

THEOLOGISCHE REVUE

118. Jahrgang

– September 2022 –

Hoff, Johannes: Verteidigung des Heiligen. Anthropologie der digitalen Transformation. – Freiburg i. Br.: Herder 2021. 608 S., Ln. € 58,00 ISBN: 978-3-451-38966-5

Johannes Hoff hat zwölf Jahre in Großbritannien geforscht und gelehrt. In dieser Zeit hat er notwendigerweise die hierzulande nur als *analytische* abgöttisch verehrte oder als *radical orthodoxy* verachtete angelsächsische Theologie und Philosophie *en detail* verarbeitet. Als Innsbrucker Prof. für Dogmatik in seine deutschsprachige Heimat zurückgekehrt, heischt seine umfangreiche Monografie einige Aufmerksamkeit, da sie nicht nur auf H.s breiter Kenntnis der französischen Theoriebildung, der mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Theologie fußt. Vielmehr stellt sich H. mit diesem Rüstzeug der brisanten Aufgabe einer (theol.) Anthropologie der digitalen Transformation. Wie unmittelbar alte Ideengeschichte und neueste Technikrevolution für ihn zusammenhängen, scheint bereits auf den ersten S. auf, wenn er „unsere modernen Konzepte von Wissenschaft, Rationalität und geistiger Autonomie“ als „theoretisches [und eben auch theologisches] Problem“ begreift: „Sie sind die Wurzel vielfältiger Formen emotionaler und geistig-spirituelle Verarmung, die in der kognitiven Proletarisierung des digitalen Zeitalters ihren Höhepunkt erreichen.“ (8)

In dem eher zeitdiagnostischen und technikphilosophischen ersten Teil (24–318), einem zweiten wertethisch-spirituellen Teil (319–543) und dem so ausladenden wie lehrreichen Fußnotenapparat (dritter Teil) sollen „Diskurse wieder zusammengeführt werden, die seit mehr als 700 Jahren auseinanderdriften: Wissenschaft, Technik, Ethik, Politik, Kultur, Spiritualität und Religion.“ (8) Ob dies nicht *totalitär*, sondern *organisch* geschieht, wird eine der Leitfragen jeder Lektüre des jüngsten Produkts aus dem, von seiner Diss. *Spiritualität und Sprachverlust* (1999) an, mit hohem Anspruch auftretenden Theorie-Praxis-Laboratorium H.s sein.

Bereits früh liegen die mittelalterlichen Quellen heutiger Probleme und ihrer Lösungen offen: Der Armutsstreit bzw. die Konflikte zwischen Dominikaner- und Franziskanertheologen, die H. folgendermaßen fasst: „[D]ie digitale Logik der franziskanischen Tradition setzt diesem, für die unscharfen Zwischenräume unseres Alltagsverständes sensibleren, holistischen Denken einen Voluntarismus entgegen, der das Streben nach Selbst- und Welterkenntnis und der Freiheit, Wahlentscheidungen zu treffen, immer mehr auseinanderdividierte und damit eine ganze Serie moderner Dualismen anbahnte: vom Dualismus zwischen Wollen und Erkennen bis hin zu den Dualismen von Lieben und Verstehen, Emotion und Kognition, Mystik und Wissenschaft, Gnade und Natur, Glaube und Wissen.“ (42) Wohingegen Cusanus, der zentrale Bezugspunkt von H.s Habil.schrift zur philosophischen Propädeutik christlicher Mystik nach Nikolaus von Kues (2007), „hieb und

stichfest“ klargestellt habe, dass „das Widerspruchsprinzip auf ein überzeitliches Phänomen nicht anwendbar“ sei (47 FN 49).

