

## Freiheitsanalytik oder Vorgriff auf das unendliche Sein?

Die Affinität von Hermann Krings  
zum transzendentalen Thomismus der Maréchal-Schule

VON RUBEN SCHNEIDER

### 1. Zur Problemstellung

Thomas Pröpper und seine Schüler haben die sogenannte *freiheitsanalytische Denkform* in die gegenwärtige Fundamentaltheologie eingebracht. Sie versucht, das Verhältnis von Gott und Mensch in den Kategorien eines starken transzendentalen Freiheitsverständnisses auszubuchstabieren. Dabei wird auf der Grundlage einer streng transzendentalphilosophischen Methodik insbesondere jeder Partizipationslogik und jedem Analogieprinzip eine Absage erteilt.<sup>1</sup> Bei der Frage nach dem letzten Einheitsgrund der Wirklichkeit darf der freiheitsanalytisch denkende Theologe nicht „metaphysisch überschwänglich“ werden – alle philosophische Theoriebildung wird in strikte transzendental-idealistische Grenzen gewiesen.<sup>2</sup> Das philosophische Fundament der freiheitsanalytischen Theologie sind hierbei die ‚Transzendente Logik‘ und die Freiheitstheorie von Hermann Krings (1913–2004). Insbesondere die Kringsssche Denkfigur der transzendentalen Retroszendenz des Ich dient Pröpper als Grundstruktur der Explikation seines starken Freiheitsverständnisses. Doch inwiefern trifft eine Absage an Partizipationsdenken und metaphysisches Einheitsdenken auf die Transzendentalphilosophie von Hermann Krings selbst überhaupt zu? Dieser Frage soll in den folgenden Ausführungen nachgegangen werden. Dies ist hinsichtlich der Genese der Denkform und ihrer Reinheit von Interesse, doch viel mehr noch hinsichtlich der Frage nach der ursprünglichen Herkunft und Einheit von Identität und immanenter Differenz des transzendentalen Ich. Dieser Frage wurde in jüngster Zeit vor allem von Magnus Lerch in zwei einschlägigen Monographien nachgegangen.<sup>3</sup> – Nach einer Darstellung der gegenwärtigen Debatte zwischen All-Einheits-Denken und Freiheitsanalytik (Abschnitt 2) und nach einer gründlichen Explikation des Kringssschen Theorierahmens und seiner Rezeption (Abschnitte 3 und 4) kann festgehalten werden, dass für Krings die innere Struktur des Ich ermöglicht ist durch den „Vorgriff“ auf das voll-

---

<sup>1</sup> Vgl. *M. Reményi*, Identität und Differenz in Denkform und Metapher. Eine Problemskizze zur Denkformdebatte und zur Leib-Christi-Ekklesiologie, in: ThQ 195 (2015) 3–32, 6 f.

<sup>2</sup> Vgl. *M. Lerch*, Selbstmitteilung Gottes. Herausforderungen einer freiheitstheoretischen Offenbarungstheologie, Regensburg 2015, 425 f.

<sup>3</sup> Vgl. *M. Lerch*, All-Einheit und Freiheit. Subjektphilosophische Klärungsversuche in der Monismus-Debatte zwischen Klaus Müller und Magnus Striet, Würzburg 2009. Vgl. *ders.*, Selbstmitteilung Gottes.

kommene und unendliche Sein selbst (Abschnitt 5), und dass parallel dazu die formal unbedingte Freiheit durch den „Vorgriff“ auf die vollkommene Freiheit (Gottes) *ermächtigt* wird – woraus sich die These einer Koinzidenz von unendlichem Sein und vollkommener Freiheit ergibt (Abschnitt 6). In Abschnitt 7 wird sich zeigen, ob und inwiefern die Philosophie von Hermann Krings eine deutliche Nähe zur dezidiert metaphysischen Theoriebildung des transzendentalen Thomismus der Maréchal-Schule aufweist.

