

Subjektivität und Theologie

Eine hartnäckige Rückfrage

KLAUS MÜLLER

1. Theologische Aversionen

Das Subjekt hat derzeit in Theologenkreisen keine gute Presse. Im Kielwasser postmoderner Verabschiedungen und kommunikationsphilosophischer Ersetzungen kommt es zu bemerkenswerten Wortmeldungen. Joseph Cardinal Ratzinger begrüßt Seite an Seite mit Edward Schillebeeckx das Ende des Subjekt-Paradigmas¹. Evangelische Theologen wie z.B. Ingolf U. Dalferth erklären, was durch und seit Schleiermacher an theologischer Subjektivitätsreflexion und -rezeption geschah, zu Makulatur und exkommunizieren das Subjekt aus dem systematischen Sektor der Theologie², gestehen ihm allenfalls zu, im Zusammenhang „... individuelle(r) Konkrektion des Glaubens im je eigenen Leben ...“³ begrifflich relevant zu werden. Beide Seiten tun das mit Berufung auf die zeitgenössische philosophische Diskussionslage. Genauerem Zusehen allerdings entpuppt sich letztere als auf eine Weise differenziert, die den vorstehenden Voten ihre Grundlage entzieht.

2. Subjekt-Destruktionen

Zunächst allerdings scheint in der Tat alles für ein definitives Ende der Subjektphilosophie zu sprechen. Ohne Übertreibung läßt sich konstatieren: Die Philosophie des 20. Jahrhunderts als solche setzt mit einer radikalen Veränderung der Position des Subjekts ein. Für Herbert Schnädelbach⁴ markieren diesen Neueinsatz nach dem Zusammenbruch des Idealismus drei philosophische Werke: Wittgensteins „Tractatus logico-philosophicus“ (1921), Lukács' „Geschichte und Klassenbewußtsein“ (1923) und Heideggers „Sein und Zeit“ (1927). Unbeschadet der gänzlich verschiedenen und kompliziert verlaufenden Wirkungsgeschichte treffen sich die drei Bücher in einem systematischen Resultat: Der „Tractatus“ initiiert eine sprachanalytische Dezentrierung des Subjekts, „Geschichte und Klassenbewußt-

¹ Vgl. E. Schillebeeckx, Weil Politik nicht alles ist. Von Gott reden in einer gefährdeten Welt. Freiburg – Basel – Wien 1987, hier: 15–16. J. Cardinal Ratzinger, Zur Gemeinschaft gerufen. Kirche heute verstehen. Freiburg-Basel-Wien 1991, hier: 32–33. – Vgl. dazu auch Kl. Müller, Homiletik. Ein Handbuch für kritische Zeiten. Regensburg 1994, hier: 41–49.

² I. U. Dalferth, Subjektivität und Glaube. Zur Problematik der theologischen Verwendung einer philosophischen Kategorie, in: NZStH 36 (1994) 18–58.

³ Ebd. 31.

⁴ Vgl. zum folgenden H. Schnädelbach, Philosophieren nach Heidegger und Adorno, in: Zur Rehabilitierung des *animal rationale*. Vorträge und Abhandlungen 2 (stw 1043). Frankfurt a.M. 1992, 307–328, hier: 309–311.

sein“ eine ideologiekritische und „Sein und Zeit“ eine ontologische. Diesen Vorgang wie Schnädelbach „Dezentrierung“ zu nennen, scheint mir fast noch zu schwach. Die langfristigen und bis in die unmittelbare Gegenwart wirksamen Folgeprozesse der Rezeptionsgeschichte dieses dreifach-einen Frontalangriffs auf das transzendente Subjekt nötigen dazu, umstandslos von Subjekt-Destruktion⁵ zu sprechen:

(1) Sprachanalytisch kommt es – vor allem durch Gilbert Ryle – nicht nur zu einer Redimensionierung des „Ich“ zum „ich“⁶, sondern – durch Willard Van Orman Quine – zum Programm einer radikalen Ich-Eliminierung. Die „Sünde“ der Alltagssprache – die Wahrheitswertvarianzen sprachlicher Ausdrücke –, die getilgt werden muß, wenn eine streng wissenschaftliche Form der Weltbeschreibung gewonnen werden soll, wurzelt für Quine im Ausdruck des Subjekts⁷ – also muß letztendlich nicht nur das Ich, sondern (für wissenschaftliche Zwecke) auch der „ich“-Gebrauch verschwinden.

(2) Die von Lukács ausgehende ideologiekritische Dezentrierung des Subjekts sucht die Rätsel des transzendentalen Bewußtseins gesellschaftstheoretisch aufzulösen. Ihr zentraler methodischer Zug – die „... Transzendentalisierung der Gesellschaft in einer geschichtsphilosophischen Perspektive“⁸ – bleibt auch für die Kritische Theorie (Max Horkheimer; Theodor W. Adorno) erhalten und erfährt schließlich durch Jürgen Habermas und Karl-Otto Apel eine kommunikationstheoretische Wendung, die das Subjekt im wesentlichen als Produkt intersubjektiver Prozesse im sozialen Raum bestimmt⁹.

(3) Nicht weniger radikal nimmt sich die ontologische Dezentrierung des Subjekts aus, die sich von Heidegger herleitet. Das Ich wird zum „Dasein“, dieses seinerseits dann zum „Da“ des „Seins“¹⁰. Die „Sorge“ avanciert zum Gegenbegriff zu „Bewußtsein“¹¹. So soll gegen die Vorstellung eines selbstmächtigen Subjekts¹² dessen konstitutive Verfassung durch eine Verfü- gung von Selbstbezug und Fremdbestimmung zur Geltung gebracht wer-

⁵ Ebd. 318–319. Schnädelbach gebraucht diesen Terminus später zur Kennzeichnung der Wirkung Heideggers und Adornos auf die idealistische Bewußtseinsphilosophie.

⁶ Vgl. den Titel der vierten Vorlesung in *E. Tugendhat*, *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen* (1979) (stw 221). 2. Aufl. 1981, hier: 5.

⁷ Vgl. *D. Markis*, *Dialektik der Sprachaufklärung. Zur neuen Quine-Diskussion*, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 15. 2 (1990) 69–85, hier: 83–85. – *Kl. Müller*, *Wenn ich „ich“ sage. Studien zur fundamentaltheologischen Relevanz selbstbewußter Subjektivität* (Regensburger Studien zur Theologie 46). Frankfurt a. M. 1994, 160–161.

⁸ *Schnädelbach* (Anm. 4) 309.

⁹ Vgl. *Müller* (Anm. 7) 407–456.

¹⁰ Vgl. *Schnädelbach* (Anm. 4) 310. – Dazu auch *M. Heidegger*, *Beiträge zur Philosophie* (Vom Ereignis) (GA 65). Frankfurt a. M. 1989, hier: 307–326.

¹¹ Vgl. *C.-F. Gethmann*, *Heideggers Konzeption des Handelns in *Sein und Zeit**, in: *Heidegger und die praktische Philosophie*. Hg. *Annenmarie Gethmann-Siefert* u. *Otto Pöggeler* (stw 694). Frankfurt a. M. 1988, 140–176, hier: 157–158.

¹² Zum Klischee-Charakter solcher Subjekt-Interpretation durch Heidegger vgl. *Müller* (Anm. 7) 532–534 (533 Anm. 440 Lit.).

den: Wer oder was um sich Sorge tragen muß, weiß sich auf etwas angewiesen, worüber er/sie oder es nicht verfügt. Heideggers Schüler Hans-Georg Gadamer transponiert diese existentialontologische Revision der Subjektivität ins Hermeneutische und kommt damit zu der von Habermas' Universal- bzw. Apels Transzendentalpragmatik nicht allzu entfernten These: „Die Selbstbesinnung des Individuums ist nur ein Flackern im geschlossenen Stromkreis des geschichtlichen Lebens.“¹³

Die Auseinandersetzung mit der zweiten und dritten dieser drei Quellen der Subjektkritik erspart nahezu gänzlich die Beschäftigung mit all jenen Abgesängen auf das Subjekt, die heute üblicherweise unter dem Etikett „postmodern“ kursieren. Bei Lukács und Heidegger, auch bei Adorno noch läßt sich unschwer hinter den subjektivkritischen Theoremen als deren Treibsatz die damals hochwirksame, ganz und gar von Nietzsche durchherrschte Lebensphilosophie ausmachen, wie Schnädelbach gezeigt hat¹⁴ – also genau das, was das Gros postmoderner Wortmeldungen in Sachen Subjektivität beflügelt. Im Vergleich mit dem, was Heidegger und Adorno diesen Motiven in Absicht einer „*Rehabilitierung der Philosophie*“ nach ihrem Ende als Metaphysik¹⁵ abgewannen, handelt es sich bei den meisten Verlautbarungen der diesbezüglichen Nachfahren um einen Epigonalismus, der seine Übeväter auf Infotainment-Niveau herabmoderiert.

3. Die Wurzeln einer Gegenbewegung

Genau besehen lassen sich bereits bei Habermas/Apel wie bei Gadamer erste Indizien jener Verflachung ausmachen, die in der Postmoderne epidemisch wird. Das rührt daher, daß beide Fortschreibungen der Subjektkritik eben jenes Moment vermissen lassen, das – wenn man denn so harmlos sagen darf – die Pointe von Heideggers wie Adornos Versuch einer Neubegründung der Philosophie einschließlich ihres Vorranges vor der Wissenschaft ausmacht. Beide orten als Basis dafür das Selbstverhältnis des Menschen: Heidegger zeichnet das Dasein dadurch aus, daß es in seinem Seinsverständnis auch in ein Verhältnis zu seinem eigenen Sein tritt. Für Adorno steht die Reflexivität von Vernunft für deren Unbeschädigtsein ein. Unter den Bedingungen der Destruktion transzendentaler Subjektivität kann das Selbstverhältnis die ihm angesonnene Begründungsleistung nur dann erbringen, wenn es näherhin als Ausgangspunkt einer Unterscheidung der Perspektiven der grammatischen ersten und dritten Person zur Geltung gebracht wird. Dadurch, daß Philosophie im Modus des „ich“-Sagens geschieht, unterscheidet sie sich von der Beobachter-Perspektive des „er“- „sie“- „es“-Sagens. Ihren (ausschließlich methodisch gedachten!) Vorrang

¹³ H.-G. Gadamer, *Hermeneutik I: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (Ges. Werke 1). 5., durchges. u. erw. Aufl. Tübingen 1986, 281.

¹⁴ Vgl. Schnädelbach (Anm. 4) 309, 315–317.

¹⁵ Ebd. 311.

gegenüber letzterer gewinnt sie dadurch, daß sich das Weltverhältnis des Subjekts nur von seinem Selbstverhältnis her aufklären läßt, nicht aber umgekehrt¹⁶. Schnädelbachs Resümee: „Die Perspektive der 1. Person ... ist der *einzig* Ort einer möglichen Rehabilitierung der Philosophie nach dem Ende der Metaphysik und des Idealismus; Heidegger und Adorno haben ihn uns zugänglich gemacht.“¹⁷ Das gleiche kann man aber auch anders sagen: Ihre radikale Kritik transzendentaler Subjektivität hat Heidegger und Adorno auf eben den Ausgangspunkt zurückgezwungen, dessen Rätsel das eigentliche Motiv für die Ausbildung der großen kritischen Programme und spekulativen Systeme der Moderne war: Das kleine „ich“ der Perspektive der ersten Person¹⁸. Und wenn sich das so verhält, steht freilich ziemlich umstandslos die Frage im Raum, inwiefern diesem kleinen „ich“ dann nicht doch etwas zuzuschreiben ist, was „transzendental“ heißen müßte, auch wenn es sich der Form nach von der Transzendentalität im klassischen Sinn radikal unterschiede.

