

**„Wie in einem Spiegel“,
oder:
Wie kommt Gott in die Welt?**

Ein Gespenst geht derzeit um in Kirche und Theologie – das Gespenst des Nominalismus. Gemeint ist das Zerbrechen einer unvermittelten Einheit von Sein und Sinn, Wirklichkeit und Bedeutung, wie sie bis ins Mittelalter hinein das Bewusstsein der Menschen im Abendland bestimmte. Bis dahin erschien die Welt als ein Buch, das Gott geschrieben hatte; wer dieses Buch zu lesen verstand, erfasste, wie es um die Welt in Wahrheit steht – eine Welt, die im Licht der biblischen Texte als Wirklichkeit gewordenen Wort des allmächtigen Schöpfergottes zu gelten hat.¹ Die Einheit wiederum von Kosmos und Logos, von Sein und Sinn, sie verbürgte die Wahrheit der göttlichen Offenbarungen in Zeit und Geschichte. Nicht zuletzt garantierte sie Gottes Gegenwart in den Sakramenten der Kirche, so die Überzeugung der Christen.

Im Nominalismus hingegen, so heißt es, zerbrach die bisher gültige Einheit von Sein und Sinn. Begriffe, Kategorien und Universalien wurden zu Produkten des menschlichen Geistes, zu den Dingen bloß äußerlichen Namen. Die Sprache erwies sich nicht mehr als natürliches Abbild jener Dinge, von denen sie handelt; ihre Bedeutung erschien vielmehr als je vorläufiges Resultat menschlicher Übereinkunft. Fortan gab es keine Korrespondenz mehr zwischen Wort und Wirklichkeit. Damit jedoch war der Zugang des menschlichen Bewusstseins zur Wirklichkeit verstellt; die Wahrheitsfähigkeit des Denkens schien radikal infrage gestellt.

Wer die Erkenntniskritik des Nominalismus teilte, für den wurde die jahrhundertlang im Christentum als möglich und geboten erachtete Erkenntnis Gottes aus seiner Schöpfung zur begrifflichen Herausforderung. Im neuplatonischen Begriffsrahmen der Patristik, aber auch

¹ Vgl. Hans Blumenberg, *Die Lesbarkeit der Welt*, Frankfurt am Main 1981, bes. 9–85.

in der von Aristoteles geprägten Scholastik noch schien Gottes Gegenwart in der Welt menschlichem Erkennen unmittelbar erschlossen. Für den karolingischen Theologen Johannes Scottus Eriugena beispielsweise ist die Schöpfung „Theophanie“, Erscheinung Gottes (*Dei apparitio*). Bonaventura identifiziert in der Welt allenthalben „Spuren Gottes“ (*Dei vestigia*). Und für Thomas von Aquin ist alles Geschaffene die Manifestation göttlicher Kreativität – auch wenn Gott als das „subsistierende Sein selbst“ (*ipsum esse subsistens*) in unwandelbarer Transzendenz verharrt. Sein schöpferisches Wirken jedoch begründete eine „Analogie des Seienden“ (*analogia entis*), welche die Möglichkeit einer wahrheitsgewissen Erkenntnis Gottes aus dem Erkennen seiner Schöpfung verheißt.

Dieser vertrauensvolle Blick auf die Welt verliert im Nominalismus sein epistemisches Fundament. Schon im Hohen Mittelalter wird darum gestritten, ob den allgemeinen Begriffen im menschlichen Bewusstsein eine ontologische Wirklichkeit zugesprochen werden darf oder ob es sich dabei lediglich um Begriffsbildungen des erkennenden Verstandes handelt. Der spätscholastische Nominalismus bezog hier eine klare Position: Die Universalien gehen aus dem von Sinneseindrücken abstrahierenden Denken des menschlichen Verstandes hervor. Dann aber bilden die Inhalte menschlichen Erkennens nicht mehr die Eigenschaften und Strukturen der Welt ab. Ein Fundament in der Wirklichkeit besitzen sie nur insofern, als deren sinnliche Wahrnehmung der Ausgangspunkt der Verstandestätigkeit ist.²

Eine Radikalisierung erfuhr die Frage nach der Realität der Wirklichkeit in der kritischen Philosophie von Immanuel Kant (1724–1804). Zwar leugnet Kant keinesfalls eine vom Denken unterschiedene und im Erkennen notwendig vorauszusetzende Wirklichkeit; aufgrund ihrer kategorialen Vermitteltheit im Erkenntnisakt kann diese Wirklichkeit jedoch nicht an ihr selbst erfasst werden. In der transzendentalen Analytik seiner *Kritik der reinen Vernunft* zeigt Kant, wie apriorische Verstandesbegriffe die Sinnesdaten strukturieren.³ Auf diese Weise präfigurieren sie die Erkenntnis extramentaler Wirklichkeiten. Kant zu-

² Vgl. Theo Kobusch, *Die Philosophie des Hoch- und Spätmittelalters* (Geschichte der Philosophie 5), München 2011, bes. 421–423.

³ Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 64–292 (Akad.-Ausg. IV, 56–187) / B 89–349 (III, 83–233).

folge sind Anschauungen „nichts als“ die Vorstellung von Erscheinungen, und Erscheinungen wiederum existieren nicht an sich selbst, sondern „nur in uns“.⁴ Das „Ding an sich“ bleibt menschlichem Erkennen prinzipiell verborgen. Schon deshalb ist die Wahrheit der Dinge immer nur vorbehaltlich zu erfassen.

Auch bezüglich der Wirklichkeit Gottes vertritt Kant einen radikalen Skeptizismus: Als Gegenstand der theoretischen Vernunft ist Gott nicht zu erfassen. Allenfalls als Postulat der praktischen Vernunft kann die Annahme seiner Existenz Geltung beanspruchen, nämlich als Garant einer letzten Einheit von Sittlichkeit und Glückseligkeit. Mit dem in der Geschichte frei handelnden Gott der Bibel und des christlichen Bekenntnisses hat der so verstandene Gott kaum mehr etwas zu tun.

