderne Hang zur fideistischen Fundamentalopposition. Wenn man seine fideistischen Überzeugungen durch die Opposition zu einem klar definierten Gegner definiert, schlägt man zwei Fliegen mit einer Klappe: Man weiß dann, was ein guter Theist zu glauben hat (ein guter Theist ist dann z.B. gegen Abtreibung und ‚Gay-Marriage‘¹³ oder auch gegen die ‚Abschaffung des freien Subjekts‘ und die Relativierung logischer Kohärenzregeln¹⁴); und man bekommt einen klar definierten Gegner, gegen den man ankämpfen kann, wenn der nagende Zweifel aufkommt, dass es mit dem, was man zu glauben glaubt, nichts auf sich hat. Zuweilen erfinden fideistische Theisten auch fiktive Gegner, um auf dem Umweg über die Verneinung konstruierter, gegnerischer Positionen (sogenannte Retorsionsargumente), einen erstphilosophischen „Begriff letztgültigen Sinns“¹⁵ zu konstruieren. Das gibt dem gläubigen Subjekt das Gefühl, sich an rational nachvollziehbaren, ‚universal einsehbaren Prinzipien‘ zu orientieren. Aber das nihilistische Grundprinzip ist das gleiche. Man verstrickt sich in das, was *Friedrich Nietzsche* als „Dialektik des Ressentiments“¹⁶ bezeichnete: Das Ja des gläubigen Subjekts ist kein aufrichtiges Ja, sondern wird durch das Nein zu einem Nein erschlichen – die Affirmation ruht auf den Fundamenten einer doppelten Negation.

¹² MARK TWAIN, *Following the Equator*, Hartford, Connecticut: The American Publishing Company 1898, c. 12 (Eingangszitat) (<http://www.gutenberg.org/files/2895/2895-h/2895-h.htm#ch12>).

¹³ Das Problem liegt in solchen Fällen nicht darin, welche Position vertreten wird, sondern wie die vermeintlich ‚orthodoxe‘ Position zu einer glaubensentscheidenden Bekenntnisfrage hochstilisiert wird. Das Pontifikat von Papst Franziskus stellt in dieser Hinsicht einen Paradigmenwechsel dar. Die ethische Sachproblematik bedürfte einer eigenständigen Erörterung. Dazu: JOHN MILBANK, ‚Gay marriage and the future of human sexuality.‘ In: *Religion and Ethics March* (2012), <http://www.abc.net.au/religion/articles/2012-03/13/3452229.htm>.

¹⁴ Vgl. G. Priest; R. Routley; J. Normann (Ed.): *Paraconsistent Logic. Essays on the Inconsistent*, München: Philosophia Verlag 1989,

¹⁵ Hierzu mit Blick auf die erstphilosophische ‚Letzbegründungsstrategie‘ *Hansjürgen Verweyens*: JOHANNES HOFF, ‚Fundamentaltheologie zwischen Dekonstruktion und erstphilosophischer Reflexion. Zur Ortsbestimmung theonomer Vernunftautonomie‘. In: JOACHIM VALENTIN; SASKIA WENDEL (Hg.), *Unbedingtes Verstehen?! Fundamentaltheologie zwischen Erstphilosophie und Hermeneutik*, Regensburg: Pustet 2001, 115-129. Verweyey knüpft an Anselm von Canterburys Motto *fides quaerens intellectum* an. Doch es geht hier weniger um Formen intellektuellen Schauens, als darum, Glaubenspostulate mithilfe von retorsiven Argumenten defensiv abzustützen. Ein solches Verfahren ist angemessener durch das Motto *fides quaerens rationem* zu umschreiben, wobei unter *ratio* dann kaum mehr zu begreifen ist als das, was Kant als ‚praktische Vernunft‘ bezeichnete.

¹⁶ Vgl. GILLES DELEUZE, *Nietzsche und die Philosophie*. Übers. von B. Schwibs, Hamburg: Europäische Verlagsanstalt 1991, 13f., 161-209.

Diesen nihilistischen Zug hat die fideistische Theistin mit der rationalistischen Monistin gemeinsam, sofern sich letztere noch als ‚religiös musikalisch‘ begreift: in ihrem tiefsten Herzen werden beide von dem Zweifel geplagt, dass es mit den symbolische codierten Geheimnissen der Vergangenheit nichts auf sich hat. Der atheistische Philosoph *Quentin Meillassoux* hat aus diesem Grund Recht, wenn er in seiner vernichtenden Metakritik nachkantischer Vernunftkritik die modernen Extrempositionen von Fideismus und Rationalismus als Kehrseiten derselben Medaille beschreibt.¹⁷

Das wird noch deutlicher, wenn man sich klar macht, dass beide Positionen eine Konsequenz der analytischen Rationalität der Moderne darstellen. Stützen sich beide Seiten doch auf dasselbe Verfahren, Gott dingfest zu machen: Gott erscheint in beiden Fällen als ein x dem Prädikate zu oder abgesprochen werden können. Wenn man unterstellt, dass dieser Erkenntnisweg alternativlos ist, steht man zuletzt immer vor folgender Alternative: Entweder ist Gott ein x , dem alles und jedes zu oder abgesprochen werden kann – in diesem Fall betritt man die abschüssige Bahn zu einem monistischen Nihilismus; oder Gott ist ein x dem nur ganz bestimmte Prädikate zugesprochen werden können – in diesem Fall betritt man die abschüssige Bahn zu einem fideistischen Theismus.

Im zuletzt genannten Fall ist Gott *mehr* als ein reines Identitätsprinzip: Er handelt in der Geschichte. Sein Handeln lässt sich zwar nicht theoretisch einsehen; seine geschichtsmächtige Wirklichkeit kann aber als Ausdruck seiner ‚Selbstoffenbarung‘ in der Geschichte *geglaubt* werden. Der (latent heterodoxe) neuzeitliche Dualismus von Natur und Übernatur, Vernunft und Offenbarung, Wissen und Glaube lieferte hierzu den theologischen Rahmen.¹⁸ Man hatte damit den nötigen Spielraum, sich entweder mehr in Richtung eines monistischen Rationalismus (Vernunft) oder in Richtung eines offenbarungstheologisch fundierten Fideismus (Offenbarung) zu bewegen.

Dieses ‚vernunftkritisch‘ abgesicherte Verfahren, dem Glauben eine ‚offenbarungstheologisch‘ fundierte Überlebensnische zu sichern, wurde zwar von nachkantischen Philosophen nicht immer ernst genommen; es galt aber bis zum spätmodernen Bruch mit der kantischen Fiktion ‚nachmetaphysischen‘ Denkens als tolerabel. Angesichts

¹⁷ QUENTIN MEILLASSOUX, *Nach der Endlichkeit: Versuch über die Notwendigkeit der Kontingenz*. Aus dem Französischen von Roland Frommel, Berlin: Diaphanes 2008.

