

Wilhelm Gräß

Religion in vielen Sinnbildern

Aspekte einer Kulturhermeneutik im Anschluß an Ernst Cassirer

Der Begriff der »Kulturhermeneutik« ist kein Terminus von Ernst Cassirer. Deshalb ist im Untertitel meines Beitrags vom Anschluß an Cassirer die Rede. Gemeint ist gleichwohl, daß sich Cassirers »Philosophie der symbolischen Formen«¹ als die prinzipientheoretische Grundlegung einer Kulturhermeneutik lesen läßt und diese Lesart im folgenden auch vorgeführt werden soll. Wenn ich recht sehe, hat Cassirer die durch Heidegger eingeleitete Dehnung des Hermeneutikbegriffs nicht mitvollzogen. Heidegger und in seiner Folge dann Gadamer haben den Begriff der Hermeneutik zu einer ontologischen Fundamentalkategorie erhoben.

Auf der Linie Schleiermachers und Diltheys war es noch Aufgabe der Hermeneutik, Methoden für die Auslegung schriftlicher Überlieferungen zu entwickeln. Durch Heidegger und Gadamer rückte sie in die philosophisch grundlegende Arbeit der Erhellung des menschlichen Daseinsverständnisses überhaupt ein. Für Schleiermacher war dies nicht die Aufgabe der Hermeneutik, sondern der Philosophischen Ethik, also seiner Kulturphilosophie.² Bei Cassirer liegen die Dinge ähnlich. Will man ihn – was sich beim Studium seiner »Philosophie der symbolischen Formen« immer wieder nahelegt – mit Schleiermacher und dessen Aufnahme bzw. Fortführung der Kantischen Vernunftkritik ins Gespräch bringen, muß man sich an Schleiermachers Philosophische Ethik, nicht an dessen Hermeneutik halten. Wie dann später Cassirer mit seiner »Philosophie der symbolischen Formen«, hat bereits Schleiermacher in seiner Philosophischen Ethik die moderne Gesellschaft im Prozeß der Differenzierung von ei-

¹ E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil: Die Sprache* (1923), Darmstadt 101994; *Zweiter Teil: Das mythische Denken* (1925), Darmstadt 91994; *Dritter Teil: Phänomenologie der Erkenntnis* (1929), Darmstadt 101994.

² Vgl. G. Scholtz, *Ethik und Hermeneutik. Schleiermachers Grundlegung der Geisteswissenschaften*, Frankfurt/M. 1995.

genständigen und gleichwohl aufeinander verwiesenen Kultursphären begriffen. Ebenso hat bereits Schleiermacher den Begriff der Kultur so bestimmt, daß alles unter ihn fällt, was als Schöpfung des menschlichen Geistes betrachtet werden kann. Was in Schleiermachers Kulturphilosophie so jedoch noch keinen Eingang gefunden hatte, war, daß der Vorgang des Sich-Erfassens des menschlichen Geistes in seinen Hervorbringungen für diesen selbst ausdrücklich wird. Die symbolbildende Tätigkeit der Vernunft ist konstitutiver Bestandteil der Kulturphilosophie Schleiermachers, nicht aber deren Übergang zur reflexiven Sich-Durchsichtigkeit in diesem Tun. Das war dann auch der Grund, weshalb in Schleiermachers System die subjektivitätslogisch gedachte Unmittelbarkeit des religiösen Selbstbewußtseins und die empirisch-historische Reflexion auf seine materialen, positiv bestimmten Vorstellungsgehalte auseinanderbleiben mußten, weshalb auch sein spekulativer Entwurf der Kulturformen und die Erkenntnis der kulturellen Überlieferungen, damit der religiösen Traditionen und Ausdrucksformen, nicht ineinander überführt werden konnten. Sie sind erst mit kritischen und technischen Verfahren, welche Begriff und Erfahrung aufeinander beziehbar machen, in Korrelation zu bringen. Zu den technischen Verfahren gehörte für Schleiermacher auch die Hermeneutik und zu den kritischen die Religionsphilosophie. Sie sind kein integraler Bestandteil seiner Kulturphilosophie, weil diese sich auf den ins Metaphysische gesteigerten Dualismen von Idealem und Realem, Vernunft und Natur, Allgemeinem und Individuellem aufbaut. Einen solch dualistischen Grundansatz hat Cassirer bereits in seiner Erkenntnistheorie zu überwinden versucht, des näheren mit dem Aufweis dessen, was er »symbolische Prägnanz« nennt.³ Von dieser »symbolischen Prägnanz« her, die das wahrnehmungsphänomenologische Erschlossensein des Ineinander von Sinnlichem und Sinn, von Gestalt und Gehalt, von Realem und Idealem meint, hat dann auch Cassirers »Philosophie der symbolischen Formen« ihre kulturhermeneutischen Implikationen gewonnen.

Cassirer hat in seine Kulturphilosophie, welche die Welt der Menschen aus den Bedingungen der schöpferischen Kraft des menschlichen Geistes

³ Vgl. PsF III, 222-237. »Unter »symbolischer Prägnanz« soll also die Art verstanden werden, in der ein Wahrnehmungserlebnis, als »sinnliches« Erlebnis, zugleich einen bestimmten nicht-anschaulichen »Sinn« in sich faßt und ihn zur unmittelbaren konkreten Darstellung bringt.« Es ist »die Wahrnehmung selbst, die kraft ihrer eigenen immanenten Gliederung eine Art von geistiger »Artikulation« gewinnt – die, als in sich gefügte, auch einer bestimmten Sinnfügung angehört. In ihrer vollen Aktualität, in ihrer Ganzheit und Lebendigkeit, ist sie zugleich ein Leben »im« Sinn. Sie wird nicht erst nachträglich in diese Sphäre aufgenommen, sondern sie erscheint gewissermaßen als in sie hineingeboren.« A.a.O., 235. Vgl. auch den Beitrag von Wilhelm Lütterfelds in diesem Band.

begreift, auch die Hermeneutik der geschichtlichen Prozesse eingebaut, die der menschliche Geist im Aufbau der Kultur durchläuft. Und er hat diesen Einbau der historischen Hermeneutik in die Kulturphilosophie so vorgenommen, daß sie ihren Platz an der Basis des Kulturprozesses findet, nicht nur in dessen philosophischem Überbau. Nicht erst die idealtypischen, historischen Reflexionsbegriffe, die Cassirer mit seinen »symbolischen Formen« entwirft, ermöglichen die kulturhermeneutische Arbeit. Cassirer hat vielmehr gezeigt, daß im geschichtlichen Prozeß der Bildung der Welt zur menschlichen Kulturwelt, des näheren bei ihrem Übergang zur Moderne, der menschliche Geist seiner formgebenden Kraft, somit seiner Freiheit zur Welterkenntnis und Weltgestaltung selber ansichtig wird. Seine Philosophie der symbolischen Formen ist zugleich eine Philosophie der (individuellen) Freiheit und eben darin eine Hermeneutik des kulturellen Wandels zur Moderne.

Nirgendwo deutlicher wird dies als in Cassirers Auslegung der mythischen Denkform und deren Wandel zum religiösen Bewußtsein. Meine Rekonstruktion der der Cassirer'schen Kulturphilosophie inhärenten Ansätze einer Kulturhermeneutik laufen deshalb auf seine Darstellung des religiösen Bewußtseins zu. Indem Cassirer zeigt, wie das religiöse Bewußtsein den mythischen Realismus von sich abstreift und sich als absolutes Sinnbewußtsein entdeckt, erfaßt er die geistige Signatur der Moderne. Und er zeigt auch, daß und wie die zum Sinnbewußtsein umgeformte Religion der modernen Gesellschaft zugehörig bleibt.

