

Hegel, Schleiermacher und die Verkörperung

1. Im falschen Film?

Hegel und Schleiermacher gelten als Denker des Geistes. Wie kaum andere scheinen sie für einen Primat des Allgemeinen über das Besondere zu stehen, dem ein solcher des Vernünftigen über das Natürliche entspricht. Das dürfte auf den ersten Blick einen garstig breiten Graben gegenüber dem aktuellen Paradigma der Verkörperung markieren.¹ Es zeigt schon sprachlich einen Vorrang des Körperlichen, und Körper gibt es nur als jeweilig diese, mithin einzelne, unter weiteren, ebenfalls einzelnen. Das lässt fragen, ob nicht eher ein Gestus überlegener Verabschiedung antiquierten Denkens ange-

¹ Vgl. dazu JÖRG FINGERHUT/REBEKKA HUFENDIEK/MARKUS WILD (Hrsg.), *Philosophie der Verkörperung. Grundlagentexte zu einer aktuellen Debatte*, Frankfurt a. M., 2013, darin insbesondere die Einleitung der Hrsg., 9–102; GREGOR ETZELMÜLLER/ANNETTE WEISSENRIEDER (Hrsg.), *Verkörperung als Paradigma theologischer Anthropologie*, Berlin/Boston 2016, darin insb. die Einführung der Hrsg., (1–27) und den Beitrag von THIEMO BREYER, *Philosophie der Verkörperung. Grundlagen und Konzepte*, 29–49. PHILIPP STOELLGER macht in seinem Beitrag in diesem Band (*Vom dreifaltigen Sinn der Verkörperung*, a. a. O., 298–316) darauf aufmerksam, dass die Pointe des Diskurses in hohem Maße von den (fiktiven) Kontexten bzw. Oppositionen abhängt.

zeigt wäre,² wenn von hier aus Hegel und Schleiermacher thematisch werden sollen. Vielleicht ist der Graben auch von anderer Seite aus auszuloten, etwa im Gefälle materialistischer Umkehrungen jener sog. idealistischen Denker. Das wirft allerdings die Frage auf, ob die Umkehrung nicht bereits beansprucht, was umgekehrt wird, zumindest in kategorialer Hinsicht. So funktioniert das Marxsche Bonmot, dass Hegels Dialektik vom Kopf auf die Füße zu stülpen sei, ohne Kopf schon organisch schlecht.³ Wie auch immer hier zu urteilen ist: Wenn – wie es die Veranstalter mir aufgetragen haben – die Konstellation von »Verkörperung« und jenen Großenkern aus dem sog. Deutschen Idealismus thematisch werden soll, erhebt sich die Frage, ob man nicht im falschen Film gelandet ist.

Sprachlich ist der Ausdruck »Verkörperung« wohl etwas ungeschickt. Zumindest im Deutschen verdeckt er manche Grundintuition dieses v. a. kognitionswissenschaftlichen Paradigmas. Denn im Umkehrschluss legt er die Frage nach dem *status quo ante* dessen nahe, was nun »ver-körpert« ist. Es müsste sozusagen außer-, vor- oder überkörperlich gewe-

² Davon sind auch die o. g. Einführungstexte nicht ganz frei – ohne sich von der Motivik des Gegners wirklich irritieren zu lassen. Vgl. FINGERHUT/HUFENDIEK/WILD, Philosophie der Verkörperung (s. Anm. 1), 18 u. ö; ETZELMÜLLER/WEISSENRIEDER, Verkörperung als Paradigma (s. Anm. 1), 13 u. ö. – Dem Verkörperungstopos kann auch deshalb Aufmerksamkeit in der Theologie zuteilwerden, weil »er insbesondere geeignet ist, das vorherrschende Selbstbewusstseinsparadigma zu attackieren« (GESCHE LINDE, Verkörperung, Handlung, Repräsentation, in: a. a. O., 243–288; hier: 250). Auf »Attacke« als Aktionsmodus muss offenbar rekuriert werden, wenn einem »gegenständliche[n] Denken« in der Theologie wieder Plausibilität verliehen werden soll, ohne den kritischen Einwänden gegenüber solchem Denken im Bereich supranaturaler Begriffe nachzugehen (a. a. O., 252).

³ Vgl. KARL MARX, Das Kapital, Bd. I, in: MEW 23, 27.

sen sein, um nach dem Bewegungsschema der »Verkörperung« körperlich werden zu können. Damit wäre man ziemlich nahe an vulgäridealistischen Konzepten von Geist, Vernunft oder Ideen, was die Pointe dieses Paradigmas grob verzeichnete.⁴ *Embodiment* oder besser in der Verlaufsform *embodied cognition* stellen vielmehr darauf ab, dass Kognition sich immer schon in Organismen vollzieht, die mit ihrer Umwelt interagieren und darin – und zwar nur darin – organisch fundierte mentale Formen ausbilden, die evolutiv komplexer werden und sich situativ auf jeweilige Gehalte hin modifizieren. Alles Mentale ist danach natural vermittelt – allerdings gegenüber naturalistischen Reduktionismen verschiedenster Art nicht so, dass es lediglich dessen Epiphänomen wäre.⁵ Es kann, unbeschadet seiner realen Basis im Naturhaft-Organischen, welches mit dem Körper auch das Gehirn umfasst, durchaus als eigene Sphäre symbolischer Artikulationen, die ihrerseits in intersubjektiver Kommunikation entstehen und eigene kulturelle Figuren bilden, verstanden werden.⁶ Zu ihnen gehören auch symbolische Formen⁷ wie Kunst, Religion und Philosophie. Wenn eine Pointe des Verkörperungs-Paradigmas darin liegt, über den Aufweis der realen Basis kultureller Phänomene deren naturale Ver-

⁴ So auch STOELLGER, Vom dreifaltigen Sinn (s. Anm. 1), 291 ff.

⁵ Vgl. nur ETZELMÜLLER/WEISSENRIEDER, Verkörperung als Paradigma (s. Anm. 1), 7-9 u. ö.

⁶ Dies ist insbesondere der Ansatz von Matthias Jung. Vgl. MATTHIAS JUNG, Symbolische Verkörperung. Die Lebendigkeit des Sinns, Tübingen 2017; DERS., Verkörperte Intentionalität – Zur Anthropologie des Handelns, in: BETTINA HOLLSTEIN/DERS./WOLFGANG KNÖBL (Hrsg.), Handlung und Erfahrung. Das Erbe von Historismus und Pragmatismus und die Zukunft der Sozialtheorie, Frankfurt a. M. 2011, 25–50.

