

# Wirklichkeit, Symbol und Bedeutung

## Anthropologische Grundlagen einer fundamentalen Sakramententheologie

*Dirk Ansorge, Frankfurt a. M.*

Trotz lehramtlich „endgültig“ gemeinter Entscheidungen kommt die Diskussion um die Zulassung von Frauen zum kirchlichen Weiheamt nicht zur Ruhe. Indem das Kirchenrecht den gültigen Empfang der sakramentalen Weihe ausschließlich Männern vorbehält, erklärt es die Entsprechung zwischen dem Geschlecht eines Menschen und der ihm sakramental übertragenen Aufgabe – der amtlichen Repräsentation des Mannes Christus in und gegenüber seiner Kirche – zur Grundlage einer Norm.

In einem weiteren Horizont ist damit die Frage nach der Beziehung zwischen Wirklichkeit, Symbol und Bedeutung gestellt. Es geht um die „natürliche Ähnlichkeit“ (*naturalis similitudo*) zwischen Zeichen und Bezeichnetem. Ist die Beziehung zwischen beidem gleichsam naturwüchsig gegeben? Oder resultiert sie aus kulturell geprägten und geschichtlich bedingten Entscheidungen? Und welche Rolle spielte dabei die sich im Symbol bekundende Wirklichkeit – die Wirklichkeit des Symbolisierenden wie auch des Symbolisierten? In welchem Maße also verfügen Christen über die ihnen in den Sakramenten anvertrauten Symbole, in welchem Maße bleiben sie ihrer Gestaltungsvollmacht entzogen? Diesen Fragen sind die nachfolgenden Überlegungen anlässlich des 65. Geburtstags des Dogmatikers und Liturgiewissenschaftlers Helmut Hoping gewidmet.

### 1. Wie erlangen Symbole und Riten Bedeutsamkeit?

Mit der Feier der Sakramente verbindet sich in christlicher Perspektive der Anspruch einer „Bedeutsamkeit“, und dies in mehrfacher Hinsicht. Nicht nur weisen die Sakramente in ihrer rituellen Gestalt – verstanden als „*visibilis forma invisibilis gratiae*“ – auf eine das Sichtbare transzen-

dierende Wirklichkeit hin. Vielmehr beansprucht die sakramentale Feier in dem Sinne bedeutsam zu sein, dass sich darin etwas für den gläubigen Menschen und sein Selbstverständnis Richtungsweisendes ereignet und wirksam wird. Im rituellen Vollzug der Sakramente, so die Annahme christgläubiger Menschen, begegnen sie jener Wirklichkeit, von der Paul Tillich einst sagte, dass sie Menschen „unbedingt angeht“.

Nach Tillich ist das Menschen „unbedingt Angehende“ wesentlich durch Symbole vermittelt. „Symbole“ wiederum sind besondere Zeichenformen – solche nämlich, die nicht aufgrund einer sozialen Übereinkunft, sondern aufgrund ihrer Beschaffenheit auf eine von ihnen unterschiedene Wirklichkeit verweisen. Durch ihr Teilhaben am „Heiligen“ – für Tillich eine Chiffre dafür, was Menschen „unbedingt angeht“ – vermitteln Symbole „die Erfahrung des Heiligen an Dingen, Personen und Ereignissen“.<sup>1</sup> Diese Erfahrung unterscheidet sich von Einsichten, die durch philosophische oder theologische Reflexion erlangt werden. Sie kann deshalb nicht auf Begriffe reduziert werden. Bei alledem können Symbole „nicht willkürlich erfunden werden. Ihre Entstehung ist nicht wie die der bloßen Zeichen eine Sache der Zweckmäßigkeit oder Konvention. Bildlich gesprochen, kann man daher sagen, daß Symbole geboren werden und sterben“.<sup>2</sup>

Für das rituelle Handeln und die sakramentale Praxis der Kirche ist eine solche These herausfordernd – besonders angesichts der jüngst vielfach diagnostizierten „Krise der Repräsentation“.<sup>3</sup> Will man für das Gelingen oder Misslingen symbolischer Repräsentation nicht – mit Heidegger etwa – ein anonymes „Seinsgeschick“ verantwortlich machen, dann drängt sich mit Blick auf die liturgische Praxis der Sakramente die Frage nach dem konkreten Zusammenspiel von rituellem Handeln und unverfügter Erfahrung im Symbolgeschehen auf.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Paul TILlich, *Symbol und Wirklichkeit*, Göttingen <sup>3</sup>1986, 5.

<sup>2</sup> Ebd., 4.

<sup>3</sup> Vgl. Kerstin BEHNKE, *Art. Repräsentation V. Krise der Repräsentation*, in: HWPh 8 (1992) 846–853; sowie jüngst u. a. Kurt APPEL – Carl RESCHKE (Hg.), *The Crisis of Representation* (JRAT 4/2), Göttingen 2018.

<sup>4</sup> Vgl. zum Gelingen und Misslingen von Ritualen auch: Barbara STOLLBERG-RILINGER, *Rituale* (Historische Einführungen 16), Frankfurt/M. 2013, 193–218. – In religionswissenschaftlicher Perspektive ist die begriffliche Unterscheidung von „Kult“, „Ritual“ und „Ritus“ nicht einheitlich. Im Folgenden wird mit dem Begriff „Ritus“ eine gottesdienstlich-liturgische oder sakramentale Handlung bezeichnet.

Riten – auch sakramentale Riten – lassen sich als Handlungsformen von Symbolen bzw. als komplexe Symbolgeschehen verstehen. Nach Thomas Luckmann werden im Vollzug von Riten die Grenzen lebensweltlicher Erfahrung transzendiert. Ihr Vollzug im religiösen Kontext ist mit dem Anspruch verbunden, dass sich im Ritus eine von der bloßen Sichtbarkeit unterschiedene – und wenn man so will: transzendente – Wirklichkeit bekundet.<sup>5</sup>

Religiöse Symbole und Rituale stellen einen reproduzierbaren Zusammenhang zwischen der Alltagserfahrung und der transzendenten Wirklichkeit her. Wie ist dieser Zusammenhang konstituiert? Wie gelangt der Mensch auf symbolischem und rituellem Wege zur außeralltäglichen Sphäre der nach Luckmann so genannten „großen Transendenzen“? Im kirchlichen Kontext zielen diese Fragen auf grundlegende Themen nicht nur der Sakramententheologie und der theologischen Anthropologie, sondern auch der Schöpfungstheologie.

Die Internationale Theologische Kommission hat letzteres in einem 2020 veröffentlichten Dokument unterstrichen: Wo die Welt nicht als Manifestation eines schöpferischen Gottes verstanden wird, bleibt die Symbolik der Sakramente stumm.<sup>6</sup> Eben dieses Verständnis aber sei in der Postmoderne zerbrochen. Denn die Erkenntnis der Wirklichkeit bewege sich fortan nur noch im Binnenraum menschlichen Bewusstseins. Der unmittelbare Kontakt mit der Wirklichkeit sei verloren gegangen – und insofern auch die Möglichkeit, Gott in und aus seinen Geschöpfen zu erkennen. Wenn nämlich schon die Welt dem Menschen verschlossen ist, dann umso mehr die darin nach christlichem Verständnis sich bekundende Wirklichkeit Gottes. Die *vestigia Dei*, die beispielsweise Bonaventura in der Welt meinte aufspüren zu können,<sup>7</sup> wären dann lediglich Konstrukte menschlichen Bewusstseins. Und die Annahme

---

<sup>5</sup> Vgl. Thomas LUCKMANN, *Phänomenologische Überlegungen zu Ritual und Symbol*, in: Florian UHL – Arthur R. BOELDERL (Hg.), *Rituale. Zugänge zu einem Phänomen*, Düsseldorf 1999, 11–28, bes. 13–16.

<sup>6</sup> Vgl. das Dokument der Internationalen Theologischen Kommission vom 3. März 2020: *Die Reziprozität zwischen Glaube und Sakramenten in der sakramentalen Heilsordnung* (VAS 223), hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2020, bes. Nr. 4–7 (S. 10–13).

<sup>7</sup> Vgl. Ulrich WINKLER, *Vom Wert der Welt. Das Verständnis der Dinge in der Bibel und bei Bonaventura. Ein Beitrag zu einer ökologischen Schöpfungstheorie* (SaThSt 5), Innsbruck – Wien 1997, 275–288.

einer *analogia entis*, welche doch eine zumindest anfanghafte Erkenntnis Gottes im Ausgang von seiner Schöpfung zu gewährleisten versprach,<sup>8</sup> wäre in erkenntniskritischer Perspektive als theologische Projektion entlarvt.