Die sich daraus ergebende Suche nach Alternativen zum bis in die Gegenwart vorherrschenden Kapitalismus oder Totalitarismus einer umfassenden Machbarkeit und kartesisch scharfen Trennung zwischen *res extensa* und *res cogitans*, deren Geistlosigkeit und Unmenschlichkeit H. überzeugend nachzeichnet, führt über Derrida und Foucault zum Technikphilosophen Bernard Stiegler, zum IT-Skeptiker Evgeny Morozov und zu Shoshana Zuboffs *Das Zeitalter des Überwachungskapitalismus*. Im für H. fundamentalen und kryptotrinitarisch zu verstehenden Dreieck Natur, Technik und Kultur darf niemals eines zuungunsten der anderen hypostasiert werden, genauso wenig wie der Mensch als vollkommen autonomer aus seinen kontextuellen Bezügen herausgehoben werden darf. H.s Haltung zu Kant oszilliert dabei. Einmal reiht er ihn bruchlos in die Reihe der dualistisches Unheil verbreitenden Scotisten ein, an anderer Stelle finden sich differenziertere Diagnosen wie diese: „Wenn die Kantische Losung ‚*sapere aude!*‘ [...] von bleibendem Wert sein soll, muss man Menschen dazu ermutigen aus eigenem Antrieb auf den Geschmack (*sapio*) des philosophischen Strebens nach Weisheit (*sapientia*) zu kommen.“ (90)

Sehr bald wird so eine Schwäche gegenüber dem sichtbar, was immer noch unkritisch ‚Künstliche Intelligenz‘ genannt wird, agiert diese doch allein auf der Basis von Daten, unabhängig der verfälschenden *bias* leibseelischer Existenz. H. dreht den Spieß jedoch um und argumentiert mit Thomas Fuchs und Maurice Merleau-Ponty: „Nicht das Mannigfaltige, sondern das (nicht zählbare) *Eine* kommt zuerst. Dieses *Eine* wird durch zeiträumlich konfigurierte Atmosphären und Stimmungen, die emotional aufgeladenen sprachlichen und nicht-sprachlichen Interaktionen zwischen leiblichen Wesen und damit verschränkten Wahrnehmungs- und Erinnerungsvorgängen lediglich *kontrahiert*.“ Und (nun gegen Kant): „die dabei emergierenden, perspektivisch abgeschatteten Manifestationsweisen psycho-physischen Lebens sind nicht das Produkt einer *Synthesierungsleistung*, sondern Spur eines zeit-räumlichen *Brechungs- und Refraktationsgeschehens*.“ (204) Damit erscheinen transhumane Technik und andere Prothesen wieder als das, was sie immer waren: nicht Konkurrenz, sondern Applikation eines technisch uneinholbar menschlichen und unhintergebar leib-seelisch verfassten Subjekts.

Diese These wird in den Teilen 1/III „Anthropologie nach dem Scheitern der humanwissenschaftlichen Expedition“ (170–268) und 1/IV „Zur machtkritischen Evaluation des humanwissenschaftlichen Diskurses der Moderne“ (269–298) sowie 1/V „Die eigentliche Herausforderung der digitalen Transformation“ (299–317) in großer Breite sowohl für die (spät-)mittelalterlichen wie auch neuzeitlichen Quellen belegt. Hier kann von einer subjekttheoretischen Engführung nicht die Rede sein, sondern die Frage nach dem Menschen wird in allen Dimensionen wie Physik und Zeitbegriff, Wahrnehmung, Erinnerung, Kultur und Kulturkritik, Kapitalismus (Taylorismus) und Dataismuskritik, Apokalyptik und Mystagogik, Bildung, Staatsrecht und neuer Tribalismus ausgefaltet.

Dabei scheinen immer wieder die eigentlich für Teil zwei vorbehaltenen theol. Fragen nach Gnade, Spiritualität und einem durch das Feuer der Kritik gegangenen christlich-holistischen Weltbild durch. Der Schritt zur Meta-These des Buches und seinem Titel ist schließlich nur noch ein kleiner: „Der Mensch ist nämlich vor allen anthropologischen Definitionsversuchen zunächst einmal das: ein Bild der Namen, Artefakte und Orte, die in ihm einen Sinn für das Heilige erwachen lassen.“ (318)

Der zweite Hauptteil des Buches, „Minimal Religion: Spiritualität in einer post-konfessionellen Welt“ (319–543), beginnt mit der schnell hingeworfenen Skizze einer auf Niklas Luhmanns 20 Jahre alte Erkenntnisse fußenden Therapie: Da der Religion anders als anderen Subsystemen einer funktional differenzierten Gesellschaft wie Wirtschaft und Wissenschaft augenscheinlich ein Medium fehle, sei dieses von Theologie und Kirche nicht nur wiederzuentdecken – die *Spiritualität* –, sondern es brauche auch *Manductoren*, also Menschen, die andere, auf der Suche nach diesem Medium befindliche Personen geistlich an der Hand zu nehmen verstünden (321).

