

Die Inkarnation – „nur ein Faktum“?!

Christlicher Realismus jenseits des Faktischen und Postfaktischen

von Michael Quisinsky

1. Zum Anspruch eines spezifisch christlichen Umgangs mit der Realität

Spätestens mit der sog. „Postfaktizität“ scheint wenn nicht eine „neue Wirklichkeit“, so doch eine neue Qualität, wenn man es denn so nennen will, im Umgang mit der Realität erreicht zu sein.¹ Die Frage nach der Realität, die lange als philosophisches Glasperlenspiel abgetan werden konnte,² erweist sich somit immer mehr als Herausforderung für das Menschsein in der Welt der Gegenwart. Realität ist freilich nicht in einen Begriff, geschweige denn auf einen Nenner zu bringen.³ Umso mehr stellt sich die Frage, was überhaupt Realität ist und welcher Ressourcen es bedarf, um zu einem möglichen und möglichst angemessenen Verständnis von und Umgang mit Realität zu gelangen.⁴ Eine zentrale Rolle spielt dabei in Zeiten von „Fake“ aller Art das Verständnis des „Faktums“ als „Ergebnis eines Tuns oder Wirkens“.⁵

¹ *Vincent F. Hendricks/Mads Vestergaard*, Postfaktisch. Die neue Wirklichkeit in Zeiten von Bullshit, Fake News und Verschwörungstheorien. Aus dem Dänischen von Thomas Borchert, München 2018.

² Nichtsdestotrotz verdientvoll ist etwa *Hans Lenk/Hans Poser* (Hg.), Neue Realitäten – Herausforderung der Philosophie. XVI. Deutscher Kongreß für Philosophie. Berlin, 20.–24. September 1993, Berlin 1995.

³ *Christian Kanzian/Sebastian Kletzl/Josef Mitterer/Katarina Neges* (Hg.), Realism – Relativism – Constructivism (Publications of the Austrian Ludwig Wittgenstein Society. New Series 24), Berlin 2017.

⁴ Im Folgenden meint „Realität“ „[i]m Unterschied z. (umgangssprachl.) Restriktion v. Wirklichkeit auf hier u. jetzt Existierendes (im Ggs. z. Möglichkeit) [...] den umfassenden Weltbezug v. Sprache, Denken u. Handeln [...] In diesem Sinn heißt R. jene ‚Sachhaltigkeit‘ od. ‚Seiendheit‘, die jedem Denken vorausliegt, wemgleich sie nur im Denken erfasst werden kann“ (*Joachim R. Söder*, Realität, in: LThK³ 8 [1999], 867).

⁵ *Harald Schöndorf*, Tatsache/Faktum, in: *Walter Brugger/ders.* (Hg.), Philosophisches Wörterbuch, Freiburg 2010, 489f. Vgl. zur gegenwärtigen Diskussion *Carsten Könneker* (Hg.), Fake oder Fakt? Wissenschaft, Wahrheit und Vertrauen,

Im Folgenden wird die These vertreten, dass christliches Leben und Denken einen spezifischen Beitrag zum Verständnis von Realität leisten. Im christlichen Umgang mit der Realität sind Voraussetzungen und Implikationen enthalten, die nicht nur keine Flucht vor der Realität darstellen, sondern einen besonders „realistischen“ Umgang mit ihr ermöglichen. Grundgelegt ist diese These im Glauben an Jesus Christus. Die Inkarnation als geschichtliches Faktum zu betrachten, impliziert in einem christlichen Verständnis von Realität (zunächst „nach innen“), geschichtliche Fakten und damit geschichtliche Realität so ernst wie nur irgend möglich zu nehmen, zugleich aber davon auszugehen, gerade dabei noch über diese hinaus verwiesen zu werden (was dann „nach außen“ drängt) und sich deshalb mit gutem Grund in die (allgemein-menschliche) Frage nach dem Verständnis von und dem Umgang mit Realität einzuschalten. Dies transzendiert in seinen Konsequenzen übrigens auch gegenwärtige theologische Binnendiskurse.⁶

2. Die gegenwärtige Frage nach der Realität zwischen Metaphysik und Geschichte

Die Frage nach der Realität weist ungeachtet der unhintergehbaren Wechselwirkung von Leben und Denken dem Denken und den damit verbundenen Diskursen eine eigene Rolle zu. Aus der uneinholbaren Vielfalt der Diskurse⁷ sei exemplarisch auf eine Wortmeldung Julian Nida-Rümelins verwiesen, die gut den Horizont aufzuzeigen hilft, in dem das Spezifikum eines christlichen Realitätsverständnisses zu verorten ist bzw. in den dieses führt. In seiner Streitschrift für einen „unaufgeregten Realismus“ spricht sich der Münchener Philosoph gegen einen „ontologischen oder metaphysischen Realismus“⁸ aus. Er plädiert stattdessen für

Berlin 2018 sowie zur gesellschaftlichen Problemlage *Ute Schaeffer, Fake statt Fakt. Wie Populisten, Bots und Trolle unsere Demokratie angreifen*, München 2018.

⁶ Vgl. dazu den instruktiven Artikel *Thomas Schärtl, Theologie – Metaphysik – Realismus. Ein Kommentar zu einer aktuellen Debatte*, in: *Theologie und Philosophie* 93 (2018) 321–365.

⁷ Besonders ist zu nennen *Hubert Dreyfus, Charles Taylor, Die Wiedergewinnung des Realismus*, Berlin 2016.

⁸ *Julian Nida-Rümelin, Unaufgeregter Realismus. Eine philosophische Streitschrift*, Paderborn 2018, 136.

einen „epistemischen Realismus“⁹, der dadurch gekennzeichnet ist, dass er „immanent“ ist. Damit meint Nida-Rümelin, dass anders als im „relativistischen oder Kantianischen Konstruktivismus“ Tatsachen als solche anerkannt sind. Damit aber sind sie nach Nida-Rümelin „begründungs-transzendent“. Daraus formuliert er ein Paradox: „Das angemessene Verständnis der Gegenstände unserer Diskurse ist diskurs-transzendent“.¹⁰ Bei näherem Hinsehen ist dieses Paradoxon doppelt paradox, insofern die hier gemeinte Transzendenz letztlich eben eine innerweltliche bzw. „immanente“ ist.

Aus einem christlichen Umgang mit der Realität heraus ist dieser Ansatz bemerkenswert, denn die hier zugrundegelegte Bejahung von Welt und Geschichte, die eine von Nida-Rümelin freilich nicht beachtete theologische Entsprechung in der Schöpfungstheologie hat, will letztlich diverse die Realität begrenzende Zugangsweisen aufdecken, seien sie von Positivismus und Naturalismus generiert oder von postmodernem Denken herkommend.¹¹ Während ein christliches Realitätsverständnis mit Nida-Rümelin das Eintreten gegen vorschnelle Begrenzungen teilt, erscheint aus dessen Perspektive die eben kurz skizzierte implizit waltende Denkstruktur einer immanenten Transzendenz fraglich, deren Grund wohl auch in einer faktischen Ausblendung von Transzendenz als religiös generierter und artikulierter liegt. Auch in der Auseinandersetzung mit Nida-Rümelins Ansatz spielt die Leistungsfähigkeit religiöser Transzendenzvorstellungen kaum eine Rolle; immerhin deutet Thomas Pogge in diesem Zusammenhang leise, vielleicht auch unbemerkt, die Frage nach Transzendenz und damit ggf. religiös generierter und artikulierter Denkgestalten an, wenn er urteilt, dass ein „kollektive(r) Anti-Realismus“, den er Nida-Rümelins ethischem Realismus gegenüberstellt, „besser als der ethische Realismus [Nida-Rümelins] mit dem universellen epistemologischen Immanentismus zusammen [passt], dem Verzicht darauf, mit unserem Erkennen über unsere Welt der Gründe hinauszukommen.“¹²

⁹ Dieses und die folgenden Zitate *Nida-Rümelin*, *Unaufgeregter Realismus* (s. Anm. 8), 137.

¹⁰ *Nida-Rümelin*, *Unaufgeregter Realismus* (s. Anm. 8), 138.