Nicht nur für die Erkenntnis Gottes, sondern auch für das sakramentale Handeln der Kirche hätte die Beschränkung menschlicher Erkenntnis auf den Binnenraum des Bewusstseins fatale Folgen. Denn dann verwiesen als bedeutungsvoll und symbolisch gemeinte Handlungen keineswegs auf eine transzendente Wirklichkeit. Der Überstieg vom Sein zum Sinn erwies sich als willkürlich gesetzt und ohne *fundamentum in re*. Kirchliches Symbolhandeln vermöchte zwar in der Binnenlogik des Glaubens eine gewisse Kohärenz zu wahren; zur Bedeutsamkeit vermöchte es jedoch nicht vorzudringen. Schon gar nicht könnte kirchliches Symbolhandeln beanspruchen, dass in ihm irgendeine Wahrheit über den Menschen und die Welt im Ganzen aufschiene.

Um den Wahrheitsanspruch sakramentalen Handelns zu begründen, hat die Theologie deshalb den Wirklichkeitsbezug der von ihr beanspruchten Riten und Symbole auszuweisen. Beruhte deren Bedeutung nämlich auf bloßer Konvention oder autoritativer Bestimmung, dann liefe sakramentales Handeln Gefahr, unverständlich zu werden. Gerade wenn Symbole – wie unter anderem Tillich es einschärft – nicht auf Diskurs und Vereinbarung beruhen, dann können sie ihre Sinn und Bedeutung erschließende Kraft nur dann entfalten, wenn den betreffenden Dingen, Personen oder Ereignissen eine Signifikanz innewohnt, die ihnen nicht bloß äußerlich zugeschrieben ist.<sup>9</sup> Es geht also um den *Realitätsgehalt* von Riten und Symbolen – und damit sind sehr grundlegende ontologische und erkenntnistheoretische Herausforderungen berührt.

Es ist also nachzuweisen, mit welchem Recht die Kirche behaupten

<sup>8</sup> Vgl. Erich PRZYWARA, *Analogia entis. Metaphysik. Ur-Struktur und All-Rhythmus* (Erich Przywara Schriften 3), Einsiedeln 1962; Hans Urs VON BALTHASAR, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, Bd. I: Schau der Gestalt, Einsiedeln – Trier (1961) <sup>3</sup>1988, 413–657; Wolfhart PANNENBERG, *Analogie und Offenbarung. Eine kritische Untersuchung zur Geschichte des Analogiebegriffs in der Lehre von der Gotteserkenntnis*, Göttingen 2007.

<sup>9</sup> Vgl. Paul TILlich, *Symbol und Wirklichkeit*, Göttingen <sup>3</sup>1986. – Zu Tillich vgl. Markus SCHMIDT, *Wenn der Himmel die Erde berührt. Grundlagen und theologische Entfaltungen eines sakramentalen Verständnisses der Wirklichkeit* (FTS 78), Münster 2021, 199–210.

kann, dass ihre symbolisch gemeinten Handlungen tatsächlich auch bedeutungsvoll sind, und dass sie mit ihren Riten und Symbolen nicht einen bloßen Binnendiskurs führt, der außerhalb des Glaubens unverständlich bleiben muss. Weil Symbole innerhalb ihrer jeweiligen kulturellen Kontexte eine ihnen eigentümliche Evidenz besitzen, diese aber auch verlieren können, muss sich die sakramentale Praxis dessen vergewissern, ob ihre Riten und Symbole weiterhin geeignet sind, die von ihnen angezielte Bedeutung sinnfällig und wirksam darzustellen. Das aber ist nur dann möglich, wenn – in gleichsam umgekehrter Richtung – sichergestellt ist, dass sich in den sakramentalen Riten und Symbolen die Wirklichkeit selbst bekundet. Denn erst aus dem komplexen Zusammenspiel von Sein und Bewusstsein resultiert die Bedeutsamkeit von Symbolen.

Um dieses Zusammenspiel zu verstehen, wird im Folgenden – nach einer Erinnerung an die symboltheoretischen Überlegungen von Ernst Cassirer und Paul Ricoeur – das Gespräch mit zwei Philosophen gesucht, denen es je unterschiedlich um eine begriffliche Rekonstruktion der Fähigkeit des Menschen zur Erfahrung von Transzendenz geht: mit Richard Schaeffler in einer transzendentalphilosophischen, mit Jean-Luc Marion in einer phänomenologischen Perspektive. Ergänzt wird dieses Gespräch durch einen Blick auf den Anthropologen Michael Tomasello, mit dessen Deutung der Sprache im Sinne von Intentionalität, Perspektivik und Sozialität erneut das Moment der Geschichtlichkeit von Erfahrung in den Blick gerät. Abschließende Überlegungen betonen die Legitimität, die Notwendigkeit und auch die Verpflichtung von Kirche und Theologie zu einem schöpferischen Umgang mit sakramentaler Symbolik und Ritualität.

## 2. Ernst Cassirer und Paul Ricoeur: Symbole und Wirklichkeit

In einer prägnanten Formel hat Ernst Cassirer den Menschen als „animal symbolicum“ charakterisiert.<sup>10</sup> Im Unterschied zum Tier sei der Mensch dazu imstande, losgelöst von seinen sinnlichen Wahrnehmungen

---

<sup>10</sup> Vgl. Ernst Cassirer, *Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur* (PhB 488), Hamburg 2007: [Wir sollten den Menschen] „als animal symbolicum definieren. Auf diese Weise können wir seine spezifische Differenz bezeichnen

gen Sphären des Bedeutsamen zu schaffen. Nur deshalb, so Cassirer, lösen Wahrnehmungsinhalte und Gegenstände der Imagination Emotionen aus: sie wecken Hoffnung, schüren Ängste, verheißen die Erfüllung von Sehnsüchten und Begehren. Und nur deshalb entstehe am Ende das, was wir „Kultur“ nennen.

In seiner „Philosophie der symbolischen Formen“ unterscheidet Cassirer verschiedene Sphären der Bedeutsamkeit, darunter die Wissenschaft, die Religion und die Sprache. Vorausgesetzt ist dabei jeweils, dass dem menschlichen Bewusstsein ein bestimmter Inhalt gegeben ist, der sich in unterschiedlicher Weise „symbolisiert“. Symbole vermitteln insofern zwischen Denken und Sein. Drücken sich Gedankeninhalte durch Symbole aus, so nimmt – umgekehrt – der Mensch die Welt stets in der Vermittlung durch bestimmte Systeme der Zeichen- und Bedeutungsbildung wahr. Zu diesen Systemen zählen neben der Sprache auch Kunst, Wissenschaft und Religion. Cassirer nennt sie „symbolische Formen“.

Die „symbolischen Formen“ konstituieren eigenständige Begriffswelten mit einer ihnen jeweils eigentümlichen und wechselseitig unterschiedenen Binnenlogik. So lässt sich die Bedeutung eines Kunstwerkes nicht durch Chemie oder Physik erklären. Auch Religion, Mythos und Wissenschaft stehen in ihrem jeweiligen Vermögen, eine Wirklichkeit symbolisch zur Darstellung zu bringen, nebeneinander. Dabei kommt dem Mythos insofern eine besondere Rolle zu, als er nach Cassirer die Urform des menschlichen Denkens darstellt. Im Mythos wird eine erste Gliederung der Welt vorgenommen; es werden narrative Strukturen geschaffen, in denen sich die Wirklichkeit abbildet; die vielfältigen Sinnesindrücke werden symbolisch dargestellt. In einem langwierigen Prozess dialektischer Entwicklung gehen aus dem mythischen Denken die anderen symbolischen Formen – Kunst, Geschichte, Wissenschaft usw. – hervor.<sup>11</sup>

Versteht man im Anschluss an Cassirer auch das Christentum als eine „symbolische Form“, dann ist die Theologie dazu herausgefordert, sein Selbstverständnis, seine Interpretation der Welt, aber auch seine

---

und lernen wir begreifen, welcher neue Weg sich ihm öffnet – der Weg der Zivilisation“ (51).

<sup>11</sup> Vgl. Ernst CASSIRER, *Philosophie der symbolischen Formen*, Zweiter Teil: *Das mythische Denken*, Darmstadt 1964, 281–311 („Die Dialektik des mythischen Bewusstseins“).

Artikulationen in sakramentaler Praxis gegenüber nichtchristlichen Formen der Weltauslegung als wohlbegründet und sachgerecht zu rechtfertigen. Dies ist nur dann möglich, wenn es gelingt, die Sprache und die Symbole des Christentums als der Wirklichkeit entsprechend auszuweisen.

