

seinem Ausschsein, 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 Gemeintsein 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.

Die einlässlichen, doch klaren und informativen Analysen sind hier nicht im Einzelnen nachzuzeichnen. Höfner (= MH) beeindruckt durch die Breite seiner Kenntnis der umfangreichen Werkkomplexe wie der überreichen Sekundärliteratur; durch die Kraft, mit der er diese Fülle durchdringt und organisiert, auch leserfreundlich in klaren Vor- und Rückblicken; schließlich besonders durch das Niveau einer ständigen methodischen Selbstreflexion des Vorgehens in Darstellung, Analyse und Sachdiskussion.

Ein wirkliches Gespräch hat zwischen den Kontrahenten nicht stattgefunden; die Konfrontation von 1929 verband die Gemeinsamkeiten, das gemeinsame „Problem der ‚Anwendung‘ ideellen Sinns auf sinnliche Gehalte“ (333), und damit auch die eigentliche Differenz. Der Schluss der Untersuchung (341–358) resümiert beides. – Sinn ist für C. „eine ideelle, durch universale Geltung ausgezeichnete Größe, deren Anwendung auf sinnliche Wahrnehmungen eine objektive Wirklichkeit als Gegenstand menschlicher Erfahrung allererst konstituiert“ (334). Die Formen repräsentieren ihn, dank der Funktionen des menschlichen Geistes, nach dem Modell mathematischer Funktionen. Für H. ist er die Weise, wie uns Wirklichkeit begegnet, nicht als Voraussetzung, sondern als Implikation der Erfahrung (dazu sei auf R. Schaeffler verwiesen, der hier nur mit dem Beitrag zu einem Sammelbd. auftaucht). Deren Subjekt aber ist, statt gegenständliches Bewusstsein, ein „faktisches Leben in einer Welt“. – Symbole (von MH synonym mit „Zeichen“ verwandt) sind für C. sinnliche Repräsentationen ideellen Sinns. Kulturelle Symbolsysteme fungieren als notwendige Medien der Wirklichkeitserschließung; ihre Vielfalt (Mythos, Wissenschaft, Sprache, Kunst, Religion) wird durch das Postulat einer kulturellen Teleologie geeint. Für H. sind die Zeichen kein solches „Interface“, sondern artikulieren die „Welt als Spielraum intentionalen Verhaltens“ (335). Die Unterscheidung von Rede (*logos*) und Sprache expliziert die sprachliche Weltgliederung ohne Dichotomie zwischen Sprache und Wirklichkeit. In SuZ jedoch führt die Totalisierung des Verdachts auf Uneigentlichkeit der Sprache zur Vereinzelung des Daseins und zum Scheitern des fundamentalontologischen Projekts. – Religion schließlich fasst C. als Überschreitung des Mythos durch Differenzierung zwischen Sinn und Sein, wobei er sie aber „als Zuschauerperspektive nach dem Modell naturwissenschaftlicher Erkenntnis“ (336) versteht (Alterität erscheint nur als Heteronomie). H. dagegen erschließt sie (1920/21) in der Analyse paulinischer und augustinischer Texte als „Gestalt faktischer Lebenserfahrung“: als „Teilnehmerperspektive einer religiösen Lebensform“, womit („Verkündigung“) Raum für die Erfahrung von Alterität bleibt (337). Infolge der Formalisierung auf Erfahrung überhaupt hin tritt in SuZ der Gewissensanruf dann an die Stelle der Verkündigung.

Das führt MH zur Thematisierung der Andersheit Gottes. Gegenüber der Sprachbefassung analytischer Religionsphilosophie und der Fokussierung auf religiöse Subjektivität im Anschluss an den deutschen Idealismus votiert er – gegenüber „theistische[n] Gottesvorstellungen“ und der „Denkform transzendentaler Subjektivität“ (339) – für die phänomenologische Perspektive. Beide Autoren überschreiten Husserls „Einklammerung“ der Faktizität: C. in Aufnahme von dessen „Theorie der Erfahrung“, doch indem er das Gegebensein durch Rekonstruktion der aktiven Konstitution ersetzt; H. im Verständnis der Phänomenologie als Methode des Verstehens, allerdings mit Verabschiedung des Problems intersubjektiver Geltung. Als Grenzen der phänomenologischen Thematisierung von Religion benennt H. das husserlsche Ideal „originär gebender Anschauung“ und vor allem, dass philosophische Analyse die Phänomene unumgänglich in den Horizonten der Welt expliziert, also die Differenz zur Theologie wahren sollte, was nicht nur der späte H. zu überspielen droht. – Eine direkte Wahrnehmung religiöser Transzendenz ist unerschwinglich. Religiöse Symbole werden nur innerhalb ihrer Symbolwelt richtig verstanden. C.s konstitutionstheoretischer Ansatz gerät jedoch auch ihr gegenüber in die Aporie – gilt doch Gottes Alterität nicht bloß im Blick auf die Welt, sondern auch auf menschliches Denken und Wünschen. Anders in H.s responsorischer Konzeption pragmatischen In-der-Welt-Seins und bei seiner Betonung von „äußerem Wort“ und Verkündigung für das christliche Leben in den frühen Vorlesungen. – Dort nimmt H. zudem die „Selbstgefährdungen religiöser Symbolprozesse“ (351) in den Blick, vor allem die Vergegenständlichung Gottes, „wenn er den Versuch, in Gott einen ‚Halt‘ zu finden [Augustinus!], als Flucht aus dem ungesicherten Vollzug christlichen Lebens abweist“ (352 – später wird daraus die Globaldiagnose onto-theologischer Metaphysik bis zum