¹¹ *Nida-Rümelin*, *Unaufgeregter Realismus* (s. Anm. 8), 17f., 28–39. Insbesondere der Zusammenhang von Postmoderne und Postfaktizität, den Nida-Rümelin aufzeigt, verdient hier Beachtung.

¹² *Thomas Pogge*, Zum ethischen Realismus. Fragen an Julian Nida-Rümelin, in: *Dietmar von der Pfordten* (Hg.), *Moralischer Realismus? Zur kohärentistischen Metaethik Julian Nida-Rümelins*, Münster 2015, 107–118, 115.

Nida-Rümelin stützt sich auf Maurizio Ferrari und den Nuovo Realismo, der in Deutschland in Markus Gabriel einen prominenten Vertreter hat. In einem Beitrag über die philosophische Leistungsfähigkeit der Gottesbeweise arbeitet sich letzterer an diesen ab und dabei geradezu unmerklich an eine Grenze heran, die zu überschreiten ein Bekenntnis beinhalten würde. Davon sieht Gabriel buchstäblich im letzten Moment ab, wenn er „in einer Art apophatischer Geste“¹³ den Gedanken Gottes als eines „Lückenkönigs“ ins Spiel bringt und ein gleichnamiges Gedicht von Fernando Pessoa zitiert, das mit den Worten endet: „All think that he is God, except himself“.¹⁴ In jedem Fall kommt er zu einer durchaus sympathischen Bewertung der Religion, die einer theologischen Aufarbeitung harrt.¹⁵ In gewisser Weise belegt Gabriel damit exemplarisch die mittlerweile geradezu klassische Einschätzung von Jürgen Habermas, derzufolge die Religionen ein Potential von Sinnstiftung enthalten, auf das eine zeitgenössische Rationalität, die sich selbst nicht untreu werden will, nicht einfach verzichten kann.¹⁶ Gabriel geht auch insofern über Nida-Rümelin hinaus, als er, der das Ende der Postmoderne auf ein gemeinsames Mittagessen mit Maurizio Ferrari am 23. Juni 2011 in Neapel datiert,¹⁷ von einer prinzipiellen Offenheit für eine gewisse Leistungsfähigkeit einer bestimmten Realisierungsform von Metaphysik nicht grundsätzlich absieht.¹⁸

¹³ *Markus Gabriel*, Ist der Gottesbegriff des ontologischen Beweises konsistent?, in: *Thomas Buchheim/Friedrich Hermann/Axel Hutter/Christoph Schwöbel* (Hg.), Gottesbeweise als Herausforderung für die moderne Vernunft (Collegium Metaphysicum 4), Tübingen 2013, 99–119.

¹⁴ *Gabriel*, Gottesbegriff (s. Anm. 13), 118.

¹⁵ *Markus Gabriel*, Warum es die Welt nicht gibt, Berlin ⁷2013, 177–213 („Der Sinn der Religion“) sowie nunmehr *ders./Malte Dominik Krüger*, Was ist Wirklichkeit? Neuer Realismus und hermeneutische Theologie, Tübingen 2018.

¹⁶ *Jürgen Habermas/Joseph Ratzinger*, Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion. Mit einem Vorwort herausgegeben von Florian Schuller, Freiburg 2005.

¹⁷ *Gabriel*, Warum (s. Anm. 15), 10; vgl. dazu *Michael Quisinsky*, L'intellectus fidei à l'heure du „Nouveau réalisme“. Une perspective œcuménique sur le dialogue entre philosophie et théologie?, in: *RevSR* 92 (2018) 201–219, 201–204.

¹⁸ *Markus Gabriel*, Der Sinn der Religion, in: *Michael Meyer-Blanck* (Hg.), Geschichte und Gott. XV. Europäischer Kongress für Theologie (14.–18. September 2014 in Berlin) (VWGTh 44), Leipzig 2016, 58–75, 60f.; *ders.*, Die Erkenntnis der Welt – Eine Einführung in die Erkenntnistheorie, Freiburg ²2013, 244f.

Nida-Rümelins Realismus will kein metaphysischer sein. Allerdings wird er durch die Immanentisierung der Transzendenz die Frage nach der Transzendenz von Realität wird erkannt nach Metaphysik nicht los. Gabriels Realismus bietet den Anliegen der Metaphysik ein Schlupfloch und schließt deren möglicherweise (und sei es im Modus der Frage und der Hypothese) verständnisgenerierende Dimension nicht aus. In beiden Fällen stellen sich die Fragen nach der Reichweite menschlichen Realitätsverständnisses und dem Verhältnis dieser Reichweite zur Realität.

Die Frage nach Realität verweist der Sache nach jenseits des Wortes „Metaphysik“ auf ein lange Zeit unter diesem Signum verhandeltes Postulat vernunftgemäßer Erkenntnis über das Seiende hinaus. Diese Erkenntnis kann durchaus vom Grundparadox her geprägt gedacht werden, dass der Mensch „in aller Relativität Objektivität, in aller Selbstbefangenheit Wirklichkeit, in aller Subjektivität Wahrheit“¹⁹ hat bzw. nur so hat. Bei aller Paradoxie verweist dabei noch ein „postmetaphysisches“ Denken auf einen gemeinsamen vernunftgemäßen Referenzrahmen im Realitätsbezug.²⁰ Inwieweit dies in wenigstens indirekter Form sogar für Ansätze gilt, die diesen Referenzrahmen radikal hinterfragen bzw. dekonstruieren, wäre eine eigene Frage.²¹

Mit den zuletzt genannten Aspekten des grundsätzlich paradoxen Charakters metaphysischer Erkenntnis sowie der Diskussion um ein postmetaphysisches Denken zeigt sich, dass die Dimension der Metaphysik jene der Geschichte und Geschichtlichkeit nicht ausblenden kann, sind doch die Realisierungsformen des ihr zugrundeliegenden Anliegens immer verwoben in geschichtliche Frage- und Antwortkontexte, wenngleich sich dies in ganz unterschiedlicher Weise bemerkbar macht. Geschichtsdanken ist freilich grundsätzlich an Fakten interessiert und nimmt an diesen ihren Ausgangspunkt, und sei es nur indirekt. Zur Frage nach der Realität als Frage nach dem Sein des Seienden und über dieses hinaus gehört damit auch die Frage nach der Faktizität der Fakten, mit denen lebenspraktisch und denkerisch umgegangen wird.

¹⁹ Heinrich Schmidinger, *Metaphysik. Ein Grundkurs*, Stuttgart 2000, 355.

²⁰ Karen Gloy (Hg.), *Unser Zeitalter – ein postmetaphysisches?* (Studien zum System der Philosophie 6), Würzburg 2004; Edmund Runggaldier, *Leben wir in einem postmetaphysischen Zeitalter?*, in: StZ 135 (2010) 241–252.

²¹ S. dazu Andreas Heinle, *Dekonstruktion und/oder kommunikative Realität? Eine Untersuchung zu Jacques Derrida und Jürgen Habermas*, Göttingen 2012.

3. Christlicher Realismus zwischen Metaphysik und Geschichte

Für das christliche Denken stellte die Metaphysik lange Zeit einen selbstverständlichen Referenzrahmen dar. Mithilfe dieses Rahmens konnte das christliche Denken trotz mancher Einseitigkeit, die aus der mitunter fehlenden Verbindung mit dem christlichen Leben und den in diesem begrenzenden Fakten resultieren konnte, Zugänge zur Realität generieren und artikulieren, die weit über eine bekennnishaftige Weltsicht hinaus Erkenntnis von Realität ermöglicht haben. Auf diesen Referenzrahmen kann christliches Denken auch künftig nicht einfach verzichten, will es sich nicht in seiner eigenen Reichweite begrenzen.²² Damit dies gelingt, ist jedoch von vorneherein eine Gegenüberstellung von Metaphysik und Geschichtsdenken zu vermeiden. Eine solche Gegenüberstellung gehört freilich faktisch ebenfalls zur christlichen Denkgeschichte und hat christliches Leben und Denken und insbesondere deren Zusammenhang bzw. ihre Wechselwirkung nicht selten auch erschwert. Sind christliches Leben und Denken Teil der allgemeinen Frage nach Verständnis von und Umgang mit Realität, so stellt sich ihnen auch die konkretisierende Frage, wie Leben und Denken jeweils zu fassen und dann ggf. voneinander zu unterscheiden und aufeinander zu beziehen sind. Fragen dieser Art führen in den Bereich hinein, der unter dem Stichwort Metaphysik artikuliert wurde bzw. wird, aber auch über jede Definition dessen hinaus, was unter Metaphysik zu verstehen sei.