Diese Lesart des Heideggerschen wie Adornoschen Neueinsatzes mag deswegen nicht gleich auf den ersten Blick einleuchten, weil beide die Perspektivendifferenz als solche sprachlich nicht radikal, sondern nur mit dem Instrumentar eines vom traditionellen philosophischen Idiom abweichenden Begriffsapparats etablierten. Die wirklich radikale Durchführung einer Neubegründung der Philosophie nach dem Zeitalter der Metaphysik und unter den Bedingungen eines totalitären Szientismus als Selbstverständigung, die auch sprachlich ihre Erste-Person-Perspektivität zu erkennen gibt und vor allem diese sprachliche Dimension ihrerseits kritisch durcharbeitet, hat statt dessen (bereits) Wittgenstein geleistet. Und anders als Heidegger und Adorno (nach ihm) hat Wittgenstein sein Denken als ein sprachkritisches Programm der Unterscheidung der Erste-Person- und Dritte-Person-Perspektive entfaltet, das von seiner kritischen Leistung her mit dem epistemologischen Programm Kants vergleichbar ist.

Damit stellt sich natürlich die Frage, was denn nun unter dem Zugriff einer solchermaßen angeschärften und bis in die sprachliche Struktur des philosophischen Diskurses durchgreifenden Kritik mit dem Subjekt geschieht. Bei Heidegger und Adorno führte seine Destruktion zwar auf das Selbstverhältnis als Angelpunkt der Perspektivenunterscheidung; die Perspektive der ersten Person selbst aber gerät ihnen zur Bühne von ursprünglichen Wahrheitsereignissen, deren letztlich nur wenige fähig sind¹⁹. Wittgenstein dagegen bleibt streng an der Sache der Perspektivendifferenz selbst und entwick-

¹⁶ Vgl. ebd. 320.

¹⁷ Ebd. 320–321.

¹⁸ Ein Zeitgenosse und Gesprächspartner Kants, Theodor Gottlieb von Hippel (1741–1796), schrieb in seiner Autobiographie: „Jeder Mensch, der über sich nachdenkt, findet ein Knäuel unauflöslicher Rätsel, an die er, ohne unwahr zu werden, sich nicht wagen kann ...“. Zit. nach *K. M. Lang*, *Das Wagnis, „Ich“ zu sagen. Der Polizeichef als geheimer Revolutionär – die sieben Leben des Theodor Gottlieb von Hippel*, in: „Die Zeit“, Nr. 38, 15. 9. 1989, 54.

¹⁹ Vgl. *Schnädelbach* (Anm. 4) 325–327.

kelt eine kritische Grammatik des „ich“-Sagens, durch die überhaupt erst zur Aufklärung kommt, warum Heidegger und Adorno auf die Erste-Person-Perspektive als den einzigen Ort einer Rehabilitierung der Philosophie kommen mußten, warum sich das menschliche Weltverhältnis vom Selbstverhältnis her entfaltet und nicht umgekehrt und wie beides ohne den Rückfall in eine Metaphysik des Groß-ICHs geschieht.

In Anlehnung an ein Bonmot von Roderick M. Chisholm kann man sagen: Vom „Tractatus“ an bis zum Spätwerk gilt Wittgenstein die Ich-Perspektive als etwas, wovon man sprechen muß, weil man darüber nicht schweigen kann²⁰ – wobei sich allerdings die Ambitionen dieses Diskurses beträchtlich verschieben: Geht es im „Tractatus“ noch um eine Metaphysik des Ichs jenseits einer metaphysischen Ich-Theorie, so fungiert ab „Das Blaue Buch“ (1933–34) der „ich“-Gebrauch als Ausgangspunkt der Differenzierung zweier Sprachen bzw. Begriffssysteme²¹. Für beide Varianten von Wittgensteins Subjektphilosophie gibt es so etwas wie ein charakteristisches Kennwort: Im „Tractatus“ wird das Ich „... als metaphysisches und transzendentes Subjekt, als Grenze der Welt ...“²² gefaßt; als solches aber läßt es sich nicht denken und nicht sagen, sondern kann es sich nur zeigen. Im Zentrum der späteren Weise von Wittgensteins Umgang mit dem Subjektproblem steht die Unterscheidung zwischen *Subjekt- und Objektgebrauch von „ich“*.

„Sich zeigen“ meint: Was die Tradition der Moderne unter dem Titel des transzendentalen Ichs als diejenige Instanz faßte, die gegeben sein muß, damit sich ein konkretes Ich überhaupt als es selbst (s)einer Welt gegenübersehen und zugleich in dieser Welt verorten kann, macht der gewöhnliche und regelkonforme Gebrauch indexikalischer Ausdrücke (wie „ich“ in der direkten, „er“ in der indirekten Rede einschließlich ihrer temporalen wie lokalen Komplemente „jetzt“, „hier“ und deren indirekter Flexionen) präsent auf eine Weise, die keines zusätzlichen und direkten sprachlichen Ausdrucks bedarf. Die Metapher „sich zeigen“ bezieht sich nicht auf eine zur Welt hinzukommende zusätzliche Tatsache, sondern auf die Perspektivität der ersten grammatischen Person²³.

Der Unterschied zwischen dem Subjektgebrauch und dem Objektgebrauch von „ich“ läßt sich bündig folgendermaßen charakterisieren: Anders als der Subjektgebrauch von „ich“ setzt dessen Objektgebrauch die Kenntnis einer bestimmten Person voraus. In dem Satz „Ich habe Schmerzen“

²⁰ Vgl. R. M. Chisholm, *The Self in Austrian Philosophy*, in: Von Bolzano zu Wittgenstein. Zur Tradition der Österreichischen Philosophie. Hg. J. C. Nyiri (Schriftenreihe der Wittgenstein-Gesellschaft 12, 2). Wien 1986, 71–74, hier: 74.

²¹ Vgl. H. Sluga, „Das Ich muß aufgegeben werden“. Zur Metaphysik in der analytischen Philosophie, in: *Metaphysik nach Kant? Stuttgarter Hegel-Kongreß 1987*. Hg. Dieter Henrich u. Rolf-Peter Horstmann (Veröffentlichungen der Internationalen Hegel-Vereinigung 17). Stuttgart 1988, 435–456, hier: 446–453.

²² Ebd. 444.

²³ Vgl. Müller (Anm. 7) 47.

liegt Subjektgebrauch vor, in dem oberflächengrammatisch vergleichbaren Satz „Ich blute“ dagegen Objektgebrauch. Der Unterschied: Bei „Ich blute“ könnte der Fall eintreten, daß einer mit dieser Äußerung auf den Anblick eines blutenden Armes reagiert, der in Wirklichkeit gar nicht der seine ist (z. B. im Fall von bei einem Ringkampf verknoteten Gliedmaßen oder beim unerwarteten Anblick seines eineiigen Zwillingbruders in einem Spiegel). Bei „Ich habe Schmerzen“ ist – regelkonformer Sprachgebrauch vorausgesetzt – ein solcher Irrtum ausgeschlossen²⁴.

4. Rehabilitierungen von Subjektivität und Selbstbewußtsein

Zur Perspektivendifferenz, zum „Sich zeigen“ wie zum Subjektgebrauch versus Objektgebrauch von „ich“ ist Wittgenstein in Absicht einer Dezentrierung des Subjekts, besser einer Destruktion seiner klassisch-neuzeitlichen philosophischen Position gekommen. Dennoch sind gerade diese drei Resultate der Operation zu den unmittelbaren Ausgangspunkten einer Rehabilitierung subjektphilosophischer Theoreme, namentlich des Selbstbewußtseinsgedankens geworden. Interessanterweise zeichnen sich die einschlägigen Konzepte derjenigen, die auf je ihre Weise und meist sehr kreativ eines oder mehrere dieser Wittgensteinschen Motive verfolgt haben, anders als im Fall der zeitgenössischen Fortschreibungen der Kritischen Theorie und Heideggers nicht durch Ausdünnung, sondern durch radikale Vertiefung und spekulative Ausfaltung des anfänglichen Impulses aus. So wird seit den 60er Jahren – mehr oder weniger ausdrücklich geleitet von Wittgenstein und unbeirrt vom Druck des Großparadigmas naturalistischer Strategien – philosophisch am Rätsel der Subjektivität gearbeitet auf eine Weise, von der man jetzt schon sagen kann, daß sie einige der Grundstellungen der klassischen Tradition eingeholt hat, ohne mit deren Hypothesen behaftet zu sein²⁵. Anders läßt sich die Konvergenz dieser Bemühungen mit ausgesprochen ambitionierten Klassiker-Interpretationen der Gegenwart kaum erklären²⁶. Insofern hat Wittgenstein entgegen landläufiger Klischees als Stammvater einer neuen Philosophie der Subjektivität nach dem transzendentalen Subjekt zu gelten.

5. Rezeptionsprobleme

Während die von Heidegger und Lukács initiierten Subjekt-Dezentrierungen in der Gestalt ihrer späteren Fortschreibungen das rege Interesse von Theologen beider großen westlichen Konfessionen auf sich zogen und ziehen, blieb die Wittgensteinsche Version dieses epochalen Vorgangs und vor allem ihre überraschende subjekttheoretische Fruchtbarkeit bislang na-

²⁴ Zu dieser Irrtumsimmunität, ihren Besonderheiten und Grenzen vgl. ebd. 180–185.

²⁵ Vgl. Ebd. 46–48.

²⁶ Vgl. Ebd. 457–557.

hezu gänzlich unbeachtet. Freilich hat dies seine Ursache auch darin, daß diese analytischen Bemühungen um das Subjekt in der außer-anglophonen Philosophie bislang wenig zur Kenntnis genommen, geschweige denn rezipiert wurden²⁷. Der spezifische Stil der Debatte, sehr begrenzte Zusammenarbeit der einschlägigen Autoren und der technische Schwierigkeitsgrad der meisten Texte tun ein übriges²⁸. Und die wenigen Informierten unter den Theologen nehmen – wenn ich recht sehe – die zeitgenössischen Subjekt-Rehabilitierungen analytischer Provenienz bislang nur in dem mehr als beschränkten Maß wahr, in dem sie ihren jeweiligen systematischen Intentionen dienstbar gemacht werden können²⁹. So stellt sich dem weiteren Fortgang dieser Überlegungen die doppelte Aufgabe, zunächst jene unter subjekt-kritischem Horizont aufgekommenen Neueinsätze des Subjektgedankens zu benennen, wenigstens kurz zu charakterisieren und dann zu erläutern, in welcher Hinsicht und in welchem Maß ihnen für theologische Zusammenhänge Relevanz eignet.

6. Die führenden Konzeptionen

Der Respekt vor dem Umfang, dem reflexiven Niveau und der Vielschichtigkeit der analytischen Erkundungen von Subjekt und Selbstbewußtsein verbietet von selbst, diesen ganzen Forschungszusammenhang bündig auf einen Nenner bringen zu wollen³⁰. Deshalb beschränke ich mich nachfolgend auf diejenigen Autoren, die die ganze Diskussion ausgelöst bzw. ihren Verlauf nachhaltig beeinflußt haben. Ebenso verzichte ich an dieser Stelle auf umfängliche Werk-Analysen³¹ zugunsten kurzer Charakterisierungen der jeweiligen Konzeption, die – sofern möglich – auch schon etwas von deren theologischer Bedeutsamkeit erkennen lassen.