Für die Thematik dieser Festschrift „Gott in der Welt“ ist diese Entwicklung verstörend. Wie nämlich lässt sich – die Geltung des Nominalismus und der Kritik Kants vorausgesetzt – Gott in der Welt mit hinreichender Gewissheit erkennen? Woher wissen Menschen, dass sie sich nicht täuschen, wenn sie meinen, Gott erkannt zu haben? Wie kann überhaupt noch irgendetwas in der Welt als „Ort“ göttlicher Gegenwart gelten?

Die folgenden Überlegungen spüren diesen Fragen nach. Sie erinnern an die grundsätzliche Ambivalenz jeder Gottesrede, die der Spannung zwischen Entzogenheit und Präsenz gerecht werden will. Sie zeichnen die sich in der Frühen Neuzeit vertiefende „Krise der Repräsentation“ nach und die Versuche in Theologie und Kirche, auf diese Krise zu antworten. Sie fragen danach, ob ein „Neuer Realismus“ dabei hilft, die Welt als Ort göttlicher Gegenwart lesbar zu machen. Und schließlich wird aus der Einsicht, dass Gottes Gegenwart in der Welt nie unvermittelt geschieht, auf die konstitutive Bedeutung menschlichen Denkens und Handelns für diese Vermittlung geschlossen. Damit aber lautet die These: Nicht ohne den Menschen kommt Gott in die Welt.

⁴ Kant, KdrV, A 42 (Akad.-Ausg. IV, 42) / B 59 (III, 65).

1. Gottes entzogene Gegenwart

Schon in biblischer Perspektive stehen Gottes Präsenz in der Welt und seine Transzendenz ihr gegenüber in einer dialektischen Spannung: Gottes Gegenwart ist die Präsenz einer Entzogenheit. Der brennende Dornbusch, aber auch das alttestamentliche Bilderverbot bringen diese Dialektik symbolisch zum Ausdruck. Über der Bundeslade im Heiligen Zelt erhebt sich keine Götterstatue; über dem Cherubenthron im Tempel gähnt die Leere. Und doch ist nicht allein das Allerheiligste, sondern die ganze Welt von Gottes Gegenwart und seiner Herrlichkeit erfüllt (vgl. Ps 26,8; 97,6). Und während Gottes Präsenz seinem Volk die ersehnte Ruhe und Sicherheit gewährt, kann doch kein einzelner Mensch Gott sehen, ohne zu sterben. Was Mose in der Wolke (Ex 24,18) erblickt hat, verbleibt im Dunkeln. Auf dem Berg jedenfalls ist es ihm lediglich gestattet, „hinter Gott her zu sehen“ (Ex 33,23).

Auch nach dem Zeugnis des Neuen Testaments wohnt Gott in „unzugänglichem Licht“ (vgl. 1 Tim 6,16; vgl. Ps 104,2a). Und selbst Christus, als inkarnierter Logos die Offenbarung Gottes schlechthin, ist dem Kolosserhymnus zufolge zwar das „Ebenbild des unsichtbaren Gottes“ (1,15), so dass, wer ihn gesehen hat, den Vater gesehen hat (vgl. Joh 14,9). Aber als der von den Toten auferstandene Gottessohn entzieht sich Christus seinen Jüngern regelmäßig in eben dem Augenblick, in dem er sich ihnen zu erkennen gibt. Durch Jesus einen Zugang zu Gott findet nur der Glaube – dies aber nicht im Erkennen, sondern in der Praxis der Liebe: „Niemand hat Gott je geschaut. Wenn wir aber einander lieben, bleibt Gott in uns, und seine Liebe ist unter uns zur Vollendung gekommen“ (1 Joh 4,12).

Paradoxerweise geschieht Gottes Offenbarung in christlichem Verständnis deshalb „sub contrario“ – nämlich verborgen unter dem Blut und der Todesqual auf Golgota. Infolgedessen will Martin Luther 1518 in Heidelberg allein die „Kreuzestheologie“ (*theologia crucis*) gelten lassen. Nur der verdient ein rechter Theologe genannt zu werden, „wer das Sichtbare und die dem Menschen zugewandte Rückseite Gottes (*visibilia et posteriora Dei*) erkennt, die durch Leiden und Kreuz erblickt wird“.⁵ Die Anspielung auf Ex 33,23 ist offenkundig.

⁵ Martin Luther, Heidelberger Disputation, These 20 (WA 1,362 / Lat.-dt. Stud.-Ausg. I, 53).

Christliche Denker waren seit jeher der Überzeugung, dass die Differenz zwischen Gott und Welt unbedingt zu respektieren ist, soll der unbegreifliche Gott in seinen Selbstbekundungen nicht verendlicht werden. „Si enim comprehendis, non est deus“ – „Wenn du etwas begreifst, dann ist es nicht Gott“. ⁶ Das Wort des heiligen Augustinus verweist auf die prinzipielle Begrenztheit allen menschlichen Erkennens in Bezug auf die Wirklichkeit Gottes. Gott ist *per definitionem* derjenige, der alles Begreifen übersteigt. ⁷

Dennoch beharrten die Christen darauf, dass Gott in Zeit und Geschichte gegenwärtig ist – in den biblischen Offenbarungen zumal, in Jesus Christus vor allem, aber auch in seiner Kirche und in den Sakramenten. Pseudo-Dionysius hat beides in seinen Schriften in eins gefasst: die Unbegreiflichkeit Gottes einerseits und seine Präsenz in der Kirche und ihren sakramentalen Ordnungen andererseits. Das Zweite Vatikanische Konzil spricht von den vielfältigen Weisen der Gegenwart Gottes: in der Feier der Eucharistie, in den Sakramenten, in seinem Wort, im gemeinsamen Gebet (vgl. SC 7). ⁸ Dabei gilt freilich: Gottes Gegenwart in der Welt ist eine in Symbol, Wort und Sakrament verborgene Gegenwart. Sie zu entschlüsseln bedarf es der Augen des Glaubens. ⁹

Eben dieser Zugang freilich scheint in jüngerer Zeit mehr und mehr verstellt zu sein. So jedenfalls lautet die Diagnose der päpstlichen Internationalen Theologischen Kommission in ihrem Dokument zum Verhältnis von Glauben und Sakramenten vom März 2020. ¹⁰ Diagnos-

⁶ Augustinus, Sermo 117, 3. 5 (PL 38,663, zu Joh 1,1).