Das realitätserschließende Potential christlichen Lebens und Denkens zu heben war besonders seit der Aufklärung Anliegen verschiedener theologischer Ansätze, die mit unterschiedlicher Reichweite die mit der Geschichtlichkeit gegebenen Anfragen an das christliche Leben und Denken ausgelotet haben.²³ Dabei ist es das Besondere christlichen Geschichtsdenkens, dass es, durchaus auch unter Zuhilfenahme metaphysischer Denktraditionen und diese hinterfragend und erweiternd, Leben und Denken in ihrer Wechselwirkung betrachtet. Das wirft ein besonderes Licht auf Realität und Fakten. Diese werden sowohl in sich als auch in ihrem Verhältnis zum Erkennenden und zur Erkenntnis gewürdigt, weil

²² Vgl. immer noch *Walter Kasper*, Zustimmung zum Denken. Von der Unerlässlichkeit der Metaphysik für die Sache der Theologie, in: *ThQ* 169 (1989) 257–271 (= *WKGS* 6 [2014] 300–320).

²³ Dazu *Peter Hünermann*, Geschichte, Geschichtlichkeit. V. In der Theologie, in: *LThK*³ 4 (1995) 559–563.

christliches Leben und Denken aufgrund des Schöpfungsglaubens mit seiner Bejahung der geschöpflichen Realität und ihrer vielfältigen Beziehungsstruktur prinzipiell nach größtmöglichem Realismus strebt, beginnend mit der Unterscheidung der Schöpfung von ihrem Schöpfer. Zu diesem in der Folge durchaus auch in einem gewissen Sinne „mitschöpferisch“ zu denkenden Realismus gehört freilich auch, dass einzelne Fakten wie auch die Faktizität als solche immer in einem Lebens- und Denktzusammenhang stehen, der seinerseits geschichtlich und damit begrifflich (und wenn man so will metaphysisch) nicht gänzlich einholbar ist.

4. Die Realität und das Faktum der Inkarnation

In einem christlichen Umgang mit der Realität spielt nicht nur grundsätzlich und allgemein der Umgang mit Fakten eine zentrale Rolle, sondern als Voraussetzung und Konsequenz der Umgang mit dem zentralen Faktum des christlichen Glaubens, das im Credo ausgedrückt ist mit den Worten „et homo factus est“. Hier werden Metaphysik und Geschichte gemeinsam transzendiert und gerade dadurch gemeinsam aufgewertet. Das war in der Geschichte christlichen Denkens nicht immer so.

Für eine besonders wirkmächtige Krise an der Schnittstelle von Metaphysik und Geschichte steht der Modernismusstreit²⁴ bzw. der sog. Antimodernismus, in dem sich ein abwehrender Umgang mit Herausforderungen der Geschichtlichkeit kristallisierte. Wenn heute nicht nur von einer Modernismus-, sondern auch von einer Postmodernismuskrise gesprochen wird, zeigt sich die bleibende Aktualität dieser Herausforderungen.²⁵ Der konkrete Verlauf der Modernismuskrise als „Wachstums-
krise“²⁶ verweist auf eine tieferliegende Dimension im Hintergrund vieler vergleichbarer Entwicklungen und Prozesse in der Geschichte des christlichen Lebens und Denkens: letztlich weitet sich die Frage nach

²⁴ Vgl. *Claus Arnold*, *Kleine Geschichte des Modernismus*, Freiburg 2007; *Peter Neuner*, *Der Streit um den katholischen Modernismus*, Frankfurt 2009.

²⁵ *Hans-Joachim Sander*, *Von der Modernismus- zur Postmodernismuskrise. Eine Ortsbestimmung angesichts des Horrors vor Relativismus und der Zumutung von Relativität*, in: *Rainer Bucher* (Hg.), *Blick zurück im Zorn? Kreative Potentiale des Modernismusstreits (Theologie im kulturellen Dialog 17)*, Innsbruck 2009, 217–232.

²⁶ *Marie-Dominique Chenu*, *Le sens et les leçons d'une crise religieuse*, in: *Vie Intellectuelle* 13 (10. Dezember 1931) 356–380.

dem lebensweltlichen wie reflexiven Verständnis von Realität und dem Umgang mit dieser.

Marie-Dominique Chenu OP (1895–1990), der in den Nachwehen der Modernismuskrise bzw. aufgrund seines Umgangs mit den durch diese gegebenen Herausforderungen mit einem Lehrverbot belegt wurde, schreibt seinem Doktorvater Réginald Garrigou-Lagrange OP (1877–1964)²⁷ den Satz zu: „L’incarnation, après tout, ce n’est qu’un fait“ – „Letztlich ist die Inkarnation nur ein Faktum“.²⁸ Er bewertet ihn als „Geistesblitz“ eines Theologen, „der ganz dem metaphysischen Glanz des Traktates *De Deo anhang* – ein Geistesblitz mit enormem Sinngehalt, der treuherzig die Machtlosigkeit der Spekulation angesichts eines Faktums aufdeckt, das als solches der Wissenschaft keinen Zugriff ermöglicht.“²⁹ Nach Chenu störte Garrigou-Lagrange die Inkarnation, „weil man sie nicht metaphysisch aus Gott ableiten konnte.“³⁰ Ein „Faktum“ wäre in diesem Sinn, so könnte man sagen, ein nicht deduzierbares und darum metaphysisch nicht aussagekräftiges, weil austauschbares Seiendes in der Geschichte. Auch wenn die Aussage Garrigou-Lagranges nur durch Chenu bekannt ist, so gibt er das neothomistisch generierte und explizierte Grundanliegen Garrigou-Lagranges wieder: es galt, die Metaphysik zu retten und dies sollte u. a. dadurch erfolgen, dass Geschichte und Geschichtlichkeit abgewertet bzw. als für die Wahrheitserkenntnis weitgehend irrelevant erklärt wurden.

Für den ebenfalls vom Thomismus, allerdings von einem geschichtlich situierten Thomas von Aquin, her denkenden Chenu war dies keine

²⁷ Richard Peddicord, *The Sacred Monster of Thomism. An Introduction to the Life and Legacy of Réginald Garrigou-Lagrange*, South Bend 2005.

²⁸ Marie-Dominique Chenu, *Position de la théologie* (1935), in: *ders.*, *La parole de Dieu*, Band 1: *La foi dans l’intelligence (Cogitatio fidei 10)*, Paris 1964, 115–138, 129. Chenu nennt an dieser Stelle keinen Namen, tut dies aber in einem biographischen Interview aus dem Jahre 1975, s. Marie-Dominique Chenu, *Von der Freiheit eines Theologen. Marie-Dominique Chenu im Gespräch mit Jacques Duquesne*. Aus dem Französischen von Michael Lauble (Collection Chenu 3), Mainz 2005, 51. Hier finden sich auch Aussagen zu Person und Spiritualität Garrigou-Lagranges („Sicher war das eine sehr zugespitzte Aussage, und er dachte nicht wirklich so“), die der Gefahr einer Karikatur zu widerstehen helfen. Zur systematischen Einordnung in Chenus Werk innerhalb der Theologenschule von Le Saulchoir s. Michael Quisinsky, *Geschichtlicher Glaube in einer geschichtlichen Welt. Der Beitrag von M.-D. Chenu, Y. Congar und H.-M. Féret zum II. Vaticanum (Dogma und Geschichte 6)*, Münster 2007, 66f.

²⁹ Chenu, *Position* (s. Anm. 28), 129.