Diese Wirklichkeit ist dem menschlichen Bewusstsein niemals unvermittelt gegeben. Sie bekundet sich ihm vielmehr in facettenreicher Brechung. Unter anderem nach Paul Ricœur erweist sich freilich alles Erkannte im Bewusstsein des Menschen als mehrdeutig. Die Aufgabe der Philosophie besteht deshalb darin, die dem Denken begegnende Wirklichkeit zu ordnen. Vermittelt sind Wirklichkeit und Wahrnehmung durch das Symbol. Allerdings definiert Ricœur das Symbol nicht als die Vermittlung zwischen Denken und Sein, sondern als die Bewegung von einem Sinn zu einem anderen Sinn. Denn schon die Wahrnehmung der Wirklichkeit ist symbolisch verschlüsselt. Deshalb ist das Symbol eine „intentionale Struktur zweiten Grades“, nämlich die Beziehung zwischen einem „latenten“ und einem „manifesten“ Sinn. Von einem Symbol könne nur dann gesprochen werden, wenn ein „Doppelsinn“ vorhanden ist: „Mit dem Symbolbegriff bezeichne ich jede Sinnstruktur, in der ein unmittelbarer, erster, wörtlicher Sinn überdies einen mittelbaren, zweiten, übertragenen Sinn anzielt, der nur durch den ersten erfasst werden kann“. <sup>12</sup> In diesem Verständnis ist „Symbol“ als „Symbolisierung“ aufzufassen, d. h. nicht als ein feststehender Bezug von Sache und Bedeutung, sondern als Zuschreibung von Sinn über das geistig oder sinnlich Wahrgenommene hinaus (*symbole symbolisant*).

Als Zuschreibungen von Sinn sind Symbole nicht einfach nur Repräsentationen einer von der Wirklichkeit her bestimmten Bedeutung. Sie sind vielmehr wesentlich mehrdeutig: Symbole verweisen auf andere Bedeutungsträger und auf Symbolsysteme, die ihrerseits Sinnzuschreibungen sind. Hieraus resultiert eine prinzipiell unabschließbare Dynamik von Verweisungen, die dem um Verstehen bemühten Bewusstsein des Menschen stets nur eine Momentaufnahme erlaubt. Dabei kann der zweite, übertragene Sinn nur über den ersten Sinn begriffen werden; er ist nicht von diesem getrennt zu verstehen. Jedes Symbolverständnis

---

<sup>12</sup> Paul RICŒUR, *Existenz und Hermeneutik*, in: DERS., *Hermeneutik und Strukturalismus* (Der Konflikt der Interpretationen I), München 1973, 11–36, hier 22.

setzt deshalb nach Ricœur die „Interpretation“ voraus: das Bemühen um die Deutung eines gegebenen „Textes“ (im Sinne einer Gesamtheit von Zeichen) mit Blick auf eine in ihm zunächst verborgene zweite Sinnstruktur.

Diese Sinnstruktur verharrt nicht in bloßer Passivität. Sie „verleiht“ vielmehr Bedeutung, und zwar in der Gestalt ihrer symbolischen Vermitteltheit. Dabei drängt sich die Dimension von Sinn und Bedeutung nicht unvermittelt auf, sondern ist im Denken zu erschließen:

„Das Symbol gibt; ich setze den Sinn nicht, vielmehr gibt das Symbol ihn; aber was es gibt, ist ‚zu denken‘, etwas zu denken. Auf dem Boden der Gabe die Setzung. Der Sinnspruch enthält den zweifachen Gedanken, dass alles bereits im Rätsel gesagt ist und dass man dennoch immer alles in der Dimension des Denkens anfangen und wiederanfangen muss“.<sup>13</sup>

Die Wirklichkeit ist von ihrem Ursprung her „verrätselt“, so Ricœur; sie ist eine Auf-Gabe für das Denken, die dem menschlichen Bewusstsein eine Hinwendung zu dem abverlangt, was es „zu denken“ hat.

### 3. Richard Schaeffler: Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit

Wie aber gelangt das menschliche Bewusstsein zur Welt? Wie gelangt die Welt zu Bewusstsein? Unter anderem Richard Schaeffler hat sich zeitlebens mit der Frage auseinandergesetzt, wie sich die vom Denken vorauszusetzende Wirklichkeit und das menschliche Erkennen zueinander verhalten. Über Kant hinaus betont Schaeffler die Geschichtlichkeit jener transzendentalen Kategorien des menschlichen Bewusstseins, welche jeden Erkenntnisinhalt apriorisch strukturieren. Gäbe es diese Geschichtlichkeit nicht, dann wäre keine Erfahrung in einem emphatischen Sinne möglich. Eine solche Erfahrung ist für Schaeffler eine Wahrnehmung des Bewusstseins von der Art, dass sie ihre Möglichkeitsbedingungen infrage zu stellen imstande ist.

Damit ist ein herausforderndes philosophisches Projekt skizziert, das Kant selbst zwar angedeutet, aber nicht ausgeführt hat, nämlich

---

<sup>13</sup> Paul RICŒUR, *Hermeneutik der Symbole und philosophische Reflexion I*, in: DERS., *Hermeneutik und Psychoanalyse* (Der Konflikt der Interpretationen II), München 1974, 162–195, hier 163.

die Konstitution der transzendentalen Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung als geschichtlich verfasst zu denken.<sup>14</sup>

Nach Kant beruht die Möglichkeit der Erfahrung auf der Fähigkeit des Subjekts, die ihm begegnenden Sinnesdaten in einer solchen Weise zu strukturieren und in einen übergeordneten Sinnzusammenhang einzuordnen, dass sie dem menschlichen Bewusstsein überhaupt erst verständlich werden. Ist es doch die Aufgabe des Bewusstseins, „Erscheinungen zu buchstabieren, um sie als Erfahrung lesen zu können“<sup>15</sup>. Unterwirft sich freilich das Wahrgenommene den apriorischen Bedingungen des Erkennens restlos, dann kann es letzten Endes keine neuen Erfahrungen geben. Es muss also immer ein Überschuss der Wirklichkeit vorausgesetzt werden, der im Vollzug der Wahrnehmung dazu imstande ist, die apriorischen Formen des Erkennens selbst zu verändern.

Offenkundig tut sich hier im Erkennen eine „Paradoxie“ auf: Die Fähigkeit des Wahrnehmungen strukturierenden Bewusstseins, in der Begegnung mit dem Wahrgenommenen horizonteröffnende Akte zu setzen, muss vorausgesetzt werden, um den Schluss zu vermeiden, dass das Bewusstsein in den Grenzen des Immer-schon-Gewussten gefangen bleibt.<sup>16</sup>

Zu den kulturell wirksamen Ordnungssystemen von Wahrnehmungen zählen nicht nur die Schemata der Wahrnehmung und die Kategorien des Bewusstseins, sondern auch – und zwar elementar – die Sprache und sprachliche Symbolisierungen. Cassirer hatte unter anderem Sprache, Mythos und Wissenschaft als symbolische Ordnungssysteme benannt. Zugleich hatte er ihre wechselseitige Konkurrenz betont: was innerhalb eines bestimmten Ordnungssystems als möglicher Gegenstand einer Erfahrung begegnen kann, wird von einem anderen Ordnungssystem möglicherweise kategorisch ausgeschlossen. Gegenstandskonstitutionen im menschlichen Bewusstsein können deshalb nach

---

<sup>14</sup> Vgl. Immanuel KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, B 880: „Die Geschichte der reinen Vernunft. Dieser Titel steht nur hier, um eine Stelle zu bezeichnen, die im System übrig bleibt und künftig ausgefüllt werden muß“ (Akad.-Ausg. III, 550).

<sup>15</sup> Vgl. Immanuel KANT, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können* (1783), § 30 (Akad.-Ausg. IV, 312).

<sup>16</sup> Vgl. Richard SCHAEFFLER, *Fähigkeit zur Erfahrung. Zur transzendentalen Hermeneutik des Sprechens von Gott* (QD 94), Freiburg i. Br. 1982, 51 f. – Wegweisend hierzu auch: Johann Baptist LOTZ, *Transzendente Erfahrung*, Freiburg i. Br. 1978, bes. 267–271.

Cassirer keinerlei universale Objektivität, sondern jeweils nur innerhalb naturgemäß begrenzter begrifflicher Ordnungssysteme Wahrheit und Geltung beanspruchen.<sup>17</sup> Nicht zuletzt die Grammatik einer Sprache entscheidet darüber, was auf ihrem Feld Gegenstand einer sinnvollen und wahren Aussage sein kann. Umgekehrt gilt aber auch: Sprachen spiegeln die Strukturen von Erfahrungskontexten wider.<sup>18</sup> Und sie spiegeln diese auf je unterschiedliche und vielfältige Weise. Ihre jeweiligen Eigentümlichkeiten treten freilich nach Schaeffler erst dann hervor, wenn Ereignisse auftreten, die den kategorialen Rahmen symbolischer Ordnungsstrukturen zu sprengen scheinen.