⁷ Dieser Begriff geht bekanntlich auf Ernst Cassirer zurück, ist hier allerdings unspezifischer gebraucht.

mitteltheit zu erhellen und damit Dualismen wie die von Körper und Geist, Natur und Kultur zurückzuweisen,⁸ kann dies nicht um den Preis eines reduktionistischen Monismus des Naturalen erfolgen. Das gilt mehr noch, wenn das Naturale primär im Kausalschema gedacht wird. Es kommt schon beim Verständnis des Organisch-Lebendigen, dessen Selbstorganisation interne Rückbezüglichkeit mit externen Bezügen auf Umweltlich-Anderes verbindet, an seine Grenze,⁹ und von ihm allein aus lässt sich auch das für das Verkörperungs-Paradigma zentrale Phänomenfeld des Handelns nicht erschließen. Handeln in weitestem Sinn, das eine Drift vom Umgang mit Objekten hin zur Kommunikation im Intersubjektiven aufweist, hat eine irgendwie an Zielen orientierte Struktur, mag die Teleologie auch schwächer Art sein und sich in den Kontexten interaktiver Handlungsvollzüge laufend verändern. Der gleichsam »schwache« Charakter der Teleologie resultiert daraus, dass Handeln wie Intentionalität überhaupt in den angeeigneten Automatismen des Körperschemas, wonach der Körper gerade nicht im

⁸ Vgl. ETZELMÜLLER/WEISSENRIEDER, Verkörperung als Paradigma (s. Anm. 1), 9; ETZELMÜLLER (a. a. O., 221 ff.), sieht die cartesianische Unterscheidung von *res cogitans* und *res extensa* als Urgestalt überwindungspflichtiger Dualisierungen. Er schließt damit an die anticartesianische Figur vom »ausgedehnten Geist« aus dem Verkörperungs-Diskurs an (vgl. ANDY CLARK/DAVID CHALMERS, Der ausgedehnte Geist, in: FINGERHUT/HUFENDIEK/WILD, Philosophie der Verkörperung [s. Anm. 1], 205–223). Nicht wirklich gewürdigt wird dabei die vollzugslogische Pointe des *cogitare*, das letztlich in einem substantiellen Sinn verstanden wird. Das aber führt zum gegenläufigen Monismus der einen Substanz, bei der Denken und Ausdehnung zu Attributen werden, wie Spinoza gezeigt hat. Er spielt in dem Diskurs kaum eine Rolle.

⁹ Vgl. hierzu immer noch HELMUTH PLESSNER, Die Stufen des Organischen und der Mensch (1928), Berlin 1975.

Kegel der Aufmerksamkeit steht, eine Zielorientierung im Modus des »Als-ob« für die Akteure mit sich bringen. Mit den Stichworten des sog. 4E-Cognition-Konzepts¹⁰ des Verkörperungsdiskurses – *embodied, embedded, extended* und *enactive* – schiebt sich ein faktischer Primat des Praktischen über das Theoretische. Dabei kann die Pragmatik intersubjektiv geteilter und befolgter Muster für die Beteiligten den Eindruck von gemeinsamen Zielen erwecken und darüber Kooperation im Sicht- und Handlungsfeld stiften.¹¹

Schaut man von hier aus auf Hegel und Schleiermacher und vermeidet dabei gern gebrauchte, aber eben auch simplifizierende Klischees, so scheint der garstig breite Graben zumindest nicht unüberbrückbar – wenn auch mit gewissem konstruktivem Aufwand. Für Hegels Begriff des Geistes gilt generell, dass er nicht ohne seine geschichtliche Evolution zu denken ist. Die Philosophie des Geistes schließt an die der Natur an, wobei diese in jener aufgehoben, d. h. ebenso negiert wie bewahrt wird.¹² In diesem Sinn gilt die Sphäre des Gesell-

¹⁰ Vgl. BREYER, Philosophie der Verkörperung (s. Anm. 1), 40 ff.; FINGERHUT/HUFENDIEK/WILD, Philosophie der Verkörperung (s. Anm. 1), 64 ff.

¹¹ Für den klaren Primat des Praktischen steht insbesondere Shaun Gallagher. Vgl. DERS., Kognitionswissenschaften – Leiblichkeit und Embodiment, in: EMMANUEL ALLOA/THOMAS BEDORF/CHRISTIAN GRÜNY/TOBIAS NIKOLAUS KLASS, Leiblichkeit. Begriff, Geschichte und Aktualität eines Konzepts, Tübingen 2012, 320–333; vgl. dazu auch MATTHIAS JUNG, Verkörperte Intentionalität (s. Anm. 6), 29 ff. – Man kann von hier aus Linien zu dem Beispiel koordinierter Blicke aus der evolutionären Anthropologie von Michael Tomasello ziehen.

¹² Das erhellt schon aus der Anordnung des zweiten und dritten Teils der grundlegenden Systemarchitektur. Vgl. GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse [2. Aufl. 1830], zit. nach Theorie-Werkausgabe (=ThWA), hrsg. v. EVA MOLDENHAUER/KARL MARKUS MICHEL, Frankfurt a. M. 1969–71, Bd. 8–10 § 381 (im Folgenden zit. als Enz).

schaftlich-Sozialen als »zweite Natur«,¹³ die mit der »ersten« stets verbunden bleibt, etwa durch Arbeit und Interaktion. Das Mentale ist ohne organische Prozesse und Zustände nicht zu verstehen, wie schon die »Psychologie« im »subjektiven Geist« zeigt.¹⁴ Und die symbolischen Formen der Kultur in engerem Sinn, also Kunst, Religion und Philosophie, integrieren nicht nur die leibbezogenen Vermögen des subjektiven und die gesellschaftlich-kommunikativen Dimensionen des objektiven Geistes, sondern bilden selbst eine von den subjektiven Vermögen des Anschauens, Vorstellens und Denkens geleitete Dynamik, die das Ganze auf dreifache Weise resümiert, einschließlich seiner naturalen Ausgänge.¹⁵ Selbst das Denken wird in seiner Apriorität über eine sich über Negationsdifferenzen aufstufende Dialektik gewonnen, an deren Ausgangspunkt die Spannung von seinem ebenso kontingenten wie unhintergehbaren, mithin realen Vollzug und der darin immer schon beanspruchten Gehaltlichkeitsstruktur steht. Die Pointe eines solchen Apriorismus, nämlich dass die kategorialen Beschreibungsformen nur um den Preis eines Zirkels dem Beschriebenen als solchem entnommen werden können, bewährt sich denn auch erst in der Anwendung am Material. Einen Mangel an Dynamik wird man Hegel von Seiten des Verkörperungs-Paradigmas nicht vorhalten können, ebenso wenig wie einen simplen Dualismus oder Monismus. Offen ist allerdings der Punkt, dass der Richtungssinn jener dialektischen Dynamik unumkehrbar von der Natur

¹³ Vgl. GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* [1821], hrsg. v. JOHANNES HOFFMEISTER, Hamburg 51995 § 4 (im Folgenden zit. als R).

¹⁴ Vgl. *Enz.* §§ 440–481.