³⁰ Chenu, *Von der Freiheit* (s. Anm. 28), 51.

gangbare Option, um mit den Herausforderungen der Modernismuskrisis konstruktiv umgehen zu können. Als Theologiegeschichtler zeigt ihm der Vergleich mit den Renaissancen des 9. und 12. Jahrhunderts, dass die Theologie immer wieder von „neuen Vernunftwerkzeugen“³¹ Besitz ergriffen hat und dies auch nun wieder tun kann: „Nach der Grammatik, nach der Philosophie jetzt die Geschichte. Die Vernunft untersucht jetzt nach der Wortanalyse, nach der Ideenkritik, die Fakten.“³² Das bedeutendste Faktum aber ist die Inkarnation,

„die die ganze Heilsoökonomie bestimmt, und, indem sie dies tut, in die metaphysischste Theologie deren wesentlichen Koeffizienten einführt. Die Theologie, Wissenschaft von Gott, ist auch Wissenschaft Christi: So tritt die ganze Geschichte mitsamt ihren Kontingenzen in die Theologie ein und zwar dort, wo wir geglaubt hätten, dass allein die metaphysischen Prinzipien herrschen.“³³

Ein Faktum ist hier, so könnte man sagen, ein Seiendes als geschichtliche Konkretisierung und Realisierung von Sein, wobei das Faktum der Inkarnation den Zusammenhang von Sein und Seiendem in einer neuen Weise denkbar macht. Kurz vor dem II. Vatikanum formulierte Chenu Ordensbruder Yves Congar OP (1904–1995) ganz ähnlich: „Die Inkarnation ist ihrem Wesen nach Faktum, und zwar das entscheidendste Faktum der Heilsgeschichte. Diese Geschichte schließt immer ontologische Fragen ein, darf aber nicht auf sie reduziert werden.“³⁴ Ausgehend vom Konzil von Chalcedon (451) betont Congar, dass die Inkarnation weder

³¹ *Marie-Dominique Chenu*, *Le Saulchoir. Eine Schule der Theologie* (Collection Chenu 2), Berlin 2003, 92.

³² „Après la grammaire, après la philosophie, l’histoire. La raison, après l’analyse des mots, et la critique des idées, examine les faits“ (*Chenu*, *Le sens et les leçons* [s. Anm. 26], 363f.; Hervorhebungen im Original). Mit Fakten meint Chenu in der Folge geschichtliche Ereignisse.

³³ „[...] le fait de l’Incarnation décide de l’économie du salut, et, décidant de l’économie du salut, introduit dans la théologie la plus métaphysique son coefficient essentiel. La théologie, science de Dieu, est aussi science du Christ: voici toute l’histoire qui entre, avec ses contingences, là où nous aurions pu croire que régneraient seuls les principes métaphysiques“ (ebd., 364).

³⁴ *Yves Congar*, *Dum visibiliter Deum cognoscimus. Méditation théologique*, in: *La Maison-Dieu* n° 59 (1959), 132–161, 137 (meine Übersetzung mit leichten Korrekturen der gängigen deutschen Übersetzung in *Yves Congar*, *Dum visibiliter Deum cognoscimus*, in: *ders.*, *Wege des lebendigen Gottes. Glaube und christliches Leben*, Freiburg 1964, 65–98, 71, wo „fait“ mit „Tatsache“ wiedergegeben

einfach ein „physisches“ noch einfach ein „metaphysisches“ Faktum ist,³⁵ sondern ein heilsökonomisches. Damit ist die Inkarnation als zugleich geschichtliches wie ontologisches Faktum zu denken, in dem die Relationalität aller Realität von Gott her und auf ihn hin geschichtlich konkret wird. So ist dieses Faktum auch der Grund für ein „chalcedonensisch“ strukturiertes christliches Verständnis von Realität.³⁶

Zwar hat Garrigou-Lagrange mit dem Verweis auf das geschichtliche Faktum der Inkarnation deren ontologische Dimension auf- und deren geschichtliche Dimension abwerten wollen. Faktisch jedoch hat er, wenn auch im Modus der Abwehr gleichsam *ex negativo*, die zentrale Bedeutung der Geschichtlichkeit der Inkarnation für christliches Leben und Denken anerkannt. Bei Chenu und Congar ist in der Folge, *cum grano salis*, die Perspektive genau umgekehrt wie bei Garrigou-Lagrange. Gerade weil die Inkarnation als auch ontologisch entscheidendes geschichtliches Faktum betrachtet wird, ist ihre Geschichtlichkeit nun auch in positivem Sinn für jene Bereiche von zentraler Bedeutung, die klassischerweise mit metaphysischen Denkfiguren ausgeleuchtet werden sollten. Man könnte geradezu sagen, dass Garrigou-Lagrange, ohne es zu wollen, dazu beigetragen hat, dass christliches Leben und Denken das Verständnis von Realität und Realitäten grundsätzlich weiten konnten. Denn wenn (ob negativ im Modus der Abwehrhaltung oder positiv im Modus des Sich-Einlassens) die Inkarnation als Faktum und diese damit in ihrer Geschichtlichkeit als Herausforderung anerkannt wird, erweitert sich faktisch das Verständnis der Inkarnation. Wenn dann das Faktum der Inkarnation als Ereignis zu denken ist, erweitert sich letztlich aber auch das Verständnis dessen, was überhaupt ein Faktum und damit was Realität ist. Faktizität kann als Relationalität gedacht werden, und sei es jenseits des christlichen Bekenntnisses „nur“ als durch den Glauben herausgeforderte Möglichkeit des Lebens und Denkens, die dann aller-

wird. Die Übersetzung „Faktum“ ergibt sich aus der Nähe Congars zu Chenu und deren spezifischem gemeinsamen Sprachgebrauch).

³⁵ Congar, *Dum visibiliter* (s. Anm. 34), 137.

³⁶ In diesem Sinn führt die von Walter Kasper zu Recht ausgemachte Aufgabe der Theologie, „die ontologischen Implikationen der biblisch bezeugten Gottesoffenbarung selbst zu entfalten und dann im Gespräch mit dem heutigen Denken zu bewähren“ (*ders.*, Zustimmung [s. Anm. 22], 318) zu einer (auch in seiner Argumentation des Zueinanders von Philosophie und Theologie angewandten, wengleich nicht so genannten) „chalcedonensischen“ Struktur des christlichen Verständnisses von Realität.

dings alle Reduktionismen entlarvend und überwindend einen Horizont relationaler Lebensfülle offenbaren kann.³⁷

5. Faktizität und Realität im Licht der Inkarnation

Chenu sprach in Auseinandersetzung mit Garrigou-Lagrange von der Inkarnation als von einem Faktum, „das als solches der Wissenschaft keinen Zugriff ermöglicht“³⁸. Dies ist einerseits richtig, insofern damit ein Bereich jenseits der den Wissenschaften und ihren Methoden zugänglichen Realität im Spiel ist. Andererseits bedeutet dies gerade nicht, dass das Faktum der Inkarnation keine Auswirkungen auf das Verständnis von Realität und der sie ergründenden Wissenschaft hätte. Vielmehr ist das im Hintergrund stehende „vielleicht auch unklärbare[] Problem [...] der Vermittlung zwischen Gott und Mensch“³⁹ gerade auch als unklärbares erkenntnisgenerierend, weil die in den o.g. Paradoxien menschlicher Erkenntnisstruktur wirksamen Grenzen durch das grundlegende Paradoxon der Menschwerdung Gottes herausgefordert werden. Von daher generiert die Klärungssuche Einzelerkenntnisse wie z. B. das Verständnis personaler Wirklichkeit, v. a. aber transzendiert sie generell in jeder Genese einen jeweils gängigen Erkenntnisrahmen.⁴⁰

Ohne alle damit verbundenen Fragen geklärt zu haben und die erst einzulösenden Aufgabe beinhaltend, dies begrifflich zu klären,⁴¹ hat das

³⁷ Vgl. Ralf Miggelbrink, *Lebensfülle*. Für die Wiederentdeckung einer theologischen Kategorie (Quaestiones disputatae 235), Freiburg 2009 und dies aufgreifend Michael Quisinsky, „Analogia pleromatis“ – in der Welt von heute. Inkarnationstheologische Perspektiven auf Neuzeit und Gegenwart, in: ders., *Katholizität der Inkarnation – Catholicité de l’Incarnation*. Christliches Leben und Denken zwischen Universalität und Konkretion „nach“ dem II. Vaticanum – Vie et pensée chrétiennes entre universalité et concrétion (d’)après Vatican II (Studia Oecumenica Friburgensia 68), Münster 2016, 237–264.

³⁸ S.o. Anm. 29.