Ungeachtet der tiefreichenden Differenz in Ansatz, Intention und Theo-

²⁷ Als erster Impuls dazu war gedacht: Analytische Philosophie des Geistes. Hg. *Peter Bieri* (Philosophie: Analyse und Grundlegung 6). Königstein/Ts. 1981, 2. verb. Aufl. Bodenheim 1993 (Neue Wissenschaftliche Bibliothek). (Lit.) – Einen analogen Versuch repräsentiert die jüngst erschienene Anthologie: Analytische Theorien des Selbstbewußtseins. Hg. *Manfred Frank* (stw 1151). Frankfurt a. M. 1994. (Lit.) – Weitere bibliographische Angaben bei *Müller* (Anm. 7) 603–660.

²⁸ Vgl. ebd. 167–171.

²⁹ Dies gilt paradigmatisch von W. Pannenberg (vgl. dazu ebd. 83–121, 176 Anm. 21) und *Dalferth* (Anm. 2) 47–48. – Katholische Theologen haben den ganzen Vorgang m. W. bislang nicht registriert.

³⁰ Nur solchem Interesse seitens *Dalferths* (Anm. 2) wohl konnte unterlaufen, die einschlägigen Konzepte und Programme auf knapp eineinhalb Seiten zu subsumieren und noch dazu unter dem unzutreffenden, zumindest völlig einseitigen Titel „Die (sprach)analytische Subjektivitätskritik“ (ebd. 47) zur (naturalisierenden) Begründung seines Ausschlusses des Subjektivitätsbegriffs aus der systematischen Theologie heranzuziehen.

³¹ Solche Werk-Analysen mit Rücksicht auf die oft komplizierte Genese der Konzeptionen vgl. in *Müller* (Anm. 7) 177–349. – Die Einführungen in dem von *Frank* herausgegebenen Reader „Analytische Theorien des Selbstbewußtseins“ (Anm. 27) beziehen sich zumeist nur auf den jeweils aufgenommenen Quellentext, so daß der Blick auf das (bisherige) Ganze eines Werkes entfällt. Die markanten Kurskorrekturen, zu denen sich nahezu alle Autoren im Lauf ihrer Arbeit genötigt sahen, bleiben damit unbedacht.

riesprache kommen die zu nennenden Konzeptionen in zwei Punkten überein: systematisch darin, daß sie die Selbstbewußtseinsproblematik im Theorierahmen der Referentialität ansiedeln, also der Frage nach jenem Bezug zwischen Wörtern und Objektwelt, an dem die Wahrheit von Sätzen hängt; und zweitens teilen sie methodisch alle – mehr oder weniger streng – die Verpflichtung auf den „semantic ascent“, also den Übergang von der Rede in bestimmten Ausdrücken zur Rede *über* die Ausdrücke und ihren Gebrauch³²; von daher ist unmittelbar verständlich, warum alle diese Rehabilitierungen entweder einsetzen mit oder zulaufen auf eine detaillierte Analyse des Personalpronomens der ersten Person Singular hinsichtlich seiner Bedeutung, seiner Funktion, seiner Stellung im Gesamtsystem einer Sprache sowie seines Konnexes mit anderen indexikalischen Ausdrücken.

Als erster der einschlägigen Autoren sei Sydney Shoemaker genannt. Sein Werk „Self-Knowledge and Self-Identity“ von 1963 war der erste aufsehenerregende Beitrag zu einer „Philosophy of Mind“ nach Ryles „The Concept of Mind“ von 1949. Shoemakers erklärtes Ziel besteht darin, ganz anti-Quinesch eine Nicht-Eliminierbarkeit des „ich“ zu verteidigen, ohne darum den naturalistischen Gesamtrahmen eines subtilen Materialismus zu sprengen. Noch genauer gesagt: Selbstbewußtsein, das sich in einem gegen Identifikationsfehlschläge immunen Gebrauch des Indikators „ich“ äußert, besteht in einem nicht auf Identifizierung angewiesenen, nicht-propositionalen, also nicht-objektgerichteten Wissen von jemand um sich selbst, das sich mit einem dualistischen Rahmenkonzept so gut verbinden läßt wie mit einem monistisch-materialistischen. Shoemakers eigenes Votum für letzteres beruht einzig auf seiner Überzeugung, der offenkundige Erfolg der Naturwissenschaften belege die Plausibilität der materialistischen Alternative. Das bedeutet: Shoemaker koppelt die Unhintergebarkeit von Selbstbewußtsein ab von für sie gewöhnlich als nötig gehaltenen ontologischen Annahmen. Dieser Zug eröffnet zumindest die Möglichkeit der Therapie einer der notorischen Schwächen klassischer Selbstbewußtseinskonzeptionen qua Verpflichtung auf einen meist unreflektierten Dualismus, der auf deren fundamentaltheologische Inanspruchnahme voll durchschlägt. Die möglichen Herausforderungen der Fundamentaltheologie hinsichtlich des eschatologischen Traktats, die hinter Shoemakers Überlegungen stecken, sind damit freilich nicht einmal mit Namen benannt³³.

Als zweiter Autor muß Hector-Neri Castañeda († 1991) ins Spiel ge-

³² Vgl. W. V. O. Quine, Wort und Gegenstand (Word and Object). Aus dem Engl. übers. v. Joachim Schulte in Zusammenarbeit mit Dieter Birnbacher (Reclam U.-B. 9987). Stuttgart 1980, hier: 467.

³³ Wie komplex man sich diese Diskussion vorzustellen hat, verrät die derzeit neu entfachte Konjunktur des Leib-Seele-Themas. Der Zusammenhang dieses Vorgangs mit der Subjekt-Rehabilitierung wird deutlich etwa bei F. von Kutschera, Die falsche Objektivität (Philosophie und Wissenschaft, Transdisziplinäre Studien 1). Berlin-New York 1993. – H.-D. Heckmann, Mentales Leben und materielle Welt. Philosophische Studien zum Leib-Seele-Problem (Grundlagen der Kommunikation und Kognition). Berlin 1994.

bracht werden. Ihr Zentrum haben seine Beiträge zu einer Philosophie des Geistes in der Entdeckung des subjektphilosophischen Gehalts der indirekten Rede. Ausgehend von der Entdeckung der sogenannten Quasi-Indikation („Peter behauptet, er* habe gestern mit Maria gesprochen“) und ihrer Nichtsubstituierbarkeit gelangte Castañeda über diffizile Sprachanalysen zu einem Umriss seiner sogenannten „Theorie der Gestaltungen“: Sie faßt die Funktionen der Indikation und Quasi-Indikation in Form einer allgemeinen Theorie der Erfahrung ontologisch auf als die zwei grundlegenden Typen der Konstitution von Personen in unserer sozialen Umwelt – und dies so, daß dabei die systematische Rolle des „ich“ *in* und *gegenüber* seiner Welt zur Geltung kommt. Die enge Bindung des Indikators „ich“ an den Quasi-Indikator „er*“ deckt dabei die Verbundenheit der Subjektivität mit der Intersubjektivität des Selbstbewußtseins auf. Von dieser Basis her gibt Castañeda die Orientierung dafür an, Selbstbewußtsein als individuelles und unhintergebares in seiner intersubjektiven Dimension und über das Medium der Theorie der Gestaltungen gleichzeitig als geschichtlich und kontingent zu denken, ohne daß es dabei auf in sich nicht mehr zusammenhängende Additionen von Schnittkreisen gesellschaftlicher Bezüge und geschichtlicher Konstellationen reduziert würde.

An dritter Stelle ist Thomas Nagel einzubeziehen. Unabgegoltene Ansprüche des Naturalismus führten ihn zu einer umfänglichen phänomenologischen Auslotung der Differenz von „subjektiv“ und „objektiv“, die sozusagen als Basis-Intuition seiner ganzen Konzeption fungiert. Von ihr ausgehend entwickelt er ein Verfahren deskriptiver Selbst-Subjektivierung, in dem sich das Subjekt der ganzen Reichweite seiner Zentralität und damit der Perspektivität seiner Erfahrung vergewissert. Komplementär dazu konzipiert er ein Verfahren der Selbstobjektivierung, mit dem sich das Subjekt, das sich zunächst gänzlich seiner Welt als deren Zentrum gegenübergestellt hatte, gleichsam wieder zentrifugal rückverortet, indem es sich als ein bestimmtes Element in seiner Welt wiedererkennt. Nagel versucht damit nicht nur eine deskriptive Metaphysik selbstbewußter Subjektivität, sondern markiert auch wenigstens fragmentarisch einen unmittelbaren Berührungspunkt zwischen Selbstbewußtsein und Religiosität, der nicht – wie z. B. bei W. Pannenberg's Fassung von Selbstbewußtsein aus Sein-beim-andern³⁴ – auf eine heimliche Behaviorisierung hinausläuft: Die irreduzible Spannung zwischen „subjektiv“ und „objektiv“ in der Selbstbeschreibung läßt sich für Nagel ab einem bestimmten Intensitätsgrad der Reflexion nur entweder durch Anerkennung einer gewissen Absurdität der Existenz oder durch eine religiöse Antwort auf das Niveau der Lebbarkeit humanisieren. „Religiös“ bezeichnet dabei großräumige Gedankenfolgen, denen an einer unverkürzten Vermittlung beider Perspektiven gelegen ist.

Die beiden nächsten Autoren, die zu erwähnen sind, haben nicht so um-

³⁴ Vgl. dazu Müller (Anm. 7) 83–119.

fängliche Konzepte erarbeitet wie die ersten drei, bringen aber mehrere fundamentale Züge der Selbstbewußtseinsthematik auf fruchtbare Weise zur Klärung: Robert Nozick arbeitet die reflexive Selbstreferenz als Grundsubstrat von Selbstbewußtsein heraus und bestimmt die Bedingung der Reflexivität als dann erfüllt, wenn diese Bezugnahme „from the inside“³⁵ erfolgt. Das ist seine Formel für die klassisch so intrikate Zirkularität, woher ich denn wisse, daß ich mich meine, wenn ich „ich“ sage. Den Ausbruch aus ihr entwickelt er in Gestalt einer Theorie der Selbst-Synthese des Subjekts, die besagt, daß sich ein Ich jeweils allererst rund um einen reflexiven Akt synthetisiert, also nicht auf ein heimlich doch schon vorausgesetztes Ich bezieht. Sofern Nozick diese reflexive Selbst-Synthese weiter als einen fundamentalen Akt der Selbst-Sorge auslegt, gibt er über die Auflösung des Zirkelproblems auch stabile philosophische Mittel an die Hand, den theologisch alles andere als unwichtigen Verdacht zu entkräften, die Selbstverständigung des Subjekts beruhe apriorisch auf egoistischen Vorentscheidungen.

Während Nozick sich mit seinem Konzept – auch in direkter Bezugnahme – in erkennbare Nähe zu Fichte begibt, betreibt der fünfte Autor, Harald Delius, nichts anderes als eine bedingte Rehabilitierung Cartesischer Gedanken. Das geschieht im Zuge der Aufdeckung der Bedeutung der Sprachlichkeit für Selbstbewußtsein. Man kann Delius auch als Ergänzung von Nozick lesen. Die Cartesianischen Merkmale bestimmter Sätze, also die Unbezweifelbarkeit, Selbstevidenz und absolute Gewißheit sogenannter egologischer Sätze – etwa „Ich weiß, daß ich das und das sehe“ – sollen festgehalten werden, ohne die sogenannten Cartesianischen Voraussetzungen aufrechtzuerhalten: die Dichotomie zwischen *res cogitans* und *res extensa*, die Substantialisierung des Bewußtseins sowie der introspektive Zugang zum Psychischen. Im Rahmen minutiöser Analysen, in welchem Sinn egologischen Sätzen die Prädikate „deskriptiv“ und „wahr“ zukommen, bestimmt Delius Selbstbewußtsein als die Befähigung, zu jedem beliebigen Zeitpunkt egologische Sätze hervorzubringen und zu verstehen. Zwar leidet Delius' Studie daran, substantielle Fragen der Selbstbewußtseinsthematik unbeantwortet zu lassen, vor allem die nach der Einheit des Phänomens. Dennoch ist die von ihm analytisch herausgearbeitete Sprachlichkeit Cartesianischen Charakters von nicht zu überschätzender Bedeutung, wenn man sich zugleich vergegenwärtigt, daß es ja in Gestalt der Transzendentalpragmatik auch ein Theorieprogramm gibt, das gerade wegen seiner Berücksichtigung der Dimension der Sprachlichkeit eine Überlegenheit über alle bewußtseinsphilosophischen Positionen behauptet.