¹⁵ Gemeint sind natürlich die Formative des »absoluten Geistes«, vgl. *Enz.* §§ 553–577.

zum Geist hin zu weisen scheint. Demgegenüber mag von Hegel aus im Blick auf manche Variante jenes aktuellen Paradigmas gefragt werden, ob dessen Antidualismus unterschwellig einem Monismus des Natural-Objektiven Vorschub leistet, welcher die Dimension des Subjekthaften einverleibt. Hieran hängt die Spontaneität, ohne die Handeln zu einem Glied in einer Kette des Notwendigen herabgestuft wird.

Mehr noch als Hegel kennt Schleiermacher einen bleibenden Bezug auf das Organische. Auf der Makroebene der Systemarchitektur ist es Teil der – faktisch nie ausgearbeiteten – Physik, die der Ethik als Ort von Geschichte und Gesellschaft gegenübersteht.¹⁶ Physik wird nicht in Ethik aufgehoben, ebenso wenig Natur in ihr Gegenüber, die Vernunft – so sehr auch Schleiermacher als nachaufklärerischer Denker das Motiv einer zunehmenden Durchdringung der Natur durch Vernunft und Aneignung durch sie kennt. Das geschichtsphilosophische Fortschrittsmotiv ist auch bei ihm verankert.¹⁷ Auf der Theorieebene bleibt es jedoch bei der Polarität von Natur und Vernunft, welche beide immer schon ihr Pendant in sich haben. Wohl gibt es Minima und Maxima, auch zeigen sich virtuose Limitationsfiguren zwischen den Polen.¹⁸ Doch Na-

¹⁶ Vgl. FRIEDRICH DANIEL ERNST SCHLEIERMACHER, Ethik [1812/13], mit späteren Fassungen der Einleitung, Güterlehre und Pflichtenlehre, auf der Grundlage der Ausg. v. Otto Braun, hrsg. v. HANS-JOACHIM BIRKNER, Hamburg 1981 [zit. im Folgenden als E]; zur Systemarchitektur vgl. vom Vf., Das Absolute und die Wissenschaften. Zur Architektonik des Wissens bei Hegel und Schleiermacher, in: PhJ 99 (1992), 307–328.

¹⁷ Vgl. dazu vom Vf., Fortschritte in der Geschichte der Religion? Aneignung einer Denkfigur der Aufklärung, Leipzig 2012, 72–89.

¹⁸ Vgl. dazu MICHAEL MOXTER, Güterbegriff und Handlungstheorie. Eine Studie zur Ethik Friedrich Schleiermachers, Kampen 1992, bes. 198 ff.

tur wie Vernunft als solche sind unzugänglich und leer, sie leben geradezu von dynamischen Spannungseinheiten mit ihrem Anderen. Auf der Meso- und Mikroebene hat das zur Folge, dass Geschichte und Gesellschaft mit Prozessen der Naturbildung und -aneignung verbunden, dass alles menschliche Handeln organisch geprägt ist, dass jede Kommunikation Sinn nur in sinnlichen Medien zwischen Bildern und Klängen, Gestischem und Lautlichem generieren kann und dass selbst das begrifflich reinste Denken an gesprochene Sprache gebunden bleibt. Auch darin zeigt sich, dass Schleiermacher ein Denker des Individuellen ist – das freilich virtuell mit dem, was es als Dieses nicht ist, verwoben bleibt. Wenn Schleiermacher mit grundlegenden Polaritäten arbeitet – Natur und Vernunft sowie Individuelles und Allgemeines sind die basalsten im sog. »Viererschema« –, dann sind sie Beschreibungsmuster für tendenziell unendliche und unerschöpfliche Wechseldynamiken. Mit simplen Dualismen hat das nichts zu tun. Das erhellt schon daraus, dass diese Polaritäten einander mehrfach kreuzen, dabei komplexere Verlaufsmuster zeigen und darüber eigenständige soziale Sphären mit mannigfaltigen Interferenzen bilden. In der Fluchtlinie dieser Logik werden systemtheoretische Figuren erkennbar. Organisieren und Symbolisieren sind die grundlegenden Verlaufsmuster – Organisieren ist Eingehen von Natur in Vernunft, Symbolisieren Darstellen von Vernunft in Natur –, und die sozialen Sphären betreffen ökonomischen Austausch und rechtsförmige Staatlichkeit sowie reproduzierbares Wissen und ästhetische bzw. religiöse Symbolkommunikation. Das lässt sich bis in ein filigranes Geflecht von Institutionen hinein verfolgen, die stets auch überinstitutionelle Dimensionen haben, wie etwa die »freie Geselligkeit« zeigt. Eine Pointe dieses Denkens liegt darin, tendenziell un-

endliche Prozesse des Austauschs und der Kommunikation im Endlichen aus ihren Vollzügen heraus zu beschreiben. Dazu bedarf es allerdings eines konstruktiven begrifflichen Überschusses, wie er durch jene mehrfachen Polaritäten markiert wird. Auch die Realität des Endlichen vermisst sich durch begriffliche Konstruktionen, in deren Fluchtlinien ein Ganzes von Relationen liegt. Es ist und bleibt freilich ein Grenzbegriff, ihre Einheit haben die über konstruktive Polarität gebildeten Relationen in einem strikt Transzendenten, das in seiner Negativität mit allen Operationen mitläuft.¹⁹

Das scheint weit weg vom Verkörperungs-Diskurs zu liegen. Begriffliche Konstruktivität und eine nur über Unterscheidungen fassbare, negative Einheit scheinen eher das Gegenteil von dessen Grundintuitionen zu sein. Das lässt fragen, ob sich die Logik dieser Figuren – ähnlich wie im Blick auf die Negationsdialektik bei Hegel – dennoch im Lichte manch realistisch-geerdeter Einsicht von Schleiermacher plausibel machen lässt. Genannt seien der Realismus eines Immer-schon-Eingesetzt-Seins in den Vollzug des subjektiven wie sozialen Lebens und ein Primat des Praktischen. Schleiermacher kennt dies wie auch Hegel. Anders als bei Schleiermacher bildet allerdings eine kontemplative Figur der sich denkenden und darin anschauenden Vernunft den Gipfel von Hegels Denken. Gegen Schleiermacher wiederum könnte eingewendet werden, dass die Bedingungen der Dynamik im endlichen Leben, nämlich ihre immanenten Spannungen, letztlich in einer nur noch als unfassbar gefassten

¹⁹ Vgl. den Argumentationsgang des »Transzendentalen Teils« von Schleiermachers Dialektik (FRIEDRICH SCHLEIERMACHER, Dialektik [1814/15 [(= D)], Einleitung zur Dialektik [1833], hrsg. v. ANDREAS ARNDT, Hamburg 1988, 15–85).

transzendenten Einheit verbunden sind, die als leere, negative, mithin auch unkörperliche Folie für alle realen Differenzen fungiert. Wenn demgegenüber Differenz und Negativität wie bei Hegel sowohl in die Erst- wie Letztbegriffe zwischen Sein, Nichts und Werden und dem Absoluten als Geist gesetzt werden und sich damit gleichsam das innere Verlaufsprinzip der Dynamiken des Lebens zeigt, erhebt sich im Blick auf das Verkörperungs-Denken die Frage, ob und wie es das Negative verstehen kann.