³⁹ Walter Kasper, *Jesus der Christus* (1974) (WKGS 3), Freiburg 2007, 355.

⁴⁰ Nach Kasper, *Jesus der Christus* (s. Anm. 39), 355, führten die damit verbundenen Klärungsversuche ausgehend von der begrifflichen Formulierung der „Eigenständigkeit und Eigenart der personalen Wirklichkeit“ zum „Durchbruch eines neuen Wirklichkeitsverständnisses“ als einem der „wichtigsten Beiträge des Christentums zur Kultur der Menschheit“.

⁴¹ Vgl. Peter Hünermann, *Jesus Christus. Gottes Wort in der Zeit*. Eine systematische Christologie, Münster² 1997, 352–357.

II. Vaticanum mit seiner Christologie dann ein Verständnis von Realität grundgelegt, das die Geschichtlichkeit vollumfänglich ernstnimmt, ohne dabei Fragen auszuklammern, die bisher dem Bereich der Metaphysik zugewiesen wurden. Insbesondere auch die christologischen Spitzenausagen in *Gaudium et spes* 22 („Christus, der neue Mensch“) und 45 („Christus, Alpha und Omega“), die diesen Bereich in einen neuen Horizont des Fragens und Antwortens verweisen, eröffnen als geradezu „mystische Texte“⁴² (und d. h. auf spezifische Weise erkenntnisprovozierend⁴³) Lebens- und Denkwege, die immer erst gegangen und eingeholt werden müssen.⁴⁴ Konkretion und Universalität kommen hier in einer von der Inkarnation grundgelegten Weise zusammen und erhellen sich gegenseitig. Denn zum einen hat sich „er, der Sohn Gottes, [...] in seiner Menschwerdung gewissermaßen mit jedem Menschen vereinigt“ und „klärt sich nur im Geheimnis des fleischgewordenen Wortes das Geheimnis des Menschen wahrhaft auf“ (GS 22). Zum anderen wird Jesus Christus als „Mittelpunkt und [...] Ziel der ganzen Menschheitsgeschichte“ (GS 10) bekannt. Konkretion und Universalität sind gemeinsamer Horizont einer uneinholbaren Fülle von Realität: „Gottes Wort, durch das alles geschaffen ist, ist selbst Fleisch geworden, um in vollkommenem Menschsein alle zu retten und das All zusammenzufassen“ (GS 45).

⁴² *Mariano Delgado*, Die Menschheitsfamilie oder Die Mystik des Konzils, in: *ders./Michael Sievernich* (Hg.), Die großen Metaphern des Zweiten Vatikanischen Konzils. Ihre Bedeutung für heute, Freiburg 2013, 422–443, 435 mit Blick auf GS 22, was aber durchaus auch für GS 45 gilt.

⁴³ *Saskia Wendel*, Die Bedeutung des Geschicks Jesu in den mystischen Traditionen. Wie sich der Glaube konstituiert und welche Rolle dafür ein historisches Faktum spielen kann, in: *Ottmar John/Magnus Striet* (Hg.), „...und nichts Menschliches ist mir fremd“. Theologische Grenzgänge (ratio fidei 41), Regensburg 2010, 112–127.

⁴⁴ S. dazu auch *Hans-Joachim Sander*, Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes*, in: *HThK.Vat II 4* (2005) 580–886, 739–742. Aufgrund der eben genannten Rolle *Chenus* und *Congars* sind in diesem Zusammenhang besonders auch von Bedeutung *Marie-Dominique Chenu*, Die Aufgabe der Kirche in der Welt von heute, in: *Guilherme Barauna* (Hg.), Die Kirche in der Welt von heute. Untersuchungen und Kommentare zur Pastoralkonstitution „*Gaudium et spes*“ des II. Vatikanischen Konzils, Salzburg 1967, 226–247, bes. 229–232 und 244f. (mit theologiegeschichtlich implikationenreichen Querverbindungen u. a. zu Thomas von Aquin sowie zur östlichen Theologie) sowie *Yves Congar*, Kommentar zum vierten Kapitel des Ersten Teils, in: *LThK.E 3* (1968) 397–422, 420–422.

Die Aussage über die Menschwerdung Gottes in dieser Welt beinhaltet folglich ein Bekenntnis über Gott als Grund (Schöpfung) und Ziel (Vollendung) dieser Welt. Mit Blick auf die Schöpfung wird das Bekenntnis „Credo in unum Deum [...] factorem caeli et terrae“ christologisch gefüllt: „per quem omnia facta sunt“. Mit Blick auf die Vollendung spricht GS 45 wiederum christologisch von der Zusammenfassung des Alls bzw. der „recapitulatio“. Für das Verständnis der Realität zwischen Sein und Nichtsein, Anfang und Ende, Grund und Ziel, Schöpfung und Vollendung, wird damit von der Inkarnation her dem menschlichen Verständnisvermögen ein weitestmöglicher Horizont eröffnet, der über das Denkbare hinaus reicht und gerade so eine dem Denken, seiner Freiheit und seiner Pluralität eigene, unhintergehbare Würde offenbart. Christliches Leben und Denken erfolgen demnach unter dem Anspruch eines weitestmöglichen Realitätsverständnisses, das einerseits jedwede mit allen Menschen gemeinsame Erkenntnis von Realität zu beinhalten bereit ist und andererseits über diese hinaus die Frage nach Grund und Ziel aller Wirklichkeit und aller Erkenntnis nicht nur stellt, sondern im Nach-Denken der Offenbarung als Gottes Selbstmitteilung offenhält für eine Relationalisierung menschlicher Realitätserkenntnis durch Gott und auf Gott hin.

Inkarnation ist von daher der „Grenzbegriff“⁴⁵ schlechthin, da sie nicht nur eine unbedingte Bejahung der faktischen Realität als solcher beinhaltet, sondern auch einen Aufweis ihrer Grenzen. Die Behauptung, dass Gott Mensch wird, legt zunächst ja offen, was der Mensch von sich aus nicht ist. Die Grenzen des Menschen und seiner Realität werden damit benannt, sie werden zugleich aber auch als Bedingung der Möglichkeit erkannt, sich zu diesen Grenzen in einer umfassend realistischen Weise zu verhalten. Die Realität wird von daher als Beziehungsgeschehen

⁴⁵ *Schöndorf*, *Tatsache/Faktum* (s. Anm. 5), 490, bezeichnet ein „reines Faktum“ als „Grenzbegriff, da wir ein F[aktum] nur insoweit in unserer Erkenntnis verarbeiten können, als wir es verstehen, und das heißt, als wir es in das Gesamt unseres Erkennens und Wissens einfügen können.“ Dieses Gesamt ist aber in einem christlichen Realitätsverständnis als menschlich uneinholbare Beziehung von Gott und Mensch zu denken. Der Inkarnation kommt somit auch eine Schlüsselrolle zu, wenn Edmund Husserls Intention verfolgt wird, eine „Metaphysik in neuem Sinn“ zu denken, „deren Aufgabe eine transzendente Teleologie ist, die Geschichtsphilosophie und Theologie in eins ist“ (*Hans-Rainer Sepp*, *Faktum*, in: *Helmuth Vetter* [Hg.], *Wörterbuch der phänomenologischen Begriffe*, Hamburg 2004, 184). Zu dieser Schlüsselrolle gehört besonders auch die spezifische Verbindung von Universalität und Konkretion, die der Inkarnation eignet.

denkbar, in dem die menschlichen Beziehungen aus dem in Jesus Christus offenbar gewordenen Anspruch heraus gelebt und bedacht werden, sodass die Grenzen menschlicher Erkenntnis der Realität von den Grenzen der Realität zu unterscheiden sind, die ihrerseits von Gottes grenzüberwindender Lebensfülle zwar zu unterscheiden, aber nicht zu trennen ist. Die Grenze ist demnach, wie Papst Franziskus sagt, der eigentliche Ort der Erkenntnis und Theologie muss von daher immer „auf der Grenze“ erfolgen.⁴⁶ Dazu gehört dann auch, über jedwede Begrenzung geschichtlicher Realität bzw. menschlicher Realitätswahrnehmung hinaus ein faktisch undenkbares, aber als Horizont des Denkens die Faktizität perspektivierendes „Jenseits des Faktums“ zunächst der Inkarnation und dann eines jeden Faktums zu berücksichtigen, durchaus im Bewusstsein, dass sich eine solche Denkmöglichkeit nicht beweisen bzw. wie im Falle der Inkarnation nur im Modus jener Denkmöglichkeit denken lässt, mit der das Konzil von Chalcedon („unvermischt, unveränderlich, ungetrennt und unteilbar“ [DH 302]) als wechselseitig entgrenzende Definition christologisches Denken ermöglicht. Im Credo wird eine solche ebenso reale wie unmöglich zu realisierende Erweiterung des Realitätsverständnisses im Bekenntnis „genitum, non factum“ zum Ausdruck gebracht. Auch wenn diese Erweiterung des Realitätsverständnisses zunächst mit Blick auf das Faktum der Inkarnation bzw. von diesem her gilt, so perspektiviert dies in freilich je eigens zu reflektierender Analogie durchaus die Faktizität des Faktischen überhaupt.

