

Rezension

Objekttyp: **BookReview**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **75 (2019)**

Heft 3

PDF erstellt am: **21.07.2024**

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Rezension

Matthias Jung, **Symbolische Verkörperung**. Die Lebendigkeit des Sinns, Mohr Siebeck, Tübingen 2017.

181 S., ISBN 978-3-16-154559-7, € 49.00.

Dass ein Naturalismus nicht notwendig in einen Reduktionismus einmünden muss und zugleich eine unumgängliche Grundlage einer Anthropologie darstellt, ist die These der Studie des an der Universität Koblenz-Landau lehrenden Philosophen *Matthias Jung* (im Folgenden J.). Deren Titel *Symbolische Verkörperung* ist Programm. Das Konzept einer symbolischen Verkörperung fasst den differenzierten Zusammenhang von Natur und Geist prägnant zusammen und tritt an die Stelle von dualistischen und monistischen Konzeptionen. Sinnlichkeit und Sinn werden – ähnlich wie bei Ernst Cassirer – korrelativ verstanden, so dass es keinen Sinn ohne Sinnlichkeit und vice versa gibt (17). Zwar steht auch bei J. Cassirers Philosophie der symbolischen Formen im Hintergrund (vgl. ebd.), vor allem dessen Konzeption einer symbolischen Prägnanz, aber der Autor arbeitet sein Verständnis von symbolischer Verkörperung im Anschluss an den amerikanischen Pragmatismus und hier vor allem John Dewey aus. Die menschliche Lebensform ist ohne eine naturale Basis nicht zu verstehen, aber sie geht nicht in ihr auf. Folglich realisiert und versteht der Mensch sein Leben nicht nur in einer stets schon sinnhaft ausgelegten, also artikulierten Welt, durch die von ihm gebildeten symbolischen Formen transzendiert er zugleich seine Gebundenheit an konkrete Situationen. Der Mensch löst also nicht einfach Probleme, die aus seiner Bindung an eine Umwelt entstehen bzw. mit ihnen verbunden sind (7-23), er artikuliert Probleme, indem er seine Unmittelbarkeit überschreitet (vgl. 113), diese jedoch nie hinter sich lassen kann. Dazu bedarf es symbolischer Formen. Bedeutung, so die Konsequenz, ist stets perspektivisch an bedeutsame Situationen gebunden, obwohl jene diese transzendiert. Dafür steht das Konzept der symbolischen Verkörperung und der Lebendigkeit des Sinnes, nämlich für den «unauflösbaren Zusammenhang dessen, was leiblich erlebt wird, mit dem, was sprachlich (oder durch andere Sinnmedien wie Musik, Malerei, Theater, Tanz etc.) zum Ausdruck gebracht werden kann» (3).

Das anspruchsvolle Konzept wird in den drei Hauptabschnitten des Buches dargelegt und in verschiedenen Hinsichten entfaltet, wobei J. stets die religionsphilosophischen Implikationen seiner Theorie einer symbolischen Verkörperung, die gewissermaßen den Brückenschlag zwischen Wilhelm Diltheys Hermeneutik und dem amerikanischen Pragmatismus schlägt, reflektiert und auf eine religionsphilosophische Skizze hinauslaufen lässt. Der erste Abschnitt *Das anthropologische Grundproblem: Methodischer Naturalismus und kulturelle Transzendenz* (7-56) diskutiert in vier Unterabschnitten eine Anthropologie, die an der Spannung von Natur und symbolischen Formen orientiert ist. Diese Spannung wird im zweiten Abschnitt *Die Vielfalt des Begründens*

– *Idealbildungen zwischen Verkörperung und Transzendenz* (57-115) aufgenommen und im Hinblick auf Begründungstheorien ausdifferenziert und erörtert. Das abschließende dritte Kapitel widmet sich den religionsphilosophischen Implikationen, die mit einer Theorie symbolischer Verkörperung verbunden sind (*Die Unvermeidlichkeit von Totalisierung: Weltanschauungen und Religionen vor dem Hintergrund des Naturalismus*, 117-163). In Auseinandersetzung mit den Religionsphilosophien Hermann Deusers (119-144) und John Deweys (144-163) skizziert J. Eckdaten einer eigenen Religionsphilosophie auf der Grundlage eines methodischen Naturalismus, die deren Situationsgebundenheit und Kontingenz mitreflektiert.

