

SPLETT, JÖRG, *Person und Glaube*. Der Wahrheit gewürdigt (Wortmeldungen; 11). München: Institut zur Förderung der Glaubenslehre 2009. 184 S., ISBN 978-3-936909-11-1.

Die gesammelten Beiträge dieser neuen Publikation des Autors (= S.) schließen sich organisch an sein bisheriges Werk an. Er selbst versteht es dementsprechend als „Fortsetzung des Projekts ‚Anthropo-Theologie‘, das sich nach wie vor grundsätzlich innerphilosophisch versteht“ (7). Dies Letztere ist ein wichtiger methodischer Hinweis. Denn es geht um philosophische Argumentation. Sie wird auch dort nicht verlassen, wo der Glaube ins Spiel kommt. S. philosophiert als Christ. Philosophisch gerechtfertigt wird diese Standpunkttreue damit, dass es im Bereich von Letztüberzeugungen, deren Freilegung Aufgabe der Philosophie zu sein hat (was selbst der Rechtfertigung bedarf, ihrer aber auch fähig ist, wie das Buch zeigt), „Neutralität“ gar nicht geben kann. Das vom Autor exemplarisch herangezogene (auch in diesem Buch in immer neuen Varianten zur Sprache kommende) Hauptargument dafür ist die Gewissenserfahrung. So wie sie einem jeden Menschen zuzumuten ist, so ist mit ihr auch die Unumgänglichkeit der Bildung von Orientierung gebenden Überzeugungen verbunden, und zwar als freie Antworten auf Einsichten, die ihre Wohlbegründetheit mit sich führen. Die Absurdität des Gegenteils wird deutlich, wenn man erwägt, ob „Sklaverei, Apartheid, Antisemitismus, Misogynie, Pädophilie ... gleichermaßen zu achtende Einrichtungen oder Einstellungen wären“ (8).

„Ich als Du“ (erstes Kap.) ist das Eingangs- und Rahmenthema des Buches. Das Ich steht nicht zunächst in sich, so dass es erst nachgeordnet auf die anderen bezogen wäre, sondern hat sich aus dem Bezug zu ihnen immer schon selbst als Du, als Angesprochener, zu begreifen. „Substantialität“ und „Relationalität“ erhalten so ihre eigentliche Bedeutung (16f.), desgleichen die „Identität“ (18f.), da die bleibende Selbigkeit im Wandel nur als relationales „ipse“, nicht aber als objektivierbares „idem“ zu verstehen ist. Sartres objektivierender „Blick“ von außen dezentriert den Menschen in der Tat. Doch ist diese Dezentrierung dann nicht destruktiv, wenn sie als Sich-Gegebensein durch den Blick von außen erfahren wird (26f.). Der nicht in dieser Weise „gebende“ und „gegebene“, sondern bloß objektivierende Blick trennt mich freilich vom Anderen und, wenn es dabei bleibt, auch von mir selbst. Konzeptionell liegt der Grund dieser entpersonalisierenden Objektivierung insofern in einer einseitigen Suche nach dem reinen „Ansich“, ein Bestreben sowohl der Wissenschaft als auch mancher Weisheit, als es in beiden das Subjekt zu überwinden gilt. West und Ost erliegen hier offenbar gemeinsamen Gefährdungen (29f.). Erst über die Anerkennung einer letztbegründeten (inter)personalen Ontologie kann es zur Einheit des Ansich mit dem Fürmich kommen. Das Fürmich der Erscheinungswelt ist dann die Präsenz des Ansich und die Partizipation an ihm. Das letzte Ansich aber ist das absolut Gute, welches in der Gabe erscheint, als die sich die Person selbst zu verstehen hat. Denn hier ist die Person absolut „gemeint“, und in diesem Du-Bezug gründet auch alle Zwischenmenschlichkeit.