Vollendende Fülle der Inkarnation jenseits aller menschlichen Grenzen (auch des inkarnierten Logos) ist die Wirklichkeit der Auferstehung, die „geschichtliches Handeln [Gottes], das nicht als Faktum beschreibbar ist“⁴⁷, aber als „meta-historisch im Sinne einer kategorialen Erfassbarkeit“ doch „historische Wirkung zeigt“ und insofern „historisch“ ist.⁴⁸ Von Kreuz und Auferstehung her kommt nicht nur ein „Jenseits des Faktums“ bzw. seiner Begrenzung als Horizont des Lebens und Denkens explizit ins Spiel. Vielmehr wird sogar behauptet, im Angesicht des Todes als Negation

⁴⁶ *Michael Quisinsky*, Prolegomena einer Theologie als Lebenswissenschaft „auf der Grenze“. Papst Franziskus und die theologische Erkenntnislehre, in: *ThGl* 107 (2017) 137–156.

⁴⁷ *Miggelbrink*, Lebensfülle (s. Anm. 37), 156.

⁴⁸ *Miggelbrink*, Lebensfülle (s. Anm. 37), 157. S. auch *Thomas Peter Fössel*, *Offenbare Auferstehung. Eine Studie zur Auferstehung Jesu Christi in offenbarungstheologischer Perspektive*, Paderborn 2018.

des Faktums Leben von Gott her auf ein „Jenseits“ dieser Negation des Faktums Leben zu vertrauen und aus diesem Vertrauen heraus zu leben und zu denken. Was *logos-* und *perichoresetheologisch* grundgelegt wurde, ist deshalb *kreuzes-* und *auferstehungstheologisch* zu untermauern und zu präzisieren – und umgekehrt. Kreuz und Auferstehung verweisen in besonderer Weise in jene Dimension, die sich im Inkarnationsgeschehen ereignet: es handelt sich hierbei um ein Faktum, das Ereignis in Beziehung ist.

Was folgt daraus für die Frage nach Realität und Erkenntnis? Christliches Leben und Denken beanspruchen faktisch, realistischer als jede menschliche Realität bzw. Realitätswahrnehmung zu sein, weil sie auch die Frage nach Grund und Ziel sowie die Fragen nach der Qualifikation und Relationalität aller Realität und ihrer Erkenntnis in unterschiedlicher Form zum Ausdruck – und damit als eine Realität in die Welt – bringen. Dieser Anspruch ist einerseits als solcher ein Glaubensgegenstand. Insofern ist das eben Entwickelte zunächst eine „nach innen“ gerichtete Selbstverständigung von Christ*innen als Grundlegung für ihren Anspruch, überhaupt etwas zur Erkenntnis von Realität und zum Umgang mit ihr beitragen zu können. Weil dieser Anspruch aber andererseits dann eben auch beinhaltet, über eine positive persönliche Positionierung zum Glaubensgegenstand hinaus denkerische Frage- und Antworthorizonte zu generieren, steht er „nach außen“ in einem Austausch mit jeglichem rationalen Diskurs.⁴⁹

Mit christlichem Realitätsverständnis ist also kein esoterisches Sonderwissen gemeint, sondern im Horizont der christologischen Denkstruktur eine vernunftgemäße Hinterfragung und darin Begründung der Realität, die als relationale gewürdigt wird und in deren Relationen die Paradoxien als erkenntnisgenerierend fruchtbar gemacht werden. Von der relationalen Ereignisstruktur des Faktums Inkarnation her muss dabei christliches Realitätsverständnis mit seiner unbedingten Bejahung der Realität und ihrer Erkenntnis im Horizont eschatologischer Fülle in umfassendster Weise relational und d. h. auch dialogisch sein. Nur so kann überhaupt, wenn auch stets nur annäherungsweise, die Fülle menschlicher Realitätswahrneh-

⁴⁹ Vgl. in diesem Zusammenhang die programmatischen Ausführungen zu einer „Christologie der Geschichte“ bei *Karlheinz Ruhstorfer*, Von der Geschichte der Christologie zur Christologie der Geschichte, in: *ders.* (Hg.), *Christologie* (utb 4942), Paderborn 2018, 215–377, 369f.; vgl. auch *ders.*, „... und der Logos wurde Fleisch“ (Joh 1,14). Zur Tiefenstruktur der europäischen Geistesgeschichte, in: *Martin Kirschner/ders.* (Hg.), *Die gegenwärtige Krise Europas. Theologische Antwortversuche* (Quaestiones disputatae 291), 138–160, Freiburg 2018, 147f.

mung und -erkenntnis erschlossen werden. Insofern christliches Leben und Denken in beständigem wechselseitigem Austausch (vgl. GS 40–44) bzw. in einer ständigen „wechselseitigen Unterbrechung“⁵⁰ oder wechselseitigen Ent-Grenzung zwischen Kirche und Welt, Glaube und Leben erfolgen, wird dabei die Faktizität des christlich generierten Realitätsverständnisses nicht nur immer neu hinterfragt, sondern auch immer neu fortgeschrieben.

6. Christliches Realitätsverständnis als Realität in der Welt von heute

Von Jesus Christus her erwächst der wechselseitig entgrenzende Anspruch, die Fragen nach Grund und Ziel nicht nur zu stellen, sondern auch einen inhaltlichen und realitätsverändernden Antworthorizont aufzuzeigen. Christliches Leben und Denken erheben aus dem Glauben heraus den die Vernunft herausfordernden und doch vernünftig einholbaren Anspruch, in einem Horizont zu leben und denken, der Gott selbst als Grund und Ziel aller Realität („factorem caeli et terrae“) ist. Dies beinhaltet von der Inkarnation („et homo factus est“) her die Frage nach Grundlegung („per quem omnia facta sunt“) und Erweiterung („genitum, non factum“) des Realitätsverständnisses. Christliches Leben und Denken stellen also nichts infrage, was menschliche Realität ausmacht, sondern gehen vielmehr von einem „Mehr“ an Realität aus, letztlich von Universalität, die sich konkretisiert, wobei diese Konkretionen je ins Universale zielen.

Dieses „Mehr“ ist als Universales dem menschlichen Fassungsvermögen und überhaupt jedem menschlichen Vermögen entzogen. Dennoch erfolgen christliches Leben und Denken im Glauben, dass von Gott und seiner eschatologischen Lebensfülle her ein „Mehr“ an Leben bereits hier und jetzt real ist und konkret wird. Ereignis von und Erinnerung an Leben und Verkündigung Jesu als Aufweis eines „Mehr“ an Leben und Denken sind in diesem Sinn ganz konkret und doch ins Universale zielend Vorbild von Nachfolge als dem Ort eines gelebten und bedachten „Mehr“ an Leben und Denken.⁵¹ Von daher beinhalten christ-

⁵⁰ Vgl. dazu im Gespräch mit Ralf Miggelbrink und im Anschluss an Lieven Boeve *Michael Quisinsky*, „Analogia pleromatis“ (s. Anm. 37), 262f.