I. Kulturphilosophie als »Kritik der Kultur«

Cassirer hat in seiner »Philosophie der symbolischen Formen« einen Kulturbegriff entwickelt, der die Welt, den Inbegriff des Wirklichen, als Schöpfung des menschlichen Geistes beschreibt. Kultur ist alles, was für uns Menschen zur Wirklichkeit wird. Und alles, was für uns Menschen zur Wirklichkeit wird, hat eine »ursprüngliche Tat des Geistes zur Voraussetzung«⁴. Denn, sofern die Wirklichkeit eine solche für uns Menschen ist, ist sie eine von uns vorgestellte und gewußte. Sie steht somit immer schon unter der Bedingung derjenigen Formen der Tätigkeit des Geistes, in denen sich unser Vorstellen und Wissen vollzieht. Es gibt keine Wirklichkeit, die in einem substantiellen Sinn schlicht gegeben wäre. Zwar ist da, wo die Welt für uns wirklich wird, sinnlich Gegebenes, sind sinnliche Eindrücke. Aber diese werden, sofern sie uns gegeben sind, zugleich zu sinnhaften Vorstellungen von ihnen geformt. Die sinnlichen Eindrücke werden für uns nur unter der Bedingung, daß wir einen Sinn mit ihnen

⁴ PzF I, 11.

verbinden können, sofern wir sie in einen größeren, gedachten Zusammenhang einstellen können, zur vorgestellten und gewußten Wirklichkeit einer Welt.

Was wir Wirklichkeit nennen, steht unter den Bedingungen unseres von ihr Wissen-Könnens. Und diese Bedingungen sind nicht von der Art des Bedingten. Wenn sie das wären, wenn die Bedingungen unserer Wirklichkeitsvorstellungen wie diese auf substanzhafte Weise wirklich wären, dann bliebe unerklärlich, weshalb dieselben sinnlichen Eindrücke von uns mit einer Vielfalt von Sinngehalten verbunden werden können. Daß es diese Vielfalt von kulturellen Sinnmustern und Sinnwelten gibt, daß es sie zurecht gibt, daß in ihr gerade die schöpferische Kraft des menschlichen Geistes sich zeigt und bewährt, daran war Cassirer gelegen. Das wollte er mit seiner Kulturphilosophie zeigen. Sie ist zugleich die Philosophie einer Vielfalt kultureller Formprinzipien, eine Philosophie der menschlichen Freiheit. Und sie ist die Durchführung der These, daß Freiheit nur in einer Kultur von Differenzen in den Weltauffassungen und Lebensformen, nur unter Pluralitätsverhältnissen gedeihen kann. Dort nur kann menschliche Freiheit wachsen, also im geschichtlichen Prozeß der Hervorbringung einer Welt frei bleiben, wo sie die Gefahr der Verdinglichung, der Substantialisierung ihrer selbst und dann auch ihrer Hervorbringungen überwindet, bzw. ihr widersteht. Wo solche Verdinglichung und Substantialisierung hingegen passiert, dort droht immer die mythische oder re-mythisierende Übersteigerung der Schöpfungen des menschlichen Geistes zu Mächten, denen dieser Geist dann sich unterworfen weiß. Er erkennt sich nicht oder nicht mehr in seinen Produkten und wird zum gefügigen Diener der Kräfte und Mächte, die er doch selber geschaffen hat. Daß dies geschehen kann und geschieht, hat sich für Cassirer in den politischen Ideologien des 20. Jahrhunderts, aber auch mit der Dogmatisierung eines naturwissenschaftlichen Weltbildes und einem mit den technischen Errungenschaften der Neuzeit verbundenen Fortschrittsglauben gezeigt.⁵

Weil es Cassirers Philosophie der Kultur um eine Verteidigung der menschlichen Freiheit geht, sie also eine implizit sozialetische Zielsetzung verfolgt, sieht er deren Aufgabe nicht darin, die Schöpfungen des menschlichen Geistes nach der Seite ihrer materialen Gehalte zu beschreiben. Sie ist keine materiale Philosophie der Geschichte, der Religion, der Kunst, des Rechts, der Wirtschaft und der Gesellschaft. Wo sie auf die materialen Gehalte der Kultursphären und Gesellschaftssysteme eingeht, und sie tut dies ständig, geht es ihr vielmehr darum, zum Verständnis zu bringen, »welche Grundformen und Grundrichtungen des geistigen

⁵ Vgl. E. Cassirer, *The Myth of the State*, New Haven-London 1946.

Produzierens⁶ ihnen zugrundeliegen. Cassirers Kulturphilosophie enthält somit Ansätze einer Kulturhermeneutik in genau dem Sinn, daß sie verstehen will, aus welchen funktional zu bestimmenden Leistungen des menschlichen Geistes die Schöpfungen der menschlichen Kultur hervorgegangen sind und hervorgehen und dann auch, inwieweit sich der menschliche Geist in seinem schöpferischen Leisten bzw. in seinen kulturellen Hervorbringungen selber erfaßt. Cassirer wollte das »Sein« der menschlichen Kultur in einem »Tun« erfassen, aus dem es entspringt.⁷ Und dieses hermeneutische Interesse hat er eben deshalb mit seiner Kulturphilosophie verbunden, weil nur auf dem Wege des Sich-selbst-Verstehens der menschlichen Kultur hinsichtlich der dem menschlichen Geist entspringenden schöpferisch-formenden Kraft diese Kultur vor dem Abfall in die Barbarei dämonischer Mythen und totalitärer Ideologien bewahrt werden kann. Cassirer hat diese der neuzeitlichen Moderne inwohnende Gefahr gesehen, die »Dialektik der Aufklärung« ebenso erkannt wie Adorno und Horkheimer. Ihr wollte er – früher als jene – durch seine pluralistische Kulturphilosophie, die er als eine kritisch-ethische entworfen hat, begegnen. Seine Philosophie der Kultur ist eine Kants »Kritik der Vernunft« in sich einbeziehende und zugleich überbietende bzw. erweiternde »Kritik der Kultur«⁸.

Kants Vernunftkritik war für Cassirer darin maßgeblich, daß sie eine transzendente Kritik des menschlichen Erkenntnisvermögens darstellt. Sie hat die konstitutiven Leistungen der Vernunft aufgedeckt, welche die objektive Gegenstandserkenntnis, dann auch die Erkenntnis des organischen Lebens und ein moralisches Handeln möglich machen. Kants Vernunftkritik war ihm im wesentlichen »Analyse der reinen Erkenntnisform«⁹, Analyse somit des Formprinzips für die Hervorbringung einer Welt objektiver Gegenstände. Sie war das, was Cassirers kritische Kulturphilosophie auch sein wollte, eine Analyse der funktionalen Leistungen des menschlichen Geistes. Aber in Cassirers Augen hatte diese Analyse bei Kant doch die eigentümliche Beschränkung, allein die Erkenntnisform der mathematischen Naturwissenschaften, dann noch die Teleologie organischen Lebens und das Prinzip eines rein moralischen Handelns erklärt zu haben. Was in Kants Analyse der »reinen Erkenntnisform« nicht zum Thema wird, das ist die ebenso vorwissenschaftliche wie vormoralische Lebenspraxis und Weltansicht, diejenige somit, in der wir uns zunächst und zumeist bewegen, unsere Lebenswelt und Alltagskultur. In der mo-

⁶ P₁F I, 11.

⁷ Ebd.

⁸ Ebd.

⁹ Ebd.

deren Welt kommt der mathematisch-naturwissenschaftlichen Naturerkenntnis, kommt auch der daraus folgenden technischen Naturbeherrschung allerdings ein zentraler Stellenwert zu. Das wollte Cassirer nicht bestreiten – im Gegenteil. Wichtig war ihm jedoch, daß die naturwissenschaftliche Wirklichkeitserkenntnis nicht als die einzige Erkenntnisform Geltung erlangt und vor allem, daß auch sie eingebunden bleibt in ein Projekt kultureller, damit auch ethisch-moralischer Selbstverständigung über unsere Lebensinteressen, daß also auch Wissenschaft und Technik in die verantwortliche Wahrnehmung der menschlichen Freiheit fallen.