Der Bezug zum unbedingt Guten verlangt eine Klärung des möglichen Nein zu ihm, d. h. des „Bösen“ (zweites Kap.). Unbedingt ist das Gute nur dann, auch in seinem Gebieten, wenn es nicht zusammengesetzt ist aus sich und seinem Gegenteil. Dies ist der eigentliche Sinn der klassischen *Privatio*-Lehre. „Das Böse ist kein Nichts, aber schlechthin nichtig“ (49). Es ist keine Gegenmacht und ergibt sich auch nicht aus einer Pluralität von Perspektiven. Der Satz Heraklits: „Für Gott ist alles schön und gut und gerecht; die Menschen aber haben das eine als ungerecht, das andere als gerecht angenommen“, konnte den Sophisten als Grundlage für ihren Relativismus dienen, dessen einzig mögliche Entkräftung Platon ganz richtig in der Lehre vom einen und unbedingt Guten sah (52). Durch den Anspruch dieses Guten ist der Mensch erst als solcher existent. Erst in der Gewissenserfahrung ist er „bei sich“. Fichte sieht in dieser Grundlegung der Existenz den Sinn der Lehre von der „Schöpfung aus dem Nichts“ (36). Konsequenz ist dann das Nein zum Guten der destruktive „Selbstwiderspruch“, der durch seine Potenzierung nur weiter depotenziert, wie es F. Baader an der Bruchzahl versinnbildlicht (49). Was aber ist der Grund zum Nein? Im Unterschied zum traditionellen Verweis auf den „Hochmut“ sieht Splett den Grund in der „Angst“ und im „Mißtrauen und Groll“, ausgelöst durch die Erfahrung der eigenen Grenzen (57). Eben dieser Auslöser macht deut-

lich, worin das Gute besteht, nämlich darin, die eigenen Grenzen zu akzeptieren, aber nicht resigniert, sondern indem man sie als Chance und Gabe zum Selbstein begreift, als Gabe, der man trauen kann, weil man dem Geber vertraut.

Doch gibt es diesen Geber? Den Zweifel sollen die Gottesbeweise zerstreuen (drittes Kap.). Was ist ihr Grundgedanke? Splett versteht ihn vom anselmischen Beweis her (mit B. Welte und J. Seifert) als „Wesenserkenntnis“. Es gibt überhaupt etwas, und damit gibt es notwendig und zugleich notwendiges Sein, d. h. Sein in „Vollkommenheit und Selbstnotwendigkeit“ (67). Das *Noema* ist hier von der *Noesis* her nicht konstruierbar. „Die Unerfindbarkeit der Gottes-Idee zeigt sich daran, daß sie weder durch Negation noch durch Steigerung gewonnen werden kann“ (68). „Si Deus est Deus, Deus est“ sagt Bonaventura (67). D. h., wenn ich verstanden habe, was Gott bedeutet, dann existiert er für mich. Dies ist das anselmische Argument. Descartes' Verbindung des „cogito, ergo sum“ mit dem Gottesbeweis ist im Sinne dieser Evidenz zu verstehen. „Das Ich denkt sich selbst [...] bzw. es vollzieht bewußt sich selbst: als kontingent, bedingt – im Licht des Unbedingten“ (75). In diesen Zusammenhang fügt sich das Argument des transzendentalen Thomismus vom „Ausgriff auf das Unendliche“ ein (80f.). Das „Streben“, von dem hier gesprochen wird, ist ja nicht ein faktisch kontingentes, sondern ein transzendental notwendiges, das sich selbst ohne die Möglichkeit (und deshalb ohne die Notwendigkeit) seines Woraufhin auflösen würde. S. entwickelt dieses Argument dahingehend, dass dieser Ausgriff einer Zuvorkommenheit des Woraufhin bedarf. D. h., er ist nur möglich aufgrund einer vorgängigen Ergriffenheit durch seine Zielbestimmung. Nur in diesem medialen Ergreifen als Ergriffen- und Umgriffensein ist der Bezug zum schlechthin Unbedingten ohne Widerspruch zu denken, da er sonst auf sublimen Weise wieder zu einem distanzierenden Objektbezug würde, der das göttliche Gegenüber relativierte. Bedenkenswert ist in diesem Zusammenhang der Satz von R. Spaemann: „Der philosophische Monotheismus ist daher immer ambivalent. Wenn er nicht trinitarisch wird, dann tendiert er notwendigerweise zum Pantheismus“ (70).