Wie aber ist das überhaupt möglich? Anders als Cassirer geht Schaeffler nicht von einer absoluten Inkompatibilität der symbolischen Formen aus; vielmehr nimmt er trotz der Strukturunterschiedenheit von symbolischen Formen „Interferenzen“ zwischen ihnen wahr. Dies gilt bereits für das Subjekt selbst – denn eine und dieselbe Person bewegt sich innerhalb einer Sprache, vertraut den Naturwissenschaften und praktiziert eine bestimmte Form von Religion, ohne damit an einer Bewusstseinspaltung zu leiden. Interferenzen gibt es aber offenkundig auch in der Wirklichkeit selbst, die sich dem Menschen in jeweils sehr unterschiedlichen Perspektiven zeigt.

Die Vielzahl möglicher Perspektiven auf die eine Wirklichkeit hin deutet Schaeffler als Hinweis darauf, dass die Wirklichkeit gegenüber dem menschlichen Bewusstsein einen Bedeutungsüberschuss birgt, der sowohl synchroner als auch diachroner Erschließung zugänglich ist. Auch wenn man nicht darauf verzichten will, der Wirklichkeit im Ganzen eine letzte Einheit zu unterstellen, so erfolgt deren Wahrnehmung zu einem gegebenen Zeitpunkt doch stets in bloß fragmentarischer Hinsicht. Und in geschichtlicher Hinsicht eröffnen sich je neue Zugänge zur Wirklichkeit, während andere verloren gehen oder vergessen werden.

Letzteres ist überhaupt nur deshalb möglich, weil es innerhalb der

---

<sup>17</sup> Ernst CASSIRER, *Philosophie der symbolischen Formen*, Erster Teil: *Die Sprache*, Darmstadt <sup>2</sup>1953, 10–13.

<sup>18</sup> Richard SCHAEFFLER, *Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit. Eine Untersuchung zur Logik der Erfahrung*, Freiburg i. Br. 1995, 47. Vgl. auch die Weiterführung im Dialog mit Kunst und Ästhetik: DERS., *Erkennen als antwortendes Gestalten. Oder: wie baut sich vor unseren Augen die Welt der Gegenstände auf?* (Scientia & religio 12), Freiburg i. Br. – München 2014.

Wahrnehmung von Wirklichkeit immer wieder Erfahrungen gibt, die bisherige Kategorien und Schemata der Wahrnehmung in Frage stellen und langfristig verändert. Anders jedoch könnte es schon deshalb keine neuen Einsichten geben, weil alles Wahrgenommene immer schon durch die unveränderlichen Kategorien des Verstandes prädefiniert wäre. Oder das Wahrgenommene bliebe ganz unverständlich, weil es durch die Kategorien nicht erfasst würde.

Im Bemühen um das Verstehen der Wirklichkeit ist das menschliche Bewusstsein demnach auf einen doppelten Dialog verwiesen: auf den Dialog mit der Wirklichkeit selbst – in den jeweiligen individuellen Erfahrungen – und auf den Dialog mit anderen Personen und deren Wahrnehmungen der Wirklichkeit. Dieser Dialog vollzieht sich in der Zeit; er ist ein geschichtliches Ereignis. Und er vollzieht sich in Freiheit, weil über den zu erzielenden Konsens im Verständnis der Wirklichkeit nie im Vorhinein entschieden ist. Die unausweichliche Perspektivität der Weltwahrnehmung drängt zum Dialog; sie wird zu einer „dialogischen Perspektivität“, innerhalb derer sich Räume möglicher Erfahrung öffnen.

Nach Schaeffler garantiert allein die Option für eine dem Wirklichkeitsganzen zugrunde liegende Einheit der Welt die Einheit der in ihr gemachten Erfahrungen. Denn nur dann, wenn jede Erfahrung auf einen letzten gemeinsamen Grund bezogen wird, stellt sich die Forderung, sie in einer womöglich zunächst verborgenen Kohärenz mit zurückliegenden oder andersartigen Erfahrungen zu interpretieren. Und nur dann stellt die Strukturverschiedenheit bzw. die „Heteromorphie“ der Ordnungssysteme bzw. der symbolischen Formen keine Infragestellung der Einheit des Bewusstseins dar.

Die Option für eine der Wirklichkeit wie dem menschlichen Bewusstsein zugrunde liegende Einheit veranlasst Schaeffler dazu, die unterschiedlichen Perspektiven und Erkenntnisse als je vorläufige und geschichtlich wandelbare Erfahrungen des Wirklichkeitsganzen zu verstehen. Um Universalität und Geltung zu erlangen, sind die zunächst individuellen Erfahrungen auf den Dialog innerhalb sprachlich verfassender Gemeinschaften angewiesen. Dabei sich einstellende Interferenzen zwischen verschiedenen symbolischen Ordnungssystemen und das Auftreten unvorhergesehener Ereignisse dynamisieren den Dialogprozess. Dieser ist wesentlich geschichtlich verfasst; denn die Vielfalt der Einsichten und Bedeutungen erschließt sich immer nur je vorläufig im span-

nungsvollen Dialog mit der Wirklichkeit und im Dialog der diese Wirklichkeit in unterschiedlichen Perspektiven wahrnehmenden Personen.

Dass es eine sinnhafte Einheit des Wirklichkeitsganzen geben möge, ist nach Schaeffler weder Idee noch Postulat, sondern Ausdruck einer philosophisch begründeten Hoffnung. Sie rechtfertigt es, dass je vorläufige Einsichten als Erfahrungen einer antizipatorischen Präsenz verstanden werden können, in denen sich der Einheitsgrund zugleich als das Ziel von allem bekundet. Dass es für den Menschen eine einzige Welt – und nicht deren viele – gibt, und dass das „ich denke“ mit sich identisch ist – und nicht etwa viele Persönlichkeiten in sich birgt – ist eine Option des menschlichen Bewusstseins. Für sie können Gründe genannt werden; unausweichlich ist sie aber nicht. Letzten Endes entspringt die Option für die Einheit der Welt einer religiösen Haltung: der Annahme eines letzten Einheitsgrundes der Wirklichkeit und der Entscheidung dafür, das Erkennen dieser Wirklichkeit als endliche Spiegelung eines unendlichen göttlichen Bewusstseins aufzufassen.

Damit der Dialog innerhalb von Kommunikationsgemeinschaften gelingen kann, bedarf es der relativen Stabilität der dabei jeweils beanspruchten Semantik. Im gesellschaftlichen Rahmen entsteht auf diese Weise „Kultur“. Für Schaeffler ist „Kultur“ nicht nur das Ganze schöpferischer Hervorbringungen und das daraus resultierende Selbstverständnis menschlicher Gesellschaften, sondern auch die öffentlich gewordene und damit charakteristische „Weise, wie Individuen und Teilgruppen dieser Gesellschaft ihr Anschauen und Denken, ihr Wollen und Handeln vollziehen“. <sup>19</sup> „Kultur“ ist somit eine zeitlich und regional bestimmte und darin zugleich limitierte Gesamtheit an Bedeutungszuschreibungen und daraus resultierenden Handlungsorientierungen. Nicht zuletzt ermöglichen Kulturen in sozialen Kontexten eine Verständigung über unterschiedliche Interpretationen der Welt.

Der Bedeutungsüberschuss der Wirklichkeit bekundet sich in kulturell geprägten Symbolzusammenhängen stets nur fragmentarisch. Daraus folgt zweierlei: Zum einen erschöpft keine Interpretation der Wirklichkeit deren Bedeutungsvielfalt zur Gänze. Zum anderen ist immer damit zu rechnen, dass sich in wandelnden kulturellen und sprachlichen Zusammenhängen neue Bedeutungsdimensionen des Wirklichen erschließen, während andere der Vergessenheit anheimfallen oder unver-

---

<sup>19</sup> SCHAEFFLER, Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit (s. Anm. 18), 531.

ständig werden. Die Bedeutung von Symbolen und Symbolhandlungen ist deshalb nie ein für alle Male festgelegt, sondern unterliegt einer geschichtlichen Dynamik. Für das Verständnis sakramentaler Vollzüge ist diese Einsicht von entscheidender Bedeutung.

#### 4. Jean-Luc Marion: Die Einheit von Phänomen und Bedeutung

Nähert sich Schaeffler dem Bedeutungsüberschuss der Wirklichkeit auf dem Wege einer transzendentalen Analyse menschlicher Erfahrung, so beschreitet Jean-Luc Marion hierzu einen alternativen Anweg, indem er nach der Möglichkeit eines phänomenologisch verantworteten Begriffs von „Offenbarung“ fragt. Ausgangspunkt ist eine Kritik an Husserl. Dessen Konzept der Intentionalität verstellt nämlich nach Marion den Zugang zur Wirklichkeit dadurch, dass der Akt des Wahrnehmens dem Wahrgenommenen immer schon seine Gesetze aufzwingt. Denn der „Horizont“, innerhalb dessen ein Phänomen als „Anschauung“, „Präsenz“ oder „Gegenständlichkeit“ begegnen kann, rechnet nicht mit der Möglichkeit, dass sich ein Phänomen in der Weise „gibt“, dass es die Intentionalität überschreitet.<sup>20</sup> Indem sich das Phänomen nur als jeweilige Gestaltwerdung einer „Urgegenständlichkeit“ (Husserl), des Seins (Heidegger) oder der Ethik (Levinas) zeigt, erscheint es aber nicht als es selbst, so Marions Verdacht.