Cassirers Kulturphilosophie ist eine kritische. Sie ist »Kritik der Kultur« als Kritik der Alltagskultur. Ihr Ziel war es, die »Kraft der naiv-realistischen Weltansicht«¹⁰ zu brechen. Die »naiv-realistische Weltansicht« geht vom substantialen Gegebensein der Dinge des Lebens und dieser Welt aus. Als solche ist sie vielfach auch dem naturwissenschaftlich-technischen Weltbild eigen. Alles scheint dem natürlichen Bewußtsein so zu sein, wie es eben ist. Es ist von der Wahrheit seiner Gegenstände überzeugt. Es glaubt, daß ihnen eine Realität entspricht. Die kritische Kulturphilosophie will – in der konsequenten Aufnahme und Erweiterung des transzendentalen Idealismus – diesen naiven Realismus unserer natürlichen Weltstellung überwinden. Sie will den falschen Schein vertreiben, als gäbe es die Gegenstände, in denen uns die Welt zur Vorstellung wird und mit denen wir sie handelnd gestalten, unabhängig von den funktionalen Leistungen des menschlichen Geistes. Diese erst formen sie doch – will sie zeigen – zu den Gegenständen, als welche sie uns erscheinen. Diese erst bestimmen auch die Zwecke, zu denen sie uns in der Gestaltung unserer Welt dienen. Die kritische Kulturphilosophie führt die Gegenstände, in denen uns die Welt zur Vorstellung wird und vermittels derer wir sie zur Kulturwelt gestalten, auf »das bedingende Gesetz ihres Aufbaus«¹¹ zurück. Sie ist als kritische Kulturphilosophie eine transzendente Hermeneutik des kulturellen Weltaufbaus.

II. Kritische Kulturphilosophie als Kulturhermeneutik

Eine entscheidende Frage, die Cassirer mit seinem Vorhaben einer so bestimmten kritischen Kulturphilosophie selber aufgeworfen hat, ist die nach dem Ort, die dem kritischen Vermögen des Geistes in der menschlichen Lebenswelt und Alltagskultur selber zukommt. Hat die »Kritik der Kultur« im natürlichen Dasein der menschlichen Lebenswelt dergestalt ihren Ort, daß sie sich im Selbstbewußtsein des menschlichen Geistes von

¹⁰ Ebd.

¹¹ PsF I, 12.

seinen formgebenden, funktionalen Leistungen zur Geltung bringt? Oder bleibt das Geschäft der Kritik, die Verständigung über die dem alltagsweltlichen Dasein zugrundeliegenden funktionalen Leistungen, dem philosophischen Bewußtsein des Kulturkritikers überlassen?

Es wird m.E. hinreichend klar, daß Cassirer auf ersteres hinausging, so freilich, daß sich das transzendente Selbstbewußtsein des menschlichen Geistes, das im natürlichen Dasein und seiner Alltagswelt selber aufbricht, in der Kulturphilosophie als solches artikuliert und in seiner kritischen Kraft vollendet. Die sich zur »Kritik der Kultur« erweiternde »Kritik der Vernunft« formuliert jedoch den erweiterten, kritisch-transzendentalen Kulturbegriff. Und der besagt, daß »nicht nur der Wissenschaft, sondern auch der Sprache, dem Mythos, der Kunst, der Religion ... es eigen (ist), daß sie die Bausteine liefern, aus denen sich für uns die Welt des ›Wirklichen‹, wie des Geistigen, die Welt des Ich aufbaut.«¹² Die Kulturphilosophie differenziert lediglich die Begriffe, nach denen sich die formgebenden Leistungen des menschlichen Geistes im Aufbau der menschlichen Kulturwelt unterscheiden lassen. Sie formuliert die transzendente Einsicht, daß wir die unterscheidbaren Kulturphänomene »nicht als einfache Gebilde in eine gegebene Welt hineinstellen, sondern wir ... sie als Funktionen begreifen (müssen), kraft deren je eine eigentümliche Gestaltung des Seins und je eine besondere Teilung und Scheidung desselben sich vollzieht.«¹³ Was die Kulturphilosophie dergestalt auf den Begriff bringt, ist jedoch – und das scheint mir der für den Ansatz einer Kulturhermeneutik entscheidende Aspekt zu sein – Resultat eines Verstehens dessen, was im geschichtlichen Prozeß der Bildung des menschlichen Geistes zu einer Welt kultureller Schöpfungen selber vor sich geht. Cassirer akzentuierte diesen hermeneutischen Aspekt seiner Kulturphilosophie, indem er sagte:

»Wenn alle Kultur sich in der Erschließung bestimmter geistiger Bildwelten, bestimmter symbolischer Formen wirksam erweist, so besteht das Ziel der Philosophie nicht darin, hinter all diese Schöpfungen zurückzugehen, sondern vielmehr darin, sie in ihrem gestaltenden Grundprinzip zu verstehen und bewußt zu machen. In dieser Bewußtheit erst erhebt sich der Gehalt des Lebens zu seiner echten Form.«¹⁴

Der Sinngehalt des Lebens verharret demnach – auch wenn ihn die Kulturphilosophie erst ins Licht seiner vollständigen Bewußtheit hebt und in seiner eigentümlichen Form erfaßt – zuvor keineswegs in der Formlosigkeit eines bloß materialen Gegebenseins von Lebensvollzügen. Was die Kulturphilosophie mit der Bildung ihrer Kategorien bzw. historischen

¹² PsF I, 24.

¹³ Ebd.

¹⁴ PsF I, 51.

Reflexionsbegriffe aufdeckt, ist vielmehr, daß das formgebende, sinnhaft gestaltende Prinzip des Geistes in dessen Kulturarbeit immer schon am Werk ist und vor allem sich fortschreitend auch als solche Kraft der Sinngebung weiß.

Daß dies der Fall ist und wie es vor sich geht, hat Cassirer mit seiner »Philosophie der symbolischen Formen« im einzelnen gezeigt. Gezeigt hat er erstens, daß die Welt, die wir für die wirkliche halten und in der wir uns alltäglich bewegen, einem formgebenden, d. h. Bedeutung stiftenden Leisten des menschlichen Geistes entspringt. Gezeigt hat er zweitens, daß sich das Wissen um diese Ursprünglichkeit des welt schöpferischen menschlichen Geistes auch in den Strukturgesetzen der Bildung kultureller Formen Ausdruck verschafft.