Doch zunächst soll – gemäß dem Tagungsthema – der Blick auf die Ekklesiologie fallen.

2. Körper und Kirche

Wenn man unterstellt, dass die Fluchtlinien des Verkörperungs-Diskurses nicht dazu führen, Religion als »Verirrung« des menschlichen Geisteslebens zu dekonstruieren,²⁰ zeigen sich Bezüge zu verschiedenen Themen der Theologie. Sie können nicht allein auf der Gegenstandsseite verortet werden, wenn nicht vorkritisch Symbole verdinglicht werden sollen.

So hat es die Schöpfungsanthropologie mit Phänomenen wie der Verdanktheit und Kontextualität des physischen wie mentalen Lebens zu tun, dem seine eigene unbedingte Spontaneität in bleibender Spannung gegenübersteht. Beides macht seine Endlichkeit aus und lässt gegenbildlich nach einem Unendlichen fragen, in dem beide Motive zusammenkommen. Unter dem Titel »Sünde« werden Formen von ver-

²⁰ Um eine Formulierung Schleiermachers aufzugreifen, vgl. DERS., *Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen*, hrsg. v. HEINRICH SCHOLZ, Hildesheim 41977, § 22.

fehlender Entzweiung thematisch, bei denen ein Verlust von Selbst-Integration in den Dimensionen des Somatischen und Mentalen zumeist mit missglückter sozialer Interaktion einhergeht. Stichwort wie Gnade und Heil sind die entsprechenden Gegenbegriffe. Bei ihnen wird mitkommuniziert, dass sie einerseits ohne ein immer auch verneinendes Bewusstsein von der Sünde nicht zu haben sind, andererseits aber durch die damit verbundene Umkehrung nicht produziert werden können, da das gnadenhafte Aufkommen von Zuständen erlebten Heils kontingent ist. Wie sich der Gegensatz von Sünde und Gnade mit dem Endlichkeits- und Unendlichkeitsthema verbindet, zeigt der Zusammenhang, der am ehesten auf die Grundintuitionen des Verkörperungs-Diskurses zu führen scheint: die Menschwerdung Gottes, konzentriert in Inkarnation und Tod.²¹ Freilich bleibt auch der Fleischgewordene der Logos, und ebenso erscheint der um des Heils willen Auferstandene als der um der Sünde willen Gekreuzigte. Die Gemeinde oder Kirche wird sodann zum Ort, an dem diese christologischen Dimensionen des Geistigen und Leiblichen mitsamt ihren mehrfachen Negationen zusammenkommen – und zwar mitsamt dem Spiegel eines mit der Sünde verlustigegangenen Normativen. Die christologisch-ekklesiologische Metapher vom »Leib Christi« lässt davon etwas anklingen. Dessen Ganzheit wird konstituiert wie ermöglicht durch eine tendenziell unendliche Vielfalt von Kommunikationsvollzügen, in denen die Gestalt Jesu Christi im Lichte je eige-

²¹ Das ist natürlich ein klassischer Topos, der im theologischen Segment des Verkörperungs-Diskurses gern aufgenommen wird (vgl. ETZELMÜLLER/WEISSENRIEDER, Verkörperung als Paradigma [s. Anm. 1], 221 ff.; STOELLGER, Vom dreifaltigen Sinn [s. Anm. 1], 303 ff.). Ob er in nichttheologischen Segmenten eine ähnliche Bedeutung haben kann, mag gefragt werden.

ner, biographisch und sozial vermittelter »Verkörperung« an-
geeignet und solchermaßen individualisiert dargestellt wird.
Das schließt Widerspruch und Abweichen als Momente des
Kommunikationsgeschehens ein – sofern es nicht, so der
Grenzbegriff, zu Selbstausschlüssen kommt. Auch das wäre
freilich noch ein Anschluss durch Negation, allerdings würde
die Deutung des Ausschlusses als Anschluss sich an der
Selbstauskunft vergehen. Selbsttätigkeit und Freiheit sind
bei der Aneignung der Christusgestalt im Glauben immer
schon beansprucht. Damit korrespondiert, dass die Ganzheit
der kirchlichen Kommunikation mitsamt der letzten Stel-
lung der Einzelnen verborgen bleibt und nur Gott offenbar
ist. Die unsichtbare Kirche ist darum aber nicht unreal. Die
empirische Sichtbarkeit der kirchlichen Kommunikation ist
im Handeln ihrer unterschiedlichen Teilnehmer gegeben,
wobei immer auch Regeln und Grenzen beansprucht werden.

Aus protestantischer Perspektive seien zwei Grenzen der
Regelbildung exemplarisch genannt, die auch zentrale As-
pekte des Verkörperungs-Diskurses berühren. Eine davon
wird durch den gleichsam höheren Realismus der römisch-
katholischen Ekklesiologie markiert. Die Kirche wird hierin
nicht primär von der Gemeinde und ihren Kommunikations-
vollzügen her verstanden. Vielmehr ist das Motiv einer Fort-
schreibung der Inkarnation maßgeblich. Die Kirche setzt als
Ganzheit die – *cum grano salis* – inkarnationstheologische
Verkörperung Gottes fort, mit ihrem Oberhaupt als symbo-
lisch-stellvertretender Repräsentanz und symbolischer Nach-
folge ihres ersten apostolischen Gesandten an der Spitze. Er
besitzt gleichsam zwei Körper, deren leiblicher sich ganz dem
geistlich-symbolischen anverwandeln soll, bis hin zu seinem
tendenziell öffentlichen Sterben in jenen hinein. Man mag
nur an die Bilder vom Ende des Papstes Johannes Paul II. den-

ken. Geschieht solches Sterben nicht, wie beim Amtsverzicht des letzten Papstes, sind Irritationen unausweichlich. Aus protestantischer Perspektive ist nun nicht der mit einer solchen inkarnationstheologischen Ekklesiologie verbundene Realismus als solcher kritikbedürftig. Daher sei katholischen Stimmen gern zugestimmt, die die Kirche als »große Gottesidee« verstehen, die ohne reale Wirklichkeit im Vollsinn eben eine bloße subjektivistische »Idee« bliebe.²² Für solchen Realismus soll die römisch-katholische Kirche stehen, wenn sie das Göttliche im Irdischen verkörpert – einschließlich aller damit verbundenen Härten, die sich mit kaum oder allzu heiligen Erscheinungen verbinden. Fraglich ist vielmehr, ob im Hintergrund nicht doch ein vulgärplatonisches Schema steht, wonach die »Idee« sozusagen als solche in der Sphäre Gottes bereits in sich vollendet ist und dann sekundär auch Realität wird, während die Kontingenz kommunikativer Anschlüsse bei der Aneignung des im Menschgewordenen offenbaren Gottes in historisch mannigfaltigen Formen überblendet wird. Das hat zur Folge, dass die historische Bildung »Rom« nicht in ihrer Kontingenz wahrgenommen, sondern als in ihrer Verkörperung aufgehende »Gottesidee« konstruiert wird. Die Kontingenz des Historischen nicht zu überblenden und ein Gemeinsames durch all ihre Besonderheit durch Regeln zur kommunikativen Vergemeinschaftung zu finden, ist demgegenüber ein Merkmal protestantischer Kirchenbegriffe. Ohne solche Kontingenz und sodann: weitere