Verfall in die Technik). Die „religionskritische Pointe der cassirerschen Analysen“ (353) liegt in der Warnung, das Bewusstsein der Differenz zwischen Symbol und Wirklichkeit durch Re-Mythisierung aufzugeben. Angesichts dessen auf religiöse Symbole ganz zu verzichten und „theologisch für eine negative Theologie zu plädieren“ (354), hält MH indes nicht nur christlich-theologisch für problematisch, sondern auch religionsphilosophisch, weil es jedes Wie der Unterscheidung Gottes von Welt/Mensch verunmöglicht. Worauf verwies dann noch das „Zeichen ‚Gott‘ überhaupt“? Man könnte C.s Suche nach dem „reinen Sinn von Religion“ so lesen; besser aber knüpfte man an seiner Differenzierung von Symbolbestand (*ergon*) und Symbolprozess (*energeia*) an. – Ein Ausblick auf eine „theologische Selbstbeschreibung der christlichen Religion aus protestantischer Perspektive“ (357), wonach „nicht nur dogmatische Wahrheiten repetiert, sondern zugleich auf den kulturellen Ort von christlicher Religion und Kirche in der Gegenwart reflektiert werden“ soll, verweist für die pluralistische Verfassung unserer Kultur auf C. und auf beide Autoren für die Dynamik und Gefährdung religiöser Symbolprozesse. Schließlich wären solche religionsphilosophische Einsichten auch innertheologisch, mit theologischen Mitteln, zu bearbeiten: in der Sakramenten-Theologie, bzgl. der Schrift und vollends der Christologie, im Blick auf Inkarnation, Kreuz, Auferstehung und Pascha als „Bestimmtheit christlichen Lebens durch die Hoffnung“ (358).

Von den mir aufgefallenen Corrigenda ist keines sinnstörend (auch nicht der falsche Dativ in Appositionen: 198, 206, 264, 281, 309). Das „passive“ Sich-bestimmen-Lassen (170) empfehle ich durch „aktiv-passiv“, besser: „medial“ zu ersetzen (Dulden wie Empfangen oder Hören sind keineswegs passiv; siehe R. Lauth: Sazienz = Sich-ergreifen-Lassen). Abgeschlossen wird die so dichte wie umfangreiche Arbeit standardgemäß durch die Register: Siglen, Quellen, Literatur, Namen und Sachen. Die Sachdiskussion würde – nicht bloß zur Frage Gottes als Halt – kontroverstheologisch. J. SPLETT

SEUBOLD, GÜNTER, *Der idealische Körper*. Philosophische Reflexionen über die Macht-ergreifung der Körpertechnologien (Pragmata; Band 5). Bonn: DenkMal Verlag 2008. 150 S., ISBN 978-3-935404-36-5.

Auf Schritt und Tritt tragen die Medien ein Bild vom neuen Menschen an uns heran. Dieser Flut sind wir ausgeliefert. Und so kommt es, dass wir diese unmissverständliche Medien-Botschaft unbemerkt in uns aufnehmen. Ihre Bilder stehen für eine bessere Zukunft und einen machbaren Menschen, der als verbesserungsbedürftiges Körperwesen verstanden wird. Anders aber als etwa das klassische Verständnis vom Menschen verkünden die Körpertechnologien ein Selbstverständnis, das sich auf den Körper reduziert. Eine solche Auffassung wirkt sich natürlich auch auf den Alltag aus: Der Mensch wird kausal gedeutet, der Machbarkeit unterworfen und letztlich als Maschine verstanden. Der Text ist so aufgebaut, dass auf eine kurze Problemanzeige einige Begriffsklärungen folgen anhand derer Seubold insbesondere die Unterscheidung zwischen Leib- und reinem Körperwesen aufzeigt. Auf eindrückliche Weise gelingt es dem Autor, dabei die Ursachen, die vom „rational-säkularen Humanismus“ zum „animal-säkularen Humanismus“ führten, herauszuarbeiten. So würden beispielsweise die Tierversuche ein Verständnis des Menschen als Säugetier unter seinesgleichen nahelegen. Ebenso verweist eine einseitige medikamentöse Behandlung auf eine physiologische Reduzierung – das je Spezifische des Patienten geht dabei verloren. Aber auch die Verabschiedung von Gott hat zu dieser Sichtweise wesentlich beigetragen, denn mit ihr ging ein Verlust an Orientierung einher. Als Folge resultierte eine Maßlosigkeit, die keine Schranken mehr anerkennt. Als besonders gravierend an diesem auf den Körper reduzierten Menschenbild erweist sich nach Seubold die Verabschiedung vom Leiden, das wesentlich zur menschlichen Existenz dazu gehöre. Weil die Körpertechnologien dem Menschen das Heil schon hier auf Erden versprechen, opfern sich die Individuen der Zukunft der Gattung, indem sie ihr Handeln ausschließlich auf die rasche Realisierung des „neuen Menschen“ ausrichten. Weil das Ideal aber unerreichbar ist, erleben sie eine gänzlich andere Grundstimmung als der Mensch der christlich geprägten Kultur. Verzweifelt jagen sie einem Bild hinterher, ohne es aber je erreichen zu können. Genau das lässt sie aber unzufrieden werden. Seubold ist in seiner Formulierung bisweilen zwar etwas gar salopp; dennoch