¹⁸ Hierzu JOHANNES HOFF, ‘The Rise and the Fall of the Kantian Paradigm of Modern Theology’. In: Conor Cunningham; PETER M. CANDLER (Hg.), *The Grandeur of Reason: Religion, Tradition and Universalism*, London: SCM-Press 2010, 167-196.

der vermeintlichen Unerkennbarkeit des ‚Dings an sich‘ wurde das symbolische Erbe der Weltreligionen an einen offenbarungstheologisch abgestützten, subjektivistischen Glaubensakt delegiert.

Das führt mich zurück zu unserem Ausgangsproblem, zur Alternative zwischen Theismus und Monismus. Der Theismus steht heute (zurecht) unter Fundamentalismusverdacht. Selbst unter denjenigen Europäern, die nicht aufgehört haben an Gott zu glauben, bevorzugt man aus diesem Grund die dritte Option im Tetralemma logischer Frage-Antwort-Spiele: Eingeklemmt zwischen politische korrekten Nihilisten und mehr oder weniger fundamentalistischen Fideisten, entscheidet man sich für ein abgefedertes ‚sowohl als auch‘. Man ist dann entweder Agnostiker, und beeilt sich (im Stile von *Jürgen Habermas*) den Glaubenslehren der ‚Weltreligionen‘ seinen Respekt zu zollen; oder eben Pan-en-theist – ein Monist mit einem ‚kontrafaktischen‘ Einschuss von Theismus. Ich werde diese pan-en-theistische dritte Option im Folgenden links liegen lassen, und mich stattdessen für die vierte Option entscheiden: die Option des ‚Weder – Noch‘.

Die platonische Alternative zur modernen Dichotomie

Wie die jüngere englischsprachige Forschung zeigt, steht die aus der religionsphilosophischen Sackgasse der Moderne herausführende vierte Option in Kontinuität mit der vormodernen Tradition christlicher Orthodoxie. Exemplarisch hierfür ist das Denken des heiligen *Thomas von Aquin*. Dass Thomas weder ein Pantheist noch ein Theist war, haben in jüngster Zeit insbesondere platonisch orientierte Thomasinterpreten wie *Rudi te Velde* gezeigt. Nach *te Velde* teilte *Thomas* zwar die biblische-patristische Überzeugung, dass Christen eine theistische Sprache gebrauchen und Gott durch theistische Begriffe repräsentieren. Doch er wusste noch sehr genau, dass dies nur eine analogische Sprechweise ist: „God is not an entity to which a description of any kind applies and which, as such, is an object of representational thought.”¹⁹ Gott ist kein *x* dem bestimmte Prädikate zu- und andere Prädikate abgesprochen werden können. Und das hat, wie der letzte Halbsatz des Zitats geltend macht, einen einfachen Grund: Gott ist für *Thomas* nicht ein Gegenstand repräsentierenden Denkens, sondern ein ontologisches Prinzip, an dem unserer Denken immer schon *teilhat*.

¹⁹ RUDI TE VELDE, *Aquinas on God. The 'Divine Science' of the Summa Theologiae*, Aldershot: Ashgate Publishing 2006, 177.

Dieses Grundprinzip des thomanischen Gottesbegriffs lässt sich an einem Schlüsseltext der biblisch-patristischen Tradition apophatischer Theologie verdeutlichen: „in ihm leben wir, bewegen wir uns und sind wir“ (Apg 17,20). In modernen Ohren klingen solche Sätze wie Pantheismus. Es ist deshalb entscheidend, an die platonischen Wurzeln dieser biblischen Formel zu erinnern: es geht hier nicht darum, dass wir in einer Art gigantischen göttlichen Seifenblase leben; es geht vielmehr um Teilhabe, um eine (durch die Inkarnation vermittelte) Form von *Partizipation*.

Wir leben in der Wahrheit, weil alle Kreaturen auf unterschiedliche Weise und in unterschiedlichen Intensitätsgraden an der Wahrheit *teilhaben*.²⁰ Wie *te Velde*, in ausdrücklichem Widerspruch zu klassisch-analytischen Interpreten, wie *Normann Kretzmann*, gezeigt hat, war dieser platonische Teilhabegedanke auch noch für Thomas bestimmend: Die Welt *hat* am subsistierenden Sein Gottes *teil*. Aber was bedeutet denn überhaupt Teilhabe?

Wenn wir mit den Kirchenvätern und *Thomas von Aquin* sagen, dass die Welt an Gott teilhat, meinen wir nicht, dass die Welt in Gott enthalten sei. Teilhabe bedeutet nicht ‚ein Teil sein‘ – christliche Platoniker sind keine Pan-en-theisten. Sie meinten aber auch nicht, dass Gott etwas von der Welt Verschiedenes ist – christliche Platoniker sind auch keine Theisten.

Nach der *christlich*-platonischen Tradition, die sich in diesem Fall von Platon absetzt, hat nicht einmal die Materie ein eigenständiges Sein. Von daher die Bedeutung des *creatio ex nihilo* Prinzips als Fundament christlicher Orthodoxie:²¹ Die orthodoxe Überzeugung, dass Gott die Welt ‚aus dem Nichts erschaffen‘ habe, garantiert, dass die Welt als ein Geschöpf Gottes von Gott verschieden ist, und stellt zugleich sicher, dass es nichts gibt, das unabhängig von Gottes bestehen oder subsistieren kann.

Die Logik dieser aus neuzeitlicher Sicht schwer zu begreifenden, weder theistischen noch pan(en)theistischen Position lässt sich an der mittelalterlichen Ontologie des Bildes verdeutlichen.²² Ein Abbild ist nicht identisch mit dem Prototyp, den es abbildet; es wäre aber auch irreführend zu sagen, dass das Bild in seinem Prototyp *enthalten* sei. Ein Portrait ist kein Gesicht; noch ist ein Portrait in einem Gesicht enthalten. Das Portrait lässt seinen

²⁰ Hierzu RUDI TE VELDE, *Participation and Substantiality*. Thomas Aquinas, Leiden - New York - Köln: Brill 1995.

²¹ Dazu JANET MARTIN SOSKICE (Hg.), *Creation 'Ex Nihilo' and Modern Theology*. Directions in Modern Theology, Oxford : Wiley-Blackwell 2013.

²² Hierzu HOFF, *The Analogical Turn*, 80-83.

Prototyp sichtbar werden; doch sein Seinsmodus ist von demjenigen des Prototyps verschieden.