Tatsächlich hatte Emmanuel Levinas die Gefahr einer Reduktion der Phänomenalität auf die Intentionalität wahrgenommen. Über Husserl hinausgehend suchte Levinas die Phänomenalität des Phänomens dadurch zu wahren, dass er in der Unbedingtheit des sittlichen Anspruchs, der das Subjekt zur „Geisel“ nimmt, den Ausweis einer Transzendenz erblickte, die sich von „jenseits des Seins“ her bekundet. Doch

---

<sup>20</sup> „Jeder Horizont der *a priori* die Szene kommender Phänomene bestimmt, umgrenzt das Mögliche“: Jean-Luc MARION, *Aspekte der Religionsphänomenologie*, in: Alois HALDER – Thomas BROCH (Hg.), *Religionsphilosophie heute. Chancen und Bedeutung in Philosophie und Theologie*, Düsseldorf 1988, 84–103, hier 101. – Vgl. DERS., *Gegeben sei. Entwurf einer Phänomenologie der Gegebenheit* (Eichstätter philosophische Studien 2), Freiburg i. Br. 2015, bes. 32–70 (*Étant donné*, Paris 2005, 18–50); dazu: Thomas ALFERI, „Worüber hinaus Größeres nicht ‚gegeben‘ werden kann ...“. *Phänomenologie und Offenbarung nach Jean-Luc Marion* (Phänomenologie Kontexte 15), Freiburg i. Br. 2007, 116 f.

bereits in seiner Charakterisierung als sittlicher Imperativ, so Marion kritisch, wird das individuelle Phänomen des Anderen in seiner eigentümlichen Bedeutungsfülle nicht hinreichend erfasst.

Wie aber lässt sich eine reine Phänomenalität jenseits der Intentionalität denken? Marion nähert sich der Frage, indem er die Analogielosigkeit der göttlichen Offenbarung in Jesus Christus als phänomenologisch denkbar ausweisen will. Marion will zeigen, dass sich in der Offenbarung „eine die Erfahrung transzendierende Instanz [...] gleichwohl erfahrbar manifestiert“.<sup>21</sup> Dazu entwickelt er den Begriff eines Phänomens, das die Intentionalität des Bewusstseins so sehr erfüllt, dass es sie zugleich überschreitet und darin aufhebt. Im „gesättigten Phänomen“ (*phénomène saturé*) meldet sich eine Evidenz an, welche die geläufigen Schemata der Wahrnehmung und des Erkennens in Frage stellt. Im ursprünglichen Erscheinen erzwingt das Phänomen eine Veränderung des Bewusstseins und seiner Fähigkeit zur Wahrnehmung.

Im gesättigten Phänomen erschließt sich die Wahrheit der Wirklichkeit nicht – wie von Heidegger unterstellt – als „Unverborgenheit“ (*aletheia*), sondern als „Offenbarung“ (*apokalypsis*). Sie begegnet dem Menschen nicht als theoretische Erkenntnis, sondern als ein Ereignis, das ihn in der Weise beansprucht, dass sich für ihn nicht nur die Wirklichkeit verändert, sondern auch er selbst. Getroffen von der sich ihm enthüllenden Wirklichkeit gewinnt das Subjekt einen veränderten Stand und sieht die Welt aus einer veränderten Perspektive.

Hatte Schaeffler in paradoxen Erfahrungen die Bedingung der Möglichkeit erblickt, die Geschichtlichkeit der Vernunft denken, so gelangt nach Marion die reine Phänomenalität in den Paradoxien gesättigter Phänomene am klarsten zu Bewusstsein. Das bedeutet dann aber auch, dass sich das „Ich“ nicht zunächst als selbstursprünglich zu verstehen hat, sondern als das Resultat einer ursprünglichen „Gebung“. Das Subjekt wird zu einem „Begabten“ (*adonné*).

Das Subjekt als „begabt“ zu verstehen, bedeutet nach Marion zugleich: Die Offenbarung der Wirklichkeit vollzieht sich nicht ohne denjenigen, der sie empfängt – ein Gedanke, den Levinas ähnlich formuliert hat.<sup>22</sup> Das, was sich gibt und sich zeigt, kann sich nicht ohne denjenigen

<sup>21</sup> MARION, Aspekte der Religionsphänomenologie (s. Anm. 20), 85.

<sup>22</sup> Vgl. Emmanuel LEVINAS: „Seine Transzendenz [...] vollzieht sich allein durch das Subjekt, das sie bekennt (*confesse*) oder sie bestreitet (*conteste*). Umkehrung (*inver-*

offenbaren, „der es empfängt, also nach Maßgabe seines Vermögens. Die Endlichkeit der Rezeption ist integraler Bestandteil der Manifestation dessen, was sich in unendlicher Weise gibt“.<sup>23</sup> Dennoch gibt es im Phänomen einen Überschuss an Bedeutung; die Anschauung „überflutet“ die Bedeutung des Begriffs.<sup>24</sup> Angesichts der Fülle des Seins, die ihm begegnet, wird das Subjekt zu einem „Zeugen“: nicht mehr das Ich konstituiert den Inhalt der Sprache; vielmehr lässt sich der Zeuge davon in Anspruch nehmen, wovon er getroffen ist.

Mit Blick auf den Vollzug sakramentaler Riten wird man ehrlicher Weise nur in Ausnahmefällen das unterstellen können, was Marion mit dem Begriff des „gesättigten Phänomens“ andeutet: die Offenbarung einer Wirklichkeit, die alles Begreifen übersteigt. Gleichwohl kann Marions Insistieren auf der Phänomenalität der Wirklichkeit (als „Gebung“) den Grund erschließen, von dem her sich die Symbolik auch des sakramentalen Handelns erschließt. Dieses beansprucht nämlich wesentlich, die Begegnung mit dem sich zum Heil der Menschen in der Geschichte offenbarenden Gott wirksam zu vermitteln. Der Begriff der „sakramentalen Gnade“ deutet diese Vermittlung an. Dann aber eröffnet sich im Vollzug der Sakramente eine Dimension der Transzendenz, die der Offenbarung des dreifaltigen Gottes in der Geschichte des Volkes Israel und in der Person Jesu von Nazareth sachlich entspricht.

Zwischen einer Offenbarung im Sinne des gesättigten Phänomens und anderen Formen der Phänomenalität nimmt die sakramentale Repräsentation eine Zwischenposition ein. Letzten Endes aber zielt sie in christlichem Verständnis auf die eine und unüberbietbare Selbstoffenbarung Gottes in Jesus von Nazareth. Marion sieht in der Gestalt Jesu die qualitative Einheit von Ereignis, Idol, Leib und Ikone gegeben, den vier Typen von Sättigung.<sup>25</sup> Insofern erblickt er in Jesus Christus die Offenbarung des Göttlichen in der Geschichte schlechthin.

---

sion) der Ordnung: die Offenbarung geschieht durch denjenigen, der sie empfängt, durch das inspirierte Subjekt“ (*Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, Freiburg i. Br. 21998, 341 / *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Den Haag 1974, 199).

<sup>23</sup> Jean-Luc MARION, *Das Erscheinen des Unsichtbaren. Fragen zur Phänomenalität der Offenbarung*, Freiburg i. Br. 2018, 99.

<sup>24</sup> Vgl. ebd., 102f.

<sup>25</sup> Vgl. MARION, Gegeben sei (s. Anm. 20), 374–391 (*Étant donné*, 318–325). Vgl. DERS., *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés*, Paris 2001, 35–153.