Der Begriff ‚Spiritualität‘, desavouiert und selbst von Theolog:inn:en häufig als Dekadenzphänomen abgetan, gewinnt an Gewicht, wenn er in den Kontext des paulinischen *Pneumas* und der von Michel de Certeau und anderen neu erschlossenen *Mystik* gestellt und philosophisch gefasst wird (322–340): „Spiritualität ist die Bewegung des Subjekts und seiner Seele, die ihm Zugang zur Wahrheit verschafft und dabei sein Sein selbst verändert“ (Michel Foucault, 326). Auf den folgenden S. lesen wir unter dem Titel „Scheidekunst“ ausführlich über die Entstehung und Rezeption von „Husserls Dreiteilung von Intellekt-, Willens- und Gefühlsakten“ (356–361) und „Aristoteles‘ Dreiteilung von Theorie, Praxis und Poiesis“ (362–372): Es gilt demnach, die seit dem Spätmittelalter sich schleichend vollziehende Trennung zwischen Praxis, Poiesis und Poetik als Ursache heutiger Ausbeutungszusammenhänge im Datenkapitalismus und der Abwesenheit von Theologie und Spiritualität im öffentlichen Diskurs zu identifizieren. Kronzeugen sind hier neben Michel de Certeau Hannah Arendt, Richard Sennett und John Ruskin – bevor Max „Scheler als Wegbereiter einer postkonfessionellen Experimentaltheologie“ auf die Bühne tritt (381–384), eine transformierte Rolle der „Theologie in einer post-konfessionellen Welt“ am Horizont erscheint (384–394) und mit Eckhart, Augustinus und Cusanus das „ABC christlicher Spiritualität“ (394–424) entwickelt wird. Diese findet ihre theol. Analogie: „das im ersten Kapitel eingeführte Dreieck von *Natur, Technik und Kultur* [...] hat den Charakter eines trinitarisch-mystagogischen Prinzips. So wie, nach Cusanus, die zeugende Hypostase des Vaters im göttlichen Wort (Sohn) die ihm wesensgleiche Technik (*ars*) zeugt, so geht aus der Verschränkung von väterlicher Natur und Technik das beiden wesensgleiche Eigenleben von Wille und Affekt hervor, der Heilige Geist, dessen Wirken sich in unserer geschöpflichen Realität als Kultur manifestiert.“ (381)

Bemerkenswert, wie sich H. hier vom „therapeutischen Vorschlag“ der *Radical Orthodoxy*, den „Nihilismus der liberalistischen Moderne mit historisch fundierten, philosophisch-theologischen Argumenten weg[zu]erzählen“ (387f) distanziert: Er verweist auf die in ebendieser Moderne entstandene „Ethik der Alterität“ von Levinas und Derrida und markiert das praktische Ende einer sich ‚orthodox‘ wählenden Theologie, die sich in „rationalitätskritisch abgezielten Funktionsbereichen“ verbarrikadiert (391). Wenn sich H. auf der Zielgeraden im vorletzten Kap. „Wege[n] aus der modernen Kultur des Ressentiments“ (425–493) zuwendet, gilt es als erstes zu vermerken, dass er dies und vieles andere im Buch nicht mit neokonservativer oder gar reaktionärer Intention tut, wie gerne von interessierter Seite behauptet wird. H. zitiert vielmehr zustimmend Nietzsche: „die moralische Heuchelei der Befehlenden: Sie wissen sich nicht anders vor ihrem schlechten Gewissen zu schützen als dadurch, dass sie sich als Ausführende älterer und höherer Befehle gebärden“ (427).

Im Folgenden etabliert H. die Bedeutung von Max Schelers Wertethik (ebenso wie Charles Taylors *Säkularem Zeitalter* und Martin Heideggers *Sein und Zeit*) für den aktuellen Diskurs. Dieser wird gerne vorgeworfen, sie sei „nicht in der Lage, die historische oder kulturelle Varianz und

Pluralität unterschiedlicher Wertorientierungen zu erklären“ (432). H. weist darauf hin, dass auch Taylors Denken sich „immer deutlicher in Richtung eines natürlichen Realismus bewege“ (435 FN 28). Gemeint sind damit nicht primär rationale, sondern „responsive“ also unwillkürliche auch durch nicht reflektierte Körperreaktionen kontextualisierte und artikulierte „Werturteile“: „Der Mensch ist in der Lage in allem und jedem ein Gut zu erkennen, dessen Sein das Potential birgt, Werte zu aktualisieren, die mit einer unverwechselbaren *Weise zu sein* konvertibel sind.“ (476)