Das Abbild ist allerdings auch nicht *etwas anderes* als sein Prototyp. Im Unterscheid zu verschiedenen Objekten, wie einer Leinwand und einem Gesicht, hat das Bild qua Bild keine unabhängige Realität. Was das Bild zum Bild macht ist nicht ablösbar von seinem Bezug zum Original. So hat das Bild einen einzigartigen Zwischenstatus (*tertium datur*): es hat *weder* ein selbstständiges Sein, *noch* ist es reduzierbar auf sein Original, oder auf einen Teil desselben.

Die orthodoxe Lehre, dass Gott die Welt aus dem Nichts erschaffen hat, radikalisierte diesen Bildgedanken zu einem ontologischen Prinzip: Da das Sein der Welt am Sein Gottes teilhat, kann die Schöpfung nicht unabhängig von der Seinsfülle Gottes existieren – sie hat kein selbstständiges Sein. Es gibt nicht einmal eine unkolorierte Leinwand, oder eine ungeformter Materie, die unabhängig vom göttlichen Prototyp existiert. *Alles ist Bild*. Teilhabe bedeutet aber nicht, dass die Welt in Gott enthalten ist. Aus dem Nichts erschaffen, schwebt sie vielmehr zwischen reinem Nichts und vollkommener Seinsfülle. Sie hat ein Potential in Fülle ‚zu sein‘, wengleich sich dieses Potential noch nicht vollständig aktualisiert hat. Nur in der Vergöttlichung des Menschen, in der *visio dei*, kann dies geschehen.

So ist die Welt bis auf weiteres *suspended in between being and nothing*.²³ Sie existiert im Seinsmodus eines rätselhaften Bildes, das in unterschiedlichen Intensitätsgraden seinen Schöpfer manifest werden lässt: Vollkommener in einem Lebewesen, als in einem Stein; vollkommener in einem Menschen als in einem Tier; und am vollkommensten im Menschgewordenen Wort Gottes. Keines dieser Bilder ist in Gott qua Gott enthalten – sie subsistieren ja im Seinsmodus wahrer *Bilder* und nicht im selbst-subsistieren Seinsmodus Gottes. Und doch existiert keines unabhängig von der Seinsfülle seines Schöpfers. Ist doch alles was existiert ein geheimnisvolles Bild seines Schöpfers, und nichts am Bild ‚Bild‘ das nicht an seiner Seinsfülle teilhat.

*Zur Genealogie des modernen Traditionsbruchs*²⁴

Ich werde mich im Folgenden darauf beschränken, die realistische Wissenschaftskonzeption zu skizzieren, die im Hintergrund dieser Bildontologie steht, um sie von jenem (nur

²³ Vgl. JOHN MILBANK, *The Suspended Middle. Henri de Lubac and the Debate Concerning the Supernatural*, London: SCM Press 2005.

²⁴ Der nachfolgende Text stützt sich passagenweise auf einen nahezu zeitgleich entstandenen Aufsatz, der unter folgendem Titel erscheinen wird: JOHANNES HOFF, ‚Liturgical Turn: Gottesrede in einer post-digitalen

vermeintlich ‚entzauberten‘) Weltbild abzuheben, das die Scheinprobleme moderner, zwischen Theismus und Pantheismus oszillierender Religionsphilosophen plausibel erscheinen ließ. Dabei werde ich einen genealogischen Zugang zum Thema dieses Aufsatzes wählen, der die Logik von Option 4 konkret werden lässt. Um noch einmal an meine Ausgangsfrage anzuknüpfen: ‚Haben Sie aufgehört, ein Theist zu sein?‘ Meine Antwort wird nicht lauten: ‚Ja‘, ‚Nein‘, oder ‚Sowohl-als-Auch‘. Ich werde vielmehr die genealogische Gegenfrage stellen: ‚Was um alles in der Welt hat modern Menschen dazu gebracht, philosophische Theorien zu unterschreiben, die behaupten, der Mensch habe zwischen Monismus und Theismus zu wählen, oder einen Kompromiss zwischen diesen Positionen auszuhandeln?‘

Meine Antwort auf diese Frage führt mich zurück zum Problem des modernen Repräsentationalismus – mithin zu dem, was *Martin Heidegger* das *Zeitalter des Weltbildes*²⁵ nannte. Das moderne ‚Zeitalter des Weltbildes‘ entsprang zwei kontraintuitiven Unterstellungen.

- (1.) Der ontologischen Unterstellung, dass sich die ‚wirkliche Welt‘ als eine wertneutrale Ansammlung objektiver Fakten beschreiben lasse.
- (2) Der epistemologischen Unterstellung, dass sich diese Welt durch die methodisch kontrollierte Projektion einer ‚möglichen Welt‘ repräsentieren lasse.

Von daher die moderne Wertschätzung abgeschirmter Projektionsräume. Vom einsam denkenden Subjekt, über das klinisch abgedichtete Labor bis hin zum digitalen Computerbildschirm: Was sich gesichert wissen lässt, muss sich in neutralen, von unserer (vermeintlich) ‚vorwissenschaftlichen‘ Alltagswirklichkeit isolierten Projektionsräumen repräsentieren lassen.

Selbst romantische oder post-moderne Gegenbewegungen gegen diese Fiktion blieben ihr *ex negativo* verhaftet. Was sich nicht in einem geordneten ‚Weltbild‘ repräsentieren ließ erschien zumindest in letzter Instanz als ein aporetisch-erhabenes Dunkel. Die Dekonstruktion der representationalistischen Fiktion methodisch kontrollierten Wissens kulminierte so gut wie immer in einer Verbeugung vor einer Variante des kantischen

Welt‘. In: HEINRICH SCHMIDINGER; KLAUS VIERTBAUER (Hg.), *Glauben Denken. Zur philosophischen Durchdringung der Gottesrede im 21. Jahrhundert*, Salzburg 2015 (im Druck).

²⁵ MARTIN HEIDEGGER, *Die Zeit des Weltbildes*. In: *Holzwege*, Frankfurt/M.: Klostermann ⁴1963, pp.70-104.

Erhabenen:²⁶ dem ‚absoluten Geheimnis‘, dem ‚ganz Anderen‘, der ‚absoluten Indifferenz‘ oder dem ‚grenzenlos Unbestimmten‘. So oszillierte das moderne ‚Subjekt‘ zwischen der Monotonie identisch wiederholbaren Wissens und pathetischer Skepsis angesichts des Unbegreiflichen – gefangen zwischen den digitalen Polen, Ja und Nein, Bestimmt und Unbestimmt, Sein und Nichts, I und 0.