III. Die kulturhermeneutische Potenz der »symbolischen Formen«

Sprache, Mythos und Religion, Kunst und wissenschaftliche Erkenntnis sind die kulturellen Formen, an denen die Kulturphilosophie dies beides deutlich machen kann, daß sie (1) funktionalen Leistungen des menschlichen Geistes entspringen und diese (2) auch selber davon wissen. Man wird nicht behaupten können, daß in den genannten und von Cassirer aufgeführten Phänomenen die kulturelle Wirklichkeit aufgeht. Denn Cassirer hat den Begriff der Kultur ja so gefaßt, daß sie das Gesamt dessen meint, was zu der von Menschen hervorgebrachten, gestalteten und gewußten Welt gehört. Und das sind Recht und Politik, Ökonomie und Technik zumindest genauso oder unter den Bedingungen der modernen Gesellschaft sogar gesellschaftlich prägender als etwa Religion und Kunst.¹⁵ Aber für Sprache, Mythos und Religion sowie die Kunst und die Wissenschaft, die Cassirer ins Auge faßt und mit Bezug auf die er seine Kulturphilosophie durchführt, gilt, daß sie an sich selber das Strukturgesetz der Bildung von Welt zur Kulturwelt, also zur Sphäre der Realisie-

¹⁵ F. Schleiermacher hat dem in seiner »Philosophischen Ethik« bekanntlich dadurch Rechnung getragen, daß er von dem in Sprache und Wissenschaft, Religion und Kunst sich zur Darstellung bringenden symbolisierenden Handeln der Vernunft das in Wirtschaft und Recht, Eigentum und geselligem Verkehr wirksame organisierende Handeln der Vernunft unterschieden hat. Letzteres fehlt bei Cassirer. Die Gründe dafür liegen m.E. in dem spezifisch kulturhermeneutischen Anspruch, den Cassirer mit seiner »Philosophie der symbolischen Formen« verbunden hat. Er hat ihn dazu geführt, diejenigen Kulturphänomene zu untersuchen, die das ihnen je eigentümliche Ineinander von »Sinn« und »Sinnlichkeit« für sich selbst ausdrücklich machen. Und das sind Sprache, Religion und Wissenschaft. Vgl. zu diesem Interpretationsproblem, das mit der von Cassirer selbst nirgendwo thematisierten Nähe zwischen seiner Kulturphilosophie und derjenigen Schleiermachers aufgegeben ist, auch den Beitrag von Martin Laube in diesem Band.

rung menschlicher Freiheit ausdrücklich machen. Sprache, Religion und Wissenschaft sind diejenigen Schöpfungen des menschlichen Geistes, die an sich selber zeigen, daß sie in der »Funktion des Bedeutens«¹⁶ schließlich aufgehen, auf welchen kulturgeschichtlichen Wegen sie dazu gekommen sind, wie sie in der Erfüllung dieser »Funktion des Bedeutens« eine für uns Menschen sinnhafte Welt erschaffen haben und in der rechten Wahrnehmung ihrer selbst zu erschaffen nicht aufhören. Sprache, Mythos (wozu dann auch Religion und Kunst gehören) und Wissenschaft sind gleichermaßen kulturelle Schöpfungen, welche dominant die für alle Kultur konstitutive »Grundfunktion des Bedeutens«¹⁷ erfüllen. Es ist damit ihre signifikative Kraft gemeint, daß sie einen allgemeinen Sinn auszudrücken in der Lage sind und sich eben dazu eines sinnlich wahrnehmbaren Einzeldinges als eines besonderen Hinweiszeichens auf diesen allgemeinen Sinn bedienen. Sprache, Religion und Wissenschaft kommen als die für alle Kulturbildung grundlegenden symbolischen Formen zu stehen, weil sie besondere sinnliche Eindrücke in allgemeine, Sinn gebende Ausdrücke verwandeln. Auch zeigen sie, daß die Kraft zu dieser Sinnggebung nicht von Gnaden des sinnlich bedingten Zeichens ist, sondern der Unbedingtheit des menschlichen Geistes, somit seiner Freiheit entspringt. Dieser Unbedingtheitscharakter kommt der sinngebenden Bedeutungsfunktion des menschlichen Geistes zu, auch wenn er sie nur erfüllen kann, indem er sich an sinnlich wahrnehmbare Zeichen und damit Einzelwahrnehmungen heftet. Diese können jedoch zu Trägern höchst unterschiedlicher geistiger Bedeutungen werden. Die sprachliche, mythisch-religiöse und wissenschaftliche Welterschließung führen dies vor und zeigen eben damit an sich selber die sinngebende Freiheit des Geistes. Cassirer erläuterte dies gerne an dem Beispiel von einem graphischen Linienzug, der je nach der Richtung des sinngenerierenden Leistens die Bedeutung eines mythischen Symbols, eines kalligraphischen Ornaments oder einer geometrischen Figur annehmen kann.¹⁸ Das sinnliche Substrat ist jeweils dasselbe, aber die sinnhafte Bedeutung, die es auf dem Weg seiner symbolischen Formung erfährt, ändert sich nach Maßgabe eben der »Bedeutungsfunktion«, welche die symbolischen Ausdrucksformen in ihrer Verbindung mit der sinnlichen Wahrnehmung auf verschiedene Weise erfüllen. Diese Formen stehen im konstitutiven, aber je differenten Sinne dafür, daß sinnliche Eindrücke in sinnhaften Ausdruck verwandelt werden. Dafür können sie jedoch nur stehen, weil sie nicht im sinnlich Be-

¹⁶ P₃F I, 42.

¹⁷ Ebd.

¹⁸ P₃F III, 232f.

dingten, sondern im sinnlich Unbedingten, in der Bedeutung stiftenden Kraft menschlichen Geistes gründen.

Dadurch, daß die symbolischen Formen diese sinnlich unbedingte, gleichwohl nur in der Verbindung mit Sinnlichem funktionierende »Grundfunktion des Bedeutens« erfüllen, werden sie unbeschadet ihrer Funktionsdifferenzen zu einer ihnen eigentümlichen geistigen Einheit verbunden. Sie erbringen eine für den Aufbau der Kulturwelt konstitutive Leistung. Die liegt darin, daß sie eine Welt allgemeinen Sinnes für uns Menschen schaffen. Sie setzen uns über die Welt ins Bild. Es gibt keine Welt für uns, die nicht immer schon aus dieser bildschöpferischen, sinngebenden Kraft des Geistes geformt wäre. Die Bilder, die uns die Welt von sich zeigt, sind deshalb aber auch keine bloßen Abbilder einer auch unabhängig von der bildnerischen Formkraft der symbolischen Formen gegebenen Wirklichkeit.

»Der Mythos und die Kunst, die Sprache und die Wissenschaft sind (in diesem Sinne) Prägnungen zum Sein... Sie stellen die großen Richtlinien der geistigen Bewegung, des ideellen Prozesses dar, in dem sich für uns das Wirkliche als Eines und Vieles konstituiert.«¹⁹

Als Eines zeigt das Wirkliche sich uns dadurch, daß es Bedeutung hat. Es steht im Horizont eines allgemeinen Sinnes. Es ist das von uns Gewußte. Wir können uns zu ihm verhalten und es in Freiheit gestalten. Als Vieles zeigt sich uns das Wirkliche zugleich dadurch, daß es differente Bedeutungen haben kann. Wir leben in einer Welt und doch sehen wir sie nicht auf die gleiche Weise, gestaltet sie sich uns auch nicht einheitlich zu einem in sich geschlossenen Sinn- und Handlungszusammenhang. Wir sprechen verschiedene Sprachen. Wir haben verschiedene Religionen. Wir unterscheiden uns in den Formen und Gehalten unserer schöpferischen Phantasie, unserer künstlerischen Produktivität. Wir bilden differente Hypothesen darüber aus, was als objektive Wirklichkeit nach Maßgabe wissenschaftlicher Erkenntnis soll gelten dürfen. Daß dies so ist, liegt an unhintergehbaren Differenzen, die in die weltkonstitutive Grundfunktion des Bedeutens, in das Leben des Geistes selber eingelassen sind. Wer das nicht sieht und dem nicht Rechnung trägt, verfehlt den Geist und damit auch die menschliche Freiheit. Diese Freiheit bleibt nur dort wirklich frei, wo sie als Freiheit zum Anderssein gelebt werden kann, in der Vielheit ihrer Formen. Nur darin ist und bleibt sie lebendig.

¹⁹ PsF I, 43.

