

Leseprobe:

Magnus Lerch

All-Einheit und Freiheit

**Subjektphilosophische Klärungsversuche
in der Monismus-Debatte zwischen
Klaus Müller und Magnus Striet**

echter

KAPITEL II	
SELBSTBEWUSSTSEIN UND GOTTESGEDANKE – KLAUS MÜLLERS EXISTENZPHILOSOPHISCHER ANSATZ	97
1. Subjekt und Person in analytischer Reformulierung	98
1.1 Der irreduzible Bezugspunkt indizierender Rede	99
1.2 Der Primat des Subjekts	102
1.3 Subjekt und Person	104
1.4 Kontingenzbewusstsein und Gottesfrage	106
2. Unhintergehbare Subjektivität und unverfügbarer Grund	111
2.1 Aufttrittsbedingungen des Grundes	111
2.2 Ontologische Verpflichtungen	115
2.3 All-Einheit und Differenz, Absolutes und Endliches	118
<i>Exkurs: Die Position von Raimund Litz</i>	120
2.4 Monismus und Monotheismus – subjekttheoretische Aufklärung	126
KAPITEL III	
EGOLOGISCHE FREIHEITSANALYTIK NACH HERMANN KRINGS UND THOMAS PRÖPPER	133
1. Vorbemerkungen zur transzendentalphilosophischen Methode	134
2. Reflexe Transzendenz als formale Erkenntnisstruktur	137
2.1 Fundamentum und Terminus	138
2.2 Die Relation	139
3. Der freiheitsanalytische Begriff vom transzendentalen Ich	141
3.1 Die sich ursprünglich aktualisierende Selbsteinheit	141
3.2 Retroszendenz als Struktur des transzendentalen Ich	144
3.3 Die formale Unbedingtheit der Freiheit	150
3.4 Intersubjektive Anerkennung als Konstitutionsbedingung endlicher Freiheit	155

KAPITEL IV	
KRITISCHE DISKUSSION	158
1. Methodische Differenzen zwischen Henrich und Krings	158
2. Der Innengrund des Ich: Ich-loses Sein oder transzendentes Ich?	160
3. Transzendente Freiheit und monistische All-Einheit	168
KAPITEL V	
AUSBLICKE UND PROBLEMÜBERHÄNGE	180
1. Auf dem Weg zu einer nachidealistischen Subjekttheorie: Vermittlungsversuche zwischen Henrich und Krings	180
1.1 Magnus Striet: Das präreflexive Ich als Gehalt der freien Transzendenz	180
1.2 Bernhard Nitsche: Lösungspotenziale der Krings'schen Figur der Retroszendenz	185
1.3 Saskia Wendel: Präreflexive Subjektivität und Leiblichkeit	188
1.4 Weiterführende Überlegungen – und ein Einwurf von Thomas Pröpper	192
2. Zur Verhältnisbestimmung von Absolutem und Endlichem	195
LITERATURVERZEICHNIS	199

Einleitung

„Die Form des Bewußtseins verweist auf eine Voraussetzung, die jenseits der Trennungen des Bewußtseins anzusetzen ist. Dieser Grund des Bewußtseins muß nach dem Leitgedanken der All-Einheit gedacht werden.“¹

Dieter Henrich

„Letzte Instanz gegen jeden Monismus ist das Bewußtsein der menschlichen Freiheit von der eigenen formalen Unbedingtheit“².

Thomas Pröpper

Die Karriere des für neuzeitliches Denken fundamentalen Subjektprinzips scheint für den wissenschaftlichen Mainstream philosophisch-theologischer Reflexion beendet. Postmodern für ‚tot‘ erklärt, weil bereits durch Nietzsche als von überpersönlichen Willen-zur-Macht-Prozessen erzeugte Fiktion entlarvt, dann als herrschaftswilliger Grund der politischen Katastrophen des 20. Jahrhunderts auch für moralisch unverantwortbar gehalten und schließlich als bloßes Epiphänomen sprachlicher Interaktion registriert, steht Descartes’ *fundamentum inconcussum* aller Vernunftvollzüge ganz im Zeichen radikaler Skepsis.³ Ambitionierten philosophischen Versuchen, den Subjektgedanken unter kritischen und gegenüber den idealistischen Systemen bescheideneren Vorzeichen zu rehabilitieren,⁴ steht die wissenschaftliche Hochkonjunktur der Neurobiologie entgegen – einschließlich ihrer Überzeugung, dass es sich bei dem Phänomen sich seiner eigenen Freiheit bewussten Lebens um eine zu entzaubernde Illusion handelt.⁵

In der Theologie waren es zunächst vor allem Klaus Müller, Thomas Pröpper und Hansjürgen Verweyen, die darauf hingewiesen haben, dass mit dem Subjekt nicht nur das wesentliche Begründungsprinzip systematischer Geltungsreflexion der theologisch erhobenen Wahrheitsansprüche fällt, son-

¹ HENRICH, Grund im Bewußtsein, 609.