Als letzter Repräsentant analytischer Subjektphilosophie bleibt schließlich Roderick Chisholm einzuführen, dessen Position als ausgeprägter Neo-Cartesianismus zu titulieren ist. In relativ kurzen Abständen hat Chisholm drei miteinander nicht kompatible Ansätze formuliert und so von einer es-

³⁵ R. Nozick, *Philosophical Explanations*. Oxford 1981, Reprint 1984, 75.

sententialistischen über eine epistemische zu einer attributionalen Theorie des Selbstbewußtseins gefunden. Alle diese Ansätze haben dabei das eine Ziel, über eine Analyse der Selbstbezüglichkeit als dem fundamentalen Modus der Referentialität zu einer konsistenten Aufklärung der Vertrautheit des Subjekts mit sich selbst qua Substanz von Selbstbewußtsein zu gelangen. Auf jeden Fall läßt sich die Möglichkeit einer solchen Bestimmung von Selbstbewußtsein – trotz offener Fragen – unter Berücksichtigung von Chisholm nicht mehr so leicht abtun, wie dies etwa bei Ernst Tugendhat³⁶ geschieht.

7. Das zentrale Resultat

Ohne die eben vorgestellten Konzeptionen hinsichtlich der Differenzen in Ausgangspunkt wie Zielsetzung zu nivellieren, kommen sie nicht nur darin überein, daß es sich beim Mechanismus der indexikalischen Referenz um eine besondere Form der Referentialität handelt und daß innerhalb ihrer wiederum der Selbstzüglichkeit eine Vorrangstellung zukommt. Sie teilen darüber hinaus die Überzeugung, daß über entsprechende Analysen der Selbstreferenz das Phänomen Selbstbewußtsein als etwas zur Geltung kommt, was nicht auf anderes zurückgeführt werden kann, also unhintergebar ist.

Genau das bestreiten analytische Gegenprogramme, zu denen es angesichts der ambitionierten Stellungnahmen in einer so zentralen und strittigen Angelegenheit wie „Selbstbewußtsein“ zwangsläufig kommen mußte. Diese Gegenkonzeptionen haben als gemeinsames Ziel eine Naturalisierung von Selbstbewußtsein: Dieses soll nichts anderes als einer unter vielen informationsverarbeitenden Zuständen eines Organismus sein. Um dies nachzuweisen, schlagen die Naturalisierungsstrategien ganz verschiedene Wege ein: semantische wie etwa Ernst Tugendhat³⁷, verhaltenstheoretische wie Jay F. Rosenberg³⁸ oder den der Extrapolation neurobiologischer Datensätze auf künftig zu erwartende Forschungsergebnisse, die eine naturalistische Interpretation mentaler Selbstrepräsentation wahrscheinlich machen soll, wie jüngst Thomas Metzinger³⁹. Verblüffenderweise können aber gerade die radikalen dieser Kontrastprojekte⁴⁰ zu einer Art Gegenprobe für die Stabilität der Annahme irreduziblen Selbstbewußtseins herangezogen werden: Wer sich die nötige Mühe macht, kann nachweisen, daß sämtliche

³⁶ In *Tugendhat* (Anm. 6).

³⁷ Vgl. ebd.

³⁸ Vgl. *J. F. Rosenberg*, *The Thinking Self*. Philadelphia 1986. – Vgl. dazu *Müller* (Anm. 7) 379–405.

³⁹ Vgl. *Th. Metzinger*, *Subjekt und Selbstmodell. Die Perspektivität phänomenalen Bewußtseins vor dem Hintergrund einer naturalistischen Theorie mentaler Repräsentation*. Paderborn u. a. 1993.

⁴⁰ Weitere analytische Gegenentwürfe – soweit es sich nicht nur um Anti-Thesen handelt wie etwa im Fall Richard Rortys – bieten die Texte 14–18, in gewissem Umfang auch der Text 13 in *Franks* Anthologie (Anm. 27).

dieser Strategien zur Eliminierung von Selbstbewußtsein als philosophisch relevanter und ausgezeichneter Größe sich selbst eben das voraussetzen, was sie zu widerlegen behaupten⁴¹ – und enden so im klassischen Problem aller Selbstbewußtseinstheorie seit Kant: in einem reflexionstheoretischen Zirkel⁴². Eine analoge Funktion als Gegenprobe kommt im übrigen auch der mit ungleich steileren Ansprüchen als etwa Tugendhat und Rosenberg auftretenden Transzendentalpragmatik zu: Ihrem gegen die Bewußtseinsphilosophie entwickelten, am Paradigma der Sprache orientierten, kommunikationstheoretischen Letztbegründungsprogramm läßt sich nachweisen, daß es sich auf eben jene subjekttheoretischen Potentiale stützt, die es dem Wortlaut nach zugunsten des Aprioris der Kommunikationsgemeinschaft verabschiedet⁴³.

Auf einen Nenner gebracht: Die Annahme unhintergehbaren Selbstbewußtseins geht gerade aus ihren radikalsten Bestreitungen gehärtet hervor. Die Weise, in der das geschieht, macht sie zur natürlichen Gesprächspartnerin derer, die gegenwärtig in kritischem Anschluß an Kant, Fichte, Hegel und Hölderlin zu einer äquivalenten Position kommen. Das gilt von Dieter Henrich und einigen seiner Schüler, desgleichen von Manfred Frank, der sich vor allem mit Rekurs auf Schleiermacher in enger Nähe zu Henrich hält⁴⁴. Namentlich Henrich und Frank kommen dabei zu einem Begriff von Selbstbewußtsein, der letzteres als unhintergebar und als vorpropositionales, d. h. als nicht durch Sätze über Sachverhalte vermitteltes, Mitsichvertrautsein oder Beisichsein des Subjekts bestimmt. Letzteres deckt sich bis in die sprachliche Form mit der Weise, in der Karl Rahner Subjektivität zu fassen pflegte⁴⁵. Den beiden von einigen der genannten Analytiker wie von Henrich und Frank urgierten Grundzügen Unhintergebarkeit und Vorpropositionalität inhäriert wie von selbst eine Tendenz, Selbstbewußtsein als unanalysierbar zu betrachten, was freilich soviel hieße, wie: es zum „magnum mysterium“ zu deklarieren und damit seiner philosophischen Relevanz zu berauben. Von daher lassen sich die zum Teil über Jahrzehnte sich erstreckenden Bemühungen beider Forschungsstränge um Selbstbewußtsein als Projekte verstehen, die Selbstbewußtsein ein Minimum an struktureller Analyse abringen, ohne die Basischarakteristika der Unhintergebarkeit und der Vorpropositionalität zu unterlaufen.

⁴¹ Vgl. die Durchführung dieser Kritik für Tugendhat und Rosenberg bei Müller (Anm. 7) 351–405. – Zu Metzinger vgl. die kurzen Hinweise (ebd. 169, Anm. 24, 180 Anm. 21, 389 Anm. 56).

⁴² In eben diesem Sinne hat laut einer Mitteilung von Manfred Frank Tugendhat in Reaktion auf einen einschlägigen Beitrag Dieter Henrichs zugegeben, daß seine Selbstbewußtseinstheorie nicht haltbar sei. Vgl. *M. Frank, Die Wiederkehr des Subjekts in der heutigen deutschen Philosophie*, in: *Conditio moderna. Essays. Reden, Programm* (Reclam-Bibliothek 1475). Leipzig 1993, 103–117, hier: 109 Anm. 139 (= 206).

⁴³ Vgl. Müller (Anm. 7) 407–456.

⁴⁴ Vgl. dazu ebd. 457–557.

⁴⁵ Vgl. ebd. 54–82.

8. Selbstbewußtsein – ein Umriß

Beharrlichem Zusehen erschließt sich dabei, daß sich mit Hilfe der analytischen wie der im Anschluß an die klassische deutsche Philosophie entwickelten Konzepte dem Phänomen Selbstbewußtsein tatsächlich Strukturmomente abgewinnen lassen, die sich innerhalb der beiden Demarkationslinien Unhintergebarkeit und Vorpropositionalität halten, diese sogar weitergehend stabilisieren. Eine Synopse der einschlägigen Züge ergibt folgendes Bild⁴⁶:

(a) Selbstbewußtsein erweist sich – was immer sonst es auch noch sein mag – als nicht-gegenständlich (Shoemaker), obwohl es referiert (Shoemaker). (b) Eng verbunden mit diesem Zug läßt sich der für Selbstbewußtsein charakteristische nicht-propositionale Wissenssinn (Shoemaker, Nagel, Chisholm; gegen Tugendhat) negativ anvisieren über die Bestimmung, in welchem Sinn für Selbstbewußtsein charakteristische, also die egologischen Sätze „wahr“ und „deskriptiv“ heißen können (Delius). (c) Positiv steht für sie die Rede vom Mit-sich-vertraut-Sein (Henrich, Frank, partiell Nozick). (d) Analytisch gesehen findet diese Unmittelbarkeit ihren direkten Ausdruck darin, daß das durch sie verkörperte Wissen zumindest seiner Substanz nach nicht aus identifikatorischen Prozessen hervorgeht (Shoemaker). (e) Darin gründet der stärkste Zug analytischer Descartes-Rehabilitierung: Wo keine Identifikation stattfindet, kann auch kein Referenzfehlschlag geschehen (Shoemaker, Castañeda, Chisholm). (f) „Ontological commitments“ im Sinne eines Cartesischen Dualismus bleiben gerade kraft der Nicht-Gegenständlichkeit ausgeschlossen (Shoemaker, Castañeda). (g) Jeder Objektgebrauch von „ich“ erweist sich als vom respektiven Subjektgebrauch abhängig (Shoemaker). (h) Diese Unhintergebarkeit kann nicht wie im Fall des Retorsions-Gedankens der Maréchal-Schule oder den Diskurs-Präsuppositionen der Transzendentalpragmatik formal in einen, gar einen einfachen Gedanken gefaßt werden, sondern „zeigt sich“ im „ich“-Gebrauch und der Aufklärung seiner Logik (Shoemaker, Castañeda, Nagel, Delius, Chisholm, Henrich, Frank). (i) Die analytische Unhintergebarkeit impliziert auch die in gewissem Sinn schon durch Fichte entdeckte und dann von Sartre, Henrich und Frank extensiv in Anspruch genommene Präreflexivität von Selbstbewußtsein. (j) Nicht ausgeschlossen aber wird damit eine wohlbestimmte Reflexivität im Selbstbewußtsein (Henrich, Castañeda). (k) Präreflexivität und spezifische Reflexivität zusammen begründen dann auch jene Distanzierungsfähigkeit des Subjekts gegenüber eigenen Annahmen und Urteilen, die sich in „Mir scheint“-Sätzen artikuliert und deren kritische Funktion die interne Verknüpfung von Selbstbewußtsein und Rationalität aufdeckt (Shoemaker, Rosenberg, Henrich). (l) Wiederum