Genau hier liegt das Problem. Bewegen wir uns doch seit jeher in unscharfen, analogen Zwischenräumen, die der rückhaltlosen begrifflichen Digitalisierung widerstehen. Anschauungen ohne klare und distinkte begriffliche Unterscheidungen sind eben *nicht* blind. Es mag ohne klar definierte Begriffe keine wissenschaftlichen oder soziologischen ‚Fakten‘ geben (wie H₂O oder die Bevölkerungsexplosion). Aber es gibt z.B. Katzen und Menschen ohne distinkte Begriffe. Und das ist staunenswert! Die Welt ist geheimnisvoll, und doch ist sie alles andere als ein ‚erhabenes Mysterium‘. Selbst wenn sich ihre Vollkommenheit und Schönheit nicht auf den Begriff bringen lässt: Vernunftbegabte Tiere sind in der Lage die Welt zu erkennen, weil sie diese bewohnen. Wir haben uns mit der rätselhaften, begrifflich niemals vollständig penetrierbaren Präsenz mehr oder weniger schöner, vollkommener und begehrenswerter Dinge immer schon vertraut gemacht.

Folglich beginnt alles Erkennen mit der Treue zu dem, was Thomas durch den lakonischen Begriff *ens* (‚Seiend‘) bezeichnete. Die Bedeutung des lateinischen Wortes *ens* klingt nach in dem, was die englische Sprache als *end* bezeichnet, und damit ist bereits klar, dass es mehr bezeichnet als ein neutrales Faktum: Es bezeichnet das Ende, den Zweck, das Telos, an dem unser Denken zur Ruhe kommt, z.B. in der staunenden Betrachtung einer Katze, eines Menschen oder einer Rose.²⁷

‚Die Ros‘ ist ohn warum‘, sagt *Angelus Silesius*. Sie ist ein ‚end‘, eine saturierte Realität, die sich ohne Verwertungs- oder begriffliches Erklärungsinteresse allein um ihrer selbst willen betrachten, erkennen und bestaunen lässt. Im Prinzip war uns dieses ‚erkenntnistheoretische‘ Fundamentalprinzip bereits bekannt als Adam Eva ‚erkannte‘ (Gen 4.1); und es hat niemals eine realistische Alternative zum Alltagsverstand dieses archetypischen Liebespaars gegeben.

²⁶ Hierzu: CHRISTIANE PRIES, *Das Erhabene. Zwischen Grenzerfahrung und Größenwahn*, Weinheim: VCH 1989.

²⁷ Vgl. G. K. CHESTERTON, *St. Thomas Aquinas / St. Francis of Assisi*, San Francisco: Ignatius Press 2002, 133f.

Um mit dem Wissenschaftssoziologen *Bruno Latour* zu sprechen: „Wir sind nie modern gewesen“.²⁸

Wie erklärt sich vor diesem Hintergrund, dass moderne Menschen der Plausibilität vorbegrifflichen Wissens misstrauen? Die Moderne Professorin erwartet von ihren Studenten, dass sie das unscharfe Wissen alltäglichen ‚Glaubens und Meinens‘ Formen evidenzbasierten Wissens nachordnen. Und sie scheint sich damit auf ein bewährtes wissenschaftliches Prinzip zu stützen. Scheint sich diese Forderung doch im Prinzip bereits bei *Platon* abzuzeichnen. Die platonische Entgegensetzung von Meinen und Wissen (*doxa* und *episteme*) scheint den modernen ‚Entzauberungsmythos‘ zu bestätigen, demzufolge die Geschichte sich unausweichlich in Richtung einer fortschreitenden Rationalisierung unseres ‚vorwissenschaftlichen‘ Alltagsverstandes bewege.

Doch dieser Mythos ist eine Wunschprojektion, dazu erfunden, das moderne Überlegenheitsgefühl gegenüber früheren Epochen zu legitimieren. Das platonische ‚Wissen‘ (*episteme*) fokussierte nämlich auf Formen kontemplativen Betrachtens: Die Rose, deren rätselhafte Präsenz mir einen Sinn für das Wahre, Gute, Vollkommene und Schöne erschließt. Im Zentrum platonischen Wissens stand also genau das, was moderne Menschen als unwissenschaftliche Glaubensangelegenheiten betrachten würden, und umgekehrt: Was wir heute als *science* bezeichnen (das empirisch fundierte Wissen über wertneutrale Fakten) fiel bei Platon unter die Kategorie bloßen ‚Glaubens und Meinens‘ (*doxa*).²⁹

Aus diesem Grund sind *Platon*, „Aristoteles und andere Platoniker“³⁰ ungeeignet, den modernen Entzauberungsmythos auf ein historisch ausweisbares Fundament zu stellen. Selbst materialistische Strömungen antiken Denkens verstanden sich primär als Repräsentanten einer asketisch-spirituellen Praxis, und erst in zweiter Linie als Vertreter konkurrierender philosophischer Doktrinen.³¹

Die biblisch-patristische Tradition fügte sich bruchlos in diesen asketisch-spirituellen Kontext. Von daher war es nur ein kleiner Schritt, die klassisch-platonische Hierarchie von

²⁸ BRUNO LATOUR, *Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie*, Berlin: Akademie Verl 1998.

²⁹ Hierzu: LLOYD P. GERSON, *Ancient Epistemology*, Cambridge: Cambridge University Press 2009. Zum Folgenden auch: PAUL TYSON, *Rerturning to Reality. Christian Platonism for our Time*, Eugene: Wipf and Stock 2014.

³⁰ LLOYD P. GERSON, *Aristotle and other Platonists*, Ithaca: Cornell University Press 2005.

³¹ Vgl. PIERRE HADOT, *Wege zur Weisheit oder Was lehrt uns die antike Philosophie?*, Frankfurt/M.: Eichborn Verlag 1999.

doxa (Glaube) und *episteme* (Wissen) umzudrehen. Im Gefolge des jüdischen Hellenismus fokussierte die kontemplative Praxis des frühen Christentums auf das ‚Scheinen‘, den ‚Glanz‘ der ‚Herrlichkeit‘ Gottes – mithin auf das was die griechische Übersetzung des Alten Testaments als *doxa* bezeichnete. Wie das griechische Verb *doxazein* anzeigt, ist der Offenbarungsmodus dieser *doxa* performativ: die Herrlichkeit Gottes offenbart sich, indem sie im kontemplativen Betrachter das Lobpreis Gottes aktiviert.³² So trat nun an die Stelle des (bei Platon noch sekundären) ‚bloßen Scheins‘ (*doxa*) der ‚wahre Schein‘ der Herrlichkeit Gottes: Der Wahre Schein, das ist die *Orthodoxie*, die sich im Modus des aufrichtigen (*orthe*) Lobpreises (*doxa*) offenbart.