² PRÖPPER, Freiheit Gottes, 298.

³ Vgl. etwa MENKE, Einzigkeit, 17-59; Wendel, Affektiv und inkarniert, 49-89.

⁴ Vgl. hierzu bilanzierend MÜLLER, Wenn ich „ich“ sage; DERS., Subjektivität.

⁵ Vgl. z.B. STRIET, Atheismusdebatte, 104-107.

dern auch die irreduzible und unhintergehbare Instanz verloren geht, in der ein Gottesgedanke nach dem Scheitern eines metaphysisch gesicherten Begriffs vom Absoluten noch auf nicht zirkuläre Weise entwickelt werden kann.

„Denn ohne ein Unbedingtes, das im Menschen selbst vorausgesetzt werden darf, wäre weder der Gottesgedanke vernünftig bestimmbar noch die uns unbedingt angehende Bedeutung der Selbstoffenbarung Gottes begründet vertretbar.“⁶

Jenseits der für die neuzeitliche Dogmatik so verhängnisvollen Polarisierung zwischen einem rationalistischen Intronseizismus, der die Selbstmitteilung Gottes in Vernunftwahrheiten auflöste und in der Konsequenz ihrer geschichtlichen Kontingenz beraubte, und seinem fideistisch extrinseizistischen Pendant, das letztlich die anthropologische Reflexion auf die freie Antwortfähigkeit des Menschen im Offenbarungsgeschehen vermissen ließ, suchten die Konzepte der drei genannten Theologen auf dem Wege transzendentalphilosophischer Begründungsverfahren eine dritte Alternative.⁷ Sie speist sich wesentlich aus der Einsicht, dass in der Instanz methodisch autonom argumentierender Subjektphilosophie, wenn sie denn ihr Fragen nach den voraussetzenden Sinnbedingungen menschlicher Existenz nicht abbricht, die Ansprechbarkeit und Hinordnung des einzelnen Menschen für jene sich geschichtlich ereignende Offenbarung des freien Gottes Jesu Christi gezeigt werden kann, welche den Menschen gerade zu seinem Selbstsein zu befreien vermag.

Nun stellt die Diskussion, ob eine subjektphilosophische Fundierung christlicher Theologie deren Inhalte wirklich adäquat zur Geltung bringen kann, eine der spannendsten Kontroversen der gegenwärtigen theologischen Forschung dar. Vor allem im Hinblick auf die im Gefolge der Pröpper'schen Freiheitsanalytik reformulierte materiale Dogmatik wird diese Debatte derzeit

⁶ PRÖPPER, Gott hat auf uns gehofft..., 302.

⁷ Zur jeweils aktuellen Fassung dieser Ansätze vgl. MÜLLER, Streit um Gott, 209-245; PRÖPPER, Erlösungsglaube, 182-194; VERWEYEN, Wort, 133-206. Vgl. ferner die Aufarbeitung der Kontroverse zwischen Pröpper und Verweyen von PLATZBECKER, Radikale Autonomie sowie die werkgenetischen Analysen zu Verweyens Ansatz von FÖBEL, Gott und KIM, Auf der Suche. Zu Pröppers freiheitstheoretischem Ansatz vgl. außerdem KAUFNER-MARX, Freiheit, 275-341. Kurze und knappe Überblicke zu Anspruch und selbst gesteckten Grenzen einer transzendentalphilosophischen Glaubensreflexion geben WENDEL, Rationale Verantwortung und ESSEN, Die philosophische Gottesfrage. Zum methodischen Verfahren der Transzendentalphilosophie vgl. Kap. III.1 dieser Arbeit.