⁴⁶ In Klammern gebe ich jeweils den bzw. die Autoren an, durch den/die der genannte Zug von Selbstbewußtsein herausgearbeitet wurde. Hinweise auf vergleichbare Positionen und Ansätze bei anderen Autoren vgl. in den Anm. ebd. 562–564.

mit der bereits erwähnten Unmittelbarkeit verbunden tritt Selbstbewußtsein nur „in actu“ auf (Henrich, Chisholm), „in actu“ in dem Sinn, daß es nicht in der Form der Virtualität begegnet, sondern immer realiter ist, wenn es ist. (m) Solche Aktualität ihrerseits hat wieder präzise und systematisch weitreichende Bedingungen: Wenn Selbstbewußtsein kraft der Tatsache, daß es ist, ist, *was* es ist, so eignet ihm Spontaneität in dem Sinn, daß es sein Wesen nicht von anderem als ihm selbst bezieht (Nozick, Delius, Castañeda). (n) In seinem Dasein aber erfährt sich Selbstbewußtsein einerseits in bezug auf seine aktuellen Fälle als nicht konstant, sondern ephemer (Castañeda, Nozick, Delius); nur über das Instrumentar der Quasi-Indikatoren kann Selbstbewußtsein auf Dauer gestellt werden. (o) Ineins damit läßt es sich auch kommunikativ anschließen, sofern ein Sprecher mittels der Quasi-Indikatoren dem Subjekt seiner Aussage Selbstbewußtsein zuschreibt, also über dessen Erste-Person-Zustände kommuniziert (Castañeda). Die Quasi-Indikatoren nähern sich in diesem Zusammenhang überdies dem für klassische Ansätze, namentlich dem Fichteschen, so zentralen Geschehen der Anerkennung analytisch an. (p) Vollständig unberührt aber läßt diese Aufhebung der Transitivity von Selbstbewußtsein die andere Dimension von Kontingenz, die darin besteht, daß Selbstbewußtsein hinsichtlich seines Auftretens nicht über sich selbst verfügt, also hinsichtlich seines eigenen Grundes sich selbst entzogen bleibt (Henrich). (q) Im Bewußtsein davon gründet das Syndrom von Selbstbewußtsein und Selbsterhaltung (Nozick, Henrich). (r) Widerspruchslos geht hiermit gleichzeitig zusammen, daß mit Selbstbewußtsein für ein Subjekt die Möglichkeit gegeben ist, sich gegenüber und zugleich in (s)einer Welt zu wissen und sich so in denjenigen Grunddimensionen von Selbstverständnis zu bewegen, innerhalb derer (s) die Begriffe von Subjekt (Gegenüber-der-Welt-Sein) und Person (In-der-Welt-Sein) einerseits (Nagel, Henrich), (t) derjenige der Religion als Chiffre der Vermittlung beider andererseits ihren präzisen Sinn gewinnen (Nagel, Henrich).

Diesen Umriss trennen – um es mit einem gewissen Pathos zu formulieren – Welten von der Weise, in der die klassisch-neuzeitlichen Diskurse Selbstbewußtsein fassen. Trotzdem – oder wohl besser: gerade deswegen – vermag er zu systematisch-theologischen Gedankenfolgen Anlaß zu geben, die dem Gehalt nach denjenigen gleichkommen, die sich namentlich im Anschluß an Fichte entfalten lassen. Ich beschränke mich auf einige zentrale Züge aus einem solchen Theorieprogramm, um zu verdeutlichen, in welchem Sinn ein Zusammenhang zwischen Theologie und analytisch rehabilitierter Subjektivität zu denken ist⁴⁷.

⁴⁷ Ein vollständiges fundamentaltheologisches Theorieprogramm solchen Zuschnitts vgl. ebd. 565–599.

9. Selbstbewußte Subjektivität und Theologie

Ausgangspunkt ist Selbstbewußtsein in seiner konstitutiven Selbstreferentialität. Das meint: Der Selbstbewußtseinsgedanke erfährt sich selbst und meint sich selbst, will sagen: legt sich selbst aus. Die Grundverfaßtheit von Selbstbewußtsein: Es weiß sich gänzlich gegenüber aller Welt; es weiß sich zugleich gänzlich in der Welt als eines der vielen Elemente, die die Welt ausmachen; und drittens: Selbstbewußtsein erfährt sich als seiner selbst nicht mächtig – und zwar dadurch, daß es die für sich selbst konstitutiven Momente des Bewußt-Seins, des Selbst-Seins (des Ich-Moments) in dieser Dimension von Bewußtheit und des epistemischen Selbstbezugs, also des Mit-sich-vertraut-Seins, weder auseinander noch von einem ihnen vorausliegenden Vierten ableiten kann. Folglich muß es sich den Zusammenhang dieser Trias als seinen eigenen Grund voraussetzen, ohne sich über ihn Einsicht zu verschaffen, geschweige denn über ihn verfügen zu können.

Diese drei Dimensionen der Selbstverständigung von Selbstbewußtsein lassen sich nun unmittelbar ins Verhältnis zu Begründungsaufgaben der Fundamentaltheologie setzen. Dies am ersichtlichsten natürlich bei dem an dritter Stelle genannten Zug der Selbstentzogenheit hinsichtlich des eigenen Grundes. Der Kontingenz-Gedanke, namentlich in seiner Version als kosmologisches Argument, ist ja in der Theologie seit alters beheimatet. Die Kantische Kritik hat ihn verabschiedet, weil auch das kosmologische Argument seine Beweiskraft aus dem ontologischen Argument ziehe⁴⁸. Dennoch ging ein Zug des Kontingenz-Themas in der Moderne nicht nur nicht verloren, sondern kam in dieser allererst zu radikalem Austrag: Schon im stoischen Denken war der Gedanke der Selbstvertrautheit eine Fusion eingegangen mit demjenigen der Selbsterhaltung. Neuzeitlich hatte sich dieses Syndrom zugespitzt, und zwar polemisch gegen die teleologische Justierung der Selbsterhaltung, wie sie auch im Kontext des christlichen Schöpfungsgedankens auftritt, aber doch zugleich so, daß die Kontingenz qua Fragilität noch pointierter zur Geltung gebracht wird: Völlig entgegengesetzt zu dem der Moderne gerade theologischerseits gern unterschobenen Gedanken der Selbstermächtigung weiß das moderne, selbstbewußte Subjekt aus seiner eigenen Verfassung, daß sich selbst erhalten und seiner Bedürftigkeit, sich erhalten zu müssen, inne sein muß nur dasjenige Wesen, das sich sein Dasein aus eigener Kraft mit Sicherheit nicht garantieren kann. Gerade weil der moderne Autonomiegedanke mit solcher Kontingenzerfahrung wesentlich verbunden bleibt, setzt er auch die ökonomische Dynamik und jenen Zwang zum szientifischen Progreß frei, die mittlerweile das Konzept autonomer Subjektivität selbst in die Krise gestürzt haben – gleichsam als Besiegelung seiner Labilität und Fragilität. Deswegen, denke ich, steht dem, der immer noch den Subjektgedanken wagt, obwohl ihm ob der genannten Am-

⁴⁸ Vgl. KrV B 613–641.

bivalenzen der postmoderne Abschied von ihm angesonnen wird, noch radikaler als der klassischen Moderne eine Kontingenzerfahrung offen, die nicht erst kosmologisch gewonnen werden muß, sondern der unmittelbaren wissenden Selbstbeziehung und -auslegung verfügbar ist. Ontogenetisch mag diese Erfahrung durchaus verstellt sein durch gentechnische und medizinische Optionen hinsichtlich des Anfangs wie des Endes menschlicher Existenz. Phylogenetisch entzieht sie sich, im Maß kosmologische Entdeckungen und Hypothesen atemberaubende Erweiterungen diesbezüglichen Wissens erlauben. Um so kontingenter, ja marginaler aber erscheint angesichts beider Tendenzen, daß ich ich bin.

Selbst Dalferth widerspricht in seiner Philippika gegen den Subjektivitätsbegriff in der Theologie nicht diesem Kontingenzgedanken als solchem. Statt dessen sucht er ihn theologisch mit dem Hinweis zu blockieren, die Einsicht in mangelnde Selbstverfügung sei nicht gleichbedeutend mit der Erkenntnis eines Gegründetseins in Gott. Selbst eine *mögliche* Interpretation der Begründungsinstanz als Gott reiche nicht aus. Diese müßte als „adäquater als jede andere“⁴⁹ einsichtig gemacht werden, um einen Ausgangspunkt theologischen Redens von Gott außerhalb der Zone der Beliebigkeit zu gewinnen⁵⁰. A priori ausgeschlossen werden kann die Einlösung dieser Aufgabe nicht. Darum sucht Dalferth sie durch den Ideologieverdacht zu diskreditieren, sie verdankte sich nur der theologischen Ausbeutung des Scheiterns philosophischer Selbstbegründung von Subjektivität. Davon wird eigens noch zu handeln sein⁵¹.

Was die Sache einer adäquaten religiösen Interpretation der begründenden Instanz angeht, so stellt sich angesichts solcher Einwände nur desto dringlicher die Frage nach der Verfassung des Grundes des offenkundig nicht sich selbst begründenden selbstbewußten Subjekts. Jede als möglich in Aussicht genommene Antwort untersteht zwei Parametern, die der Zusammenhang notwendig auferlegt, aus dem die Frage als neuzeitliche aufkommt: (1) Kraft der als zu jedweder Erhaltung durch Fremdes gegensätzlich gedachten neuzeitlichen Selbsterhaltung kann der Grund von Selbstbewußtsein niemals ein äußerer sein. (2) Von diesem Grund, den es geben muß, weil Selbstbewußtsein sonst nicht wäre, kann zumindest – und wohl auch nur – dieses gesagt werden, daß er qua innerer gerade nicht so begegnet wie alles andere für das Dasein von Selbstbewußtsein Relevante, nämlich gegenständlich. (1) und (2) zusammengenommen machen auch die eigentliche Schwierigkeit der Aufgabe aus, das um Selbsterhaltung besorgte Selbstbewußtsein so zu denken, daß es nicht aus sich ist, was es ist, und doch den ihm unverfügbaren Grund als ihm ureigenes Wesensmoment zu begreifen. Auf den theologischen Nenner gebracht, heißt das: Wenn – aber

⁴⁹ Dalferth (Anm. 2) 37.

⁵⁰ Vgl. ebd.

⁵¹ Vgl. ebd. 38–39. Vgl. dazu unten S. 186.

auch nur wenn – ich auch noch unter den verschärften Bedingungen einer unter Kritik gestellten Moderne den Ich-Gedanken denke, schließt sich diesem per se ein Transzendenzgedanke der Form „grundloser Grund“ an, der als nicht-äußerer und nicht-gegenständlicher dem Augustinischen Kriterium des „interior intimo meo“ einschließlich des „superior summo meo“ genügt, also die *theologia negativa* im Ureigenen ihrer selbst so zur Geltung kommen läßt, daß deren Recht nicht mehr – wie schultheologisch üblich – auf eine Metastufe verschoben zu werden braucht. Gott als weise-losen Ur-Grund zu denken und zu erfahren (und beides ist dabei eins), liegt der neuzeitlichen Selbstbesinnung von Subjektivität so wenig fern, daß er unter den Bedingungen der Moderne als dieser überhaupt zu erscheinen vermag.