Die christliche Umkehrung der platonischen Hierarchie von *doxa* und *episteme* war demnach kaum mehr als eine Akzentverschiebung: Der biblisch-patristische Sprachgebrauch fokussierte auf einen liturgischen Grundzug unseres Wirklichkeitsverstehens, der bereits bei Platon bekannt, wenngleich weniger prominent war.³³ Praktiken des Schenkens und des wertschätzenden Lobens sind kein Beiwerk, das unsere Vertrautheit mit dem Sein (*ens*) der Welt ästhetisch überhöht oder mystifiziert. Wie jüngere phänomenologische Debatten im Gefolge von *Marcel Mauss*, *Jacques Derrida* und *Jean-Luc Marion* gezeigt haben, ist die Logik des Schenkens, Dankens und Lobens vielmehr gnoseologisch, ethisch, ökonomisch und politisch fundamental.³⁴

Die jüngere theologische Forschung des anglophonen Sprachraums verdankt diesen philosophischen Debatten wichtige Anregungen, hat sich in den beiden vergangenen Jahrzehnten aber rasch darüber hinaus bewegt. Die Logik des Schenkens und Lobens erwies sich als Schlüssel zum Verständnis jener orthodoxen Traditionen christlichen Denkens, die die Begegnung mit dem fleischgewordenen Schöpfungswort Gottes als exemplarischen Schlüssel zu einer philosophischen *Ontologie* interpretierten.

³² Zum hellenistischen Bedeutungsspektrum der Begriffe *doxa* und *doxazein*: JOHANNES SCHNEIDER, *Doxa: eine bedeutungsgeschichtliche Studie*, Gütersloh: Bertelsmann 1932; sowie HANS-ULRICH WEIDEMANN, *Der Tod Jesu im Johannesevangelium. Die erste Abschiedsrede als Schlüsseltext für den Passions- und Osterbericht*, Berlin - New York: Walter de Gruyter 2004, 222-228.

³³ Vgl. CATHERINE PICKSTOCK, *After Writing. On the Liturgical Consummation of Philosophy*, Oxford: Blackwell 1998, 37-46.

³⁴ Vgl. etwa JOHN D. CAPUTO and MICHAEL J. SCANLON (Hg.), *God, the Gift, and Postmodernism*, The Indiana series in the philosophy of religion, Bloomington, IN : Indiana University Press 1999; und JACQUES DERRIDA, *Politik der Freundschaft*. Übers. von Stefan Lorenzer, Frankfurt/M.: 2000. Zur Marcel Mauss vgl. JOHN MILBANK, *Being Reconciled. Ontology and Pardon*, London: Routledge 2003, 138-186

Es spricht einiges für die philosophiegeschichtliche These, dass diese biblisch fundierte Transformation griechischer Metaphysik im 13. Jahrhundert, bei *Thomas von Aquin*, ihren Höhepunkt erreichte. Doch nahezu zeitgleich traten im abendländischen Denken erste Versuche auf, die doxologischen Züge unseres Wirklichkeitsverstehens zu neutralisieren. Hierbei handelte es sich im Wesentlichen um eine franziskanische Bewegung, deren Erkenntnisinteresse nicht einem philosophischen, sondern einem *theologischen* Motiv entsprang: dem *in nuce* häretischen Motiv, streng zwischen Natur und Gnade/Übernatur, Wissen und Glauben, oder auch wissenschaftlichem Erkennen und mystisch-existenzieller Erfahrung zu unterscheiden.³⁵

Die philosophische und wissenschaftsgeschichtliche Tragweite dieses theologisch motivierten Bruchs wird erst im Zuge der wissenschaftlichen Revolutionen des 17. Jahrhunderts manifest. *Descartes* schrieb immerhin noch ‘Meditationen’. Das kontemplative Fundament wissenschaftlichen Erkenntnisstrebens wird jetzt aber Zug um Zug durch die Fiktion eines neutralen Projektionsraums ersetzt, dessen Design dazu dient neutrale Fakten zu repräsentieren. Das Nachdenken über die Welt beginnt jetzt nicht dem Staunen über Eva, oder der Betrachtung von Rosen und Katzen. Anstelle des Betrachtens von *cats* tritt die Beobachtung von *facts*.

Um diese *facts* zu isolieren, braucht man eine Kaste von Bildungsklerikern, die mithilfe von artifiziellen Technologien, Laborexperimenten, oder logisch-mathematischen Kalkülen verifizierbare Fakten von den Mythen des Alltags isolieren. Aus der Perspektive des vormodernen *common sense* Realismus kam dieser klerikal motivierte Paradigmenwechsel

³⁵ Grundlegend hierzu: JOHN MILBANK, *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*, Cambridge Mass.: Blackwell 1991. Dieses Buch hatte den Charakter einer Initialzündung, deren Spuren sich bis hin zu Charles Taylors Kritik der ‘Substraktionserzählung’ moderner Säkularisierungstheorien weiterverfolgen lässt. Vgl. (auch mit Blick auf die Rolle reformeifriger Kleriker): CHARLES TAYLOR, *Ein säkulares Zeitalter*, Frankfurt: Suhrkamp 2012. Taylors im Epilog zu diesem monumentalen Werk explizierte Kritik der nahezu ausschließlich auf ‘theoretische Abwege’ (TA) fokussierenden Methodologie Milbanks trifft einen wunden Punkt, auf die letzterer zu reagieren versucht hat. Hierzu auch Milbanks konstruktive Antwort auf meine eigene, ähnlich gelagerte Kritik des ‘Radical Orthodoxy Movement’, in: JOHN MILBANK, ‘The Grandeur of Reason and the Perversity of Rationalism: Radical Orthodoxy's First Decade’. In: SIMON OLIVER; JOHN MILBANK (Hg.), *The Radical Orthodoxy Reader*, London: Routledge 2009, 367-404. Zum modernen Dualismus von wissenschaftlichem Erkennen und mystisch-existenzieller Erfahrung: vgl. ENDRE VON IVÁNKA, *Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*, Einsiedeln 1964; sowie DENYS TURNER, *The Darkness of God. Negativity in Christian Mysticism*, Cambridge 1995.

einer Revolte gleich: Das Ideal theoretisch-betrachtender Naturerkenntnis wurde durch eine Schwundstufe der mittelalterlichen ‚Kunst‘ (*ars*) verdrängt.³⁶