*IV. Vom »Bildzeichen« zum »Sinnzeichen« –
Kultur im Selbstbewußtsein menschlicher Freiheit*

Die »Philosophie der symbolischen Formen« ist darin Philosophie der menschlichen Freiheit, daß sie die »Gestalt«²⁰ der Welt, die sich uns als eine plural gestaltete und gestaltbare, als in sich vielspältige zeigt, nicht auf substantiell-materiale Gegebenheiten zurückführt, die als solche von uns bloß hinzunehmen wären. Im Gegenteil, statt dem Determinismus und Fatalismus einer Welt von Sachzwängen, undurchschaubarer Mächte und absoluter Vorgegebenheiten das Wort zu reden, entfaltet die kritische Kulturphilosophie zugleich eine Ethik der menschlichen Freiheit. Es ist ihr daran gelegen, die »Gestalt«, welche die Welt gerade in der Vielfalt ihrer Sinnsphären für uns hat und auf immer wieder andere Weise gewinnen kann, von derjenigen »Wandlung«²¹ her verstehbar zu machen, die dem sinnlich-materiell Gegebenen dadurch widerfährt, daß es zum bezeichnenden Medium der Bedeutungsfunktion des Geistes wird. Die Welt ist ein Resultat der Weisen unseres sinndeutenden uns zu ihr Verhaltens. Sie ist ein Produkt der menschlichen Freiheit. Sie wird deshalb auch nur dann und dort eine menschliche Welt bleiben, wo diese Freiheit frei bleiben darf, also in der Anerkennung der allen Menschen gleichermaßen zukommenden und zugleich individuell differenten Kraft zur schöpferischen Bildung und Weiterbildung ihrer Welt.

Die Kulturphilosophie macht damit jedoch lediglich im Begriff des geistigen Produzierens ausdrücklich, was in diesem selbst vor sich geht. Darin ist sie Kulturhermeneutik. Was im geistigen Produzieren vor sich geht, ist der Hervorgang einer Welt, die in dem Sinn, den sie für uns Menschen hat, uns auch erschlossen ist. Das versuchte Cassirer zu zeigen, indem er die Strukturgesetze der Bildung der Sprache, des Mythos und der wissenschaftlichen Erkenntnis aufdeckte, also derjenigen symbolischen Formen, derjenigen Zeichengebilde, welche die »Wandlung« sinnlicher Eindrücke vollziehen: von materiell gegebenen sinnlichen Eindrücken in bedeutsame, sinngebende Ausdrücke, in sinnhaft verweisende Zeichen bzw. Symbole. An Sprache, Mythos und Wissenschaft deckte Cassirer das ihnen eigentümliche Strukturgesetz einer Entwicklung auf, wonach sie den Weg vom mimetischen, bloß nach- und abbildenden Zeichen zum (reinen) symbolischen Ausdruck gehen. Auf diesem Weg geschieht immer auch dies, daß der menschliche Geist der ihm eigenen Erschließungsfunktion ansichtig wird. Er entdeckt sich selber in seinem Leisten. Er wird dessen ansichtig, daß die Welt, sofern sie für uns eine sinnhafte Gestalt annimmt,

²⁰ Ebd.

²¹ Ebd.

sofern die Wirklichkeit also zu einer für uns bedeutsam erschlossenen wird, dies eben dadurch geschieht, daß wir uns sinndeutend auf sie beziehen. In der Bildung der Welt zur sinnhaft erschlossenen und somit auch durch uns Menschen sinnvoll gestaltbaren Kulturwelt vollzieht sich immer dieser Übergang von einer Zeichenbildung, die sich selbst noch nicht als solche weiß, der deshalb Zeichen und Bezeichnetes nahezu differenzlos zusammenfallen, zu einer solchen Zeichenbildung, die sich selbst darin erfaßt, eine reine Funktion des Bezeichnens zu sein. Das »Bildzeichen«, das Realität unmittelbar abzubilden meint, somit auch auf selber dinghafte Weise an ihr teilzuhaben und teilzugeben glaubt, wird im kulturellen Bildungsprozeß »zum reinen Sinnzeichen, zum Symbol«²². Ein »Sinnzeichen«, ein »Symbol« ist eben dadurch von einem bloßen »Bildzeichen« unterschieden, daß es Realität nicht auf vermeintlich realistische Weise abbildet, sondern weiß, daß es vermöge der Produktivität des Geistes den Sinn und die Bedeutung entwirft, die sie für uns hat. Das Bildzeichen zeigt auf die Wirklichkeit, macht sie somit auch bereits vorstellbar und gestaltbar. Aber es zeigt im Unterschied zum Symbol noch nicht den Sinn, den sie für uns hat. Und es weiß somit auch noch nicht, daß sie für uns nur dann und insofern Sinn hat, sofern wir ihr einen geben, uns sinngenerierend auf sie beziehen. Erst im Sinnzeichen, erst im Symbol entdeckt der menschliche Geist seine Freiheit, somit auch die Verpflichtung und Verantwortung für die Prägung der Welt zur menschen- und lebensdienlichen Kulturwelt.

Dieses Strukturgesetz in der Entwicklung der symbolischen Formen, das den Übergang vorsieht, vom abbildenden Bildzeichen zum vorbildenden Sinnzeichen, gilt für die Sprache, für den Mythos, für die Erkenntnis gleichermaßen. Im Kern – d.h. sowohl menscheitsgeschichtlich wie kulturbildungspraktisch – geht es jedoch um den Übergang, den die Bildung der Welt zur menschen- und lebensdienlichen Kulturwelt dadurch vollzieht, daß sich das mythische Realitätsbewußtsein zum religiösen Sinnbewußtsein wandelt.

*Vom mythischen zum religiösen Bewußtsein –
Von der absoluten Realität zum absoluten Sinn*

Der Mythos stellt im Aufbau der symbolisch verfaßten Kulturwelt einerseits zwar nur eine symbolische Form neben den anderen dar. Andererseits kommt ihm sowohl genetisch, menscheitsgeschichtlich, wie vor allem strukturell, kulturbildungspraktisch, Ursprünglichkeit zu. Der mythi-

²² PsF II, 285.

schen Wirklichkeitsauffassung ist die Welt über solche – in der Regel magisch verstandenen und gebrauchten – Bildzeichen erschlossen, die an der vermeinten Realität unmittelbar Anteil geben. Diese Bildzeichen haben in ihr somit auch unbedingte, göttlich-dämonische Macht über die sie auffassenden Menschen. Das Bild, das die Menschen sich von der Wirklichkeit machen, schlägt sie zugleich in ihren Bann. Denn es ist nie ein Bild bloß, sondern zugleich auf real wirksame Weise das, was es zeigt. Es stellt also die Wirklichkeit so vor, daß diese Vorstellungen zugleich die Wirklichkeit unhintergebar durchprägen, sie diese Wirklichkeit sind. Alles, was die Menschen lassen und tun, steht im harten Gehäuse einer absoluten Realität, was sich eben in der Vorstellung ausdrückt, wonach sie von göttlichen Mächten, heiligen Ordnungen und magischen Wirkzusammenhängen durchwaltet ist.

In diese mythische Bildwelt sind Sprache und Kunst, Religion und Wissenschaft ursprünglich eingelassen. Alle kulturellen Prägungen teilen zunächst die mythische Realitätsauffassung. Alle stehen im Bann der Vorstellung einer absoluten Realität. Am Mythos selber bricht dann aber auch diese Trennung auf, mit der die Bilder sich von dem durch sie Abgebildeten unterscheiden. Cassirer sah darin den Wandel der mythischen Realitätsauffassung zur religiösen. Das mythische Bewußtsein steht im Bann der Vorstellung einer absoluten Realität. Sie ist ihm mit seiner Weltvorstellung unmittelbar gegeben. Diese ist ihm das Resultat göttlicher Mächte und göttlichen Handelns. Das religiöse Bewußtsein demgegenüber unterscheidet zwischen der mythischen Realitätsauffassung und dem Sinn, den sie für uns hat. Wohl kommt die Religion vom Mythos her. Auch bleibt sie in ihren Vorstellungsinhalten dauernd auf ihn bezogen. Das ist aber auch bei der Sprache, der Kunst und der Wissenschaft so. Denn im Mythos blickt ja das Sein der Welt uns Menschen ursprünglich an. Er verleiht dem ursprünglichen sinnlichen Eindruck, den wir von der Welt haben, ersten sinnhaften Ausdruck. Aber eben, die mythische Weltansicht weiß noch nicht, daß sie eine der Ausdrucksfunktion des menschlichen Geistes entspringende Weltansicht ist. Sie glaubt, sie sei selber von der Art des Angesehenen, sich selbst durchsetzende, absolute, alles bestimmende Wirklichkeit. Das wird im Wandel des mythischen zum religiösen Bewußtsein anders.