Dieser subjektbezogene Gottesgedanke kann – formal gesehen – der Kritik einer sozusagen vom Standpunkt des absoluten Begriffs her konzipierten philosophischen Theologie verfallen, die ihm vorwirft, ein Absolutes zu denken, das als solches vom Kontingenten abhängig bleibt, also nicht wirklich absolut ist. Falk Wagner hat genau dies erst neulich wieder (mit Bezug auf die Konzeption Wolfgang Cramers) getan⁵². Wagner möchte den Begriff des Absoluten so fassen, daß er eine Selbstdifferenzierung des Absoluten impliziert dergestalt, daß aus diesem das Endliche hervorgeht, ohne wirklicher Selbständigkeit zu ermangeln. Der Begriff des Absoluten kann sich von daher für Wagner nur in einem trinitarischen Gottesgedanken erfüllen. Einmal abgesehen davon, daß dieser Ansatz – wie auch Wagner selbst anerkennt⁵³ – die Differenz von natürlicher Theologie und Offenbarungstheologie einziehen muß, was zugleich ja bedeutet, daß Gott die Welt schaffen und in dieser Welt Mensch werden *mußte*, um er selbst sein zu können, frage ich mich erstens: Wie findet dieser Ansatz gegenüber den nicht-christlichen Religionen noch zu einem, wenn nicht schon Dialog, so doch wenigstens Disput, der die anderen nicht a priori als in der Unwahrheit befindlich qualifizieren muß? Und zweitens bestreite ich, daß dieser Ansatz die Dimension des Inkarnationsgedankens auszumessen vermag: Wenn Gott aus interner Notwendigkeit seines Begriffes heraus hat Mensch werden müssen, so verliert die Inkarnation gänzlich die ihr eigene atemberaubende Spannung. Demgegenüber bewahrt der Gedanke des für sie selbst unverfügbaren Grundes selbstbewußter Subjektivität gerade kraft dessen, daß der notwendig als grundlos erscheinende Grund sich in der Optik der Reflexion als von der sich hinsichtlich ihres Grundes selbst entzogenen Subjektivität abhängig erweist, eine *potentia oboedientialis* für die Struktur der Inkarnations-Kerygmas: daß Gott sich vollständig zugänglich macht gerade

⁵² Vgl. F. Wagner, *Theologie. Die Theorie des Absoluten und der christliche Gottesgedanke*, in: *Rationale Metaphysik. Die Philosophie von Wolfgang Cramer.*, Bd. 2. Hg. Hans Radermacher, Peter Reising u. Jürgen Stolzenberg. Stuttgart 1990, 216–255, hier: 226–231.

⁵³ Vgl. Ebd. 252.

dadurch, daß er sich abhängig macht von dem, was zutiefst von ihm als Gott sich abhängig weiß.

Im Ansatz einer Theologie Gott als die Macht im Hintergrund von allem zu denken, die allein über den Abgrund (der Kontingenz) trägt, wobei diese Macht sich auch dann nicht verliert, wenn sie sich in der Form radikaler Selbstentmächtigung bekundet, heißt: einen durchaus schlicht strukturierten Gottesbegriff in Geltung setzen. Solche Bescheidenheit im Ansatz allerdings eröffnet die Möglichkeit, unmittelbar aus dem Gottesgedanken selbst auf systematische Weise zu demjenigen fundamentaltheologischen Traktat hinüberzufinden, der in den letzten Jahren so etwas wie die „Wetterecke“⁵⁴ der Theologie geworden ist und – wenn der Eindruck nicht täuscht – dies auch für etliche Zeit bleiben wird: das Problem der nicht-christlichen Religionen und seine theologische Bewältigung in dem Sinn, daß die Theologie gleichermaßen jenseits externer Apologetik wie diesseits synkretistischer Versuchungen der Begründung ihrer Geltungsansprüche nachzukommen versteht. Gerade indem der Religionstraktat subjekttheoretisch angegangen wird, eröffnet dieser selbst – das sei vorweg noch hinzugefügt – einen Zusammenhang mit demjenigen christlichen Traditionsstück, von dem die meisten behaupten, es sei schlechthin zentral, ohne es jedoch der Sterilität zu entwinden, in der es seit langem verharrt: das Trinitätsdogma. Doch der Reihe nach.

Der systematische Zusammenhang zwischen Religiosität und philosophischer Selbstbesinnung des Subjekts liegt geradezu auf der Hand: Das selbstbewußte Subjekt weiß sich in seiner Welt gegenüber seiner Welt und hinsichtlich seines Grundes als seiner selbst entzogen. Die notwendig daraus für das Subjekt aufkommende Frage „Wer bin ich?“ ist nicht das einzige, aber eines der elementarsten Themen von Religion. Nun tritt Religion bekanntlich irreduzibel im Plural auf. Diese fundamentaltheologische Herausforderung ersten Ranges läßt sich nun auf angemessenem Niveau genau dadurch meistern, daß sie im Zusammenhang jenes ursprünglichen Konnexes von Religiosität und Subjektivität – also subjekttheoretisch – angegangen wird: Die Pluralität der Religionen einschließlich der Differenz ihrer jeweiligen Grundstrukturen kann unmittelbar aus der wissenden Selbstbeziehung aufgeklärt werden, *wenn* Selbstbewußtsein als unhintergebar anerkannt und als so strukturiert gedacht wird, wie bislang ausgeführt. Dieter Henrich hat diesen Zusammenhang ein Stück weit selbst entfaltet⁵⁵; nicht einer seiner Schüler, nicht einmal Manfred Frank, bei dessen Orientierung an Schleiermacher das so nahegelegen hätte, geschweige denn einer der Kritiker der Heidelberger Schule ist bislang auf diese Seite der zeitgenössischen

⁵⁴ Vgl. G. Evers, Die Wetterecke gegenwärtiger Theologie. Stand und Probleme des interreligiösen Dialogs, in: HerKorr 43 (1989) 75–80.

⁵⁵ Vgl. D. Henrich, Das Selbstbewußtsein und seine Selbstdeutungen. Über Wurzeln der Religionen im bewußten Leben, in: Fluchtlinien. Philosophische Essays. München 1982, 99–124. – Die nachfolgenden Überlegungen orientieren sich anfänglich an diesem Entwurf.

Selbstbewußtseinsdiskussion eingegangen, um von Theologen zu schweigen. Letzteres erstaunt um so mehr, als das, was Henrich deduktiv entfaltet, mit dem religionsgeschichtlichen Befund hinsichtlich der Entwicklung der verschiedenen Gottesvorstellungen nicht nur im Einklang steht⁵⁶, sondern m. W. erstmals auch zumindest anfangsweise die Logik dieser weiträumigen Prozesse sichtbar macht.

Wenn ein selbstbewußtes Subjekt fragt „Wer bin ich?“, erfährt es sich qua Fragendes nicht nur als nicht über seinen Grund verfügend (wie schon erläutert), sondern auch als einzigartig gegenüber seiner Welt und als eines unter den vielen Einzelnen eben dieser Welt zugleich. Kraft seines epistemischen Selbstbezuges gewärtigt das selbstbewußte Subjekt hinsichtlich dieser seiner drei Grundverfaßtheiten auch, daß es diese weder aufeinander noch auf ein vorausliegendes Viertes zurückführen noch untereinander zur Einheit bringen kann. Will und muß das Subjekt trotzdem qua selbstbewußtes zu einer Antwort kommen, wer oder was es denn sei, wird es jeweils eine der drei Grundverfaßtheiten zum Ausgangspunkt des gesuchten Selbstverständnisses wählen und die anderen diesem unterordnen. Die Kontingenzerfahrung, von der schon die Rede war, kann als die formale Eröffnung der Transzendenzdimension gelten, innerhalb deren sich Religiosität als solche konstituiert. Ganz anders freilich die antagonistischen Selbstbeschreibungen des Subjekts, singulär gegenüber und zugleich gänzlich in seiner Welt sich zu befinden – oder kurz gefaßt: Subjekt und Person zugleich zu sein. Beide Verfassungen gewahrt das Ich nicht einfach als disparat, sondern in ihrerseits differenzierten Bewußtseinsweisen. Den Bezug auf sein Einzelsein erfährt es ganz anders als den auf die unmittelbar zugänglichen, also infallibel sich als Subjekt zuschreibbaren Zustände, so daß sich das Ich von selbst aufgrund dieser seiner Doppelstruktur differenten Ontologien einschreibt: hinsichtlich seines Person-Seins, also Einzelnes-in-der-Welt-Seins einer an Eigenschaften und Zuständen orientierten, hinsichtlich seiner Einmaligkeit, also seines Der-Welt-gegenüber-Seins einer mehr an substanzlosen Ereignissen (Stichwort „Prozeß“ oder „Strom“) ausgerichteten Ontologie. Um der Eindeutigkeit ihrer Selbstverständigung willen aber muß die Subjekt-Person entscheiden, von welcher ihrer Grundverfaßtheiten her letztendlich eine Selbstbeschreibung gewonnen werden soll. Dies geschieht in der Religion – Religion dabei nicht als Erklärung der Inkommensurabilität der Strukturen des Subjekts, sondern als dessen Selbstdeutung.

Von der Doppelstruktur der Subjekt-Person her aber lassen sich unmittelbar die zwei großen Alternativen solcher Selbstdeutung hinsichtlich ihrer Struktur begreifen, die sich in den Hochreligionen ausgebildet haben. Die

⁵⁶ Vgl. dazu *K.-H. Oblig*, Kultur und Gottesglauben. Entstehung, Wandlungen und Zäsuren der Gottesvorstellungen in der Religionsgeschichte, in: *Der eine Gott in vielen Kulturen. Inkulturation und christliche Gottesvorstellung* (FS Hasenhüttl). Hg. *Konrad Hilpert* u. *Karl-Heinz Oblig*. Zürich 1993, 35–58.

eine transzendiert die Einzelheit der Personalität zugunsten des Subjektiven und bindet sich darum – weil ja des eigenen Grundes nicht mächtig – an einen wie auch immer zu denkenden Wirklichkeitsgrund ereignisontologischen Charakters – so etwa der Buddhismus. Oder die Subjektivität wird zugunsten des Person-Seins qua Einzelheit überstiegen – dies aber kann nur innerhalb einer Ordnung erfolgen, die ihren Bestand einem höchsten Einzelnen qua Person verdankt: Solch ontologischer Pluralismus bestimmt die monotheistischen Religionen. Dieser subjekttheoretische Ansatz in der Fundamentaltheologie kann sich auch der Frage stellen, warum überhaupt es denn verschiedene Religionen gebe: Weil aus der komplexen Struktur von Selbstbewußtsein prinzipiell die Möglichkeit zu den großen Alternativen offensteht. Nicht trotz, sondern wegen ihrer im wesentlichen identisch verfaßten Natur können denkende Wesen in so vollständig verschiedene Ganzheitszusammenhänge sich einbegriffen wissen.