⁵¹ Vgl. auch *Thomas Söding*, *Die Verkündigung Jesu. Ereignis und Erinnerung*, Freiburg 2016.

liches Leben und Denken den Anspruch, Realität nicht nur „nach“-zudenken, sondern auch an ihrer Gestaltung mitzuwirken. Dadurch wiederum wird, auch im Sinne eines „Vor-Denkens“, die Wirkgeschichte der Offenbarung perspektiveneröffnend fortgeschrieben. Übrigens ist ja dies in der realen Geschichte des menschlichen Lebens und Denkens oft genug der Fall gewesen, wenn christlich generierte Lebens- und Denkformen schließlich zu „säkularisiertem“ Allgemeingut wurden, auch wenn dies oft nur regional oder zeitlich begrenzt war.

Insofern der inkarnatorisch-auferstehungstheologische Horizont sich in einer Geschichte ereignet und überliefert, die in ihrer Geschichtlichkeit vollumfänglich anerkannt wird, führt er faktisch an die Grenzen von Geschichte und Geschichtlichkeit und weist letztlich darüber hinaus. Inkarnatorisch-auferstehungstheologisches Denken, das die von Gott ausgehende Überwindung der Grenze zwischen Gott und Mensch zum Gegenstand und Movens hat, ist damit mit Blick auf die Grenzen des Menschen in seiner Geschichte ent-grenzend. Welch humanisierendes Potential in dieser perichoretisch-chalcedonensischen wechselseitigen Ent-Grenzung verbunden ist, wird in einem Umfeld der Postfaktizität besonders deutlich. Insofern jenseits der Grenzen und Begrenzungen von Geschichte und Geschichtlichkeit ein verheißener Horizont der Fülle erhofft und geglaubt werden kann, können von diesem her menschliche Grenzen des Faktischen benannt und unmenschliche Grenzen des Postfaktischen entlarvt werden.⁵² In christlichem Realitätsverständnis ist dies dann aber nicht das letzte Wort, vielmehr drängt dieses Benennen und Entlarven zu Erkenntnis und Engagement. Hier zeigt sich denn auch das Potential dessen, was in klassischer Theologie durch die *messianische*⁵³ und *apokalyptische*⁵⁴ Dimension der Christologie auszudrücken versucht wurde.

⁵² Dazu immer noch *Johann Baptist Metz*, Gott und Zeit. Theologie und Metaphysik an den Grenzen der Moderne, in: *Markus Knapp/Theo Kobusch* (Hg.), Religion – Metaphysik(kritik) – Theologie im Kontext der Moderne/Postmoderne (Theologische Bibliothek Töpelmann 112), Berlin 2001, 5–19.

⁵³ Vgl. bes. *René Dausner*, Christologie in messianischer Perspektive. Zur Bedeutung Jesu im Diskurs mit Emmanuel Lévinas und Giorgio Agamben, Paderborn 2016; *Jürgen Moltmann*, Der Weg Jesu Christi. Christologie in messianischen Dimensionen, Gütersloh 2016.

⁵⁴ Zum Horizont s. bes. *Georg Essen*, Historische Sinnbildung. Zeitkonzepte in der Perspektive einer Theologischen Historik, in: *Kurt Appel/Erwin Dirscherl* (Hg.), Das Testament der Zeit. Die Apokalyptik und ihre gegenwärtige Rezeption (QD 278), Freiburg 2016, 59–76.

Theologiegeschichtlich überraschend und für die theologische Erkenntnislehre folgenreich ist damit ein Ergebnis, das zunächst als Grundlegung „nach innen“ Wirkung entfaltet: Wenn nun die Inkarnation „nur ein Faktum“ ist, dreht sich letztlich die Perspektive, die im Konflikt zwischen Chenu und Garrigou-Lagrange von letzterem eingenommen wurde, um. Wollte Garrigou-Lagrange die Metaphysik retten, indem er die Geschichte abwertete, rettet (oder wenigstens: stärkt) die Theologie vielmehr eine wie auch immer geartete „metaphysische“ Dimension des menschlichen Denkens gerade dadurch, dass sie die Geschichte aufwertet. Im Hinblick auf das Verständnis der Realität und auf den Umgang mit dieser erweist sich das Potential des Glaubens im Rahmen einer „neuen heilsgeschichtlichen Metaphysik“⁵⁵:

„Wenn Metaphysik die Frage nach dem Unendlichen ist, kommt alles darauf an, dass ein neuer Metaphysikbegriff nicht einen bestimmten Rationalitätstyp verabsolutiert, gleich ob es sich um eine neoliberale Theologie der Freiheit oder eine neothomistische Theologie der Wahrheit handelt. Eine neue Metaphysik muss insbesondere auch auf die Geschichtlichkeit und damit auch auf die Relativität von historisch gewachsenen Normen und Denkformen reflektieren und mit Pluralitäten und Heterogenitäten zurande kommen. Gerade christliches Denken sollte sich – im Horizont der Fleischwerdung des Logos – der geschichtlichen Dynamik der Wahrheit bewusst sein.“⁵⁶

An dieser Stelle kann dies ebensowenig weiter entfaltet werden⁵⁷ wie Bezüge zu ähnlichen Programmen einer „Metaphysik der Liebe“⁵⁸ oder einer „Metaphysik der göttlichen Lebensfülle“⁵⁹ möglich sind. Es muss behelfsmäßig der Gedanke genügen, dass der Glaube jenseits von Postmoderne und Postfaktizität aufgrund seiner aufgezeigten Fähigkeit, das Verständnis von Realität prinzipiell zu erweitern, „nach außen“ der Ver-

⁵⁵ Karlheinz Ruhstorfer, Keine einfachen Wahrheiten, in: HK 72 (2018), 47–50, 49 im Anschluss an Holm Tetens' pantheistische Metaphysik der Freiheit.

⁵⁶ Ruhstorfer, Wahrheiten (s. Anm. 55), 49.

⁵⁷ Weiterführend dazu Michael Quisinsky, „La relation entre l'histoire humaine et l'histoire du salut doit être expliquée à la lumière du mystère pascal“. Une contribution du synode extraordinaire de 1985 à l'horizon théologique de la réception de Vatican II, in: *ders.*, Katholizität der Inkarnation (s. Anm. 37), 265–290, 278–281.

⁵⁸ Kasper, Zustimmung (s. Anm. 22), 318.

⁵⁹ Miggelbrink, Lebensfülle (s. Anm. 37), 21. S. auch ebd., 159f., gleichsam Kaspers eben genanntes Anliegen einer „Metaphysik der Liebe“ entfaltend.

nunft zu Hilfe kommen kann. In diesem Sinn reformuliert der Fundamentaltheologe und frühere Erzbischof von Straßburg, Joseph Doré, die klassische Zuordnung von Fides et ratio, indem er die Frage stellt, ob es heute nicht der Glaube ist, der die Vernunft stützen müsse.⁶⁰ So könnte von der Inkarnation her der Glaube geradezu als ancilla rationis gelten, insofern er mit der unbedingten Anerkennung alles Geschichtlichen und Menschlichen ein Argument zur Welt bringt, das seine Stärke aus seiner Schwäche bezieht, d. h. aus einer über alle Grenzen des Geschichtlichen und Menschlichen hinaus reichenden Ent-Grenzung.⁶¹ Dabei kann der Glaube an Gott als den Urheber und Vollender der Realität jedes vernunftgemäße Argument in seinen Grenzen und über diese hinaus stark machen, da es eine wie auch immer geartete Facette der Realität zur Sprache bringt. Dies gilt paradoxerweise sogar von Argumenten, die die Realität und ihr Verständnis dekonstruieren. Auch „schwaches“ Denken kann und muss stark gemacht werden, insofern es das Realitätsverständnis erweitert.⁶² Gerade, weil der Glaube realistischer als alle Realitätsverständnisse zu sein beansprucht, kann er mit aller notwendigen und hilfreichen Dekonstruktion und über diese hinaus konstruktiv sein.

⁶⁰ Joseph Doré, Relecture prospective, in: François Bousquet/Philippe Capelle (Hg.), Dieu et la raison. L'intelligence de la foi parmi les rationalités contemporaines, Paris 2005, 293–298, 294f.