Das religiöse Bewußtsein überführt die realistischen Bildwelten des Mythos in ideelle Sinnbilder. Auch die Religion lebt in den Bildwelten des Mythos. Aber sie gibt ihnen einen »neuen Sinn«²³. Sie erfaßt sie über-

²³ PsF II, 286.

haupt daraufhin, daß sie nicht Realität abbilden, sondern den Sinn ansagen, den sie für uns Menschen haben.

»Die neue Idealität, die neue geistige ›Dimension‹, die durch die Religion erschlossen wird, verleiht nicht nur dem Mythischen eine veränderte ›Bedeutung‹, sondern sie führt geradezu den Gegensatz zwischen ›Bedeutung‹ und ›Dasein‹ erst in das Gebiet des Mythos ein. Die Religion vollzieht den Schnitt, der dem Mythos als solchem fremd ist: indem sie sich der sinnlichen Bilder und Zeichen bedient, weiß sie sie zugleich als solche, – als Ausdrucksmittel, die, wenn sie einen bestimmten Sinn offenbaren, notwendig zugleich hinter ihm zurückbleiben, die auf diesen Sinn ›hinweisen‹, ohne ihn jemals vollständig zu erfassen und auszuschöpfen.«²⁴

Das religiöse Bewußtsein erfaßt den symbolischen Ausdruckssinn der mythischen Bilder. Die absolute Realität, die ihnen im mythischen Bewußtsein zukommt, verwandelt sich in die Absolutheit ihres Sinns. Dieser ist zwar immer noch an die sinnlich gegebenen Bilder vom Wirken göttlicher Mächte zur Entstehung und Erhaltung der Welt gebunden. Aber das religiöse Bewußtsein weiß, daß es Bilder sind, die unendlich mehr und anderes besagen können, als sich in den realistischen Vorstellungen, die sie vermitteln, ausdrückt. Das religiöse Bewußtsein weiß, daß es ein in sinnlichen Vorstellungen sich schematisierendes Sinnbewußtsein ist. Es weiß, daß es keine absoluten Wirklichkeitsbehauptungen aufstellt, über die Entstehung der Welt und die Ordnung, in der sie gefügt ist. Es weiß, daß die Vorstellungen vom Wirken göttlicher Mächte lediglich die sinnlich bedingten Ausdrucksmittel sind, um den absoluten Sinn zu bezeichnen, den die Welt und unser Leben in ihr hat und dies nur insofern, als wir ihn in Freiheit entwerfen und in sie hineinbilden. Dem religiösen Bewußtsein wandelt sich die absolute Realität des Mythos in die Absolutheit des Geistes. Und die göttlichen Mächte, denen der Mythos alle Wirklichkeit unterworfen weiß, formen sich zur Vorstellung vom göttlichen, transzendenten Grund der zur verantwortlichen Weltgestaltung bestimmten menschlichen Freiheit.

Die Trennung von der substanzhaften Realistik des Mythos, die das religiöse Bewußtsein im Aufbau seiner Sinnwelten vollzieht, ist freilich genau die Trennung, die dann auch in der Sprache, in der Kunst, in der Wissenschaft sich vollzieht. Sie tritt auch dort dergestalt auf, daß Sprache, Kunst, Wissenschaft ihrer sinnbildenden, rein symbolisierenden Zeichenfunktion, somit der Freiheit des Geistes zur Weltgestaltung und Welterkenntnis ansichtig werden. Auf dem Weg vom Mythos zur Religion geschieht, was das Wirklichkeitsverhältnis von uns Menschen überhaupt ausmacht, daß es uns nicht schicksalhaft gefügt ist, auch wenn es dem sinnlich-natürlichen Dasein zunächst so aussehen mag, sondern wir es unsrem freien Selbstentwurf verdanken, für den wir dann aber auch die Verantwortung

²⁴ Ebd.

tragen. Was es um unser Welt- und Selbstverhältnis in letzter Hinsicht ist, kommt im religiösen Bewußtsein zur Anschauung, eben dort, wo es sich in reflexive Distanz zum Mythos bringt, indem es ihn nach seinem symbolischen Sinn deutet. Die Überführung mythischer Bildwelten in religiöse Sinnbilder bedingt die eigentümliche Dialektik des mythisch-religiösen Bewußtseins. Sie steht jedoch für die Dialektik, in der sich unser Selbst- und Weltverhältnis überhaupt bewegt. Die spezifische Funktion der Religion in der Bildung der Welt zur Kultur – so könnte man daher auch sagen – ist die Entwicklung des Sinns für die uns aufgegebenen Sinn- deutung alles sinnlich Bedingten und Erfahrenen, die Entwicklung des Sinns für den Sinn des (Da-)Seins.

Jede Religion muß nach Cassirers Auffassung den Schritt vom mythischen zum religiösen Bewußtsein, von absoluter Realitätsauffassung zu absoluter Sinndeutung vollziehen. Das liegt im Strukturgesetz der in symbolischen Formen sich vollziehenden Weltbildung. Das zeigt aber auch die Religions- und Kulturgeschichte.

VI. Von der Einheit des »Seins« zur Vielfalt seines »Sinns« – der Blick auf die religiösen Überlieferungen

Cassirer führte die mythisch-religiösen Überlieferungen der persisch-iranischen, der jüdisch-christlichen und der buddhistischen Kulturwelt an. In der jüdisch-christlichen Welt sah er den Wandel vom Mythischen zum Religiösen mit dem Prophetismus und dem von ihm ausgesprochenen Bilderverbot vollzogen.²⁵ Das Gebot, daß man sich von Gott kein Bildnis noch irgendein Gleichnis machen soll, trifft das mythische Bewußtsein zwar insofern nicht richtig, als für dieses seine Bilder ja gar keine Zeichen, sondern die göttliche Wirklichkeit selber sind. Dem Bilderverbot liegt aber die gewonnene Einsicht zugrunde, daß der Sinn des Ganzen von Welt und Leben, den auch das mythische Bewußtsein meint, eben »durch kein Bild, das immer nur auf die sinnliche Gegenwart geht und in ihr verhaftet bleibt, zu fassen« ist.²⁶ Der Prophetismus geht den Weg »aus der Seinsphäre in die eigentliche religiöse Sinnsphäre, ... vom Bildhaften zum Bildlosen«²⁷. Er führt so in das »Herz« des Religiösen, kraft dessen die Bildwelt des Mythos als ein bloß Äußerliches und als ein bloß Dingliches sich zu erkennen gibt²⁸. Dieses »Herz« des Religiösen« ist schließlich »die reine religiöse Subjektivität«²⁹. Sie läßt sich »in nichts Dingli-

²⁵ PsF II, 287.

²⁶ Ebd.

²⁷ PsF II, 288.

²⁸ Ebd.

chem mehr abbilden«³⁰, sondern geht ganz auf in der Funktion der Sinn-
deutung der Wirklichkeit im Horizont eines ganzen, unbedingten Sinns,
der Gottesidee.