Diese spezifische, vom selbstbewußten Ich-Gedanken bestimmte Weise des Hervorgangs von Gottesgedanken läßt dabei wie von selber verstehen, daß jede dieser Selbstdeutungen immer auch das Wissen um ihre Alternative einschließt und darum auch deren unhintergebar legitimen Anspruch im jeweils dominanten religiösen Diskurs Geltung zu verschaffen sucht: Der Unabweisbarkeit des Gedankens vom Einzelnen zollen monistische Religionen Tribut, so der Buddhismus durch seine Mahayana-Version, der Hinduismus durch polytheistische Einschlüsse. Die monotheistischen Religionen müssen der Subjektivität qua Einzigartigkeit ihr Recht einräumen und tun dies hauptsächlich in der Form der Mystik. Insofern kann gar nicht verwundern, daß authentische Mystik regelmäßig Gott gegenüber den Ich-Pol hervorhebt. Henrich sieht innerhalb der christlichen Dogmatik eben diese Gegengewichtsfunktion durch die Trinitätslehre wahrgenommen. Als solche hat sie dabei nicht die Aufgabe, den Gedanken der Personalität zu vollenden, sondern denjenigen der Subjektivität in den Gottesgedanken zu integrieren; allem vorweg tut sie das mit den – gerade diesbezüglich signifikanten – Chiffren „Geist“ und „Liebe“⁵⁷. Weil sich der Gehalt des Subjekt-Gedankens notwendigerweise mit dem Instrumentar des Person-Gedankens nicht angemessen artikulieren läßt, verheddern sich alle Konzeptionen, die die Trinitätstheologie als Begründung oder Parameter des Person-Gedankens in Anschlag zu bringen suchen, in charakteristischen Konstrukten ekstatischer Hingabe als Grundstruktur des Person-Seins, die das Subjekt am Ende nicht nur theologisch ratlos, da hamartiologisch stigmatisiert sein, sondern überdies sich selbst nicht einmal mehr erkennen lassen, weil sie den Ich-Charakter der Subjektivität um jeden Preis zu eskamotieren suchen (pa-

⁵⁷ Vgl. D. Henrich, Die Trinität Gottes und der Begriff der Person, in: Identität. Hg. Odo Marquard u. Karl-Heinz Stierle (Poetik und Hermeneutik VIII). München 1979, 612–620. – Vgl. dazu Müller (Anm. 7) 553–556.

radigmatisch dafür kann Pannenberg's Konzeption gelten)⁵⁸. Das Trinitätsdogma will verhindern, daß der Gottesgedanke subjektlos gefaßt wird. „Subjekt“ steht auch hier für die Einzigartigkeit dessen, von dem die Rede ist. Wie auch anders als über die Form der Singularität sollte sich von einem Gott begründet aussagen lassen, er sei der Eine und Einzige, wie Christen das tun?

Nur über diesen Gedanken der Einmaligkeit, der einerseits das trinitarische Kerygma trägt, läßt sich zugleich andererseits dem Gedanken der Absolutheit des Christlichen ein Sinn abgewinnen, der nicht in externer Polemik gegen andere Religionen verharren muß. Absolut ist eine Religion qua Selbstverständigung eines Subjekts dann, wenn sie sich als fähig erweist, die Einmaligkeit, die sie beansprucht, zusammen mit und unter genau den Bedingungen zur Geltung zu bringen, unter denen allein solche Einmaligkeit auftreten kann: untrennbar verbunden mit und zugleich irreduzibel auf Einzelheit. Genau dies ereignet sich für die Christen in einer Intensität, wie sie größer nicht gedacht werden kann: Das Absolute, der absolut Einmalige, tritt auf als Einzelner. Daran haben sämtliche dogmatische Formeln der Christologie ihr Thema. Jede Religion qua Selbstdeutung des Subjekts, die diesen Zusammenhang weniger streng zur Geltung bringt, darf aus vernünftigen Gründen in ihrer Verbindlichkeit bestritten werden.

Handelt es sich solchermaßen aus der Subjektivitätsanalyse gewonnenen Interpretationen theologischer Grundsachverhalte um Projektion? Diesem Verdacht wäre entgegenzuhalten: Erstens ist jeder Gedanke Projektion in dem Sinn, daß er von einem Bewußtsein produziert wird. Zweitens: eine Projektion, die (a) weiß, daß sie Projektion ist, (b) weiß, wo sie herkommt und (c) einsichtig zu machen weiß, daß das, was sie zu denken unternimmt, nicht anders gedacht werden kann, – eine solche Projektion ist keine Projektion im üblichen disqualifizierenden Sinn, sondern ein transzendentaler Gedanke. Und drittens: Völlig zuzustimmen ist Falk Wagner, dem wohl kategorischsten Opponenten gegen theologische Folgerungen aus dem Subjektgedanken, wie ich sie eben gezogen habe –, ihm ist zuzustimmen, daß der springende Punkt bei diesem Ansatz nicht darin liegt, ob projiziert wird (denn es wird unvermeidbar), sondern *was* projiziert wird⁵⁹. Wenn kraft der Projektion etwas identifiziert und benannt werden kann, was die Projektion hinsichtlich dessen, was sie intendiert, vollständig erfüllt und so erfüllt, daß von ihm her der projizierte Gehalt samt des projektiven Mechanismus einer kritischen Analyse unterziehbar wird, dann gibt es so etwas wie eine Selbsteinholung der Projektion. Meine These lautet, daß eben dies im Christus-Ereignis geschehen ist. Wenn Religion Selbstausslegung von Selbstbewußtsein ist, die das Subjekt in der Absicht unternimmt, mitsamt seinen antagonistischen Grundverfassungen zu einer Eindeutigkeit seines Selbstverständ-

⁵⁸ Vgl. ebd. 83–119.

⁵⁹ Vgl. Wagner (Anm. 52) 229–230.

nisses zu kommen – im Wissen, daß das nur im Horizont des Gedankens vom Absoluten möglich sein wird –, dann kann das selbstbewußte Subjekt in der christlichen Botschaft vom menschengewordenen Gott, also vom Einmaligen, das sich als ein Einzelnes vollzieht, die vollständige Verwirklichung der von ihm selbst gesuchten Eindeutigkeit an seinesgleichen wiedererkennen. Voraussetzung dafür ist, daß von diesem einzigartigen Subjekt so gesprochen wird, daß sein Tun und Reden und Dasein begründet als Ausdruck der absoluten Authentizität seines Menschseins verstanden werden muß – einer Authentizität, von der für jedes nach Selbstverständigung ausgreifende Ich ja notwendigerweise aus Selbstbewußtsein feststeht, daß sie nur über die Präsenz des Einmaligen in etwas Einzelnem zustandekommen kann.

Die praktische Wendung dieses Zusammenhangs: Eine Gestalt, die ihre absolute Authentizität mit der Grammatik und dem Vokabular ihrer eigenen Subjekt-Personalität – also im Modus von Menschsein selbst – glaubwürdig macht und darum für einen reflektierenden Betrachter in singulärer Beziehung zu jener die Subjekt-Personen tragenden Grund stehen muß, den wir theologisch Gott nennen, – eine solche Gestalt wird per se jede mit wirklicher Selbstverständigung befaßte bzw. um sie bemühte Subjekt-Person anziehen, sich ihr zu verbinden und anzuvertrauen in der Hoffnung, durch sie auch selbst an jener Authentizität zu partizipieren. So fängt Glaube an, der sich auch auf Gründe stützt (vgl. 1 Petr 3, 15), weil das Ich die von der Gestalt Jesu ausgehende Botschaft kraft seiner eigenen Verfaßtheit und ihrer unhintergehbaren Ansprüche als wahr zu identifizieren vermag. Nochmals anders gesagt: Das unterscheidend Christliche schlechthin besteht in der radikalen Konzentration allen von der menschlichen Selbstvergewisserung angetriebenen Suchens und Ahnens in der und auf die Subjektivität eines menschlichen Individuums: Jesus von Nazaret. An ihm, wie er begegnet, und nur an ihm muß der Glaube seinen Anhalt finden. Aber an ihm kann er diesen Anhalt mit Gründen finden, weil der An-Spruch dieser Gestalt im Medium des ihm Ureigensten, seines Selbstbewußtseins ergeht. Es mag überraschen und ist doch nur bezeichnend, gerade durch Hans Urs von Balthasar die Bestätigung zu erhalten, daß die hier vom Subjekt-Gedanken her anvisierte Christologie nicht einfach die Reihe hermeneutischer Hilfskonstrukte im Dienst der Dogmatik verlängert, sondern sozusagen eine jesuanische Legitimation besitzt, weil von Jesus selbst für das spätere Verstehen seiner Existenz angekündigt. Zum Logion Lk 11, 29–32, daß dieser bösen Generation kein anderes Zeichen gegeben werde als das Zeichen des Jona bemerkt v. Balthasar in seinen posthum herausgegebenen Schriftbetrachtungen: „Welches Zeichen tat Jona, als er der Stadt Ninive den Untergang ankündigte? Sicher kein Schau-Wunder, aber es muß doch eine unbegreifliche Kraft in seiner Verkündigung gelegen haben, daß die ganze Stadt bis hinauf zum König ihm glaubte. Eine Qualität seines Wortes, in ihm selbst liegend, aber übergreifend auf die Herzen der Zuhörer ... „Kein

anderes Zeichen', sagt Jesus. Es ist als wische er damit alle Heilungen und Teufelsaustreibungen, alle Brotvermehrungen und Sturmberuhigungen weg, als gälten alle diese ‚Werke‘ nicht als gültige Zeichen, und er beschränke sich, wo es um die letzte Entscheidung geht, auf sich selbst, der das Zeichensein des Jona übertrifft. Er überbietet es durch seine eigene Unscheinbarkeit (‚bis zum Tod am Kreuz‘ Phil 2,8) in das dreitägige Weilen im Schoß der Erde hinein. Die Zeichenfordernden erhalten nichts als die Qualität des (menschgewordenen göttlichen) Wortes in seiner erniedrigten Alltagsgestalt. Diese und nur diese ist glaubhaft, jedes Prunkzeichen wäre unglaubwürdig und würde auf eine widergöttliche Macht verweisen (Apk 13,3f., 13–15)⁶⁰ – bis dahin, daß das Zeichen seiner Auferstehung sein Tod sein werde⁶¹.

Ich ziehe aus den wenigen skizzierten theologischen Gedanken, die ich an eine Analyse von Selbstbewußtsein angeschlossen habe, das Fazit: Gotteslehre wie Inkarnationsdogma, Religionen-Problem wie Trinitätstheologie, Christologie samt Soteriologie lassen sich im Ausgang von und mit dem Instrumentar der sich über sich verständigenden Subjektivität nicht nur je für sich mit einer Begründungsdimension ausstatten, sondern auch in ihrem systematischen Zusammenhang aus einheitlichem Grund zur Geltung bringen. In dieser Einheitlichkeit ihrerseits erblicke ich eine Begründungsleistung, auf die gerade im Rahmen des anstehenden interreligiösen Dialogs nicht mehr verzichtet werden kann.

10. Hartnäckige Rückfrage

Kann selbstbewußte Subjektivität für Theologie belanglos sein? Theologen wie Pannenberg oder Ratzinger behaupten es, um sich über die These, daß sich das Ich vom Du her finde⁶², einen kurzgeschlossenen Zugang zu einer Gottverwiesenheit des Menschen zu verschaffen. Selbstverständlich eignet dem Du größte Bedeutung für das Werden des Ich. Das hat schon Fichte hinreichend (und differenzierter als die obige These) geklärt⁶³. Daß das Ich nicht ohne Du es selbst zu werden vermag, heißt aber längst nicht, dies geschähe allein durch das Du. Im Gegenteil ist eben dies logisch ausgeschlossen, weil dem Ich ein Du als Du nur qua anderes seiner selbst begegnen kann, was voraussetzt, daß das Ich unbeschadet dessen, was es dem Du verdankt, schon im ersten Augenblick der Begegnung auch bei sich selbst sein, mit sich als sich vertraut sein muß. Es liegt auf der Hand, daß diese apriorische Ich-Dimension weder anthropologisch, geschweige denn theologisch (im Blick auf das Gottesverhältnis des Menschen) beiläufig sein kann. Wie

⁶⁰ H. U. von Balthasar, Du hast Worte ewigen Lebens. Schriftbetrachtungen. Einsiedeln – Trier 1989, 17–18.

⁶¹ Vgl. ebd. 17.