⁷ Vgl. Karl Rahner, Erfahrungen eines katholischen Theologen, in: Vor dem Geheimnis Gottes den Menschen verstehen, hg. v. Dietmar Bader / Karl Lehmann, München – Zürich 1984, 105–119.

⁸ Vgl. auch Thomas Pröpper, Zur vielfältigen Rede von der Gegenwart Gottes und Jesu Christi. Versuch einer systematischen Erschließung, in: Ders., Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik, Freiburg u. a. 2001, 245–265.

⁹ Vgl. Pierre Rousselot, Die Augen des Glaubens [frz. 1910], Einsiedeln 1963. Dazu: Erhard Kunz, Glaube – Gnade – Geschichte. Die Glaubentheologie des Pierre Rousselot S.J. (Frankfurter Theologische Studien 1), Frankfurt am Main 1969.

¹⁰ Internationale Theologische Kommission, Die Reziprozität zwischen Glaube und Sakramenten in der sakramentalen Heilsordnung, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 223), Bonn 2020.

tiziert wird eine weltweit anzutreffende Krise in Verständnis und Praxis der Sakramente. Sie gipfelt in der Feststellung, dass in der Moderne die Empfänglichkeit vieler Menschen für die symbolische Dimension der Wirklichkeit geschwunden sei. Drei Ursachen nennt das Dokument hierfür: die Dominanz von Naturwissenschaft und Technik im alltäglichen Bewusstsein der Menschen, die Reduktion von Symbolen auf deren ästhetische Dimension sowie einen „antimetaphysischen Dualismus von Denken und Sein“.

Diesen Dualismus sieht das Dokument in der im spätmittelalterlichen Nominalismus angelegten und sich in der Neuzeit durchsetzenden Auffassung von der begrenzten Reichweite menschlichen Erkennens begründet. Hieraus resultiere eine grundsätzliche Skepsis gegenüber dem kognitiven Vermögen menschlicher Vernunft: Welchen Wahrheits- und Geltungsanspruch kann eine auf sinnlicher Wahrnehmung beruhende Einsicht beanspruchen? Für das Verständnis der Sakramente sei diese Frage entscheidend.

Wie also kommt Gott in die Welt – so zumal, dass Zeugnisse seiner Gegenwart und seines Handelns in der Geschichte nicht bloße Behauptungen bleiben? Wie kann der Glaube an die wirksame Gegenwart Gottes in den Sakramenten der Kirche gegenüber der menschlichen Vernunft verantwortet werden?

2. Krise der Repräsentation und Mystik

In seiner mentalitätsgeschichtlichen Rekonstruktion der Wurzeln neuzeitlicher Mystik misst der französische Jesuit Michel de Certeau (1925–1986) dem spätscholastischen Nominalismus eine epochale Bedeutung bei. Denn die aus der nominalistischen Erkenntniskritik hervorgehende Verunsicherung ließ die Menschen an der Schwelle zur Neuzeit nach neuen Quellen epistemischer Gewissheit forschen. Zu sichern war nicht zuletzt die Wahrheit des Glaubens. Erklärten die Reformatoren die biblischen Schriften zur unverbrüchlichen Quelle der Wahrheit über Gott, Mensch und Welt, so sahen die Katholiken im kirchlichen Amt und in den Sakramenten das Fundament jeglicher Gewissheit. Und schließlich suchten die Mystiker in der religiösen Erfah-

rung einen unvermittelten Zugang zur Wahrheit der Welt und der Wirklichkeit Gottes.¹¹

Historisch setzt de Certeau die theologiegeschichtlichen Wahrnehmungen seines Lehrers Henri de Lubac (1896–1991) zum Begriff des „Leibes Christi“ im Mittelalter voraus.¹² Mit der Rede vom „Leib Christi“ sind unterschiedliche Weisen der Gegenwart Gottes in der Welt bezeichnet: Gott *war* in seinem Sohn gegenwärtig als der Mensch Jesus von Nazareth; gegenwärtig *ist* Gott in der Welt, insofern die Kirche – so etwa bei Augustinus – der „wahre Leib Christi“ (*corpus Christi verum*) ist. In diesem Sinne gewährleiten die Sakramente der Taufe und der Eucharistie die Gegenwart Gottes in der Kirche, indem sie sie durch sinnenfällige Zeichen und Riten symbolisch wirksam werden lassen.

Die sich im 12. Jahrhundert anbahnende Bedeutungsumkehr – nicht mehr die Kirche ist der „wahre Leib Christi“, sondern die Eucharistie – ist Ausdruck eines epochalen Bewusstseinswandels: Symbolisierte zuvor die Eucharistie die ihr vorausgehende und zugrundeliegende Einheit der Kirche mit dem auferstandenen Christus, so wird nun Christus gegenwärtig in der Welt unter den Gestalten von Brot und Wein. Von der eucharistischen Realpräsenz her verstanden ist die Gegenwart Christi in der Kirche nicht mehr Grund, sondern Ziel christlicher Existenz in der Welt. Die Kirche ist fortan nicht mehr der „wahre Leib Christi“, sondern der „mystische Leib Christi“ (*corpus Christi mysticum*).

Im konfessionellen Zeitalter wird diese Auffassung von der Gegenwart Gottes in der Welt zum unterscheidenden Kennzeichen katholischer Theologie und Frömmigkeit. Gott kommt in die Welt vermittels der vom Priester gewirkten Transsubstantiation von Brot und Wein. Christi bleibende Gegenwart unter der Gestalt des Brotes lässt ihn zum Adressaten eucharistischer Anbetung werden. Bis weit ins 20. Jahrhundert hinein profiliert sich das Fronleichnamfest als Kennzeichen katholischer Identität.

¹¹ Vgl. Michel de Certeau, *Die mystische Fabel* [frz. 1982], Berlin 2010, bes. 124–211.