Zur Wiederkehr des verdrängten Erbes christlicher Orthodoxie

Spätestens im Gefolge der Postmoderne, der ökologischen Krise und dem Siegeszug der Drittmittelforschung lässt sich die Fragwürdigkeit dieser Revolte kaum noch verheimlichen. Die spätmoderne Nivellierung der einstmals funktional differenzierten Rationalitätsstandards wissenschaftlicher, politischer, artistischer oder ökonomischer ‚Wertsphären‘ konfrontiert uns heute mit einer beispiellosen warenfetischistischen Wiederverzauberung des Wissenschafts- und Bildungsmarktes.³⁷ So sind bekanntlich selbst evidenzbasierte, medizinische Forschungstrends immer stärker durch die interessengeleitete Selektivität von Pharmakonzernen und Nahrungsmittelproduzenten gesteuert. Gewollt oder ungewollt gerät der Sachverstand des spätmodernen Professors in die Mühlen der um Aufmerksamkeit konkurrierenden Rhetorik wissenschaftlich geschulter Sophisten und Marketingexperten, die um die Chance konkurrieren, ihm eine Gunst zu erweisen. Die gefühlte Verpflichtung Gunsterweise in Dankbarkeit zu erwidern wird zum Steuerungsinstrument wissenschaftlichen Fortschritts – selbst dort, wo der Gunsterweis nicht aus korrumpierten Motiven erfolgt.³⁸ Phänomene wie diese sind der Eigenlogik des ‚Systems Wissenschaft‘ jedoch keineswegs fremd. Was vordem unserer Aufmerksamkeit entglitt, weil es als unproblematisch vorausgesetzt werden konnte, wird jetzt unübersehbar: Jede Wissenschaft ruht auf einem doxologischen Fundament – dem natürlichen Verlangen, Geschenke mit Lob und Dank zu erwidern. Selbst in der theoretischen Physik rahmen wir unsere Forschungsdebatten durch Phrasen wie ‘das entscheidende Problem ist doch ...’ oder ‘jeder sieht doch ein, dass ...’, etc.³⁹ Phasen wie diese Steuern unsere Aufmerksamkeit und erlauben uns zwischen

³⁶ Hierzu: CHARLES LOHR, *Ars, Scientia und ‘Chaos’ nach Ramon Lull und Nikolaus von Kues*. Nikolaus von Kues - Vordenker moderner Naturwissenschaft?, Regensburg: Roderer 2003, pp.55-70. Zum technokratisch ausgedünnten, statischen Charakter der moderner *ars* vgl. JOHN MILBANK, *Beyond Secular Order. The Representation of Being and the Representation of the People*, Hoboken: Wiley-Blackwell 2014, 81-86, 208-211. Zum Folgenden auch: JOHANNES HOFF, ‘Bürger, Künstler, Exorzisten. Wissenschaft, Kunst und Kult in den Spuren Hugo Balls.’ In: *Kultur & Gespenster* 13 (2012), 33-61.

³⁷ Hierzu: RICHARD MÜNCH, *Akademischer Kapitalismus: Über die politische Ökonomie der Hochschulreform*, Frankfurt: Suhrkamp 2011. Dieses Phänomen wurde von ‚post-modernen‘ Zeitdiagnostikern bereits in den späten 70er Jahren vorhergesagt, vgl. JEAN FRANÇOIS LYOTARD, *Das Postmoderne Wissen*, Graz - Wien: Passagen-Verlag 1986.

³⁸ Psychologen und Soziologen sprechen in solchen Fällen von *funding* oder *publication bias*. Vgl. ROBERT B. CIALDINI, *Influence. Science and Practice*, Boston: Allyn and Bacon 2009.

³⁹ Hierzu CHARLES TAYLOR, ‘Language Not Mysterious?’. In: *Dilemmas and Connections. Selected Essays*, Cambridge, Mass. & London: Belknap Press 2011, 39-55, 52.

Wesentlichem und Unwesentlichem zu unterscheiden, indem sie an ein wissenschaftliches Ethos appellieren, das auf doxologischen Fundamenten ruht. Was wären Aussagen, die auf das ‚Entscheidende‘ und ‚Wesentliche‘ abheben, ohne Heldengeschichten und Heiligenlitaneien über Galilei, Newton, und Einstein?⁴⁰

Die vormoderne Tradition hatte demnach gute Gründe, das Streben nach interessenloser, ‚theoretischer‘ Naturbetrachtung an das betrachtende Staunen über das Wahre, Guten und Schönen zu binden, und in der Konsequenz artifizielle Strategien der Naturbeherrschung als zweitrangig einzustufen. Das Wahre, Schöne und Gute schärft unseren Blick auf das Wesentliche, das um seiner selbst willen betrachtet und bewundert zu werden verdient. Genau in diesem Sinne hat selbst das Ethos wissenschaftlichen Wahrheitsstrebens ein doxologisches Fundament.

Das Zeitalter von Google und Facebook hat uns diesen Grundzug endlichen Erkenntnisstrebens erneut in Erinnerung gerufen, indem es binnen kürzester Zeit eine weltumspannende Wiederverzauberung kognitiver Entscheidungsprozesse provozierte. Der Überfluss an Information zwingt jetzt zur Selektivität. Der Wahrheitssuchende hat in immer kürzeren Zeitabständen zu entscheiden, welche ‚wahren Sätze‘ wert sind wieder erinnert zu werden: Wahr ist was unsere öffentliche Wertschätzung verdient – im Facebook-Jargon heißt das *Like*. Der ‚*Like*-button‘ ist eine informationstechnologische Variante doxologischer Sprachpraktiken. Wird doch auch der post-moderne ‚Klick‘ auf den ‚*Like*-button‘ durch das motiviert, was Thomas von Aquin *appetitus* nannte: ein erotisches Verlangen, das sich aus rationalen Erwägungen nicht rückhaltlos ableiten lässt.

Es gibt keine ‚natura pura‘.⁴¹ Die Welt, in der wir leben, ist kein Sammelbecken wertneutraler Fakten. Unsere Erkenntnis des ‚Natürlichen‘ lässt sich nicht von der Erkenntnis des ‚Übernatürlichen‘ abkoppeln: Dem Lobpreis dessen, was unser Begreifen übersteigt und unsere Staunen provoziert. Die Scheidelinie zwischen Säkularem und Religiösen verläuft demnach nicht zwischen ‚Glaube‘ und ‚Wissen‘. Sie verläuft vielmehr zwischen zwei doxologisch unvereinbaren Formen in einer verzauberten Welt zu leben:

⁴⁰ Selbst die Anerkennung mathematischer Evidenzen bleibt einem doxologischen Rest ‚glaubenden‘ Verstehens gebunden. Hierzu: MICHEL DE CERTEAU, ‚L’Institution de croire.‘ In: *Recherches de science religieuse* 71 (1983), 61-80; sowie JOHANNES HOFF, *Kontingenz, Berührung, Überschreitung. Zur philosophischen Propädeutik christlicher Mystik nach Nikolaus von Kues*, Freiburg/Br.: Alber 2007, 84-195, 283-300, 463-474.