²² So der nachmalige Papst Josef Kardinal Ratzinger in den Debatten um das Kirchenverständnis im Umfeld der Erklärung Dominus Iesus, die die ökumenischen Visionen im Nachgang zu der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre dämpfte. Vgl. dazu vom Vf., Differenzhermeneutische Kontroverstheologie, in: DERS., Selbstbewußtsein individueller Freiheit, Tübingen 2005, 379 ff. (mit weiteren Nachweisen).

kontingente An- und Ausschlüsse, ist auch Verkörperung nicht zu haben.

Die andere Grenze protestantisch-ekklesiologischer Regelbildung zeigt sich an spiritualistischen und pentecostalen Kirchenkonzepten. Sie gehen nicht primär von Konstrukten einer Materialität der Inkarnation aus, im Zentrum stehen vielmehr eher flüchtige Wirkungen des Geistes. In spiritualistischen Mustern macht er sich im Inneren des Herzens, der Seele oder des Bewusstseins geltend, unter tendenzieller Absehung von intersubjektiver Kommunikation und von der Materialität des Medialen. Auch hier wird das Jenseits der Grenze für protestantische Ekklesiologie nicht gleichgültig. Wenn sie auf Regeln zur Kommunikation abstellt, muss sie eingedenk bleiben, dass Kommunikation keinen Automatismus der Anschlüsse impliziert, die Freiheit zum Ausstieg oder zu anderen, neuen Anschlüssen will gewahrt sein. Auch Medialität ist mit der Möglichkeit von Wechseln verbunden, bis hin zum tendenziellen Verzicht auf ihre sinnliche Äußerlichkeit zugunsten eines sinnhaft erlebten Inneren – in dem andere mediale Formen, etwa die des Selbstgesprächs in Sprach- und Bildfragmenten beansprucht werden. In pentecostalen Formen von Geistchristentum wird dagegen der Geist selbst verkörpert, etwa in Flammen, Zungenreden oder Ekstase, und an die Stelle von intersubjektiv sich aufbauendem Verstehen treten autoritativ vom charismatischen Kult- und Gemeindeleiter vorgegebene Deutungsmuster für solche, auch somatisch sichtbare Zustände von Geistergriffenheit und -entrücktheit. Aus dem eigenen Dabeisein wird ein bloßes Instrument des Geistes eines anderen. Aber auch bei dieser Abgrenzung gilt, dass auch für protestantische Ekklesiologie der Geist verkörpert sein will – allerdings symbolisch, nicht somatisch. Sonst wird er zum Gespenst.

Vor diesem Hintergrund sei nun nach den Ekklesiologien von Hegel und Schleiermacher gefragt, bevor abschließend der Diskurs mit dem Verkörperungs-Diskurs wieder aufgenommen wird.

3. Hegel und Schleiermacher über Gott, Geist und Gemeinde

Hegels wie Schleiermachers Religionstheorien zeigen ein starkes sozialphilosophisches Gepräge. Theologie wird in Soziologie übersetzbar, das Gottesverhältnis erscheint ebenso als Sozialverhältnis und fungiert als dessen Ausdruck. Bei Hegel macht sich dies in einem gleichsam kultursoziologischen Zugriff auf die Religionsthematik geltend. Danach kommt in der Religion symbolisch verschlüsselt zum Ausdruck, was ein Volk »für das Wahre hält«. ²³ Damit ist weniger theoretisches Wissen gemeint, im Mittelpunkt stehen die Formative des sozialen Lebens mit ihrer impliziten Normativität. So werde das »Individuum« als solches sozial erst dann anerkannt, wenn Individualität – wie in der Trinität – »im göttlichen Wesen« ihren Ort hat und der »Einzelne« in der »Idee der Menschwerdung« »positiv angeschaut wird«. ²⁴ Ihre Realität hat diese Idee im kontingenten »Ist« des einen Menschen, ²⁵ der als bloße Realität für den Begriff, als der Einzige für Alle steht. Das führt dazu, dass die aus dem Jüngerkreis hervorgehende Ge-

²³ GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte (ThWa Bd. 12), 70.

²⁴ Ebd.

²⁵ GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL, Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Teile 1–3, hrsg. v. WALTER JAESCHKE (Hrsg.), Hamburg 1983–1985 (= VorlRel), 5, 47.

meinde nach dem Entzug seiner sinnlichen Präsenz den »Übergang vom bloßen Menschen zum Gottmenschen macht«, in dem sie ihn in die Gewissheit inneren Glaubens überführt.²⁶ Dieser Übergang dürfte ein Grenzwert für das Verkörperungsmotiv sein. Doch er ist gewissermaßen paradigmatisch für ein zentrales Moment von Intersubjektivität: den Übergang von Selbstsein zu Anderssein. Während beides idealerweise in Symmetrie zueinander steht und damit die Grundstruktur von Anerkennung ausmacht – wobei das Verhältnis zum Anderen dem Selbstverhältnis eingeschrieben ist wie *vice versa* – läuft dieses Ideal in realen und zeitlichen Vollzügen nur als implizites Sollensmoment in Asymmetrien mit Übergängen vom Einen zu den anderen, vom Selbst zum Anderssein mit. Genau ein solcher Übergang ist auch charakteristisch für das Verhältnis von Gott, Geist und Gemeinde. Geist ist bei Hegel keine numinose Größe, sondern Inbegriff einer Struktur, in der Selbst- und Anderssein im jeweiligen Selbstverhältnis durch ihr Verhältnis zum Anderen bestimmt sind und dieses in intersubjektiver Anerkennung vollziehen. Der Geist ist bei Hegel ein Letztbegriff, dessen tendenziell unendlicher Monismus alle Endlichkeit bis zum Einzelnen konstituierende Duale umfasst und von ihnen ebenso geöffnet wird. Solcher Duomonismus des Geistes gilt daher als das Absolute. Ebendarum kann aber der Geist nicht Gott als solcher sein. Vielmehr will die ideelle Absolutgeltung des Geistes im subjektiven Bewusstsein vollzogen und zugleich intersubjektiv kommuniziert werden. Das ist die Pointe von Hegels religionsphilosophischer Spitzenformel, wonach Gott nur Geist ist, wenn er als Gemeinde existiert.²⁷ Umgekehrt

²⁶ VorlRel, 3, 250. Vgl. dazu ausführlicher vom Vf., Glaube und Lehre im modernen Protestantismus, Tübingen 1996, 267 ff.