»In der prophetisch-monotheistischen Religion tritt, je deutlicher sich der religiöse Ge-
danke und der religiöse Affekt von allem bloß Dinglichen ablöst, um so reiner und energi-
scher die Wechselbeziehung von Ich und Gott zutage. Die Befreiung vom Bild und von
der Gegenständlichkeit des Bildes hat kein anderes Ziel, als diese Wechselbeziehung klar
und scharf heraustreten zu lassen.... Je weiter das Gegenständliche versinkt, je weniger es
als zureichender und adäquater Ausdruck des Göttlichen erscheint, um so deutlicher hebt
sich eine neue Form der Gestaltung: die Gestaltung im Willen und in der Tat heraus.«³¹

Die Transformation der Bildwelt des Mythos in die Sinnwelt der Religion
führt in der jüdisch-christlichen Kulturwelt zugleich zur Entdeckung und
Gewichtung der individuellen Subjektivität als der Instanz für den Ent-
wurf des Sinnes, den die Welt auf dem Wege ihrer freien Gestaltung ge-
winnen kann und soll. Bei aller Verwandtschaft hinsichtlich des Weges
vom Bildhaften zum Bildlosen liegt in diesem Gewicht, das in der jü-
disch-christlichen Kulturwelt auf der individuellen Subjektivität und ihrer
Bestimmung zur Freiheit der Weltgestaltung liegt, der entscheidende Un-
terschied zur östlichen, vom Buddhismus geprägten Kultur.

»Im Christentum, in dem das Problem des individuellen Ich, das Problem der Einzelseele
im Mittelpunkt steht, kann die Befreiung vom Ich immer nur so gedacht werden, daß sie
zugleich als Befreiung für das Ich gedeutet« wird.³²

Den Weg ins Bildlose ist der Buddhismus am konsequentesten gegangen.
Er galt Cassirer deshalb als eines der bedeutendsten Beispiele für die Rea-
lisierung des Begriffs der Religion, dafür, daß diese nicht für die Behaup-
tung eines absoluten Seins steht, sondern für die Erschließung des Sinnes,
die unser konkretes Dasein für uns hat.³³ Das Christentum ist den Weg ins
Bildlose mit dieser Konsequenz nie gegangen. Es unterscheidet sich darin
auch vom israelitischen Prophetismus. Die Ablösung von der mythischen
Bildwelt konnte und kann dem Christentum schon deshalb nie ganz ge-
lingen, weil ihm bestimmte mythische Anschauungen, allen anderen vor-
an die von der Menschwerdung des Gottessohnes, zutiefst eigen sind.
Darauf beruhte in der von Mythen durchprägten kulturellen Umwelt des
frühen Christentums nicht unerheblich seine Durchsetzungskraft. Daraus
resultierte aber auch der unaufhörliche Kampf, den das Christentum in
der Herausarbeitung der ihm eigentümlichen religiösen Sinnpotenz ge-
gen seine mythischen Grundlagen führen mußte und führt. Cassirer
machte darauf aufmerksam, daß es schließlich die christliche Mystik ist,

²⁹ Ebd.

³⁰ Ebd.

³¹ PsF II, 293.

³² PsF II, 299.

³³ PsF II, 295f.

»die den Versuch unternimmt, den reinen Sinn der Religion als solchen, unabhängig von jeder Behaftung mit der ›Andersheit‹ des empirisch-sinnlichen Daseins und der sinnlichen Bild- und Vorstellungswelt, zu gewinnen«³⁴. Die Mystik stößt »die mythischen, so auch die historischen Elemente des Glaubens von sich ab. Sie strebt nach der Überwindung des Dogmas, weil auch im Dogma, selbst wenn dasselbe in rein gedanklicher Fassung sich darstellt, noch das Moment des Bildhaften vorherrscht«³⁵. Auch die christliche Mystik bleibt freilich - via negationis - auf die mythischen und dogmatischen Vorstellungen des Christentums immer noch bezogen. Sie stößt sich ja so von ihnen ab, daß sie sie in ihrem religiösen Sinn zu erfassen versucht, also als Gehalte der Deutung dessen, was es mit Welt und Leben in letzter Instanz auf sich hat. Sie faßt so auch das christliche Zentraldogma von der Menschwerdung Gottes nach der Seite seiner sinnstiftenden Potenz und entdeckt diese gerade in der unendlichen Bedeutung, die es der menschlich-endlichen, individuellen Subjektivität, dem einzelnen in seiner personhaften Würde zuschreibt. Sie legt die mythisch-realistische Vorstellung von der Menschwerdung Gottes so aus, daß sich nun vermöge ihrer die menschliche Freiheit ihres göttlichen Grundes versichert. Nicht um den Glauben an heilsmythische Geschehnisse oder göttliche Offenbarungstatsachen geht es somit dem religiösen Sinnbewußtsein, das sich in der christlichen Mystik entdeckt, wohl aber um die sinndeutende Auslegung der Bilder, die von ihnen erzählen, um ihre Überführung vor allem in die Form der eigenen Lebenspraxis.

»Die Menschwerdung Gottes soll nicht länger als ein, sei es mythisches, sei es geschichtliches Faktum gefaßt werden: sie wird als Prozeß gefaßt, der sich immer auf neue im menschlichen Bewußtsein vollzieht.«³⁶

So hat Cassirer unter dem Titel der »Mystik« die Umformung beschrieben, die der mythische Vorstellungshintergrund spezifisch des Christentums in der Enthüllung seines religiösen Sinns erfährt. Es ist dies die Umformung, mit der Cassirer auch den geschichtlichen Prozeß - und das ist der zur Moderne - beschreibbar gemacht hat, in dessen Verlauf das religiöse Bewußtsein den zeichenhaften, symbolischen Sinngehalt eben seiner sinnlich-realistischen Vorstellungsinhalte für sich selber erfäßt. Die christliche Religion hängt, sofern sie die Umformung zur Moderne vollzieht, nicht mehr an der substantialistischen Vorstellung vom tatsächlichen oder supranaturalen Geschehensein einer Heilsgeschichte. Es gibt für sie jedenfalls keine Heils- und Offenbarungstatsachen, auch keine göttlichen Mächte, keine heiligen Zeichen, Zeiten und Orte mehr. Es gibt das alles jedenfalls nicht mehr im Sinne einer absoluten, göttlichen Realität. Was es

³⁴ PsF II, 298.

³⁵ Ebd.

³⁶ Ebd.

immer noch gibt – und wovon die christliche Religion, in der alle religiösen Vorstellungen auf Jesus, den Christus, seinen Tod und seine Auferstehung bezogen werden, nach Cassirer nie ganz freikommen kann –, das sind die mythische Bildzeichen, die Bilder von einem gott-menschlichen Heilsgeschehen. Vom »sinnlichen Dasein«³⁷ der Bilder, damit von realistischen Vorstellungen des Absoluten kommt die christliche Religion nicht los. An ihnen hat sie das Material, das sie zu Sinnbildern formt, zu Symbolen, die, weit davon entfernt, die dingliche Realität, auf welche die Bilder verweisen, bloß abzubilden, deren Sinn erschließen, das, was sie über die Welt und unser Leben in ihr zu verstehen geben. Zu solchen Sinnbildern, zu Symbolen werden die mythischen Bildzeichen aber immer erst, indem sich die sinnproduktive Kraft des menschlichen Geistes an sie heftet, oder, so würden wir heute sagen, sofern sie sich als tragfähige Medien religiöser Kommunikation, somit der uns jeweils eigenen, letztinstanzlichen Sinnarbeit erweisen.