¹² Vgl. Henri de Lubac, *Corpus mysticum. Kirche und Eucharistie im Mittelalter. Eine historische Studie* [frz. 1949], Einsiedeln ²1995.

Wo die in verschiedene Bekenntnisse zerbrochene Kirche Jesu Christi nicht mehr vorbehaltlos als Ort der Gegenwart Gottes in der Welt gelten kann, tritt nach katholischem Verständnis die Eucharistie an ihre Stelle. Deren Wirklichkeit aber ist an das bevollmächtigte Wirken des sakramental geweihten Priesters gebunden. Geheiligt durch die Weihe gilt der Priester als dauerhafte Gestaltwerdung göttlicher Präsenz in der Welt. Er vergegenwärtigt Christus in und gegenüber der Kirche; bei der Spendung der Sakramente handelt der Priester „in persona Christi“.

Das Unfehlbarkeitsdogma des Ersten Vatikanischen Konzils kann als Ausdruck katholischen Bemühens verstanden werden, neben der *Gegenwart* Gottes in der Welt die *Wahrheit* seiner Offenbarungen institutionell zu sichern: Wenn der Papst *ex cathedra* spricht, macht er als „lebendiges Orakel“ (Döllinger) die Arbeit der Theologen und das Lehramt der Bischöfe überflüssig; denn dann verkündet er unfehlbar die Wahrheit über Gott, Welt und Mensch.¹³

Mit de Certeau kann die frühneuzeitliche Mystik als Reaktion auf den Verlust epistemischer Gewissheit im Späten Mittelalter verstanden werden. Neben die durch Aristoteles geprägte Scholastik tritt das Bemühen von Theologen um eine „Gotteserkenntnis aus der Erfahrung“ (*cognitio Dei experimentalis*). Bereits Petrus Aureoli (gest. nach 1322) betont den Erfahrungsaspekt theologischer Erkenntnis. Und Johannes Gerson (gest. 1429) stellt der spekulativen Theologie die mystische „*cognitio intuitiva*“ zur Seite. Sie ist erfahrungsgesättigtes Wissen, dessen Evidenz aus jener Unmittelbarkeit des Erkennens hervorgeht, die der abstrakten Reflexion abgeht.¹⁴

Wie Aureoli und Gerson stützen sich viele Mystiker des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit auf neuplatonisches Denken. Denn schon Plotin (gest. 270) strebt zur überbegrifflichen Erkenntnis des einen und einzigen Ursprungs von allem – und damit zu einer Erkenntnis, die jedes zergliedernde Begreifen transzendiert. Vermittelt durch Augustinus, vor allem jedoch durch Pseudo-Dionysius wird dieser ne-

¹³ „Neben dem lebendigen, aus voller Inspiration redenden und stets anrufenden Orakel an der Tiber wird jede andere Autorität verblasen“: Janus (= Johann Joseph Ignaz von Döllinger), *Der Papst und das Konzil*, Leipzig 1869, 51.

¹⁴ Zu Aureoli und Gerson vgl. Kobusch, *Philosophie des Hoch- und Spätmittelalters*, 406–410, 483–488.

gative Aspekt der Gotteserkenntnis die Mystik jahrhundertlang begleiten. Nicht in der klaren Begrifflichkeit des Denkens, sondern in der „dunklen Nacht der Seele“ (so bei Juan de la Cruz, 1542–1591) begegnet der Mensch der Wirklichkeit Gottes. Bei dem spanischen Karmeliten, aber auch bei Simone Weil (1909–1943), ist es gerade die Abwesenheit jeder Erfahrung, in der sich Gottes Gegenwart anmeldet.

Insofern die Mystiker auf das Zerschneiden der mittelalterlichen Einheit von Sein und Sinn reagieren, indem sie auf die Unmittelbarkeit der Erfahrung rekurrieren, wird der Bruch von Sein und Sinn zu einem „gründenden Bruch“ (*rupture instauratrice*), so de Certeau. Aus diesem Bruch erwächst die Vorstellung von einer sakramentalen Vermittlung der Gegenwart Gottes in die Welt ebenso wie die Suche nach mystischer Erfahrung – so unterschiedlich diese dann auch jeweils zu fassen sein mag.

Die von de Certeau für das Späte Mittelalter und die Frühe Neuzeit diagnostizierten Verschiebungen im Wahrheitsverständnis und im Weltbegriff weisen weit über das 16. und 17. Jahrhundert hinaus. Allerdings scheint sich – und hier ist der Diagnose der Theologenkommission uneingeschränkt Recht zu geben – die Überzeugungskraft der Idee einer sakramentalen Vermittlung göttlicher Gegenwart in die Welt hinein zu Beginn des 21. Jahrhunderts erschöpft zu haben. Hingegen sind innerhalb und außerhalb der Kirche vielfältige spirituelle Suchbewegungen zu beobachten – und dies trotz und neben einer die westliche Welt zunehmend beherrschenden Tendenz zur Säkularität.

3. Radikaler Konstruktivismus und „Neuer Realismus“

Die von der Theologenkommission diagnostizierte Dominanz von Naturwissenschaft und Technik im alltäglichen Bewusstsein der Menschen ist ebenso wenig zu leugnen wie die vielfältige Reduktion von Symbolen auf deren ästhetische Dimension. Der „iconic turn“ der postmodernen Kultur führte zu einer Flut von Bildern und sinnlichen Reizen im öffentlichen Leben. Was – auch ökonomisch – zählt, ist der Schein, nicht das Sein. Der Flut der Bilder entspricht direkt proportional der Verlust ihrer kognitiven Dimensionen.