sind es die intersubjektiven Kommunikationsvollzüge der Gemeinde, in denen nicht nur der »Übergang« zum Gottmenschen nach dem Tod Jesu, sondern auch die weiteren Symbole des Christentums artikuliert werden, einschließlich der Trinität als Symbol für den christlichen Gott.²⁸ Dass es auf sinnliche Verhältnisse wie Vater, Sohn, Zeugen usw. rekurriert, allerdings auf eine nicht einfach sinnlich vermittelbare Weise, macht seinen symbolischen Sinn aus. Er will allerdings hermeneutisch verstanden werden und gibt dabei über seine inneren Negationsmomente immer auch zu denken. Dieses Verhältnis von Sinnlichkeit und Sinn kennzeichnet die Medialität symbolischer Kommunikation des Christlichen. Exemplarisch lässt sich dies am Abendmahl zeigen, bei dem die äußere Vernichtung der medialen Zeichen durch innere Einverleibung den Sinn der glaubenden Aneignung Gottes in Christus darstellt.

Hegels Christentumsdeutung weist – wie auch die anderer Religionen – ein klares Gefälle hin zu den Elementen »Kultus« und »Gemeinde« auf. Deren Konstitution ist mit der Explikation der gleichsam höchsten Begriffe verwoben und geht mit der medialen Artikulation von deren Kommunikationssymbolen einher. Mediale Kommunikation wird bei Hegel – stärker als bei Schleiermacher – im Gefälle einer Dialektik, die primär in der Seite ihrer Gehaltlichkeit verankert ist und von da aus auf die Seite subjektiver Zustände hinübergeht, gedacht. Wie Schleiermacher entwickelt auch Hegel einen starken Sinn für Institutionen. Wie an der Ekklesiologie deutlich wird, können Institutionen freilich auch die anarchische Lebendigkeit symbolischer Kommunikation hemmen. Das

²⁷ Vgl. VorlRel, 1, 33; 3, 250.

²⁸ Vgl. VorlRel, 3, 251.

zeigt sich bei Hegel insbesondere darin, dass die institutionalisierte Kirche nach ihrem Entstehen als Gemeinde es am Ende nur noch mit der geisthaften, aber auch gleichförmigen Sozialisation von Einzelnen zu tun hat, während ihre sozio-kulturelle Spitze im Verlauf ihrer Geschichte tendenziell transformiert und in andere Gestalten des Geistes »aufgehoben« wird.²⁹ Gemeint sind die sich entwickelnde autonome Sittlichkeit von Familie, Wirtschaftsgesellschaft und insbesondere Staat auf der einen Seite und die Philosophie mit ihrem reinbegrifflichen Denken auf der anderen Seite. Hegel lässt keinen Zweifel daran, dass er die Sittlichkeit im Praktischen und die Philosophie im Theoretischen als die besseren Realisierungsgestalten des Geistes der Gemeinde erachtet. Die Rationalität beider Aufhebungsfiguren lässt sich plausibilisieren: die Aufhebung in Sittlichkeit aufgrund der mit dem subjektiven Glauben verbundenen Partikularität des religiösen Gemeindegeistes, und die Aufhebung in Philosophie aufgrund der Reflexivität, die die Übergänge in negationsvermittelter symbolischer Kommunikation ermöglicht und darüber hinaus auf einen sie selbst einholenden Abschluss drängt. Hierfür steht das sich denkende Denken – obwohl es in der kontemplativen *Theoria* zur intellektuellen Anschauung gelangen soll. Das lässt die grundlegende Frage aufkommen, ob nicht gegenläufig zu jenen Aufhebungsfiguren der als solcher faktisch leer werdende Systemabschluss eine Pointe darin haben kann, die Verweisstruktur symbolischer Kommunikation zu vergegenwärtigen, die sich aber gerade in deren Vollzügen selbst bewähren muss. Das würde auf eine Lesart Hegels hinauslaufen, die eine gegenläufig-komplementäre Aufhebung der Philosophie in die Gestalten von Re-

²⁹ Vgl. VorlRel, 3, 163 ff.; 167 ff.; 256 ff; 262 ff.

ligion und Kunst kennt. Für das Verhältnis von Absolutem zur Sittlichkeit des objektiven Geistes dürfte Ähnliches gelten, mit Konkretionen im Gang von der Allgemeinheit des Staats hin zu Zivil- und Wirtschaftsgesellschaft und den Sozialformen von Geschlechter- und Generationenverhältnissen. Diese Lesart liegt nicht ganz fern von Verkörperungsmotiven.

Auch für Schleiermacher ist Religion primär ein Phänomen des geschichtlich-sozialen Lebens. Nach seinem ethischen Quadrupel ist sie individuelles Symbolisieren, worin sich das Vernünftige in einer unendlichen Fülle von naturhaft Endlichem darstellt und in jeweils innerliche subjektive Zustände eingeht. Danach ist Religion sowohl zuständige Frömmigkeit mit ihrem Akzent auf Individuellem und Innerlichem, aber sie ist ebenso »Kommunikation« und »Zirkulation«.³⁰ Individuum und Gemeinschaft lassen sich nicht gegeneinanderstellen, ebenso wenig wie das Subjektive und das Soziale. Das zeigt schon die Einleitung von Schleiermachers *Glaubenslehre*, insofern sie »Lehrsätze aus der Ethik« präsentiert, welche der subjekt- und sozialtheoretischen »Basis [...] kirchlicher Gemeinschaften« nachgehen.³¹ Nicht erst die Kommunikation, sondern bereits Frömmigkeit als solche

³⁰ FRIEDRICH SCHLEIERMACHER, Die christliche Sitte, nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt (= CS), aus Schleiermachers handschriftlichem Nachlasse und nachgeschriebenen Vorlesungen, hrsg. v. LUDWIG JONAS, Berlin 21884, 510; DERS., Die praktische Theologie, nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt (= PT), aus Schleiermachers handschriftlichem Nachlasse und nachgeschriebenen Vorlesungen, hrsg. v. JACOB FRERICHs, Berlin 1850, 65.