geführt – mit noch ungewissem Ausgang!⁸ Denn ob eine subjektphilosophische Denkform – sei ihr Ausgangspunkt das Selbstbewusstsein (Müller), die Freiheit (Pröpfer) oder die Elementarstruktur menschlicher Vernunft (Verweyen) – als Basis theologischer Hermeneutik fungieren kann und soll, lässt sich m.E. nur über die Beantwortung der Frage lösen, inwieweit diese Denkformen *theologische* Lösungspotenziale bereitstellen können und damit ihre hermeneutische Erschließungskraft für die materiale Dogmatik belegen.⁹ Gerade deshalb beansprucht diese Arbeit weder, die Kontroverse um die theologische Reichweite und Legitimität subjektivitätstheoretischer Modelle zu entscheiden noch will sie den Eindruck erwecken, diese Diskussion werde gar vom Autor für schon entschieden gehalten! Dies gilt es zu beachten, wenn im Folgenden eine Forschungskontroverse behandelt wird, die sich hauptsächlich zwischen Theologen abspielt, die entschieden für eine subjekttheoretische Basis für die Theologie eintreten.

Damit ist bereits zum eigentlichen Untersuchungsgegenstand dieser Arbeit übergeleitet: Zwischen den genannten Protagonisten eines subjektphilosophischen Prinzips theologischer Hermeneutik gab und gibt es keine Einigkeit darüber, wie dieses philosophische Programm genau auszusehen hat. Während Verweyens Ansatz sich an dem frühen Fichte und einer transzendentalen bzw. nachmetaphysischen Lesart seiner Spätphilosophie orientiert, stellt für den von Thomas Pröpfer und seinen Schülern geleisteten freiheitsanalytischen Neubau Hermann Krings' Transzendentalphilosophie wichtige Ressourcen bereit. Diese orientiert sich ausschließlich am *frühen* Fichte. Klaus Müllers Subjekttheorie hingegen rezipiert vor allem in neueren Veröffentlichungen wesentliche Einsichten von Dieter Henrich.

Brisant ist nun, dass zwischen Striet und Müller eine Kontroverse um die Frage entbrannt ist, welcher Gottesgedanke in subjekttheoretischer Besinnung

⁸ Vgl. hierzu die Arbeiten der Münsteraner Schule um Thomas Pröpfer: BONGARDT, Fraglichkeit; ESSEN, Historische Vernunft; DERS., Freiheit Jesu; STRIET, Das Ich; DERS., Offenbares Geheimnis. Aus der Vielzahl kritischer Auseinandersetzungen mit einer subjekttheoretischen Fundierung christlicher Theologie und ohne Anspruch auf Vollständigkeit vgl. nur DALFERTH, Wirklichkeit, 388-430; HOFF, Offenbarungen Gottes?, 23f.236-239; FÖBEL, Das Vergessen, 108-112; DERS., Gott, 153-174; DERS., Freiheit; DERS., Letztgültiger Sinn; LOTZ, Zwischen Glauben und Vernunft, 51-143.339-365; MARSCHLER, Rezension, 113; VON STOSCH, Glaubensverantwortung 167-212; DERS., Freiheit. Vgl. ferner die Diskussionsbeiträge in VALENTIN/WENDEL (Hgg.), Unbedingtes Verstehen?! sowie in den Sammelbänden bzw. Festschriften für Pröpfer: MÜLLER/STRIET (Hgg.), Dogma und Denkform; BÖHNKE/BONGARDT/ESSEN (Hgg.), Freiheit Gottes und Verweyen; LARCHER/MÜLLER/PRÖPPER (Hgg.), Hoffnung; KREUTZER/STRIET/VALENTIN (Hgg.), Gefährdung.

⁹ „*Welches* Denken für solches Verstehen [der Offenbarung; M.L.] geeignet und zudem philosophisch ausweisbar sei, läßt sich vorab nicht garantieren.“ (PRÖPPER, Evangelium, 3; Hervorhebung M.L.).