Die Bewegungen sind freilich vielschichtig; denn unleugbar gibt es

auch die gegenläufige Tendenz: eine allenthalben festzustellende Sehnsucht nach Spiritualität und Authentizität. Diese Sehnsucht betrifft nahezu alle Bereiche des öffentlichen wie privaten Lebens. Unter anderem Hartmut Rosas (geb. 1965) Plädoyer für eine als „Resonanz“ verstandene Weltbeziehung ordnet sich in diese gesellschaftliche Strömung ein.¹⁵

Nun ist Authentizität nicht identisch mit Wahrheit. Auch Irrtum und Täuschung können sich authentisch gebärden. Dennoch wird – von Populisten womöglich abgesehen – niemand den Irrtum und die Täuschung zum Ideal gelingenden Lebens stilisieren. Die Konvergenz von Sein und Schein bleibt also anzustreben: Die Dinge sollen sich so zeigen, wie sie sind, und sie sollen so erkannt und behandelt werden können, wie es ihrem Wesen entspricht.

Aber ist dies überhaupt möglich? Muss in der Neuzeit nicht jeder ontologische und epistemische Realismus als naiv gelten? Der Skeptizismus postmoderner Philosophen hat den Kritizismus Kants nochmals radikalisiert. Demnach erfolgt die Konstruktion der Wirklichkeit im menschlichen Bewusstsein nicht nach universalen Kategorien; vielmehr sind die Verstandesbegriffe in vielfältiger Weise kulturell, sprachlich und biographisch geprägt. Hieraus resultiert eine unüberschaubare Vielzahl unterschiedlicher Formen und Inhalte des Erkennens. Radikalen Konstruktivisten zufolge gilt diese Pluralität nicht nur für das Erkennen, sondern auch für das Erkannte selbst. Demnach wäre die Annahme einer allem Erkennen zugrundeliegenden einen und einheitlichen Welt eine bloße Fiktion.

Weil alles Erkennen durch Sprache vermittelt ist, die Sprache aber ihrerseits geschichtlich geworden und durch strukturelle wie semantische Pluralität gekennzeichnet ist, gibt es nicht nur eine Pluralität von Wahrheiten. Vielmehr stellt sich – grundlegender noch – die Frage nach der „Bedeutung“ von Sprache: Entspricht dem jeweiligen Signifikanten ein Signifikat in der Wirklichkeit, oder bezieht sich nicht vielmehr jeder Signifikant wiederum nur auf andere Signifikanten? Wäre dies der Fall, verbliebe die Sprache innerhalb ihrer selbst und erreichte niemals die Wirklichkeit, von der sie doch vorgibt, sie „zur Sprache zu bringen“.

¹⁵ Vgl. Hartmut Rosa, Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung, Berlin 2018.

Die Annahme einer Pluralität geschichtlich bedingter Sprachen verbietet es nach Auffassung postmoderner Philosophen, eine universal gültige und somit auch verbindliche Wahrheit anzunehmen. Zugänglich ist nur eine Vielfalt sprachlicher Reflexe; deren Zusammenhang mit einer ihnen womöglich zugrunde liegenden Wirklichkeit bleibt im Dunkeln, weil es unmöglich ist, die Wirklichkeit „an sich“ und ihren Widerhall in der Sprache zugleich zu erfassen.

Vor allem aber gilt: Die Wirklichkeit „zeigt“ sich nicht; sie wird vielmehr vom menschlichen Bewusstsein konstruiert. Jenseits der begrifflichen Konstruktionen des menschlichen Geistes eine ihnen zugrunde liegende Wirklichkeit aufzuspüren, ist schon deshalb ein sinnloses Unterfangen, weil eine Wirklichkeit unabhängig vom menschlichen Bewusstsein schlichtweg nicht existiert. Es gibt keine Welt, die „lesbar“ wäre, keine Wirklichkeit, der eine Symbolik zugesprochen werden könnte. Dem Verständnis dessen, was im kirchlichen Verständnis „Sakramentalität“ heißt, wäre in dieser Perspektive tatsächlich das Fundament entzogen.

Ist mit dem epistemologischen Skeptizismus das letzte Wort über den Zugang des Menschen zur Wirklichkeit gesprochen? Nicht nur Theologen, auch Philosophen bezweifeln dies. Bemühungen um einen „Neuen Realismus“ sind zu beobachten. Vorschläge hierzu liefern seit einigen Jahren unter anderem der Italiener Maurizio Ferraris (geb. 1956) und der Deutsche Markus Gabriel (geb. 1980).¹⁶

Vertreter des Neuen Realismus bemühen sich darum, den Wirklichkeitsbezug der Sprache zurückzugewinnen. Sie bestehen darauf, dass es eine vom Bewusstsein des Menschen unabhängige Wirklichkeit gibt – das „Argument der Faktizität“ –, und dass diese Wirklichkeit menschlichem Bewusstsein erschlossen ist. Für die Neuen Realisten gilt: „Die Wirklichkeit ist nackt«, sie ist nämlich durchaus nicht mit einem dichten Gewebe von Begriffen bekleidet, mit dem die Konstruktivisten sie einpacken wollen.“¹⁷ Unmittelbare, noch nicht interpretierte Wahrnehmungen der äußeren wie auch der inneren Sinne liegen

¹⁶ Vgl. Maurizio Ferraris, *Manifest des neuen Realismus* [ital. 2012], Frankfurt am Main 2014; Markus Gabriel, *Warum es die Welt nicht gibt*, Berlin 2013. – Vgl. auch Paul Boghossian, *Angst vor der Wahrheit. Ein Plädoyer gegen Relativismus und Konstruktivismus*, Berlin 2013.

¹⁷ Ferraris, *Manifest*, 37.

allem menschlichen Erkennen zugrunde. Der Schmerz etwa bedarf keiner begrifflichen Vermittlung, um als real gelten zu dürfen. Kants Unterscheidung von Erscheinung einerseits und „Ding an sich“ andererseits sei deshalb nicht zielführend, so die Neuen Realisten: Die Erscheinungen *sind* die Dinge.