³¹ FRIEDRICH SCHLEIERMACHER, Der christliche Glaube, nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt (= CG), hrsg. v. MARTIN REDEKER, Berlin 1960, § 3.

ist mehr als etwas bloß Innerliches oder gar Privates. Frömmigkeit steht als Gefühl oder »unmittelbares Selbstbewusstsein« im Übergang von Wissen und Tun, die auf je entgegengesetzte Weise das Subjekt mit der Welt des Anderen zwischen Aufnehmen und Einwirken verwickeln. Das Subjekt lebt in Wechselzusammenhängen mit tendenziell allem, darin immer schon eingebunden zu sein wird ihm als Frömmigkeit gegenwärtig.³² Diesen holistischen Zug teilt Schleiermacher mit Hegel – wie auch das Motiv einer Freiheit des Subjekts. Denn im »Gesamtselbstbewusstsein« der Welt, genauer ihrer Ganzheit in Korrespondenz zur »Einheit unseres Selbstbewusstseins«,³³ ist dieses als Teilmoment der Ganzheit immer auch über sie in seinem Für-sich-Sein hinaus, könnte es anderenfalls sie nicht in eigener Einheit haben. Diese Doppelstellung von Subjekt und Totalität schlägt sich in einer Doppelgestalt von entsprechenden Ideen nieder: der der Vielheit umfassenden Welt und der der korrelativen Einheit Gottes. Zugleich schattet sich durch diese Doppelstellung im Gefühl die transzendente Voraussetzung der aufeinander bezogenen Grundpolaritäten von Schleiermachers System ab: Das in der *Dialektik* als transzendenter Grund erschlossene, aber niemals als solches erreichbare Absolute, die Einheit von Denken und Sein, die hinter der von Natur und Vernunft steht und deren Bezogenheit in allen Differenzen des Endlichen ermöglicht.³⁴ Während die dialektische Theorie, die hinter

³² Vgl. CG §§ 3 u. 4. Vgl. dazu ausführlicher vom Vf., Glaube und Lehre (s. Anm. 26), 357 ff.

³³ CG §§ 4.2; 8.2.

³⁴ Vgl. FRIEDRICH SCHLEIERMACHER, *Dialektik* (1814/15 [= D]), Einleitung zur *Dialektik* (1833), hrsg. v. ANDREAS ARNDT, Hamburg 1988, §§ 212 ff. Vgl. dazu ULRICH BARTH, *Der Letztbegründungsgang der »Dialektik«*, in: DERS., *Aufgeklärter Protestantismus*, Tübingen 2004, 353 ff.

aller Theoriebildung steht, diese Einheit in einem begrifflich-reduktiven Verfahren im Ausgang von polaren Differenzen erschließt, wird sie dem Subjekt als Frömmigkeit in mental-emotiven Zuständen gewärtig, und zwar zusammen damit, dass sich das Subjekt in diesen selbstvollzogenen Zuständen immer schon vorfindet. Von diesem Sinn der Beschreibung von Frömmigkeit als Abhängigkeit lassen sich Linien zu Verkörperungsfiguren ziehen.

Schleiermachers Ekklesiologie schließt an die interaktive und kommunikative Grundstruktur von Frömmigkeit an. Der Erlöser ist das Urbild von Frömmigkeit, insofern in ihm mögliche Konflikte von Gottes- und Weltbewusstsein, von Schleiermacher im Spiegel der niederen Vermögen von Lust und Unlust verfolgt, überwunden sind. Idealtypisch ist er als Person naturgewordene Vernunft und damit das individuelle Allgemeine. Solch vollkommene Mittlerschaft ist erst durch sein Erlösungsgeschäft in der Einbeziehung aller vollendet. Es ist ihm daher um die Stiftung eines neuen »Gesamtlebens« zu tun, und in die »Lebensgemeinschaft mit Christo« werden tendenziell alle durch Mitteilung seiner Seligkeit aufgenommen.³⁵ Dies geschieht so, dass die Einzelnen durch ein in der »Ordnung des Freien« erfolgreiches wechselseitiges »Mit- und Aufeinander-Wirken« in den sie beseligenden »Gemeingeist« einbezogen werden, der der »Vereinigung des göttlichen Wesens [...] mit der menschlichen Natur« entspricht.³⁶ Entscheidend ist in diesem Zusammenhang, dass diese mit der Christologie parallelisierte pneumatologische Aufnahme in den Gemeingeist nicht die »personenbildende« Eigenart der Einzelnen zugunsten eines reinen »Gemeinbewusstseins«, das

³⁵ Vgl. CG §§ 91 ff.

³⁶ CG § 123.

sich der Vollständigkeit »seines Seins in diesem Ganzen bewusst ist«, verdrängt.³⁷ Dann wären Christen und Christus ununterscheidbar – und zwar bar jeder Individualität. Dass in solch holistischer Vergemeinschaftung nicht alle dasselbe werden, haftet neben der empirischen Differenz in Raum und Zeit an dem »vor der Wiedergeburt verflochtenen Teil [des] Lebens«, mithin den Nachwirkungen der vergebenen Sünde im Erlösungsbewusstsein.³⁸ Diese starke, in der Gemeinde freilich schon eingehetzte Differenz eröffnet die innere Dynamik ihrer tendenziell auf Dauer gestellten Kommunikation. Sie tilgt die Sterilität, die den mit dem über allen Widerstreit von Fleisch und Geist erhabenen Erlöser und die mit ihm parallelisierten Erlösten anderenfalls kennzeichnete.³⁹ Über diese Differenz ist ein weiterer Anker bei Schleiermacher für das Verkörperungs-Motiv zu finden. Denn diese Differenz ist nicht in Schleiermachers religiösem Gott oder seinem philosophischen Absoluten gehalten, die eben nur Einheit sind. Sie steht ihm in ihrer Realität gegenüber. Die aus den Nachwirkungen der vergebenen Sünde erwachsenden Differenzen ermöglichen es, dass in der realen Kommunikation Missverste-

³⁷ CG § 123.3.

³⁸ Ebd.

³⁹ In den beiden ekklesiologischen Individuationsmotiven, also der raumzeitlichen Differenz endlicher Subjekte unter anderen und der hamartologischen Figur von »Nachwirkungen« der Sünde, liegt eine Spannung. Schleiermacher sucht sie faktisch über den geschichtsphilosophischen Gedanken einer zunehmenden Durchdringung der »Welt« durch das Christentum aufzuheben. Man kann sie – mit und gegen Schleiermacher – aber auch akzentuieren und in ihrem Zeichen die faktischen und kontingenten Vollzüge der Kommunikation zwischen endlichen Subjekten in deren Lebenssphäre hervorheben – was auf eine differenztheoretische Fassung des Verhältnisses von unendlichem und Endlichem hinausläuft. Davon wird im Folgenden Gebrauch gemacht.

hen, Abweichen und Widerstreit entstehen kann. Das ist für Schleiermacher legitim. Die Artikulationsformen des Christlichen sind vielfältig und geschichtlich wandelbar. Daher bedarf es sich ständig nachjustierender Regulative solcher Kommunikation. Eben dafür stehen die Medien des Wortes und der Sakramente, gefolgt von den Vollzügen des Gebets im Namen Jesu und des Schlüsselamtes. Die Regeln zur Nachjustierung dieser Regulative in historisch unterschiedlichen Kontexten können freilich strittig werden. Das zeigen konfessionelle Dissense. Sie sind darum nicht nach dem Schema von Wahrheit und Abfall zu verstehen, sondern ein grundsätzlich legitimer Ausdruck für die Pluralität des Christlichen. Der Modus des Gemeinsamen dabei ist »Streit«.⁴⁰ Dass er nicht zum Impuls zur Vernichtung wird, sondern auch im Gebiet des Religiösen möglich bleibt, hängt daran, dass mit den Differenzen zwischen den Konfessionen die Spannung von sichtbarer und unsichtbarer Kirche offen gehalten wird. Das ist eine Grenze von Verkörperung. Sie kann wiederum verkörpert werden in einer Pluralität von Kirchen – wie schon der Christen als einzelnen. Solche Verkörperung kann freilich nicht exklusiv sein. Das zeigt sich im Optimalfall in einer Darstellung oder Artikulation, die den Streit kultiviert.