erreichbar ist. Gemeint ist die seit 2004 geführte Monismus-Debatte, bei der es im Kern um die Grundentscheidung geht, ob das Verhältnis zwischen Gott und Mensch als Beziehung streng differenter Freiheiten aufgefasst werden muss (Striet), oder die Differenz zwischen Absolutem und Endlichem ohne ein auch *ontologisches* Einheitsmoment nicht gedacht werden kann (Müller). Striet hat vor allem in seiner Habilitationsschrift¹⁰ betont, dass sich das schöpfungstheologische Dogma der *creatio ex nihilo* nur unter der Prämisse einer radikalen Differenz zwischen göttlicher und menschlicher Freiheit denken lässt, womit von ihm zugleich jedes (partizipations-)ontologische Vermittlungsdenken von Absolutem und Endlichem zurückgewiesen wird.¹¹ Deshalb spricht Striet meist von „Realdifferenz“¹² bzw. „bleibender Differenz“¹³, die als „unüberbrückbare“¹⁴ zwischen der Freiheit Gottes und der des Menschen theologisch nicht eingezogen werden darf. Müller hingegen hält Striet einen „Differenz-Dogmatismus“¹⁵ vor und insistiert darauf, dass ein „konsistentes Zusammenhalten von Vernunft und Glaube ohne Einbezug [...] [einer; M.L.] monistischen Denkform nicht möglich“¹⁶ sei. Zu dieser Konsequenz sieht sich Müller zusätzlich durch aufwendige theologie- und philosophiegeschicht-

¹⁰ Vgl. STRIET, *Offenbares Geheimnis*.

¹¹ Striet ist skeptisch, „ob denn das Partizipations- und Analogiedenken überhaupt in der Lage ist, den biblischen Gott, aber auch sein Welt- und Menschverhältnis und damit die Eigenwirklichkeit der Schöpfung, adäquat verstehen zu lernen und von ihren theoretischen Implikationen Rechenschaft und das heißt auch philosophisch Rechenschaft abzugeben.“ (Ebd., 40f.). Denn „begrift man [...] die Schöpfung der gesamten Weltwirklichkeit als den gegensatzfreien Setzungsakt Gottes aus dem Nichts, so entfällt die Möglichkeit ontologisch begründeter Partizipation am Göttlichen. Der Schöpfungsglaube selbst ist es somit, der die Analogie zwischen geschöpflicher Wirklichkeit und Schöpfer verhindert.“ (Ebd., 73).

¹² Ebd., 73.104.179, Anm. 130.188.196; DERS., *Negation*, 143; DERS., *Konkreter Monotheismus*, 162. Vgl. auch PRÖPPER, *Zur theoretischen Verantwortung*, 85.

¹³ STRIET, *Offenbares Geheimnis*, 70.186; DERS., *Konkreter Monotheismus*, 179; DERS., *Grenzen der Übersetzbarkeit* 267, Anm. 15.

¹⁴ STRIET, *Grenzen der Übersetzbarkeit* 268.

¹⁵ MÜLLER, *Streit um Gott*, 201.

¹⁶ MÜLLER, *Athen*, 68. Unter Monismus ist generell ein All-Einheits-Denken zu verstehen, das dem Ganzen den Primat vor seinen Teilen einräumt, bzw. die Rücknahme jeder Differenz in eine vorgängige Einheit fordert, von der aus diese Differenz *als* solche zuallererst bestimmbar ist (vgl. DERS., *Holismus/Monismus*, 189f.). Für das Verhältnis von Gott und Mensch folgt daraus ein logischer und ontologischer Primat ihrer Einheit, vor dessen Hintergrund zuallererst die Relation (Differenz) beider vernünftigt aussagbar werden soll. Die monistische Denkform geht demnach von „einer letzten Ursprungseinheit zwischen Gott und Mensch aus“ (DIRSCHERL, *Ontologie*, 95); sie bedeutet „nicht nur, dass im Unterschied zum Dualismus nur ein Ursprung der Wirklichkeit gedacht wird, sondern beinhaltet auch eine Aussage über die Beziehung zum Ursprung. Transzendentallogisch wird an einem Primat der Einheit vor der Differenz festgehalten.“ (Ebd., 101).

liche Studien ermutigt, die zeigen, dass der christlichen Tradition ein monistischer „Tiefenstrom“¹⁷ integral zugehört.

„Der Gedanke der Einheit auch der Einung zwischen Gott und Mensch gehört viel zu tief ins Fundament des Christlichen, als dass dem Verhältnis zureichend allein mit dem Begriff der Differenz zwischen beiden Genüge getan wäre.“¹⁸

Die Kontroverse zwischen Müller und Striet ist bislang subjekttheoretisch nicht untersucht, sondern vor allem in Richtung ihrer theologischen Konsequenzen diskutiert worden.¹⁹ An dieser Stelle schaltet sich die vorliegende Arbeit ein. Im Blick auf eine philosophische Verständigung legt sich nämlich eine Untersuchung der subjekttheoretischen Prämissen beider Ansätze nahe: Da sowohl Striet als auch Müller für eine subjektphilosophische Orientierung theologischer Hermeneutik eintreten, müssten gemäß dieses Paradigmas dem jeweils in Anspruch genommenen Subjektbegriff Kriterien zu entnehmen sein, welcher Gottesgedanke der autonomen Vernunft entspricht. Wie zu zeigen sein wird, rekurriert Müllers Ansatz vor allem auf Dieter Henrichs Konzept. Letzteres entwickelt den Gedanken eines monistisch all-einen ‚Innengrundes‘, der sich im Subjekt vergegenwärtigt.