⁴¹ Hierzu MILBANK, *The Suspended Middle*.

Religiöse Lebensformen zeichnen sich dadurch aus, dass sie Praktiken des staunenden Dankens und Lobens rational kultivieren. Sie tun das, indem sie dazu anleiten, zwischen der Fixierung auf flüchtige Fetischpraktiken (,Götzen‘ und ,Idole‘), und der Ausrichtung auf die unwandelbare Fülle des Lebens (,Gott‘) zu unterscheiden. Das hebt sie ab von säkularen Lebensformen, die die Praxis des Lobes den irrationalen Litaneien und Rankings des Marktes überlassen. Wir sind damit wieder an *square one* angekommen: Dem Marktplatz von Athen. Verstand doch bereits *Platon* sein philosophisch-spiritueller Aufklärungsprogramm als Antwort auf einen sophistischen Fetischkult des Wissens.

Die Wissenschaft des Lobes

Das kontemplative Denken der platonisch-hellenistischen Tradition war, ebenso wie das liturgisch fundierte Aufklärungsprogramm der biblisch-abrahamitischen Tradition, von Anbeginn darauf ausgerichtet, irrationalen Praktiken des Lobpreises zu entmystifizieren. Der Häretiker galt nicht als Anhänger falscher Doktrinen. Der Häretiker galt als Heuchler, weil er den aufrechten (ortho-doxen) Lobpreis in Idolatrie verkehrte.⁴² Wer endliche Platzhalter der Herrlichkeit Gottes mit Gott selbst verwechselt, oder den unbegreiflichen Namen Gottes mit den allzu begreiflichen Kreationen dogmatischer Gelehrsamkeit verwechselt, ist ein Götzendiener. Er „gibt dem Bilde, was nur der Wahrheit (selbst) gebührt.“⁴³ Der orthodoxe Christ betete nur an, was sein Begreifen übersteigt.⁴⁴ Und dieses Gebet war mehr als eine Übung in privater Frömmigkeit. Es hatte den Charakter eines Erkenntnisprinzips.

In den Spuren des *Dionysius Areopagita*,⁴⁵ hatte bereits *Thomas von Aquin* das Gebet als die höchste Form von Wissenschaft bezeichnet (*scientia dei and beatorum*).⁴⁶ *Nikolaus von Kues*

⁴² Vgl. JAROSLAV PELIKAN, *Christianity and Classical Culture. The Metamorphosis of Natural Theology in the Christian Encounter with Hellenism*, New Haven: Yale University Press 1993, 40–56, 184–214, 300-305.

⁴³ *De docta ignorantia*, I c. 10 n. 29. Die Werke des Cusaners werden im Folgenden nach der kritischen Ausgabe zitiert, und zwar unter Angabe des Kapitels (c.) und der jeweiligen Sektion (n.) (<http://www.cusanus-portal.de/>). Die Übersetzung orientiert sich an der Majuskelausgabe der Heidelberger Akademie der Wissenschaften.

⁴⁴ *Quia ignoro adoro*, sagt der Christ zum erstaunten Heiden zu Beginn von Nikolaus von Kues‘ Dialog *De deo abscondito*: ich bete meinen Gott an nicht obwohl, sondern gerade weil ich ihn oder sie nicht begreife.

⁴⁵ Zu Dionysius Areopagita mit Blick auf den (in Deutschland immer noch verbreiteten) modernen Mythos, ‚Pseudo-Dionysius‘ sei ein Falschmünzer gewesen, der das biblische Christentum hellenistisch entstellte: ANDREW LOUTH, *Denys, the Areopagite*, London: G. Chapman 1989; sowie SARAH COAKLEY and CHARLES M. STANG (Hg.), *Re-thinking Dionysius the Areopagite*, Malden, MA : Wiley-Blackwell 2009. Dieser neuen Lesart folgend, verzichte ich bewusst darauf, das genuin paulinischen Motiven entspringende Pseudonym des spätantiken Apostelschülers durch den Präfix ‚Pseudo‘ zu entstellen.

⁴⁶ Vgl. *S. Thomae Aquinatis 'In librum beati Dionysii de divinis nominibus expositio'*, Taurini: Marietti 1995, Caput I Lectio III; sowie PSEUDO-DIONYSIUS AREOPAGITA, *Die Namen Gottes*. Eingel., übers. und mit Anmerkungen versehen von B. R. Suchla, Stuttgart: Anton Hiersemann 1988, 1.5 (593 B-C). Hierzu: DAVID

folgte dieser Spur, als er im 15. Jahrhundert einen der letzten bedeutenden Versuche unternahm, den doxologischen Realismus der Vormoderne über die Schwelle der Neuzeit zu retten: „Die Höchste Wissenschaft besteht im Lobpreis Gottes, der alles aus seinen Lobpreisungen und zu seinem Lobpreis gebildet hat.“⁴⁷.

Der Stellenwert dieser erkenntnistheoretischen Verortung des Lobpreises wird erst begreiflich, wenn man sich mit Cusanus klarmacht, dass wir etwas nicht deshalb preisen, weil wir es als wahr, gut oder schön *beurteilen*. Es ist vielmehr umgekehrt: Wenn unser Lobpreis genuin ist, und nicht bloß aus einem Herdeninstinkt entspringt, dann beurteilen wir etwas als wahr, gut oder schön, weil es uns in Staunen versetzt und unseren Lobpreis hervorruft, ohne dass wir auch nur *einen* Gedanken darauf verschwenden müssen, warum wir das tun.⁴⁸ Die Wissenschaft des Lobes hat ein präreflexiv-responsives Fundament. Wir beurteilen etwas als wahrhaftig, vollkommen oder schön, weil es unseren Lobpreis *motiviert* – und jeder Versuch dies nachträglich, basierend auf wahren oder falschen Urteile zu rechtfertigen, ist zumindest in letzter Instanz zu *verneinen*. Aber was hat das mit Wissenschaft zu tun?

Die Sprache des Lobes hat nicht die Form eines begrifflich differenzierten Wissens. Das hebt die Wissenschaft des Lobes vom neuzeitlichen Ideal einer mathematisch präzisen, ‚exakten Wissenschaft‘ ab. Sie ist aber auch nicht ohne Bezug auf die propositionale Unterscheidung zwischen Wahrem und Falschem.⁴⁹ Antwortet sie doch auf ein elementares Problem wissenschaftlichen Erkennens: Sie steuert unsere Aufmerksamkeit, und entscheidet darüber, wie wir die Fragen interpretieren, auf die wahre oder falsche Sätze antworten.