Dass sich Menschen der Wirklichkeit auf unterschiedliche Weise nähern, steht dem nicht entgegen. Entscheidend ist der epistemische Status der Faktizität: Die Wirklichkeit existiert unabhängig vom menschlichen Erkennen, und sie kann als solche – wenngleich aus unterschiedlichen Perspektiven – erkannt werden. Begründet und entfaltet wird diese These mithilfe einer bestimmten Ontologie, die Gabriel „Sinnfeld-Ontologie“ nennt. Ein Sinnfeld definiert er als eine semantische Einheit, die Existenz ermöglicht. So existieren Trolle beispielsweise auf dem Sinnfeld der nordischen Mythologie, nicht aber auf dem geographischen Sinnfeld der Landschaft Skandinaviens. Ein und derselbe Gegenstand oder Sachverhalt kann in unterschiedlichen Sinnfeldern existieren, und wo er existiert, dort ist er ohne jede Einschränkung real.

Die Sinnfeld-Ontologie Gabriels sucht einen Mittelweg zwischen Metaphysik und Konstruktivismus einzuschlagen: „Die Welt ist weder ausschließlich die Welt ohne Zuschauer noch ausschließlich die Welt der Zuschauer. Dies ist der Neue Realismus. Der alte Realismus, sprich die Metaphysik, interessierte sich nur für die Welt ohne Zuschauer, während der Konstruktivismus recht narzisstisch die Welt und alles, was der Fall ist, auf unsere Einbildungen und Vorstellungen gründet. Beide Theorien führen zu nichts“.¹⁸ Der Neue Realismus wendet sich sowohl gegen den Relativismus der Postmoderne als auch gegen den angeblichen „naiven Realismus“ der Vormoderne, welcher – so Gabriel – die subjektive Perspektive auf die Welt ausblende.

Welche Alternative bieten die Neuen Realisten? Wie stellen sie sicher, dass der Gegenstand einer Erkenntnis und die Erkenntnis sachlich übereinstimmen? Nach welchen Kriterien können sie Wahrheit und Für-wahr-Halten voneinander unterscheiden? Wie können sie den Irrtum als Irrtum und die Täuschung als Täuschung identifizieren?

Unglücklicherweise kann Gabriels Sinnfeld-Ontologie solche Fragen nicht überzeugend beantworten; denn wenn die Kohärenz eines

¹⁸ Gabriel, Warum es die Welt nicht gibt, 15 f.

Erkenntnisinhalte mit einem beliebig definierten Sinnfeld über die Existenz eines Gegenstandes entscheidet, dann können Sinnfelder jederzeit so konstruiert werden, dass die darin begegnenden Gegenstände als real gelten müssen. Damit aber wird der Begriff der „Wahrheit“ obsolet, mag man Wahrheit nun im Sinne der traditionellen Korrespondenztheorie als Übereinstimmung von Gegenstand und Erkenntnis oder – mit Heidegger – als „Entbergung“ des Seins verstehen. Wird jede Faktizität zur Fiktion, kann von einer unabhängigen Wirklichkeit keine Rede sein.¹⁹

Gabriels Versuch, die Differenz zwischen real und fiktional durch einen beides überwölbenden Begriff von „Wahrheit“ zu überspielen, lässt am Ende jegliches Erkennen in wirklichkeitsvergessene Spielerei einmünden. Solches Spielen mag entspannend und befreiend sein; ob es dazu beiträgt, die drängenden Herausforderungen der Gegenwart zu bewältigen, sei dahingestellt. Denn diese Herausforderungen verlangen nach präzisen Begriffen davon, wie es um die Welt im Ganzen und die Menschen darin steht. Unterscheidungen, zwischen methodisch gesicherten Erkenntnissen einerseits und eingebildeten Verschwörungstheorien andererseits, sind dabei unverzichtbar. Festzustellen, dass beides auf unterschiedlichen Sinnfeldern real existiert, löst die Probleme der Menschheit nicht.

Es scheint deshalb weiterhin unumgänglich, auf der grundlegenden Differenz zwischen subjektiver Wahrnehmung oder Vorstellung einerseits und objektiver Wahrheit in der Außenwelt andererseits zu bestehen. Denn nur so können der Irrtum als Irrtum und die Wahrheit als Wahrheit identifiziert werden. Über die Wahrheit kann man sich täuschen – aber auch: Etwas kann wahr sein, obwohl alle es für falsch halten. Es ließe sich sogar argumentieren: Die Möglichkeit von Täuschung und Irrtum zeigt, dass es eine Realität unabhängig vom menschlichen Bewusstsein gibt. Jedenfalls scheint die Aufgabe, die Vermittlung zwischen Wirklichkeit und Bewusstsein zu denken, weiterhin ungelöst zu sein – und zwar auch deshalb, weil niemand aus der Perspektive Gottes auf das Wirklichkeitsganze blickt.²⁰

¹⁹ Vgl. dazu zuletzt: Markus Gabriel, *Fiktionen*, Berlin 2020.

²⁰ Vgl. Thomas Nagel, *Der Blick von nirgendwo*, Frankfurt am Main 1992, bes. 119–155.

Offenkundig birgt die Realität einen Überschuss an Wahrheit, der sich im menschlichen Verstand immer nur auf endliche und gebrochene Weise spiegelt: „Quidquid recipitur per modum recipientis recipitur.“ Oder auch und genauer: „Cognitum est in cognoscente secundum modum cognoscentis“ – so bereits der heilige Thomas von Aquin.²¹ Alles menschliche Erkennen geschieht nach menschlichem Maß; es ist subjektiv und nicht vor möglichem Irrtum gefeit. Sinnliche Wahrnehmungen und subjektive Vorstellungen erschöpfen niemals die Wirklichkeit so, wie sie an sich ist. Nicht zuletzt Immanuel Kant – nach Moses Mendelssohn (1729–1786) der „Alleszermalmer“ und „Zertrümmerer“ der Metaphysik – hat dies richtig gesehen. Vieles spricht dafür, dass die Wirklichkeit mehr und größer ist als ihr Widerhall im menschlichen Bewusstsein.

4. Gespiegelte Wahrheit – vermittelte Gegenwart

Kommen wir zu unserer Ausgangsfrage zurück. Wie kommt Gott in die Welt? Kein „Neuer Realismus“ ist offenbar imstande, die Faktizität der Dinge sachgerecht zur Geltung zu bringen und so ihre Wahrheit zu erfassen. Vielmehr verliert er sich auf konstruierten Sinnfeldern, deren Existenzbehauptungen bloße Fiktionen bleiben. Kriterien für die Unterscheidung von Wahrheit und Irrtum liefert der Neue Realismus nicht.