„Denn eine konsistente Bestimmung des Verhältnisses von Absolutem und Endlichem führt fast von selbst auf Gedanken wie das kabbalistische ‚Zimzum‘ [...] aus der jüdischen Mystik oder denjenigen eines ‚Innengrundes‘ (Immanenz des Grundes im Begründeten), wie ihn zeitgenössische Subjekttheoretiker (z.B. D. Henrich) in Anlehnung an F. Hölderlin entwickeln.“²⁰

Striet hingegen vertritt die These, dass der christliche Glaube „auch nicht nur einen Schuss Monismus verträgt“²¹ und insistiert zudem darauf, dass schon „um der Freiheit des Menschen willen [...] die Relation von Gott und Mensch als absolute Differenz bestimmbar sein“²² müsse. Insofern lässt sich Striet zufolge jede monistische Denkform *in der Instanz des Subjekts* ausschließen:

¹⁷ MÜLLER, Tiefenstrom.

¹⁸ MÜLLER, Streit um Gott, 12.

¹⁹ Vgl. hierzu die einschlägigen Beiträge zur Monismus-Diskussion in MÜLLER/STRIET (Hgg.), Dogma und Denkform: BONGARDT, Einheit; KREUTZER, Symboltheorie; MÜLLER, Tiefenstrom; STRIET, Antimonistische Einsprüche. Vgl. auch MÜLLER, Streit um Gott, 201f.

²⁰ MÜLLER, Holismus/Monismus, 190.

²¹ STRIET, Antimonistische Einsprüche, 122.

²² STRIET, Grenzen der Übersetzbarkeit, 268.

„Aus freiheitsanalytischen Gründen ist [...], sofern das Moment der formalen Unbedingtheit der Freiheit wirklich konstitutiv in den Begriff der endlichen Freiheit eingeht, jede Form eines monistischen Weltbegriffs als philosophisch nicht haltbar abzuweisen.“²³

In dieser Stoßrichtung versteht sich auch das einleitend genannte Zitat von Thomas Pröpper, wonach letzte Instanz gegen den Monismus das Bewusstsein der menschlichen Freiheit von ihrer eigenen formalen Unbedingtheit sei. Die zu sich entschlossene Freiheit kann sich demnach lediglich „als ‚ins Dasein geworfene‘ hinnehmen oder als durch einen freisetzenden Schöpfungsakt begründet verstehen.“²⁴ Indem Striet und Pröpper auf die formale Unbedingtheit der Freiheit als Instanz gegen jede monistische Denkform rekurrieren, beziehen sie sich u.a. auf die Freiheitsanalyse von Hermann Krings.

An der subjekttheoretischen Wurzel des Monismus-Streits stehen also die beiden unterschiedlichen philosophischen Ansätze von Henrich und Krings/Pröpper, die indes beide vom Subjektparadigma ihren Ausgang her nehmen. Während Müller mit Bezug auf Henrich den monistischen Gottesbegriff gerade in der Instanz selbstbewusster Subjektivität plausibilisieren will, halten Striet und Pröpper in Anlehnung an die Subjektphilosophie von Krings das Moment formaler Unbedingtheit der menschlichen Freiheit für inkompatibel mit jeder monistischen Denkform. Anders gewendet: Müller und Henrich begründen durch die radikale Besinnung auf das neuzeitliche Subjekt eine monistische Selbst- und Weltbeschreibung, Pröpper und Striet weisen sie in derselben Begründungsinstanz ab. Daraus folgt: *Philosophisch* kann die Monismus-Debatte nur über eine Diskussion der Ansätze von Henrich und Krings weiter gebracht werden. Nur auf diese Weise ließe sich zudem die Stichhaltigkeit des von Pröpper und Striet gegen Müllers Ansatz ins Feld geführte Argument überprüfen, nach dem ein monistischer Gottesbegriff der Annahme transzendentaler Freiheit auf Seiten des Menschen widerspricht. Somit ist das starke Interesse dieser Arbeit an subjekttheoretischen Begründungsfragen somit Ausdruck des Bemühens, die philosophischen Prämissen der recht komplexen Diskussion um eine monistische Denkform sorgfältig zu reflektieren.