Auch in Bezug auf die Frage nach dem „Gottesbild“ (viertes Kap.) bewährt sich die personale Gesamtsicht. Zunächst ist der Hinweis interessant, dass die besondere Zuspitzung der Analogielehre durch das IV. Laterankonzil 1215 (größere Ähnlichkeit bedeutet um so größere Unähnlichkeit) ihr Zerbrechen in eine nominalistische Unerkennbarkeit Gottes und einen univok verbleibenden Seinsbegriff begünstigt hat (89f.). Auch die Konjunktur der *Theologia negativa* dürfte auf diesem Hintergrund zu sehen sein (90 ff). Doch wäre der Verzicht auf jede Entsprechung von Gott und Welt und damit auf jedes Erscheinen seiner in ihr widersprüchlich. So ist denn auch das biblische Bilderverbot nur gegen die Idolatrie gerichtet (90f.). Wichtig ist allerdings, dass die Bildentsprechung zu Gott nicht als Bildervergleich verstanden wird (Bild – Urbild). Splett sieht insofern im Bildgefüge des mittelalterlichen Gnadenstuhls einen ästhetisch-theologischen Irrweg (91). Das Bild muss vielmehr als Versichtbarung gerade des sonst Unsichtbaren verstanden werden. Dann kann sogar die Präsenz des „Dargestellten“ in ihm in voller Intensität gedacht werden. Denn die Differenz bleibt gewahrt. Schlüssel für das Begreifen solcher Versichtbarung im Bild ist wiederum die Präsenz der Person in ihrer Erscheinung. Von daher kann dann auch die Welt als Erscheinung, weil Gabe Gottes und der Mensch als dessen Bild bis hin zur Vollgestalt dieses Bildseins in Christus, gedacht werden.

Damit ist das Thema der „Christologie“ angesprochen (fünftes Kap.). Splett entwirft sie, seinem Programm entsprechend, philosophisch im Sinne einer „transzendentalen Christologie“. Wenn Gott in der Welt sich selbst zur Erscheinung bringt, und zwar gerade dort, wo diese Welt sich selbst erfasst, dann muss es auch die Denkmöglichkeit eines vollkommenen Erscheinens Gottes geben, und zwar nicht nur im Menschen, sondern als Mensch. Dieser Gedanke knüpft an K. Rahner und B. Welte an mit ihrer Lehre vom *Apriori* eines „absoluten Heilsbringers“, aber auch an J. G. Fichte, der von einer „absoluten Erscheinung“ spricht (119). Dieser versteht darunter die Maßstab setzende geschichtliche Erfüllung der Selbsterfassung des Ich als Bild des Absoluten, so jedenfalls in seiner „Staatslehre“ (125). Doch muss gegenüber Fichtes Konzeption von der Notwendigkeit dieses Erscheinens (des geschichtlichen wie des allgemeinen) die Freiheit der Gabe und Selbstgabe des Absoluten festgehalten und betont werden. Denn nur wenn das Absolute aus Freiheit erscheint, erscheint es wirklich und als es selbst, nämlich in

seinem Ausschiessein, wobei es in der Welt als dem kontingenten Medium seines Erscheinens gerade die unableitbare Freiheit seiner Präsenz (125f.) und diese wiederum auf Grund der geschichtlichen Unwiederholbarkeit dieser Sphäre in strikter Einmaligkeit und Unüberbietbarkeit (128) auszusprechen vermag. Da solches Erscheinen einen innergöttlichen Ursprung haben muss, kann nur eine Dreifaltigkeitslehre die Christologie vollenden, die damit wie diese apriorische Züge trägt (129f.).