Ist damit der von der Theologenkommission für die Gegenwart diagnostizierte „Dualismus von Denken und Sein“ einmal mehr bestätigt? Und was bedeutete dies für die Erkenntnis Gottes in Welt und Kirche?

Wie aber versteht die Kommission den Begriff „Dualismus“? Meint er einen kontradiktorischen Gegensatz, so dass beide Begriffe – Denken und Sein – einander ausschließen? Oder will die Kommission lediglich zwischen zwei Wirklichkeitsbereichen unterscheiden, deren Vermittlung sie nicht für undenkbar hält? Traditionell verbindet sich mit „Dualismus“ die Annahme zweier Ursprungsprinzipien. Aber auch

²¹ Vgl. Thomas von Aquin, Summa theol. I 12,4 (Opera Omnia, ed. Leonina IV, 120f.).

dann wäre deren Vermittlung nicht von vornherein ausgeschlossen. Wenn etwa René Descartes (1596–1650) die „res extensa“ von der „res cogitans“ abhebt, so zielt sein ganzes Forschen dennoch auf die Vermittlung beider im Erkennen der Wirklichkeit. Auch Leibniz' (1646–1716) Unterstellung einer prästabilierten Harmonie in der Welt will Denken und Sein, Seele und Leib miteinander vermitteln. Das Unge-nügen des Neuen Realismus zeigt, wie drängend diese Aufgabe weiter-hin ist.

Nun charakterisiert die Theologenkommission den Dualismus von Denken und Sein als „antimetaphysisch“. Vermutlich zielt sie damit auf die Behauptung, dass eine Vermittlung zwischen Denken und Sein prinzipiell unmöglich ist. Solche philosophischen Positionen gibt es zweifellos; sie finden sich nicht erst in der Postmoderne, sondern bereits bei Friedrich Nietzsche (1844–1900), wenn dieser meint feststel-len zu müssen: „Gerade Thatsachen giebt es nicht, nur Interpretatio-nen. Wir können kein Factum »an sich« feststellen“.²² Dem gegenüber geht die Kommission davon aus, dass die extramentale Wirklichkeit nicht nur real ist, sondern dass sie – darüber hinaus – eine Bedeutungs-dimension birgt, die aufzuspüren der sie wahrnehmende Verstand des Menschen nicht nur imstande, sondern sogar verpflichtet ist.

Die Wahrheit dieser Auffassung zu begründen wäre die theoretische Herausforderung jeder Ontologie, die ein symbolistisches Wirk-lichkeitsverständnis vertritt. Das ist hier nicht zu leisten. Man mag Ga-briels Sinnfeld-Ontologie als ungeeignet zurückweisen, die Differenz zwischen Denken und Sein zu überwinden – Recht zu geben ist ihm immerhin darin, dass Bedeutsamkeit immer nur in Sinnfeldern er-schlossen ist. Das aber bedeutet: Das Verständnis von Sakramentalität im kirchlichen Sinne setzt unverzichtbar voraus, dass ein Vorverständ-nis davon gegeben ist, was es mit der Wirklichkeit im Ganzen auf sich hat.

Im theologischen Verständnis wäre dies die Auffassung der Welt und des Menschen als des von Gott liebend ins Nichts hinausgespro-chenen Wortes.²³ Die Welt insgesamt könnte dann als „wortförmig“

²² Friedrich Nietzsche, Nachgelassene Fragmente 1885–1887, Fragm. 7 [60] (Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe, Bd. 12), Berlin 1980, 315.

²³ „Man könnte [...] den Menschen definieren als das, was entsteht, wenn die Selbstaussage Gottes, sein Wort, in das Leere des gott-losen Nichts liebend hinaus-

oder „logos-haft“ verstanden werden. Und weil dies dann auch für den Menschen gälte, ließe sich schlussfolgern, dass die Welt menschlichem Verstehen grundsätzlich erschlossen ist. Die Welt wäre dann der Widerschein der göttlichen Weisheit und der Mensch das Ebenbild Gottes.

Aber dieses Verständnis ist voraussetzungsreich. Es setzt die Anerkennung der Wahrheit der biblischen Offenbarung voraus. Eben diese Anerkennung ist in der Neuzeit der menschlichen Vernunft nicht mehr ohne Weiteres erschwinglich. Es ist ein mögliches und rational ausweisbares Verständnis von Welt – aber eben kein notwendiges Verständnis. Es setzt den Glauben daran voraus, dass sich Gott in der Welt, in der Geschichte des Volkes Israel, im Menschen Jesus von Nazareth und schließlich im Leben der Kirche auf je unterschiedliche Weise, aber doch stets als er selbst bekundet hat und in allem weiter wirksam ist.

Gottes Wirksamkeit in der Welt kann stets nur symbolisch vermittelt sein. Symbole aber sind Wirklichkeiten, deren Sinn und Bedeutung geschichtlich konstituiert sind. Kein Symbol kann als kulturinvariant gelten. Gewiss ist hier zu unterscheiden: So wird das Elementarsymbol Wasser vielerorts als lebenspendend wahrgenommen werden, aber in der Wüste hat das Wasser doch eine andere Bedeutung als in den Regenwäldern Amazoniens. Und als Symbol der Liebe wird die Rose vermutlich nur dort verstanden, wo es Rosen gibt und ihnen in Erzählungen und Gebräuchen eine entsprechende Bedeutung zugewiesen wird. Gewiss unterscheiden sich Symbole von bloßen Zeichen darin, dass ihre Bedeutung in höherem Maße auf natürliche Eigenschaften bezogen ist.²⁴ Gleichwohl können auch Symbole nur deshalb als bedeutsam

gesagt wird; das abgekürzte Wort Gottes hat man ja den menschengewordenen Logos genannt. Die Abkürzung, die Chiffre Gottes ist der Mensch, d. h. der Menschensohn und die Menschen, die sind, letztlich, weil es den Menschensohn geben sollte. Wenn Gott Nicht-gott sein will, entsteht der Mensch“: Karl Rahner, Zur Theologie der Menschwerdung Gottes, in: Schriften zur Theologie, Bd. IV, Einsiedeln u. a. 1960, 137–155, hier 150 (Sämtliche Werke, Bd. 12, Freiburg u. a. 2005, 309–322, hier 319).