Nun weist eine nähere Untersuchung der Konzepte von Henrich und Krings trotz des gemeinsamen Ausgangspunktes beim Subjekt eine grund-

²³ STRIET, Das Ich, 291.

²⁴ PRÖPPER, Freiheit Gottes, 298; DERS., Freiheit, 17. Vgl. STRIET, Das Ich, 290f. Striet hat dieses Argument dezidiert gegen Müllers Monismus-Plädoyer ins Spiel gebracht: vgl. DERS., Antimonistische Einsprüche, 118f.

legende Differenz auf: Henrich fasst im Unterschied zu Krings Bewusstsein nicht-egologisch, d.h. nicht wiederum mit Rekurs auf ein Subjekt. Er versteht Bewusstsein vielmehr als das einer ich-losen Dimension, während Krings Bewusstsein a priori als Bewusstsein eines *Ich* und damit egologisch versteht.²⁵ Saskia Wendel hat nun darauf hingewiesen, dass die nicht-egologische Bewusstseinstheorie Henrich als „Basis einer monistischen Metaphysik“²⁶ dient und näherhin die These vertreten, dass die philosophische Entscheidung in der Monismus-Debatte mit der Option für oder gegen eine egologische Bewusstseinstheorie zusammenfällt.²⁷ Diese Feststellung Wendels liefert einen Grund mehr dafür, den Schwerpunkt dieser Arbeit auf den subjektphilosophischen Problemhintergrund der Monismus-Diskussion zu legen.

Damit sei der Aufbau der nachfolgenden Untersuchung hier kurz umrissen: Im *ersten* Kapitel ist Dieter Henrichs subjekttheoretischer Anweg zum monistischen Gottesbegriff darzustellen. Dabei steht die Frage im Vordergrund, wie Henrich in der Instanz des Subjekts eine monistische All-Einheits-Lehre begründet. Hierbei ist bisweilen etwas ‚mikroskopisch‘ vorzugehen, weil Henrich zur Plausibilisierung einer monistischen Denkform durch eine Reihe von subjekttheoretischen Grundsatzentscheidungen findet. Getrennt hiervon wird im *zweiten* Kapitel Müllers aktueller, erstphilosophischer Ansatz referiert. Er ist zum einen bisher kaum aufgearbeitet worden²⁸ und soll daher eigens für sich, allerdings ebenfalls unter subjektphilosophischem Schwerpunkt, vorgestellt werden. Zum anderen legt sich eine getrennte Darstellung der Ansätze von Henrich und Müller auch deshalb

²⁵ Vgl. zu dieser Unterscheidung FRANK, Fragmente, 508: „Das idealistische Erbe hatte Deutungen zweierlei Typs für dasjenige vorgesehen, wovon Selbstbewußtsein ein Bewußtsein ist: die kantische Tradition (vor allem Fichte) bestimmte den Gegenstand von Selbstbewußtsein als das ‚Ich‘“ womit die *egologische* Selbstbewusstseinstheorie gemeint ist. Die *nicht-egologische* Bewusstseinstheorie steht in der Tradition von Hölderlin, Novalis, Schleiermacher bis hin zu Sartre und denkt „Selbstbewußtsein als ‚ich-los‘, als ein anonymes Mit-sich-Bekanntsein (oder Gefühl), das seinen egologischen Charakter erst im Lichthofe einer darauf gerichteten Reflexion entfalte“.

²⁶ WENDEL, Subjektivität, 90, Anm. 10.

²⁷ Vgl. WENDEL, Diskussionsbeitrag, in: KREUTZER u.a. (Hgg.), Gefährdung, 110.