Was zum Stichwort „Anthropozentrik“ (sechstes Kap.) zu sagen ist, zeichnet sich bereits ab. Denn letztlich ist die Frage nach dem Menschen unlösbar mit der nach Gott verbunden. Alle großen Themen der Aufklärung, wie etwa „Emanzipation“, „Naturbeherrschung“, „Wissenschaft“ oder „Erfahrung“ werden nur in dieser Verbindung aus ihrer aporetischen Einseitigkeit und selbstzerstörerischen „Dialektik“ (Adorno) befreit. Die Religion scheint zunächst im Kampf mit der Aufklärung die Unterlegene zu sein. Aber als solche besiegt sie die Siegerin und rettet so deren große Ziele. R. Spaemann: „Die Religion verteidigt heute die Aufklärung, weil sie erstens einen nichtdeterministischen Begriff des Handelns verteidigt und damit den Gedanken der Freiheit, ohne welchen alle Freiheit sinnlos wäre. Zweitens verteidigt sie die Wahrheitsfähigkeit des Menschen“ (160). Mit der Ausrichtung auf Wahrheit übersteigt sich der Mensch, um allein „der Wahrheit die Ehre zu geben“, wie Splett immer wieder hervorhebt. In der Unbedingtheit und Hoheit der Wahrheit erscheint der Unbedingte selbst, damit der Mensch so, von „der Wahrheit gewürdigt“ (vgl. den Untertitel des Buches), seine Würde erhalte.

Zur Konkretisierung dieser „Anthropo-Theologie“ (7) äußert sich der Philosoph schließlich im Blick auf ein Leben im dargelegten Sinn als ein Leben in der konkreten Gemeinschaft des Glaubens, d. h. der Kirche (letztes Kap.). Ein liturgischer Text wie der folgende aus der Präfation der Messe lässt sich vom bisher Gesagten her neu in seiner anthropologisch-vernünftigen, ja aufklärerischen Relevanz begreifen: „Du bedarfst nicht unseres Lobes, es ist ein Geschenk deiner Gnade, dass wir dir danken. Unser Lobpreis kann deine Größe nicht mehren, doch uns bringt er Segen und Heil“ (165). Von der Würdigung durch den unbedingten Anspruch her, d. h. vom Gemeinsein des Einzelnen und seiner damit gegebenen Erwählung durch den, der hier ruft, kann auch die „Berufung“ zu dem besonderen Dienst in der Gemeinschaft derer, die sich als Volk Gottes gefahren wissen, neu verstanden und zur Offenheit für sie ermutigt werden.

Auch für den, der mit dem mittlerweile umfangreichen Werk von Jörg Splett vertraut ist, lohnt sich die Lektüre. Denn die großen Grundeinsichten dieses Autors werden immer wieder auf überraschend neuen Wegen gewonnen und beweisen so ihre aufschließende Kraft. Im Übrigen ist auch dieses Buch wieder eine wahre Fundgrube pointierter Formulierungen und erhellender Zitate (letztere wie immer mit vorbildlich zuverlässiger Quellenangabe versehen).

J. SCHMIDT S. J.

HÖFNER, MARKUS, *Sinn, Symbol, Religion*. Theorie des Zeichens und Phänomenologie der Religion bei Ernst Cassirer und Martin Heidegger (Religion in Philosophy and Theology; Band 36). Tübingen: Mohr Siebeck 2008. VI/406 S., ISBN 978-3-16-149754-4.

Im Rückblick auf das schon legendäre Rencontre in Davos vertritt die Heidelberger Dissertation eine doppelte These (9). Historisch liest sie beider Entwürfe als abweichende Antworten auf Fragen aus gemeinsamer neukantianischer Herkunft zu Erfahrung und Zeichen, repräsentational oder intentionalistisch, deren Stärken wie Schwächen gerade vor der Religion besonders deutlich werden. Systematisch sieht sie beide Autoren anti-reduktionistisch um die interne Rationalität von Religion bemüht. Diese erscheint bei Cassirer (= C.) als eigene Symbolform, die er freilich auf unbedingte „Geist“-Leistungen zurückführt. Gegenüber solchem Idealismus zeigt Heidegger (= H.) sie als pragmatisch vollzogene reale Lebensform, allerdings – weil als Paradigma von Erfahrung als solcher genommen – unter Verlust ihrer spezifischen Gehalte. – Nach den Vorklärungen der Einleitung gilt Teil B. (25–175): der Religion als symbolische Form bei C.; Grundmotiv: Vom Sein zum Sinn. Darauf folgt ein Zwischenstück: Begegnung in Davos. Umstrittene Endlichkeit (177–190). Teil D. (191–329) widmet sich gründlich H.: Religion und faktische Lebenserfahrung. Hier ist der Leitgedanke die Frage nach dem Sinn von Sein.