Bei der Feier der Sakramente geht es letzten Endes um die Begegnung mit Christus. Denn er ist in letzter Instanz der „Spender“ eines Sakramentes; sein „Leib“ ist die Kirche. Die Begegnung mit ihm ist im Vollzug der Liturgie freilich durch Riten und Symbole, Handlungen und Worte vermittelt. Eine unmittelbare Begegnung erfolgt nicht einmal in der eucharistischen Kommunion, insofern Christus hier „unter der Gestalt von Brot und Wein“ (*sub specie panis et vini*) gegenwärtig ist. Diese Anwesenheit erschließt sich nur von der sie überwölbenden Wirklichkeit der Kirche her und in der Perspektive des Glaubens.<sup>26</sup>

Auch dann also, wenn man nicht jedem sakramentalen Vollzug den Anspruch aufbürden will, ein „gesättigtes Phänomen“ zu sein, so ist es doch weit mehr als ein weitgehend anonymes Geschehen. Mit ihm verbindet sich der Anspruch, dass im sakramentalen Ritual eine „Verdichtung“ dessen erfolgt, was im Alltag der Menschen meist nur unthematisch gegenwärtig ist und insofern oft in Vergessenheit gerät. Als „Figur des Lebens“ (Peter Hünermann) aber soll ein sakramentales Ritual die Wirklichkeit des Menschen mit der Welt im Ganzen, vor allem aber mit der Wirklichkeit Gottes in eine qualitativ herausgehobene Beziehung rücken.<sup>27</sup> Und zwar so, dass aus der Begegnung mit dem sich von sich selbst her Zeigenden ein verändertes Selbstverhältnis begründet und eine neue Perspektive im künftigen Zueinander von Gott, Welt und Mensch eröffnet wird.<sup>28</sup>

Ohnehin konstituiert die sakramentale Feier eine Wirklichkeit, die durch eine besondere Zeit- und Raumstruktur charakterisiert ist. Erinnerung, Vergegenwärtigung und Antizipation der Zukunft geschehen darin ebenso real wie die Kontraktion des Kosmos auf den Ort, an dem ein Sakrament gefeiert wird. Was die sakramentale Symbolhandlung zu einer „Gebung“ (*donation*) macht, das ist der Umstand, dass sich in ihr die ursprüngliche Selbsthingabe Gottes zugunsten der Menschen symbolisch vollzieht – in der Eucharistie vor allem, aber auch in der Taufe, der Buße und in allen anderen Sakramenten der Kirche. In alledem werden glaubende Menschen mit einer anderen, sie aber gerade deshalb

<sup>26</sup> Vgl. Jean-Luc MARION, *Die Gegenwart und die Gabe*, in: DERS., *Gott ohne Sein*, Paderborn 2014, 247–282, hier 280 (*Dieu sans l'être*, Paris 1991, 225–258, hier 255 f.).

<sup>27</sup> Vgl. Peter HÜNERMANN, *Sakrament – Figur des Lebens*, in: DERS., *Ankunft Gottes und Handeln des Menschen* (QD 77), Freiburg i. Br. 1977, 51–87.

<sup>28</sup> Vgl. MARION, *Das Erscheinen des Unsichtbaren* (s. Anm. 23), 18–24.

befreienden Wirklichkeit konfrontiert. Von daher lässt sich auch das erschließen, was traditionell als „Gnadewirkung“ eines Sakraments bezeichnet wird.

Im Idealfall ereignet sich im rituellen Vollzug eines Sakraments die Zusage einer Wirklichkeit, welche in der Weise paradox erscheint, dass sie sich einerseits nicht ohne diejenigen ereignet, denen sie sich zuschickt, dass sie andererseits aber eine Wirklichkeit aufscheinen lässt, die größer ist als alles, was Menschen fassen können. Beides lässt sich logisch nicht miteinander vereinbaren und ist doch im Vollzug der Sakramente aufeinander bezogen. Die sakramentale Wirklichkeit kann als „Gegebenheit“ einer Wirklichkeit verstanden werden, die alles Begreifen übersteigt. Zugleich wird diese Gegebenheit nicht wirksam, solange die „Begabten“ sie sich nicht zu eigen machen und sich von ihr verwandeln lassen.

Gerade deshalb aber ist über Marion hinaus zu fragen: Erschließt sich die Bedeutung eines Phänomens allein in seiner bloßen „Gegebenheit“? Erschöpft sich seine Phänomenalität in seiner unvermittelten Evidenz? Oder bedarf es hierzu nicht doch einer sprachlichen Vermittlung? Wenn es sich aber so verhält, dann entscheidet die Sprache – ihre Grammatik und Semantik, aber auch ihre Syntax und Pragmatik<sup>29</sup> – über die Art und Weise, in der sich die Bedeutung eines Phänomens erschließt und wirksam werden kann. Dann aber ist es durchaus möglich, dass Bedeutungsdimensionen auch verborgen bleiben. Unterschiedliche Sprachen, aber auch unterschiedliche kulturelle Kontexte sind gegenüber der Erschlossenheit der Wirklichkeit nicht indifferent.

Dies gilt zweifellos auch für sakramentale Symbole und Riten. Die Phänomenalität eines sakramentalen Vollzugs und seine in der Performanz sich vollziehende Phänomenalität erschließen sich nicht losgelöst von sprachlichen und kulturellen Kontexten. Diese aber sind nie gleichsam naturgegeben, sondern ihrerseits das je vorläufige Ergebnis geschichtlicher Prozesse.

---

<sup>29</sup> Vgl. Hans-Joachim HÖHN, *Gottes Wort – Gottes Zeichen. Systematische Theologie*, Würzburg 2020, bes. 88 f. mit Anm. 95.

## 5. Michael Tomasello: Der soziale Ursprung der Sprache

Mit diesem Hinweis gelangt einmal mehr die sprachliche Vermitteltheit von Symbolen und Riten in den Blick. Symbolisierungen sind unausweichlich geschichtlich verfasst. Richard Schaeffler hat aus der Notwendigkeit, einen emphatischen Begriff von Erfahrung zu gewinnen, die Geschichtlichkeit sogar der Transzendentalität hergeleitet. Zugleich hat er die Notwendigkeit einsichtig gemacht, die Einheit des Wirklichkeitsganzen zu unterstellen, um die Einheit des Bewusstseins wahren zu können. Dabei bewähren sich die verschiedenen Interpretationen der an der Wirklichkeit gemachten Erfahrungen im Dialog untereinander.

Unbeantwortet ist noch die Frage, wie überhaupt sprachliche Symbolisierungen entstehen. Hier geht es um das Wechselspiel von Wirklichkeit und Bewusstsein – dies freilich in einer spezifisch humanen Dimension. Bereits im vorbewussten Tierreich werden Sinneseindrücke mit Lautäußerungen beantwortet – etwa durch einen Warn- oder Lockruf. Die Herausbildung der Sprache in der Geschichte der Menschheit hingegen ist ein komplexes Geschehen, das im je vorläufigen Ergebnis zuvor unbekannt Dimensionen der Wirklichkeit erschließt.

Cassirer hat darauf hingewiesen, dass Wahrnehmungsinhalte oder Gegenstände der Imagination beim Menschen nur deshalb Emotionen wie Angst oder Hoffnung auslösen, weil sie in seinem Bewusstsein symbolisch kodiert werden. Diese Beobachtung lässt erahnen, dass die menschliche Sprache nicht bloß oder auch nur in erster Linie der Information dient, indem sie eine symbolische Beziehung zwischen Zeichen und Gegenstand herstellt oder nachvollzieht. Der Anthropologe Michael Tomasello hat einsichtig gemacht, dass Sprache wesentlich ein „sozialer Akt [ist], bei dem eine Person versucht, die Aufmerksamkeit einer anderen Person auf etwas in der Welt zu fokussieren“.<sup>30</sup> Entsprechend erblickt Tomasello die Differenz zwischen Tier und Mensch darin, dass Menschen in der Lage sind, einen gemeinsamen „Aufmerksamkeitsrahmen“ herzustellen, innerhalb dessen die Mitteilung abstrakter Infor-

---

<sup>30</sup> Vgl. Michael TOMASELLO, *Die kulturelle Entwicklung des menschlichen Denkens. Zur Evolution der Kognition*, Frankfurt/M. 2002, bes. 114–159: „Sprachliche Kommunikation und symbolische Repräsentation“, hier 117. – Vgl. ebd., 152. Dazu auch Martin BREUL, *Philosophical Theology and Evolutionary Anthropology. Prospects and Limitations of Michael Tomasello's Natural History of Becoming Human*, in: NZSth 61 (2019), 345–369.

mationen möglich wird. Für Menschen ist die Fähigkeit zur geteilten Aufmerksamkeit und zur Bezugnahme auf gemeinsame Objekte elementar.<sup>31</sup> Denn erst aus der geteilten Aufmerksamkeit geht Bedeutsamkeit bzw. die Referenz hervor, die in einem sprachlichen Ausdruck symbolisch repräsentiert ist.

Nach Tomasello dient die sich evolutiv herausbildende gemeinsame Sprache primär dazu, die Aufmerksamkeit zweier oder mehrerer Personen auf denselben Gegenstand zu lenken. Dies wiederum setzt das Verständnis der Anderen als intentionale und somit freie Akteure voraus: Deren Aufmerksamkeit richtet sich nicht einfachhin instinktgeleitet auf einen bestimmten Sinnesreiz; sie kann vielmehr durch einen Willensakt hinsichtlich ihres Gegenstandes orientiert und auf ein bestimmtes Objekt ausgerichtet werden, und diesem kann eine bestimmte Bedeutung zu- oder abgesprochen werden.