Das Christentum macht damit ein Wesensmerkmal des Religiösen kenntlich. Die religiöse Kommunikation, mit der es um die Arbeit an unserer Welt- und Lebensdeutung geht, braucht das Dasein der Bilder. Anders als im Medium der Bilder, sprachlicher Metaphern und anschaulicher Erzählungen, die ihm zum Ausdrucksmittel werden, kann der religiöse Sinn nicht zur Sprache kommen. Das ist so bei der Religion, obwohl zugleich gilt, daß das religiöse Bewußtsein sich auf seiner Suche nach Sinn in den Bildern, selbst wenn es sie als Sinnbilder nimmt, nie befriedigt finden kann, eben weil die Bilder den absoluten Sinn immer in einem einzelnen, sinnlich-realen Geschehen als substantiell gegeben vorstellen. Es gehört, so Cassirers kulturhermeneutische Diagnose,

»das Ineinander und Gegeneinander von ›Sinn‹ und ›Bild‹ zu den Wesensbedingungen des Religiösen. Könnte an Stelle dieses In- und Gegeneinander jemals das reine und völlige Gleichgewicht treten, so wäre damit auch die innere Spannung der Religion aufgehoben, auf der ihre Bedeutung als ›symbolische Form‹ beruht.«³⁸

Die Forderung nach einem solchen Gleichgewicht, wo also das Bild zum reinen Ausdruck des Sinnes geworden ist, den der schöpferische menschliche Geist hervorbringt und entwirft, es nicht mehr auf substantial-reale Vorgegebenheiten zeigt, gehörte für Cassirer in eine andere Sphäre, in die »symbolische Form« des Ästhetischen, in die (moderne) Kunst.³⁹

Die Religion strebt zwar danach, zum reinen Sinnbewußtsein zu werden, im Unterschied zum mythischen Bewußtsein, das an die dingliche Realität höherer Mächte glaubt. Sie befreit sich auf dem Weg ihrer eige-

³⁷ PsF II, 310.

³⁸ PsF II, 311.

³⁹ Vgl. dazu *Th. Vogl*, Die Geburt der Humanität. Zur Kulturbedeutung der Religion bei Ernst Cassirer, Hamburg 1999.

nen Modernisierung – in geschichtlichen Prozessen von »Aufklärung« – dazu, keine Wirklichkeitsbehauptungen mehr aufzustellen. Sie sagt den Sinn an, den ihre Sinnbilder in der verantwortlichen Übernahme unserer Freiheit zur Kulturarbeit gewinnen können. Dennoch kommt die Religion vom Problem der »Existenz« nicht los. Sie bleibt elementar an der metaphysischen oder historischen Referenz dessen interessiert, was ihre Sinnbilder an sinnlichen Vorstellungsinhalten mit sich führen. Die (moderne) Kunst erst hat nach Cassirer dieses Existenzproblem hinter sich gelassen. Sie bekennt sich zur Produktion von bloßem »Schein«, stellt es damit dem Betrachter aber gerade anheim, in dessen Aufscheinen einen Sinn zu entdecken, der seine eigene Wahrheit hat, diejenige, in welcher der schöpferische Geist seiner Freiheit ansichtig werden kann, eher jedenfalls als in all dem, was sich als die reale Realität aufdrängt und vielleicht doch nur reale Realität zu sein scheint.⁴⁰

Die religionstheoretische und -praktische Frage, die sich aus Cassirers Kulturhermeneutik ergibt, dürfte denn auch genau die sein, ob es immer noch stimmt, daß die Religion absolute Vorgegebenheiten braucht, bzw. ob ihr Umgang mit den aus mythischen Ursprüngen überkommenen Sinnbildern so sein und bleiben muß, daß an ihnen immer wieder das Problem der »Existenz« aufbricht und dies mit Bezug auf eine intentional vorgestellte dingliche Realität. Muß sie nach der metaphysischen oder auch nur historischen Realität dessen fragen, was ihre Sinnbilder inhaltlich zeigen? Oder geht es ihr nicht sehr viel eher darum, sie in ihrem existentiellen Sinngehalt zu erfassen? Cassirer war der Meinung, daß die Religion, die christliche jedenfalls, aber dann doch auch jede andere, von der Fixierung auf das Existenzproblem (im intentionalen Sinn) nicht freikommen kann. Überwunden sah er diese Fixierung erst in der modernen Kunst bzw. der ästhetischen Erfahrung. Der modernen Kunst erst sind die Bilder von der Art, daß sie »eine rein immanente Bedeutsamkeit« erlangen.⁴¹ Das Existenzproblem stellt sich nicht mehr. Der menschliche Geist wird frei zum Spiel mit vielen Sinnbildern, in denen er den Entwurf seiner eigenen Möglichkeiten zur Realisierung von mehr Menschlichkeit erkennen kann, stammen sie nun aus den großen religiösen Überlieferungen oder auch aus anderen kulturellen Kontexten. Aber könnte es nicht sein, daß Cassirer mit dem, was er von der Kunst sagt, zugleich ein entscheidendes Moment in der Religion der Moderne getroffen, er mit seinem Verweis auf das Existenzproblem, von dem die Religion nicht loskomme, aber auch das die Religion von der Kunst Unterscheidende fest-

⁴⁰ PsF II, 311.

⁴¹ Ebd.

gehalten hat? Worauf es dann – über Cassirers Fassung dieses Existenzproblems hinausgehend – nur ankäme, wäre, das Existenzproblem umzuformen, weg vom intentionalen Dingbezug, hin zum existentialen Sinnbezug.

Die Religion fragt, sofern sie Religion nach der Aufklärung ist, sie also um ihre projektiven Leistungen im Entwurf symbolisch orientierender Sinnwelten und eben auch um deren Plural weiß, nicht mehr nach der realen, metaphysischen oder historischen »Realität« dessen, was die mythischen Bilder von Schöpfung und Fall, Versöhnung und Erlösung zeigen, was das Geflecht von Metaphern und anschaulichen Erzählungen über das Handeln Gottes zu verstehen gibt. Das religiöse Bewußtsein fragt nicht nach ihrer Wahrheit in der Form der Dingwahrheit, ihrer Entsprechung zu einer substantiell vorgestellten »Sache«. Es fragt jedoch – im Unterschied zur ästhetischen Einstellung – danach, ob die Bilder, Metaphern, Erzählungen, die das göttliche Heilshandeln vorstellig machen, eine Sinn- und Beziehungswahrheit eröffnen, eine solche, welche die eigene Existenz in ihren Kontingenzen, Brüchen und Umbrüchen, in ihrer Endlichkeit als sinnhafte erschließt. Anders als der Kunst geht es der Religion nicht um den ästhetischen Reiz bloß, den ihre Sinnbilder auslösen. Es geht ihr immer auch um die Lebensform, die sie eröffnen. Auch die religiösen Sinnbilder stehen unter modernen Bedingungen freilich im Plural. Und weil die moderne Kunst den Freiheitsgewinn, der darin liegt, realisiert, hat Cassirer für sie plädiert. Auch das der Religion Eigene, die existentielle Sinngevißheit, sollte jedoch nicht verlorengehen. Recht verstanden hat Cassirer uns deshalb auf eine Religionspraxis verwiesen, welche an der existentiellen Wahrheit ihrer überkommenen Sinnbilder festhält, ohne sie jedoch dogmatisch zu immunisieren oder ihre Anerkennung mit moralischem Druck einzufordern. Er verweist auf die Ästhetik einer Religionspraxis, die sich eine glückende Inszenierung ihrer Sinnbilder zutraut, einen ansprechenden Gebrauch ihrer Metaphern, eine einleuchtende Umsetzung ihrer Erzählungen – im Vertrauen darauf, daß Evidenzerfahrungen sich einstellen, eine Lebensdeutung erkennbar wird, die zwanglos zur jeweils eigenen werden kann. Nicht weil sich ihre göttliche Wahrheit im substanzhaft realistischen Sinne verbürgen ließe, sondern weil ihre symbolische Form imponiert – als für uns Menschen gut.