Signifikant für die menschliche Lebensform ist eine «*Spannungseinheit* von Verkörperung und Transzendenz, von sensomotorischer Interaktion und symbolisch-indirekter Referenz» (23). Diese Grundthese, mit der sowohl ein Dualismus als auch ein Monismus zurückgewiesen wird, arbeitet J. in seiner Studie in Auseinandersetzung mit dem Pragmatismus aus. Jener These zufolge ist das menschliche Leben nicht nur stets leibgebunden, es realisiert sich immer in konkreten Situationen, die bedeutungsimplägniert sind und erst in einem weiteren Schritt artikuliert werden. Mit Dewey und dessen Rezeption der peirceschen Semiotik, die im Unterschied zu Peirce zwischen lebensweltlichen Einstellungen und Wissenschaft unterscheidet (139-144), geht J. vom Erlebnis als Ausgangspunkt aller Semiosen aus. Die hier qualitativ im Sinne der peirceschen Kategorie der Erstheit erlebte Bedeutsamkeit treibt zur sprachlichen Artikulation, wobei letztere die Qualität des Erlebens nicht vollständig einholen kann. Artikulation fungiert geradezu als Grundmuster von Verkörperung (33-48). Durch symbolische Artikulation gewinnt der Mensch Distanz sowohl zu sich selbst als auch zu seiner Umwelt (36), da sich durch Artikulation für den Menschen eine differenzierte Weltsicht erst aufbaut. «Symbolische Artikulation bildet keine vorgängigen mentalen Zustände ab, sie bringt – auf der Basis von erlebten Bedeutsamkeiten und Handlungsgewohnheiten – die Unterscheidungen erst hervor, die dann in der «*shared intentionality*» (Tomasello) der menschlichen Lebensform wirksam werden.» (34) Artikulationen, die auf die qualitative Erschlossenheit der Welt aufbauen, bilden gleichsam die zweite Stufe der Semiose. Diese geht über in Idealbildungen, die den menschlichen Symbolgebrauch, und damit einen Übergang von der ikonischen und idexikalischen zur symbolischen Zeichenfunktion, voraussetzen (49). Solche Idealbildungen «transformieren die individuelle Teleologie, die allen menschlichen Lebensprozessen eigen ist, in eine Orientierung an Vorstellungen, die im geteilten Bewusstsein der Akteure präsent sind und auf ihre Angemessenheit hin bewertet werden können» (51).

Mit der Trias von Erlebnis, Artikulation und Idealbildung ist die Grundstruktur benannt, durch die sich symbolische Verkörperung aufbaut, die der menschlichen Lebensform eigen ist. Auf dieser Grundlage diskutiert J. begründungstheoretische Diskurse und differenziert die in ihnen vorgebrachten Gründe in verkörperte, eingebettete und freistehende (59-75). Die systematische Grundlage bildet auch hier die Einbindung der Artikulationen in konkrete Situationen, die selbst schon durch Bedeutsamkeit charakterisiert sind. Vor diesem Hintergrund setzt sich J. mit universalen

Konzeptionen wie der Diskursethik von Jürgen Habermas auseinander (59-76), reformuliert ein Konzept intellektueller Redlichkeit (76-96) und erörtert die anthropologischen Voraussetzungen rechtlicher Idealbildungen (97-115) in Auseinandersetzung mit reduktionistischen Konzeptionen eines Naturalismus, wie diversen Spielarten einer neurophysiologischen Bestreitung der menschlichen Freiheit. Aus der Grundstruktur von qualitativem Erleben, Artikulation und Idealbildung folgt, dass Totalisierungen gleichsam unausweichlich mit dem menschlichen Leben verbunden sind. Damit tritt die Religionsphilosophie in den Fokus, der sich das abschließende Kapitel des Buches annimmt. J. behandelt Religionen und Weltanschauungen parallel und bündelt die in der Studie entwickelten Überlegungen. Religionen und Weltanschauungen werden als «dynamische Gleichgewichtszustände zwischen drei Faktorenbündeln begriffen», nämlich als «Schematisierungen qualitativen Erlebens», als «diachron stabilisierte [...] Interaktionen» und als «narrativ sowie propositional explizierte Geltungsansprüche» (94). Mit dieser religionsphilosophischen Konzeption ist eine Kritik an der an Peirce anknüpfenden Religionsphilosophie von Hermann Deuser verbunden, da diese – mit Peirce – die qualitative Eigenständigkeit des lebensweltlichen Erlebens zugunsten eines wissenschaftlichen Erfahrungsbegriffs ausblendet. Qualitatives Erleben geht jedoch nicht in der Semiose auf, es entzieht sich dem Begriff (vgl. 127). Damit bringt der Autor Dewey gegen Peirce in Stellung. Allerdings ist, wie J. argumentiert, Deweys eigener Entwurf mit dem Problem konfrontiert, die Kontingenz seines naturalistischen Modells auszublenden (vgl. 150f.).

Etwas undeutlich bleibt in den Ausführungen des Buches jedoch das Verhältnis von Weltanschauung und Religion. Der Autor behandelt sie parallel, so dass sich die Frage aufdrängt, ob beides dasselbe sein soll. Wenn nicht, worin unterscheiden sich dann aber Religion und Weltanschauung? Oder ist es die Teilnehmerperspektive, die darüber entscheidet, ob Religion oder eine Weltanschauung vorliegt? Ungeachtet dieser Fragen hat J. eine überzeugende Studie vorgelegt, die den Gegensatz von Naturalismus und Kulturphilosophie in der Konzeption symbolischer Verkörperung unterläuft. Daraus resultiert eine symboltheoretische Anthropologie auf der Grundlage eines methodischen Naturalismus, der prägnant in seinen Voraussetzungen und Konsequenzen diskutiert wird.

Christian Danz, Wien