Weitere soziale Dimensionen müssen freilich hinzukommen, damit Sprache entstehen kann. So ist etwa mit strukturierten und für den Einzelnen erwartbaren Tätigkeiten der Gruppenmitglieder zu rechnen. Das alles braucht hier nicht vertieft zu werden. Für unseren Zusammenhang entscheidend ist die Einsicht, dass symbolische Repräsentationen nicht gleichsam naturwüchsig entstehen, sondern soziale Beziehungen und intentionale Akteure voraussetzen. Dabei sind sprachliche Symbole nach Tomasello nicht primär Abbilder der Wirklichkeit, die der Information dienen. Das sind sie auch, aber: In erster Linie sind sprachliche Symbole „soziale Konventionen“ mit dem Zweck, „andere dazu zu bringen, dass sie eine bestimmte Erfahrungssituation in bestimmter Weise auffassen bzw. eine bestimmte Perspektive einnehmen“.<sup>32</sup> Dem kognitiven Aspekt sprachlicher Symbole geht deren intentionale und performative Dimension voraus. Sprache dient vor allem anderen dem Ziel, sich in verschiedenen Kommunikationssituationen von verschiedenen Standpunkten aus über unterschiedliche Erfahrungen der Wirklichkeit miteinander zu verständigen.

Es ist also die Perspektivität von Erfahrungen, welche die Intersubjektivität von Sprache generiert. Dabei bleibt zunächst offen, in wel-

---

<sup>31</sup> Entsprechende Ausfälle – etwa bei Autisten – werden als schwere psychische Beeinträchtigungen diagnostiziert: Michael TOMASELLO, *Die kulturelle Entwicklung der menschlichen Kommunikation*, Frankfurt/M. 2009, 152–158; 186–199.

<sup>32</sup> Ebd., 142.

chem Verhältnis Erfahrungen und Sprache zueinander stehen. Zweifellos gibt es Erfahrungen, die allein durch Sprache vermittelt sind, aber es gibt auch solche, die unmittelbar evident sind. So stellt sich ein körperlicher Schmerz unabhängig von sprachlicher Vermittlung ein. Jede Symbolisierung von Erfahrung hingegen – und um diese allein geht es in unserem Zusammenhang – setzt einen sprachlichen und somit – nach Tomasello – sozialen Kontext voraus.

Dabei zeichnen sich sprachliche Symbole durch ihre Perspektivität aus: Menschen können denselben Gegenstand in unterschiedlichen Kommunikationszusammenhängen in unterschiedlicher Weise betrachten. Zugleich können sie verschiedene Dinge für bestimmte Kommunikationszwecke als gleich behandeln.<sup>33</sup> Das wiederum setzt Überlegung und Entscheidung voraus, erfolgt also – anders als beim Tier – nicht naturwüchsig oder instinktiv. Überlegtes Handeln resultiert aus dem Bewusstsein davon, dass es mindestens zwei Perspektiven auf die Wirklichkeit gibt, denen im Entscheiden in unterschiedlicher Weise Rechnung getragen werden kann. Auch darin wird deutlich, dass sprachliche Symbole – anders als etwa Sinneseindrücke oder der Schmerz – die Welt nicht unmittelbar repräsentieren. Vielmehr wollen sprachliche Symbole andere Personen dazu bringen, bestimmte Situationen oder begriffliche Inhalte in einer bestimmten Weise aufzufassen und zu verstehen.

In einer weiteren Perspektive entsteht damit in einer menschlichen Gemeinschaft auf dem Wege fortschreitender Komplexität von Sprachkonstruktionen das, was gemeinhin „Kultur“ genannt wird.<sup>34</sup> Kulturen beruhen auf historisch gewordenen Konventionen, bestimmte Ereignisse in einer vorhersehbaren Weise zu deuten und auf bestimmte Situationen in einer vorhersehbaren Weise zu reagieren. Zugleich eröffnen Kulturen im fortgeschrittenen Stadium die Möglichkeit, Erfahrungen in unterschiedlicher Weise zu deuten und sich darüber so zu verständigen, dass eine gemeinsame Handlungsperspektive möglich wird. Denn diese stärkt den Zusammenhalt innerhalb einer menschlichen Gemeinschaft und erhöht die Chancen für ein erfolgreiches kooperatives Handeln. Denn erst eine „geteilte Intentionalität“ (*shared intentionality*) sorgt

---

<sup>33</sup> Vgl. ebd., 147.

<sup>34</sup> Vgl. Michael TOMASELLO, *Eine Naturgeschichte des menschlichen Denkens*, Berlin 2014, 125–140. Vgl. auch DERS., *Mensch werden. Eine Theorie der Ontogenese*, Frankfurt/M. 2020.

dafür, dass Menschen ihre unterschiedlichen Wahrnehmungen, Perspektiven und Absichten untereinander abstimmen und so zum Bezugspunkt gemeinsamen Handelns machen können.

Tomasello präsentiert eine Naturgeschichte der Sprache und des Denkens. Beides ist wesentlich ein Operieren mit Symbolen. Wie sprachliche Symbole aus anfänglichen Gesten hervorgegangen sein mögen, braucht hier nicht weiter zu interessieren. Wichtig ist zu verstehen, inwiefern menscheitsgeschichtlich Sozialität und Sprache wechselseitig aufeinander bezogen sind. Dabei tritt sowohl der intersubjektive als auch der perspektivische Charakter sprachlicher Symbole hervor: Ein und dasselbe Phänomen kann mit Blick auf verschiedene Kommunikationszwecke auf unterschiedliche Weise symbolisiert werden.<sup>35</sup>

Anders als bei Cassirer dient die Sprache nicht in erster Linie der Repräsentation von Wirklichkeit, sondern der Ausrichtung von Intentionalität. Ihre Aufgabe ist es, vermittels symbolischer Repräsentationen intentionale Orientierungen zu koordinieren. Fortschreitend entstehen dabei „symbolische Ordnungen“ von Sinn und Bedeutung, die sich nicht einfach auf die Abbildung von sinnenfällig oder geistig Gegebenem reduzieren lassen.

Auch das sakramentale Handeln der Kirche zählt zu diesen intentionalen Symbolisierungen. Denn wie religiöse Rituale insgesamt, so zielen sakramentale Handlungen darauf ab, Wirklichkeitsdeutungen zu koordinieren und auf diese Weise Intentionalitäten zu bündeln. Letzten Endes sollen die an Ritualen Teilhabenden einer das Wirklichkeitsganze überwölbenden Ordnung zustimmen können und ihr entsprechend handeln.<sup>36</sup>

## 6. Symbol und Wirklichkeit im sakramentalen Ritus

Die Überlegungen von Schaeffler wie von Marion fußen auf der Beobachtung, dass die Widerständigkeit der Wirklichkeit innerhalb des menschlichen Bewusstseins einen Raum eröffnet, innerhalb dessen sich unterschiedliche wie auch geschichtlich wandelbare Dimensionen von

---

<sup>35</sup> Vgl. TOMASELLO, Die kulturelle Entwicklung (s. Anm. 31), 246 f.

<sup>36</sup> Vgl. ROY A. RAPPAPORT, *Ritual and Religion in the Making of Humanity*, Cambridge 1990.

Bedeutsamkeit anmelden. Beide Philosophen weisen die „nominalistische“ wie auch „postmoderne“ Auffassung zurück, wonach sich die Sphäre des Bedeutsamen, ja der Wirklichkeit insgesamt auf den „Text“ beschränkt.

Zugleich weisen Schaeffler und Marion auf den essentiellen Beitrag des menschlichen Bewusstseins für die Konstitution von Sinn und Bedeutung hin: Beides ist nicht gleichsam „objektiv“ gegeben, sondern resultiert aus dem komplexen Zusammenspiel von Wahrnehmung und deren Symbolisierung im menschlichen Bewusstsein. Der Soziologe Cornelius Castoriadis hat darauf hingewiesen, dass jede Symbolisierung ursprünglich aus einem freien Spiel humaner Imagination hervorgeht.<sup>37</sup> Freilich müssen sich alle Symbolisierungen an der Realität und im sozialen Diskurs bewähren, um Geltung und Wahrheit beanspruchen zu können.