²⁸ Vgl. jetzt aber (unter hermeneutischen Aspekten) VAN DE LOO, Hölzerne Eisen?, 252-311 sowie LOTZ, Zwischen Glauben und Vernunft, 96-143. Lotz geht zwar auf die Henrich-Rezeption Müllers, nicht aber auf die Monismus-Debatte als solche ein – was auch damit zusammenhängen mag, dass Lotz Müllers Position im Wesentlichen auf die 1994 veröffentlichte Habilitationsschrift festlegt (vgl. ebd., 117, Anm. 107). Verwundert äußert sich Lotz über die Tatsache, dass Müller im Zusammenhang mit der Subjektthematik der negativen Theologie einen hohen Stellenwert einräumt, Striet sie hingegen auf freiheitsanalytischer Basis kritischer beurteilt (vgl. ebd., 124, Anm. 146 und ebd., 345, Anm. 38). Die in der Tat unterschiedliche Wertung der Tradition negativer Theologie findet ihre Wurzel in der Monismus-Debatte. Vgl. hierzu S. 112 und S. 174f. dieser Arbeit.

nahe, weil Müller zwar im Ergebnis mit Henrichs Einsichten übereinstimmt, allerdings jene subjekttheoretischen Grundoptionen nur knapp erläutert, die Henrich zu einer monistischen Bewusstseinstheorie motivieren und für die Fragestellung dieser Arbeit entscheidend sind. Aufgrund der Tatsache, dass Pröpper und Striet ausschließlich mit Rekurs auf den Krings'schen Subjektbegriff jedes All-Einheits-Denken zurückweisen, stellt das *dritte* Kapitel lediglich diesen Begriff des freien Ich dar. Die Frage, ob der monistische Gottesgedanke dem freien Subjekt entspricht (Henrich/Müller) oder dezidiert widerspricht (Krings/Striet), soll schließlich im *vierten* Kapitel diskutiert werden. In diesem Zusammenhang wird zu untersuchen sein, ob ein monistisches Denken die irreduzible Freiheit des Ich zu wahren vermag. Denn zweifelsohne versuchen sowohl Henrich als auch Müller die Unhintergebarkeit der Subjektperspektive mit einer monistischen Selbst- und Weltbeschreibung zusammenzuführen, ohne eines von beiden revozieren zu müssen. Die Frage der Arbeit lautet daher, ob der Anspruch beider, die autonome Freiheit endlicher Subjektivität mit einer All-Einheits-Lehre zu vereinbaren, gelingt oder ob Pröpper und Striet zu Recht in der Instanz der Freiheit die monistische Denkform abweisen.

Vor Beginn des ersten Kapitels sei indes noch auf einen Nebenaspekt der vorliegenden Untersuchung hingewiesen, auf den es dieser Arbeit ebenfalls ankommt: Mit den Konzepten von Henrich und Krings stehen der Spätmoderne viel versprechende Subjekttheorien zur Verfügung, welche die Phänomene der Kontingenz und Geschichtlichkeit des Ich innerhalb ihres Ansatzes nicht abblenden, sondern gerade zu erhellen versuchen – entgegen der mittlerweile längst „von mangelnder Statik entzaubert[en]“²⁹ großen idealistischen Systeme. „Über die Weise, wie sie ihr Prinzip formuliert und als Prinzip begreift“, so schreibt Dieter Henrich, „wird sich eine erneuerte Subjektphilosophie [...] mit den Erfahrungen von Begrenztheit und Ambivalenz in Einklang bringen“³⁰. Trotz des Vorrangs der Debatte zwischen Müller und Striet ist der fiktive Dialog zwischen Henrich und Krings daher *auch* durch das Bemühen um einen stabilen Subjektbegriff in nachmetaphysischer und nachidealistischer Zeit motiviert, in der sich die Vernunft mit einer „eigentümlichen Bewußtlosigkeit über das, was sie selbst ist und treibt“³¹ m.E. doch zu früh begnügt.³² Gemäß den einleitenden Worten liegt den philo-

²⁹ MÜLLER, Theologie, 2.

³⁰ HENRICH, Subjektivität, 51. Vgl. auch DERS., Denken und Selbstsein, 19-21.27.

³¹ PRÖPPER, Freiheit, 16.

³² Damit teilt die Arbeit eine differenzierte Sicht auf das Subjekt und schließt sich dezidiert Baumgartners Unterscheidung an, ‚welches‘ Subjekt zu verabschieden ist und ‚welches‘ als unaufgebbar zu gelten hat: „Verschwunden ist das Subjekt als Interpretament für Natur und

sophischen Bemühungen dieser Arbeit die grundsätzliche Überzeugung zugrunde, dass die Theologie um ihrer selbst willen den Destruktionsversuchen selbstbewusster Subjektivität entschieden, d.h. mit guten Gründen entgegen treten muss. Von daher stimmen sie mit Magnus Striet überein, wenn dieser feststellt:

„Die Gottesfrage wird [...] nur solange aufgeworfen werden, wie das Phänomen des seiner selbst bewussten Lebens sich nicht im Strudel des Skeptizismus verliert. Die Versuchung, sich selbst verlieren zu wollen, ist groß – verlieren sich doch dann auch die auf Antworten drängenden Fragen des Menschen. Skeptisch blickt das spätmoderne Ich auf sich selbst.“³³

Sollte das selbstreflexive Subjekt mit samt seiner ihn auszeichnenden Freiheit, nach dem Unbedingten fragen zu können, den reduktionistischen Programmen vor allem von Seiten der Neurobiologie preisgegeben werden, ist jedenfalls nicht zu sehen, wie die Gottesfrage noch wach zu halten ist.