4. Abspann

Man ist offenbar nicht einfach im falschen Film, wenn es um Hegel, Schleiermacher und die Verkörperung geht, aber es handelt sich auch nicht um eine Serie zur simplen Erwartungsbestätigung. Beides sei im Abspann knapp festgehalten.

⁴⁰ CG 151.1.

Gegenüber Modellen von Kognition, die diese als eine auf beliebiger Hardware spielbare algorithmische Software versteht, geht es wie im Verkörperungsdiskurs auch bei jenen Denkern um eine Geistigkeit, die nicht von allem Materiellen abgelöst wird und kontextfrei für sich steht. Symbolisieren wird bei Schleiermacher ohne sein Pendant, das Vernunft und Natur verbindende Organisieren, leer; ebenso Hegels absoluter Geist, wenn er nicht an das gesellschaftliche und kulturelle Leben des objektiven als »zweite« Natur und des eben auch nur darin tätigen subjektiven Geistes als Durchdringung von »erster« Natur und Intelligenz zurückgebunden bleibt. Auch das die Verkörperungsdiskurse kennzeichnende Motiv der Kontextualität fehlt bei ihnen nicht. Im Gegenteil, der Zusammenhang von tendenziell allem ist für beide Denker einer Rationalität des Relationalen charakteristisch, bis hin zu Grenzfiguren von Ganzheit oder eher theologisch: All-Einheit. Dass sie monotheistisch durch den Einen allein symbolisiert werden kann, legt sich angesichts des Für-sich-Moments des stets auf Anderes in stufenförmigen Weiterungen bezogenen Geistes nahe. Freilich entstammen die Begriffe des Ganzen, Universalen und Allgemeinen der Kreativität des Bewusstseins: Empirisch sind sie uneinholbar. Aber sie sind darum keine bloß wolkigen Gebilde, wie schon ihre grenzbezügliche Orientierungskraft zeigt. So operiert Schleiermacher im Diesseits der Grenze mit plural gekreuzten Polaritäten, um Eigenart und Dynamik intersubjektiver Lebensvollzüge im Hier und Jetzt zu beschreiben; und Hegel fokussiert mit seiner Dialektik des Negativen gerade Differenzen im Monismus des Ganzen zur Bestimmung des Besonderen gegenüber dem Allgemeinen und deren Einheit im Einzelnen. Dass dies bei Hegel dazu führt, auch den Letztbegriff des Absoluten als in sich endlich, weil differenzgesättigt zu denken,

während bei Schleiermacher das Absolute eine negative Einheit im Jenseits bleibt, in dessen Diesseits die in jener Einheit nicht mehr gehaltenen Differenzen der beschreibenden Polaritäten unerklärt in Anspruch genommen werden, markiert den Gipfel der Debatten zwischen jenen klassischen Meisterdenkern. Ob die Teilnehmer am Verkörperungsdiskurs überhaupt Interesse an einer Expedition zu solchen Gipfellagen haben, mag dahingestellt bleiben.

Im Blick auf die Mühen der Ebene lässt sich von hier aus an den aufsteigenden Richtungssinn, mit dem jene Denker die Übergänge von Natur und Vernunft, Leib und Geist, Gesellschaft und Kultur beschreiben, die Rückfrage stellen, ob nicht ebenso ein Abstieg angezeigt wäre, um die Pointe ihres Ineinanders – Schleiermacher – oder ihrer Vermittlung – Hegel – darzustellen. Deren Sinn muss sich auch im Sinnlichen medial symbolisieren, freilich unter Wahrung des Negationsmoments von Symbolisierung. Nur es erlaubt es, Zeichen und Bedeutung, Medium und Message auseinanderzuhalten. Das ist Religions- und Kirchentheorien, für die das Absolute gerade im Nichtabsoluten erscheint, nicht ganz fremd. Sie müssen allerdings aufpassen, das Absolute nicht kurzschlüssig nur in einem, stets partikularen, Nichtabsoluten, etwa dieser Kirche oder gar ihren Adiaphora allein, zu identifizieren. Der damit gesetzten Tendenz zur Fragmentierung der Symbolisierung in unendliche Partikularerscheinungen können die pragmatischen Intuitionen des Verkörperungs-Diskurses entgegenwirken: nämlich dadurch, dass Symbolisierung mit Kommunikation in einem intersubjektiven Gespräch verbunden wird. Darin liegt etwas Gemeinsames, sogar noch im Streit. Sein Ort sind die Lebensvollzüge selbst und nicht deren Jenseits. Man mag im Blick auf das Verkörperungs-Denken fragen, ob »Kognition« wirklich sein gemeinsamer Nenner

sein kann oder nicht eher »Handeln« in weitestem, mithin auch kommunikativem Sinn.

Allerdings lebt ein solches Gespräch von einer Voraussetzung, die es nicht erbringen kann: nämlich dass seine Akteure sich selbst in es verwickeln lassen wollen. Für eigenes Wollen ist in irgendeiner Weise ihr Selbstverhältnis, das Rückbezüglichkeit mit Spontaneität verbindet, gefragt. Es setzt das Vermögen eigener Unterscheidung und Positionierung voraus und kann darum nicht nur kontextabhängig sein. Spontaneität mit Reflexivität zu verbinden und zwar im Horizont verschieblicher Kontexte bzw. Welten ist ein Grundmerkmal von Subjektivität. An ihm haftet nicht nur Wollen, sondern auch das an einem Gemeinsamen orientierte Wollen, kurz: Normativität überhaupt. Ihre Geltung impliziert immer auch Unterbrechungen bis zu kontrafaktischen Unterstellungen – etwa Unterbrechungen des Determiniertseins von Kommunikation durch Kontextualität und kontrafaktische Unterstellung von je eigenem orientiertem Wollen –, und sie kennt gegenläufig dazu auch die Dimensionen des Gemeinsamen bis hin zum Allmeinen und Ganzen. Wie das Ganze bildet auch das Kontrafaktische einen Grund- und Grenzbegriff symbolisch-medialer Kommunikation. In deren Gefälle zum Praktischen hin wird auch das sichtbar, was nicht unbedingt im Fokus des Verkörperungs-Diskurses steht: Nämlich das Normative, dessen Realitätsmodus Geltung ist.

Das zeigt sich, wenn man vom Verkörperungs-Diskurs auf Hegel und Schleiermacher und wieder zurück blickt.