Unter der Überschrift „Christliche Orthodoxie im Zeitalter der Minimal Religion“ (494–543) sollen schlussendlich wesentliche Fäden seines Buches wiederaufgenommen werden, um „die dogmatische Grammatik zu skizzieren, die sich herauskristallisiert, wenn man den [liturgisch-spirituellen] Quellcode auf phänomenologisch disziplinierte Weise gebraucht.“ (495) Der Rez. hätte hier v. a. eine Fokussierung des Spiritualitätsbegriffs und eine Durchführung des im ersten Teil vielversprechend angekündigten Manductor-Gedankens erhofft, denn schon im vorherigen Kap. strengten die Detaildebatten um die Genese und Apologie der Schelerschen Wertethik an. Die nun zunächst folgenden Ausführungen zu Schleiermacher, Otto, und erneut Scheler lassen leider eine echte Themenstellung vermissen, die über Fachdebatten hinausgeht. Und es ist tatsächlich eine der Schwächen des Buches, dass es immer wieder konsistente und erhellende Gedankenführungen zugunsten ausufernder werk- und ideengeschichtlicher Begründungsloops verlässt. Vier bis sechs ausgelagerte Artikel in entsprechenden theologisch-philosophischen Fachzeitschriften wären hilfreich gewesen und hätten etwa 150 Buchs. ohne Verlust eingespart.

Auf den letzten Metern holt H. noch einmal weit aus und präzisiert auf 20 S. das Spezifikum christlicher Spiritualität aus jüdischen Wurzeln im Rückgriff auf die ersten formativen Jh.: Schon früh kündigt die christliche Gebetspraxis („Komm Herr Jesus, Maranatha“) die Ablösung vom Judentum auf den christologischen Konzilien, vornehmlich Nicaea II und Konstantinopel II an (517–522). In seiner Absage an die Person Jesu als eine im kantischen Sinne autonome (523) dürfte einiges an Sprengkraft für den deutschsprachigen theol. Diskurs liegen, ebenso wie im Hinweis auf die Infragestellung der frühen epochalen christologischen Arbeiten von Karl Rahner und Alois Grillmeier in der anglophonen Welt (525f). Aber erst auf S. 536 wird die Hoffnung des Rez. auf Conclusio christologisch gestillt: Wenn die „Inkarnation als ekstatisches Phänomen, die Apathie Gottes nicht beeinträchtigt“, gilt: „Nicht die Frage nach dem Menschen erlaubt uns zu begreifen, was das Wort ‚heilig‘ bedeutet, es ist vielmehr umgekehrt: Nur die Frage nach dem Heiligen erlaubt uns zu verstehen, was das Wort ‚Mensch‘ bedeutet.“ (538) H.s ausufernden Reflexionen über Spiritualität als Antwort auf die Aporien der Gegenwart begrenzt also im letzten Kap., das insgesamt etwas ‚nachklappt‘ auch die wirkmächtige ‚anthropologische Wende‘ Karls Rahners auf das von diesem selbst vorgegebene Maß und ist so geeignet gewisse Engführungen der jüngeren Theologiegeschichte als Holzwege zu identifizieren. Zugleich erschließt sie weite Felder der als vormodern verworfenen theol. Tradition für einen spezifisch theol. Diskurs der Gegenwart.

Formal sind wenige Lektoratsfehler zu monieren, etwa dass der Heidegger-Experte Peter Trawny konsequent ohne „r“ geschrieben wird, und dass der Fußnotenapparat – eine Fundgrube für vom Autor kundig erlesene, v. a. englischsprachige Literatur – nur selten deutschsprachige Ausgaben nennt, wo es sie gibt, so etwa Vasaris *Lebensläufe*, John Ruskins *Die Steine von Venedig*, Charles Taylors *Multikulturalismus* oder Richard Sennets *Handwerker*.

Über den Autor:

Joachim Valentin, Dr., Professor für christliche Religions- und Kulturtheorie an der Goethe-Universität Frankfurt a. M. (j.valentin@em.uni-frankfurt.de)