⁶¹ S. dazu François Nault (Hg.), Au risque de la kénose (Brèches théologiques 46), Montréal 2014; Jakob Helmut Deibl, Menschwerdung und Schwächung. Annäherung an ein Gespräch mit Gianni Vattimo (Religion and transformation in contemporary European society 5), Göttingen 2013; Ansgar Kreuzer, Kenopraxis. Eine handlungstheoretische Erschließung der Kenosis-Christologie, Freiburg 2011; Stephen C. Evans (Hg.), Exploring Kenotic Christology. The self-emptying of God, Oxford 2006.

⁶² Darin liegt der entscheidende Unterschied zum Ansatz, den Engelbert Recktenwald, Das Dilemma der nachmetaphysischen Vernunft. Ein instruktiver Blick auf die Philosophie von Jürgen Habermas, in: Theologie und Philosophie 93 (2018) 376–388 vorlegt, der die christlich generierte Erkenntnis auf eine Spielart des Theismus reduziert und so eine dialogische Dynamik der Erkenntnis kaum ermöglicht.

7. Christlicher Realismus – zum Segen der Welt

Mit Julian Nida-Rümelin kann man fragen, ob wir

„ausschließen [können], dass wir uns in einem großen Illusionstheater befinden, dass das, was wir herauszufinden suchen, dessen Bestehen oder Nichtbestehen unbestritten ist, das unsere Weltsicht und unsere Lebensform prägt, gar nicht existiert? Könnte es nicht sein, fragt Descartes, dass alles, was wir wahrnehmen, nur geträumt ist? Könnte es nicht vielleicht sogar sein, dass lediglich ich existiere und die ganze Welt, wie sie sich mir erschließt, nichts anderes ist als der Strom meines Bewusstseins? Ja, das alles könnte so sein, aber wir haben keinen Grund, anzunehmen, dass es so ist. Wir können nicht beweisen, dass es die Welt gibt, aber da wir auch keinen Grund haben, daran zu zweifeln, bedarf es eines solchen Beweises nicht.“⁶³

Auch Christinnen und Christen können einen solchen Beweis nicht liefern. Aber aus christlicher Sicht gibt es nicht nur keinen Grund, anzunehmen, dass es die Welt nicht gibt, es gibt vielmehr einen guten Grund, anzunehmen, dass es die Welt und mit ihr die Realität gibt. Der „unaufgeregte“, aber mehr als „aufregende“ christliche Glaube besagt, dass dieser Grund der im Inkarnationsereignis in Jesus Christus offenbar gewordene Gott ist. Dieser Grund begründet als christlicher Realismus von der Inkarnation her eine pneumatologisch und trinitarisch zu konkretisierende „relationale Ontologie“⁶⁴, die im Horizont der „wechselseitigen Ent-Grenzung“ einen „ontologischen Pluralis-

⁶³ Nida-Rümelin, *Unaufgeregter Realismus* (s. Anm. 8), 138.

⁶⁴ Kasper, *Zustimmung* (s. Anm. 22), 318. Dieser von Kasper verwendete Ausdruck ist grundlegend bei Peter Knauer, *Der Glaube kommt vom Hören. Ökumenische Fundamentaltheologie*, Norderstedt 2015. Ein chalcedonensisch strukturiertes Verständnis von Realität dürfte helfen, die von Thomas Franz, *Relationale Ontologie zwischen Glauben und Vernunft*, in: Stephan Ernst/Gerhard Gäde (Hg.), *Glaubensverantwortung in Theologie, Pastoral und Ethik* (FS Peter Knauer), Freiburg 2015, 87–100, 95–99 formulierten Anfragen zu beantworten. Vgl. auch Dominikus Kraschl, *Das prekäre Gott-Welt-Verhältnis. Studien zur Fundamentaltheologie* Peter Knauers (ratio fidei 39), Regensburg 2009; ders., *Relationale Ontologie. Ein Diskussionsbeitrag zu offenen Fragen der Philosophie*, Würzburg 2012 sowie Hans-Joachim Höhn, „Deus semper maior“. Gottes Existenz und Eigenschaften aus der Perspektive einer Relationalen Ontologie, in: *Theologie und Philosophie* 92 (2017), 481–508.

mus“⁶⁵, mit dem Markus Gabriel dem „metaphysische[] Wirklichkeitsproblem“⁶⁶ zu Leibe rückt, jenseits aller Differenzen und jenseits auch jeder „différance“ faktisch transzendiert, indem in ihr das Ganze nicht einfach mit Gott identifiziert wird, sondern in der noch die Differenzen, die von Gott her freigegeben und rekapituliert werden, eine je größere Fülle des Lebens in Gott offenbar werden lassen.

Mit dem Glauben, dass Gott Mensch wurde, ist die nicht einholbare Realität des Menschen in mehr als größtmöglicher Weise gewürdigt – und darf in keiner Weise entwürdigt werden. Die Lebensfülle als Horizont dieses Glaubens behauptet ein „Mehr“ an Leben und Denken und entlarvt dadurch das „Weniger“ postfaktischer Reduktionen (auch innerhalb des Christentums!) des Menschen und seiner Realität. Allgemein und doch immer konkret, indem Nachfolge Jesu gelebt und gedacht wird und so vom Faktum der Inkarnation und der in ihr angebrochen-verheißenen Lebensfülle das Verständnis der Realität beständig und bodenständig erweitert wird. Konkret und so auch allgemein, indem Katholizität als Dynamik wechselseitiger Ent-Grenzung gelebt und gedacht wird und so das vom Faktum der Inkarnation und der in ihr angebrochen-verheißenen Lebensfülle erweiterte Verständnis von Realität realitätsverändernd geschichtswirksam wird. Auch wer diesen Glauben nicht teilt, wird durch dessen Anspruch bzgl. des Grundes und Ziels aller Realität zu einem Verständnis von Realität herausgefordert, das sich nicht einfach durch die Grenzen des Menschen und seiner Erkenntnis enthumanisierend eingrenzen lässt.

Für die Theologie bedeutet dies, dass sie sich vom Faktum der Inkarnation her und in einem radikalen Sinne „postsäkular“, da den eigenen Horizont („vitam venturi saeculi“) im Blick habend, immer neu selbst in Frage stellt. Sie weiß um eine permanente „Wachstumskrise“ des Glaubens, die aus dem – zumal in postsäkularen und post(inter)religiösen Kontexten – je neu erkenntnisgenerierenden Zusammenspiel von christlichem Leben und Denken erfolgt. Insofern der Glaube aber im christlichen Leben und Denken und in deren Zusammenspiel stets Erkenntnis generiert, kann er in postfaktischen Zeiten mit ihrer oft nicht einmal mehr subtilen Tendenz zur Regression je neu konkret Wege der Progression, d. h. des Voran-Gehens und Vor-Denkens aufzeigen und er-

⁶⁵ Markus Gabriel, Was ist (die) Wirklichkeit, in: *ders./Krüger, Was ist Wirklichkeit?* (s. Anm. 15), 63–117, 108–110.

⁶⁶ Gabriel, Wirklichkeit (s. Anm. 65), 110.

möglichen. In der Nachfolge Jesu geschieht dieses Voran-Gehen und Vor-Denken auf unterschiedliche Weise, wobei die unterschiedlichen Weisen ineinander wirken. Zum ersten weitet christlicher Umgang mit der Realität deren Verständnis und fordert sich selbst dadurch immer neu heraus. Der Glaube eröffnet Perspektiven des Lebens und Denkens, die er selbst denkerisch immer erst einholen muss. Indem der Glaube die Perspektiveneröffnungen, die er selbst zur Welt bringt, einholt, wird er zweitens vom zeitgenössischen Leben und Denken herausgefordert, insofern dieses Einholen faktisch nur zu den Bedingungen der Zeitgenossenschaft erfolgen kann. Beide Herausforderungen aber, also diejenige durch die Erweiterung des Realitätsverständnisses durch den Glauben sowie diejenige durch die Begegnung des Glaubens mit dem zeitgenössischen Leben und Denken sind verbunden drittens in einer Herausforderung zeitgenössischen Lebens und Denkens durch jene Erkenntnis, die aus den ersten beiden Herausforderungen generiert wird. So lernt in christlichem Realismus der Glaube in „wechselseitigen Unterbrechungen“ bzw. „wechselseitigen Ent-Grenzungen“, was er selbst dann als „Mehr“-Wert in das zeitgenössische Leben und Denken einspeisen kann – zum Segen der Menschen und zum Heil der Welt.