²⁴ Die Formulierung „in höherem Maße“ verweist auf die grundsätzliche Problematik der Unterscheidung von Zeichen und Symbolen. Vgl. dazu Oliver R. Scholz, Art. Symbol II. 19. und 20. Jh., in: HWP 10, Basel 1998, 723–738, bes. 735.

gelten, weil ihre Bedeutung aus der Sinnggebung derjenigen hervorgeht, die sich ihrer bedienen.

Und deshalb bleibt auch jede – unweigerlich symbolisch vermittelte – Selbstbekundung Gottes in der Welt zwiespältig. Vernehmen die einen nach Jesu Rede in Jerusalem einen Donnerhall, so erkennen die anderen darin die Stimme eines Engels (vgl. Joh 12,29). Stets gibt es einen Überschuss dessen, was sich in der Endlichkeit bekundet. Paulus spricht von sich selbst und dem Evangelium als einem „Schatz in irdenen Gefäßen“: sein eigenes Bemühen kann die „Überfülle der Kraft Gott“ nicht ausschöpfen (vgl. 2 Kor 4,7). Die alles menschliche Begreifen übersteigende Wahrheit Gottes begegnet dem Menschen stets nur als Fragment: „Denn jetzt sehen wir alles in einem Spiegel, in rätselhafter Gestalt, dann aber von Angesicht zu Angesicht“ (1 Kor 13,2a). Die unverhüllte Gottesschau bleibt der Vollendung vorbehalten.

Der heilige Ephräm der Syrer (gest. 373) trägt den Ehrentitel „Harfe des Heiligen Geistes“. Seine Dichtungen sind ein Resonanzkörper für den ganz Anderen. Gottes Geist bekundet sich in seinen Wirkungen. Und ohne den Geist bliebe das Instrument leblos und stumm. Aber auch das Umgekehrte gilt: Ohne das Instrument wirkt der Geist nicht. Christoph Theobald (geb. 1946) spricht deshalb vom Christentum als „Stil“: Der christliche Glaube entfaltet sich gleich den Farben eines Prismas in den unendlichen Facetten eines Alltags, in dem Gott in ebenso vielfältiger wie unterschiedlicher Weise gegenwärtig wird.²⁵

5. Facetten der Kreativität

Man mag in heutiger Zeit – zu Beginn des 21. Jahrhunderts – eine „Krise der Repräsentation“, gar einen „antimetaphysischen Dualismus zwischen Denken und Sein“ diagnostizieren und in eins damit den Ver-

²⁵ Vgl. Christoph Theobald, *Le Christianisme comme Style. Une manière de faire la théologie*, 2 Bde. (Cogitatio fidei 260. 261), Paris 2007; Ders., *Selon l'Ésprit de Sainteté. Genèse d'une théologie systématique* (Cogitatio fidei 296), Paris 2015; Ders., *Christentum als Stil. Für ein zeitgemäßes Glaubensverständnis in Europa*, Freiburg u. a. 2018, bes. 44–67, 89–101.

lust einer Ontologie des Symbols beklagen. Kirchliche Verkündigung und eine wissenschaftliche Theologie, welche mit der Gegenwart Gottes in der Welt rechnen, werden gleichwohl nicht auf einer Epistemologie bestehen können, die seit der Heraufkunft der Frühen Neuzeit erodiert und in der Postmoderne definitiv an ihr Ende gelangt ist. Eine solche Epistemologie kann nicht als alleinige Voraussetzung für ein gläubiges Verständnis von Welt und Mensch geltend gemacht werden. Damit manövrierte sich die Kirche einmal mehr in eine Sonderwelt; sie bestünde auf einer Sprache, die niemand mehr verstünde. Doch das Wort des heiligen Paulus gilt weiterhin: „Allen bin ich alles geworden, um in jedem Fall einige zu retten“ (1 Kor 9,22). Will die Kirche das Evangelium Christi in der postmodernen und postsäkularen Welt irgendwie verständlich machen, muss sie deren Sprache sprechen.

Und birgt der Bruch zwischen Sein und Sinn nicht auch eine Chance? Ist doch mit dem Zerschneiden der vorneuzeitlichen Epistemologie und Ontologie ein neues Feld menschlicher Kreativität eröffnet. In der Neuzeit hat der Mensch eine neue Position im Verstehen der Welt und in der Gestaltung ihrer Institutionen gewonnen – auch der kirchlichen. Deutlicher als zu früheren Zeiten tritt der geschichtliche Charakter nicht nur der Kirche, sondern auch ihrer Dogmen ans Licht. In globaler Perspektive weiten sich die Gestaltungsräume kirchlicher Wirklichkeit in einem bislang unbekanntem Maße.

Christen und Christinnen sollten diese Räume in einer solchen Weise nutzen, dass in der Welt und unter den Menschen jener Gott Wirklichkeit werden kann, den Jesus von Nazareth vor zweitausend Jahren bezeugt hat und der er selbst ist. Die Verbindlichkeit der kirchlichen Überlieferung fordert, um der Treue zu ihren Ursprüngen willen, das ständige Bemühen darum, das Evangelium in den Sprachen einer jeweiligen Zeit vernehmbar werden zu lassen.

Konflikte um das rechte Verständnis der Offenbarung sind damit unvermeidlich. Sie können aber als Chance betrachtet werden, auf allen Ebenen der Kirche im gemeinsamen Ringen die jeweiligen „Zeichen der Zeit“ besser zu verstehen und angemessene Formen kirchlicher Verkündigung aufzuspüren. Denn anders kommt Gott vermutlich nicht in die Welt. Aber gerade so geschieht womöglich auch das, was traditionell „Gnade“ heißt.