Die Vermittlung der Krings'schen Freiheitsanalytik mit der Selbstbewusstseinstheorie von Dieter Henrich bildete einen Forschungsschwerpunkt des Dogmatischen Seminars in Münster unter der Leitung von Thomas Pröpfer.³⁴ Vor allem Magnus Striet und im Anschluss an ihn Georg Essen haben eine Verfügung beider Theorien vorangetrieben, sich dabei im Wesentlichen aber auf Henrichs Theorie von 1970/71 konzentriert,³⁵ die in dieser Arbeit im Kapitel I.3 referiert wird. Die folgende Aufarbeitung der Monismus-Debatte unter subjektphilosophischer Hinsicht nimmt das Anliegen eines produktiven Gesprächs zwischen den Ansätzen von Henrich und Krings auf und vertieft es mit Rekurs auf weitere aktuelle Literatur Henrichs. Die noch nicht beendete

Geschichte. Verschwunden ist die Vorstellung von Geschichte als einer einsehbaren Totalität. [...] Verschwunden ist auch das universelle Subjekt des Intellektuellen, das uns auch in anderer Hinsicht des öfteren Schwierigkeiten gebracht hat. All diesen Vorstellungen liegen große Gesten der philosophischen Weltdeutung, die großen Gesten der Philosophie im Angesicht von Ich und Welt und Absolutem, zugrunde. [...] Hingegen ist nicht verschwunden, weil dies noch die Bedingung jeder sinnvollen Rede, auch eines möglichen Verschwindens ist: 1) die Selbstreferenz des Ichs, 2) das Subjekt als individuelles erkennendes Bewußtsein, 3) das Subjekt als verantwortliche Person in rechtlicher und moralischer Hinsicht und 4) das kommunikative Ich als Bezugspunkt jeder gemeinsamen Rede über die Welt und das Leben der Menschen in ihr: auch über das Absolute.“ (BAUMGARTNER, Subjekt, 26f.).

³³ STRIET, Offenbares Geheimnis, 15.

³⁴ Vgl. ESSEN, Freiheit Jesu, 169, Anm. 134.

³⁵ Vgl. STRIET, Das Ich, 270-280; ESSEN, Freiheit Jesu, 161-168. Ausschließlich auf Henrichs Theorie von 1970/71 beziehen sich ebenso Frank und Puntel in ihrer Diskussion des Henrich'schen Ansatzes (vgl. FRANK, Fragmente, 583-588; PUNTEL, Struktur, 373-376). Kritisch in Bezug auf Frank zu dieser verkürzten Henrich-Rezeption vgl. MÜLLER, Wenn ich „ich“ sage, 515f.

subjekttheoretische Diskussion, ob – und wenn ja, wie – Henrichs Überlegungen zum Selbstbewusstsein mit der Freiheitsanalytik von Krings und Pröpper verbunden werden können, wird damit zugleich auf eine breitere Literaturlbasis gestellt und (wenn auch aufgrund des Hauptaspektes des Monismus-Streits nur indirekt) weiter verfolgt. In die Diskussion um eine an Dieter Henrichs Problembestimmungen orientierte Subjekttheorie haben sich mittlerweile auch (zunächst unabhängig voneinander) Bernhard Nitsche und Saskia Wendel eingeschaltet und ebenfalls weiterführende Überlegungen zu einer Theorie des Subjekts vorgelegt. Sind also hiermit schon über die Monismus-Debatte im engeren Sinne hinausgehende Überhangfragen angesprochen, so sollen diese konstruktiven Überlegungen zu einer Vermittlung von Bewusstseinsphilosophie (Henrich) und Freiheitsanalytik (Krings) in einem abschließenden Ausblick im letzten Kapitel der Arbeit dennoch kurz behandelt und ihre subjekttheoretischen Lösungspotenziale aufgezeigt werden.