Die soziale Dimension der Symbolisierung wird durch die anthropologischen Beobachtungen von Tomasello bekräftigt, wenn er Symbolen nicht primär die Aufgabe der Repräsentation, sondern der Ausrichtung von Intentionalität zuspricht. Für sakramentales Handeln und rituelle Vollzüge ist diese Einsicht richtungsweisend. Denn sie bestätigt die bereits im Umfeld des Zweiten Vatikanischen Konzils gewonnene theologische Einsicht, dass die Feier der Sakramente nicht angemessen erfasst ist, versteht man sie als Glaubensunterweisung oder als Zuwendung geheimnisvoller Kräfte („Gnade“). Sakramentale Vollzüge sind vielmehr Feiern geteilten Glaubens. Sakramententheologisch wurde diese Unterscheidung häufig mit der Unterscheidung von herstellendem Handeln (*poiesis*) und darstellendem Handeln (*praxis*) verknüpft. Unklar blieb dabei freilich, welcher innere Zusammenhang zwischen dem vollzogenen Ritus und der sakramentalen Wirklichkeit besteht. Ansätze eines Verstehen-Wollens zeichneten sich mit dem Hinweis darauf ab, dass in den Sakramenten eine „natürliche Ähnlichkeit“ (*naturalis similitudo*) zwischen Zeichen und Bezeichnetem, zwischen sichtbarem Zeichen und unsichtbarer Gnade, gegeben sei.<sup>38</sup>

<sup>37</sup> Vgl. dazu Dirk ANSORGE, *Weiheamt und Typologie. Zur geschichtlichen Dynamik symbolischer Repräsentation*, in: ZTP 143 (2020) 86–113, bes. 93–97. – Vgl. auch Bernhard WALDENFELS, *Cornelius Castoriadis. Der Primat der Einbildungskraft*, in: DERS., *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Frankfurt/M. 1995, 172–197.

<sup>38</sup> Vgl. u. a. HUGO VON SANKT VICTOR, *De sacramentis Christianae fidei* I 9,2; THOMAS VON AQUIN, *In IV Sent.*, dist. 25, qu. 2, art. 2, qc. 1, ad 4.

Infrage steht damit die im Mittelalter lebhaft erörterte Frage nach der Beziehung zwischen *sacramentum* und *res sacramenti*. Deren innerer Zusammenhang wird nur dann ersichtlich, wenn – wie es Marion vorschlägt – Phänomenalität und Bedeutsamkeit miteinander identifiziert werden. Das von Marion an zentraler Stelle beanspruchte Beispiel der Ikone kann dies verdeutlichen: Die Ikone in ihrer Materialität „bedeutet“, nein „ist“ die Gegenwart des auf ihr Dargestellten – weshalb auch die Ostkirchen Ikonen in einer besonderen Weise verehren.

Der Liturgiewissenschaftler Louis-Marie Chauvet hat die sakramentale Praxis der Kirche als empirisch wahrnehmbare Darstellung ihres Glaubens sowie – in eins damit – als Reflex der Offenbarung verstanden, auf welcher der christliche Glaube beruht.<sup>39</sup> Für Chauvet ist

„die Leiblichkeit das Mittel [...], in dem der Glaube Gestalt annimmt und die Wahrheit bewirkt, die ihn bewohnt. Sie sagt es uns mit aller pragmatischen Kraft eines rituellen Ausdrucks, der durch seine Handlungen spricht und durch Worte handelt, die verleiht sind“.<sup>40</sup>

Werden damit die sakramentalen Riten zu beliebig austauschbaren Medien der Offenbarung einerseits wie des Glaubens andererseits? Schaeffler wie Marion bestehen auf dem Bedeutungsüberschuss der Wirklichkeit gegenüber jedem menschlichen Bewusstsein. Deshalb erweist sich erst im „Dialog mit der Wirklichkeit“ (Schaeffler) die Tragfähigkeit symbolischer Repräsentation.

In einer christlich interpretierten Welt konnten die Dinge ohne weiteres als Sinnbilder und Spuren göttlicher Kreativität interpretiert werden. Als solche erschienen sie von ihrer natürlichen Beschaffenheit her geeignet, jene Gnade zu symbolisieren, die im sakramentalen Vollzug als rettende, befreiende und vollendende Nähe Gottes geglaubt und wirksam zugesprochen wurde.<sup>41</sup> Neuzeitlich wird diese Voraussetzung nicht mehr geteilt. Karl Rahners Überzeugung von der Worthaftigkeit

---

<sup>39</sup> Vgl. Louis-Marie CHAUVET, *Symbol und Sakrament. Eine sakramentale Relecture der christlichen Existenz* (frz. 1987), Regensburg 2017, 162 u. a. – Vgl. dazu Julia KNOP, *Glaube im Symbol. Anmerkungen zu Chauvets sakramententheologischem Vorstoß*, in: Martin STUFLESSER (Hg.), *Fundamentaltheologie des Sakramentalen* (Theologie der Liturgie 9), Regensburg 2015, 135–148.

<sup>40</sup> CHAUVET, *Symbol und Sakrament* (s. Anm. 39), 360.

<sup>41</sup> In diesem Zusammenhang wäre auch die Lehre von der „Analogia entis“ zu vertiefen; vgl. PRZYWARA, *Analogia entis* (s. Anm. 8); Gustav SIEVERTH, *Das Sein als Gleichnis Gottes* (Gesammelte Werke 1), Düsseldorf 1975, 651–685.

der Schöpfung kann allenfalls im theologischen Binnendiskurs überzeugen. Demgegenüber verdeutlichen die philosophischen Ansätze von Schaeffler und Marion aus je unterschiedlicher Perspektive, dass „Bedeutsamkeit“ und „Phänomenalität“ als Momente der Wirklichkeit selbst in Anschlag gebracht werden können. Die anthropologischen Überlegungen von Tomasello wiederum machen plausibel, wie Symbolisierungen im menschlichen Bewusstsein entstehen und welche Funktion sie haben.

Insgesamt zeichnet sich auf diese Weise die Grammatik einer Ontologie ab, vor deren Hintergrund sich das Zusammenspiel von Welt und Bewusstsein erschließt. Weder ergibt sich die Bedeutung eines Dings, einer Person oder eines Ereignisses einfachhin aus ihm selbst heraus. Noch schreiben Menschen den Dingen ihre jeweilige Bedeutung willkürlich zu. Vielmehr erwachsen Bedeutungen aus einem dialektischen Zusammenspiel von Wirklichkeit und Bewusstsein. Als ein Gegebenes ist die Welt zugleich ein dem menschlichen Bewusstsein Aufgegebenes.

Der Bedeutungsüberschuss der Wirklichkeit macht es unmöglich, ihrer je perspektivischen Wahrnehmung eine Art „Wesensbestimmung“ zu entnehmen. Auch verbietet er es, der Wirklichkeit unmittelbar sittliche Normen ablesen zu wollen, wie es eine naive Naturrechtsethik vermutet. Dass eine an der Wirklichkeit orientierte Ethik nicht anders als vernunftgeleitet zu gewinnen ist, bedeutet umgekehrt jedoch nicht, dass Sinn und Bedeutung nur als Resultate menschlicher Zuschreibungen gelten müssen. Vielmehr resultiert die Erkenntnis der Wahrheit aus einem spannungsvollen und zugleich je vorläufigen Dialog zwischen Wirklichkeit und Bewusstsein.

Für das Verständnis sakramentaler Vollzüge bedeutet dies: Auch deren Sinn und Bedeutung resultieren aus einem komplexen Zusammenspiel von Vor-Gabe und Annahme. Dabei erfolgt die Annahme der Vor-Gabe nicht bloß passiv; sie ist vielmehr ein kreativer Akt, der sich sogleich der intersubjektiven Kritik auszusetzen hat. Dabei geht es nicht nur um die Frage, ob ein sakramentaler Vollzug eine religiöse Wirklichkeit angemessen zur Darstellung bringt. Vielmehr ist im innerkirchlichen Diskurs auch zu prüfen, ob und inwieweit der rituelle Vollzug eines Sakramentes geeignet ist, eine von allen daran Beteiligten geteilte Ausrichtung auf den kreativen Grund aller Wirklichkeit herbeizuführen – jenen Grund, den Christen mit dem dreifaltigen Gott und seiner heilsamen Präsenz in der Schöpfung identifizieren.

Langfristig kann die Symbolik der sakramentalen Riten jenem Bedeutungssinn, der Dingen, Personen und Geschehnissen innewohnt, nur um den Preis ihrer Verständlichkeit widerstreiten. Ein „*agere contra naturam*“ in Theologie und Praxis wird auf die Dauer nicht bewahren können, wozu die Sakramente der Kirche doch anvertraut sind: die heilende und Heil schaffende Gegenwart des Auferstandenen unter den Menschen spürbar und wirksam werden zu lassen. Die heilsame Widerständigkeit der kirchlichen Tradition ist dabei durchaus zur Geltung zu bringen.

Zugleich ist aber auch mit einem „Wachstum im Verständnis der überlieferten Dinge und Worte“ (DV 8) zu rechnen. Dieses Wachstum kann die Wahrnehmung der Tradition ebenso verändern wie die Wahrnehmung jener Wirklichkeiten, die der sakramentalen Symbolik zugrunde liegen. Hier bedarf es eines freimütigen Dialogs zwischen Lehramt und Theologie. Dass die Kirche zu einem bewahrenden wie zugleich innovativen Umgang mit ihrer Tradition nicht bevollmächtigt wäre, ist ihrer Geschichte jedenfalls nicht zu entnehmen. Dies dürfte auch für die Zulassungsbedingungen zum kirchlichen Weiheamt gelten.