⁶² Zu Pannenberg vgl. diesbezüglich Müller (Anm. 7) 93–104. – Ratzinger (Anm. 1) 33.

⁶³ Vgl. dazu bündig H. Verweyen, Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie. Düsseldorf²1991, hier: 233–240 (Lit.).

sich das Handeln des Menschen⁶⁴ und sein Sein in der Welt⁶⁵ von der Indexikalität bestimmt erweisen, so auch sein Sein im Glauben. Überdies bringt der analytisch gewonnene Subjekt- und Selbstbewußtseinsbegriff das Nicht-Identische menschlicher Verfaßtheit unverkürzt zur Geltung und verschließt es im Ansatz bereits gegen psychologische oder therapeutische Verharmlosungen⁶⁶. Allein schon deshalb hat Theologie allen Grund, sich mit dem auseinanderzusetzen, was ihr analytische Rehabilitierungen von Subjektivität begrifflich bereitstellen, sofern diese über ihre Situierung in der Perspektive der ersten Person Singular und die Analyse des „ich“-Gebrauchs jener Ich-Dimension auf eine Weise nahekommen vermögen, die der früheren Philosophie der Subjektivität nicht offenstand⁶⁷.

Dalferth stößt eine substantielle theologische Relevanz subjekttheoretischer Reflexion der Sache nach deswegen ab, weil letztere zu nichts anderem als einem Letztbegründungsversuch diene, den aber christlicher Glaube gar nicht nötig habe, weil er nicht von seinen rationalen Begründungen lebe⁶⁸. Subjektivität sei nicht interessant „... als unhintergehbare Fundamentalstruktur unseres Selbst- und Weltverständnisses, sondern als faktische Fähigkeit, die die theologische Explikation im Horizont einer weiterreichenden Unterscheidung: der zwischen Gott und Welt, und d. h. zwischen dem Schöpfer und seinem Geschöpf, zu berücksichtigen hat.“⁶⁹ Die These der Überflüssigkeit einer Begründungsdimension von Theologie ist so folgenreich, daß sie eigenes diskutiert werden müßte⁷⁰. Und zudem wirft Dalferths Rollenzuweisung an den Subjektgedanken spontan die beiden Fragen auf, wer denn dekretiere, was an „Subjektivität“ interessant sei, und vor allem, wie denn die Unterscheidung zwischen Schöpfer und Geschöpf als eine solche des Denkens zustande komme, wenn nicht dadurch, daß das Geschöpf an Grenzen seiner Selbstverfügung stößt, also gerade im Medium des Begründungsgedankens. Auch darüber wäre weiter zu handeln.

Hier soll nur die Weise kritisch in Blick genommen werden, in der Dal-

⁶⁴ Vgl. dazu bündig *R. Runggaldier*, Menschliches Handeln und Indexikalität, in: *ThPh* 69 (1994) 211–223.

⁶⁵ Vgl. dazu die einschlägigen Beiträge *H.-N. Castañedas* und *Th. Nagels*. Vgl. *Müller* (Anm. 7) 199–268.

⁶⁶ Vgl. dazu auch *P. Sloterdijk*, *Weltfremdheit* (Edition Suhrkamp NF 781). Frankfurt a. M. 1993, hier bes. 14–25. Zieht man die Manierismen und das Kapriziöse ab, handelt es sich bei diesem Buch Sloterdijks um religionsphilosophische Meditationen des Subjekts. – Zur Sache: Vielleicht sollte unter den heute gegebenen subjekttheoretischen Voraussetzungen nochmals Sartres irritierende These von 1947, daß es (zumindest ontologisch gesehen) kein Unbewußtes gebe, nochmals aufgenommen werden. Vgl. *J.-P. Sartre*, *Bewußtsein und Selbsterkenntnis*. Die Seinsdimension des Subjekts. Deutsch v. *Margot Fleischer* u. *Hans Schöneberg* (rororo 1649). Reinbek b. Hamburg 1973, Aufl. 1988, hier: bes. 71–79.

⁶⁷ Vgl. dazu etwa *H. Verweyen*, Aufgaben der Fundamentaltheologie, in: *TThZ* 92 (1983) 204–215. hier: 211. – *Kl. Wahl*, Die Modernisierungsfalle. Gesellschaft, Selbstbewußtsein und Gewalt (stw 842). Frankfurt a. M. 1989, 69–72. – Weitere Hinweise bei *Müller* (Anm. 7) 46 Anm. 164.

⁶⁸ Vgl. *Dalferth* (Anm. 2) 49.

⁶⁹ Ebd. 50.

⁷⁰ Zu Struktur und Notwendigkeit fundamentaltheologischer Begründungsarbeit vgl. *Verweyen* (Anm. 63) 77–103, bes. 86.

ferth das Ungeschützte dieser weitreichenden Behauptungen hinter (zum Teil vorgeblichen) subjektkritischen Resultaten verbirgt. Er bedient sich dazu einer Doppelstrategie, deren eine Hälfte sich – im Widerspruch zu seiner zentralen These, daß Theologie für ihr Geschäft keiner außertheologischen Sachverhalte bedürfe⁷¹ – auf philosophische Gründe stützt, bei deren anderer Hälfte es sich um eine ideologiekritische Generalanklage neuzeitlicher Theologie handelt.

(a) *Zum philosophischen Strategieteil*⁷²: Dalferth ruft für sein Plädoyer wider die Subjektivität in der Theologie vier Stränge der Subjektkritik in den Zeugenstand, die nicht nur eine Revision herkömmlicher Subjekttheorie anstreben, sondern den subjekttheoretischen Ansatz als solchen verwerfen. Zu ihnen zählt er die „erkenntnistheoretische Kritik“, die ein grundsätzlicher Zweifel am Subjekt-Objekt-Modell prägt, die „spekulative Kritik“, die die Bewußtseinsproblematik in eine Theorie des Absoluten einzieht, die „existentialontologische Kritik“, die ihren Ausgang von einem apriorischen Weltverhältnis des Subjekts nimmt, und die „sprachanalytische Kritik“. Die „intersubjektivitätstheoretische Kritik“, wie sie Apels und Kuhlmanns Transzendentalpragmatik repräsentiert, rechnet Dalferth dem weichen Revisionismus zu, der in Wahrheit doch der alten Subjekttheorie verhaftet bleibt. M. E. muß die Transzendentalpragmatik in ihrem diesbezüglichen Anspruch viel ernster genommen werden: Sie ersetzt das Subjekt durch die Kommunikationsgemeinschaft und hat ihre liebe Not, jene Reste von Subjektivität, auf die sie nicht verzichten oder die sie innerhalb ihres Programms nicht loswerden kann, irgendwie unterzubringen⁷³. Von Dalferths Beschreibung der sprachanalytischen Subjektivitätskritik war bereits oben die Rede⁷⁴. Was sie diskreditiert: Mit keinem Wort kommt zur Geltung, daß diese Form der Kritik gleichzeitig eine hochdifferenzierte Rehabilitierung von Subjektivität und Selbstbewußtsein leistet. Auf sie kann sich Dalferth für seine Verabschiedung von Subjektivität am allerwenigsten berufen. Mehr noch: Werden die analytischen Bemühungen um Subjektivität ausreichend genau zur Kenntnis genommen, so zeigt sich, daß die erkenntnistheoretische Subjektkritik in ihnen zu ihrem Recht kommt, die spekulative überflüssig, die existentialontologische widerlegt ist. Letzteres deswegen, weil analytisch mit hinreichender Evidenz zur Geltung kommt, daß das Weltverhältnis auf dem Selbstverhältnis aufruht, und nicht umgekehrt. Die spekulative Subjektkritik erledigt sich, weil unverkürzter Subjektvollzug als „Sich zeigen“ des Absoluten gedacht werden kann⁷⁵. Und die erkenntnistheoretische Kritik am Subjekt kann ihr Anliegen diesseits dogmatischer Verdikte über die Subjekt-Objekt-Spaltung allem voran in Castañedas

⁷¹ Vgl. Dalferth (Anm. 2) 49.

⁷² Vgl. zum folgenden ebd. 43–48.

⁷³ Vgl. Müller (Anm. 7) 407–456.

⁷⁴ Vgl. oben Anm. 30.

⁷⁵ Vgl. Müller (Anm. 7) 471–472, 550–551.

„Theorie der Gestaltungen“ aufgehoben wissen, der es um den adäquaten Einbezug von Subjektivität in eine allgemeine Ontologie zu tun ist⁷⁶.

(b) *Die theologische Hälfte* von Dalferths Strategie der Subjektaustreibung gipfelt – wie schon kurz erwähnt – in der These, die Theologie hätte sich für die begründungstheoretische Problematik von Subjektivität immer nur deswegen interessiert, weil sie das Scheitern von deren Selbstbegründungsversuchen gebraucht hätte, um ihre eigenen theologischen Begründungsangebote feilzubieten⁷⁷. Daran mag historisch⁷⁸ und selbst zeitgenössisch, wie das Beispiel Pannenberg (das Dalferth seltsamerweise nicht erwähnt) zeigt⁷⁹, durchaus etwas sein. Zur allgemeingültigen Subjektivitätskritik taugt diese Beobachtung dennoch nicht, und zwar aus zwei Gründen: Zum einen kommt der Subjektgedanke, *wird er analytisch gefaßt*, keineswegs ausschließlich und nicht einmal vorrangig durch die Begründungsperspektive ins theologische Spiel⁸⁰. Und zum anderen interpretiert Dalferth die Selbstentzogenheit des Subjekts einlinig als Scheitern versuchter Selbstbegründung (das dann seiner Auffassung nach von der Theologie ausgebeutet wird). Mit ebensoviel Recht läßt sich derselbe Sachverhalt aber als Entlastung begreifen; nicht zuletzt legt das die Weise nahe, in der Henrich das Syndrom von Selbstbewußtsein und Selbsterhaltung mit dem Phänomen des Dankes zusammendenkt. Dank als Weise der Anerkennung unverfügbaren Gegründetseins reflektiert eine Freiheitsdimension innerhalb des gründenden Zusammenhanges: Der gründende Grund erlaubt dem Subjekt, sich in Distanz zur Welt zu fassen und gleichzeitig auf die Welt als Ort seines Lebens zurückzukommen⁸¹.

Ein theologischer Ansatz, der die analytischen Rehabilitierungen von Subjektivität in angemessenen Gebrauch zu nehmen versteht, kann sich von Dalferths Zeugen gegen das Subjekt unwiderlegt, von seinem systematischen Vorentscheiden unbetroffen wissen. Die anderen Voten, die ungleich einfacher als Dalferth das selbstbewußte Subjekt aus dem theologischen Diskurs zu eliminieren suchen, erledigen sich etwas näherem Zusehen ohnehin von selbst. Eine Theologie, die für sich noch von Belang hält, was zeitgenössisches Philosophieren beschäftigt, wird dessen Selbstlokalisierung in der Perspektive der ersten Person nicht übergehen können.

⁷⁶ Vgl. dazu ebd. 215–221.

⁷⁷ Vgl. *Dalferth* (Anm. 2) 35–39. – Vgl. oben S. 176.

⁷⁸ Vgl. *Dalferth* (Anm. 2) 39–43.

⁷⁹ Vgl. *Müller* (Anm. 7) 83–119.

⁸⁰ In meiner fundamentaltheologischen Programmskizze (vgl. ebd. 565–599) beziehe ich mich in allen relevanten Grundfragen von der Glaubensanalyse über die Gottesfrage bis zum Kirchen-traktat auf den Subjekt- bzw. Selbstbewußtseinsgedanken.

⁸¹ Vgl. dazu ebd. 473, Anm. 88, 529 Anm. 424 sowie 537–538.