Im Anschluss an *Ernst Tugendhat* kann man an diesem Punkt zwischen zwei Modi des Wahrheitsverstehens unterscheiden.⁵⁰

B. BURRELL and ISABELLE MOULIN, ‘Albert, Aquinas and Dionysius’. In: SARAH COAKLEY; CHARLES M. STANG (Hg.), *Re-thinking Dionysius the Areopagite*, Malden, MA: Wiley-Blackwell 2009, 103-119, 107f., 111f. Zu den areopagitischen Wurzeln des Aquinaten: Fran O'Rourke, *Pseudo-Dionysius and the metaphysics of Aquinas*, Leiden: Brill 1992.

⁴⁷ *De venatione sapientiae* c. 18 n. 53,8-3 (eigene Übersetzung); vgl. *ibid* c. 18-20, c. 25, sowie *Epistula ad Nicolaum Bononiensem* n. 10.

⁴⁸ Vgl. *De venatione sapientiae* c. 20 und c. 35.

⁴⁹ Hierzu. JEAN-LUC MARION, ‘In the Name. How to Avoid Speaking of 'Negative Theology' / Response By Jacques Derrida’. In: JOHN D. CAPUTO; MICHAEL J. SCANLON (Hg.), *God, the gift, and postmodernism*, Bloomington, IN: Indiana University Press 1999, 20-53; sowie JACQUES DERRIDA, *Wie nicht sprechen. Verneinungen*. Übers. von H. D. Gondek, Wien: Passagen 1989, 123-127.

⁵⁰ Vgl. ERNST TUGENDHAT, ‘Heideggers Idee von Wahrheit’. In: Gunnar Skirbekk (Hg.), *Wahrheitstheorien*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1977, 431-448; sowie MANFRED FRANK, *Einführung in die frühromantische Ästhetik*. Vorlesungen, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1989, 7-24.

1. Wahrheitsfunktionale Proposition erlauben uns eindeutig zwischen ‚wahr‘ und ‚falsch‘ unterscheiden. Sie haben aber nur den Charakter einer *second order language*, entsprechen also *Wahrheit₂*.
2. Im Unterschied dazu grenzt *Wahrheit₁* das Sinnfeld ein, innerhalb dessen Antworten auf Fragen im Sinne von *Wahrheit₂* als relevant erscheinen können.

Nehmen wir als Beispiel den Satz: ‚Mama, warum brennt da eine Kerze in der Kapelle?‘ Die folgenden Antworten sind beide wahr im Sinne von *Wahrheit₂*:

(A) ‚Sie brennt, weil dort gerade eine Beerdigung stattgefunden hat.‘

(B) ‚Sie brennt, weil Sauerstoff in der Kapelle ist.‘

Satz (B) ist unter normalen Umständen Unsinn; und diese Erkenntnis verdanken wir *Wahrheit₁*. *Wahrheit₁* steuert unser Vermögen, zwischen Sätzen zu unterscheiden, die unsere Beachtung verdienen, und unsinnigen oder unwesentlichen wahren Sätzen, die vernachlässigt werden können. Und mit dieser Steuerungsfunktion kommt das wertschätzende Lob ins Spiel. Um Paul Klees berühmtes *Kreatives Credo* von 1920 zu paraphrasieren:⁵¹ Das Gebet gibt nichts wieder (*Wahrheit₂*), es lässt sichtbar werden (*Wahrheit₁*). Ohne der Betrachterin zu sagen, was ‚wahr oder falsch‘ ist, erschließt es ihr einen Zugang zu dem, was als *möglicher* Gegenstand denkenden Fragens unsere Beachtung verdient, indem es uns mit einer *Wirklichkeit* konfrontiert, die uns in Staunen versetzt.

Wir verstehen jetzt warum doxologische Praktiken den Charakter einer Erkenntnismodalität haben, die das digitale, zwischen ja und nein, wahr und falsch, 0 und 1 unterscheidende Verstandesdenken der Neuzeit übersteigt. Was unser objektivierendes Begreifen übersteigt ist unserem Erkennen aber auch nicht vollkommen entzogen: Es lässt sich betrachten und bestaunen, weil es sich in Geschöpfen offenbart, die an der Herrlichkeit (*doxa*) Gottes *teilhaben*, und die Einheit von Wahrem, Gutem und Schönem in hierarchisch abgestuften Intensitätsgraden *manifest* werden lassen.

Der Konstruktionsfehler aporetischer Versionen ‚negativer Theologie‘ liegt genau an diesem Punkt: Sie vollziehen den Schritt in die ‚absolute Transzendenz‘ zu schnell. Die Alternative zum begrifflich distinkten Wissen analytischer Rationalität ist nicht in einem erhabenen Dunkel zu suchen. Das ‚absolute Mysteriums‘ ist eine Erfindung weltfremder

⁵¹ „Kunst gibt nicht das sichtbare wider, sondern macht sichtbar.“ PAUL KLEE, Kunst-Lehre, Leipzig: Reclam 1991, 60.

Bildungskleriker, die die avantgardistische Jagd nach einem sublimen „absoluten Meisterwerk“⁵² auf dem Niveau theologischer Spekulationen wiederholten. In unserer wirklichen Welt haben solche Fiktionen keinen Ort. Das wirkliche Geheimnis ist immer Teil der Welt, die wir bewohnen. Selbst das ultimative Mysterium christlicher Orthodoxie, das Mysterium der Menschwerdung, weicht von dieser Regel nicht ab. Es teilt seine Geheimnishaftigkeit mit unscheinbaren Mysterien: z.B. mit demjenigen einer Katze, und natürlich auch mit Rätselhaftigkeit Evas, dem ersten Menschen, den ein Mensch je ‚erkannte‘. Neu am Offenbarungsmodus des ultimativen Mysteriums christlicher Gottesrede war im Prinzip nur die Umkehrung der Geschlechterrollen: Nach dem Zeugnis des Jüngers, den Jesus liebte, war es eine Frau, die den Herrn als erste ‚erkannte‘ (Joh 20,16).⁵³

⁵² Vgl. HANS BELTING: Das unsichtbare Meisterwerk. Die modernen Mythen der Kunst, München: Beck 1998.

⁵³ Hierzu SARAH COAKLEY: The Resurrection and the 'Spiritual Senses'. On Wittgenstein's Epistemology and the Risen Christ. In: Powers and submissions. Spirituality, philosophy, and gender, Oxford: Blackwell 2002, 130-152.