## 2. Der Gegensatz von All-Einheits-Denken und Freiheitsanalytik

Zunächst sei in aller gebotenen Kürze die gegenwärtige Lage des subjektphilosophischen Denkformenstreits zwischen freiheitsanalytischem Differenzdenken und monistischem All-Einheits-Denken in der Frage nach dem Gott-Welt-Verhältnis nachgezeichnet. Beide Denkformen knüpfen an die transzendente Wende Kants und die folgenden transzendental-idealistischen Entwicklung an.<sup>4</sup>

Gemäß Kants transzendentalem Idealismus sind alle Objekte unseres Erkennens konstituiert durch die im Verstand vorliegenden Möglichkeitsbedingungen: Zum erkannten Gegenstand wird etwas für uns, wenn das Mannigfaltige der Anschauung ‚zum Stehen kommt‘ und zum Gegenstand‘ wird. Dies geschieht dann, wenn das sinnliche Empfindungsmaterial, vermittelt durch die reinen Formen der Sinnlichkeit und die transzendentalen Schemata der produktiven Einbildungskraft, unter die Verstandeskategorien eingeordnet und in den logischen Urteilsformen fest strukturiert wird.<sup>5</sup> Die Urteile liefern durch die Beziehung ihrer Kopula auf die analytische Einheit der Apperzeption (des transzendentalen Subjekts) die für die Objektivität der Urteile und die Objektkonstitution erforderliche konstante Einheit und Selbstständigkeit.<sup>6</sup> Die Kopula verbindet die synthetische und analytische Einheit der transzendentalen Apperzeption beziehungsweise des transzendentalen Ich.<sup>7</sup> Das transzendente Ich ist das formale Selbstbewusstsein des Subjekts, und als Selbstbewusstsein ist es notwendig reflexiv. Das Ich als Subjekt bezieht sich auf das Ich als Objekt und wird durch diesen notwendigen reflexiven Bezug auf sich selbst überhaupt erst zum Ich (worin die grundsätzliche Objektbezogenheit des Subjekts eingeschlossen ist).<sup>8</sup>

<sup>4</sup> Zum Folgenden vgl. *R. Schneider*, Pantheismus und Ekklesiologie. Die Leib-Christi-Ekklesiologie Johann Adam Möhlers und der gegenwärtige Denkformenstreit, in: *ThQ* 195 (2015) 33–56, 38–41; vgl. auch *Reményi*, Identität und Differenz, 6–13.

<sup>5</sup> Vgl. KrV A121 f.; *L. B. Puntel*, Analogie und Geschichtlichkeit, Freiburg i. Br. 1969, 333 f.

<sup>6</sup> Vgl. KrV A122; vgl. *H. E. Allison*, Kant’s Concept of the Transcendental Object, in: *KantSt* 59 (1968) 151–164, 173.

<sup>7</sup> Vgl. die Paragraphen 19 und 20 der transzendentalen Deduktion der Kategorien der B-Ausgabe der KrV, B140–146.

<sup>8</sup> Vgl. *Lerch*, All-Einheit, 27–30; vgl. KrV, B137; vgl. *H. Klemme*, Kants Philosophie des Subjekts. Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Verhältnis von Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis, Hamburg 1996, 256 f.

Die These dieses reflexiven Bezugs sieht sich jedoch einem Zirkularitätsvorwurf ausgesetzt: Wenn das Ich durch diesen Selbstbezug konstituiert wird und dessen Ergebnis ist, dann muss es vor diesem reflexiven Rückbezug auf sich bereits um sich selbst wissen; andernfalls könnte es sich nicht wissend auf sich selbst beziehen – es müsste daher schon vor seiner eigenen Konstituierung als Ich vorhanden sein, kann also nicht erst das Ergebnis dieses Reflexionsaktes sein.<sup>9</sup> Um dieser ‚Reflexionsfalle‘ zu entgehen, nahm Johann Gottlieb Fichte in seiner Wissenschaftslehre *nova methodo* ein vor-reflexives, ein präreflexives absolutes Ich an, welches der selbstbezüglichen Struktur des selbstbewussten Ich vorausgeht. Dem Selbstbezug des ‚Ich bin ich‘ geht die absolute Selbstsetzung des ‚Ich bin‘ voran.<sup>10</sup> Fichte nennt diese absolute Selbstsetzung die „intellectuale Anschauung“, in ihr tritt die Teilung von Ich-Subjekt und Ich-Objekt noch nicht auf, sie geht diesem reflexiven Akt als transzendente Möglichkeitsbedingung noch einmal voraus.<sup>11</sup>

Dieter Henrich jedoch zeigte, dass auch diese ‚egologische Lösung‘ Fichtes der Reflexionsfalle nicht entgehen kann. Denn wie ist das präreflexive Ich ohne expliziten Selbstbezug erfahrbar, und wie kann es sich selbst überhaupt eine Erfahrung zuschreiben? Dieser Umstand führte Henrich zur Annahme eines *ich-losen Bewusstseins* als Tiefengrund allen ich-haften Selbstbewusstseins. Es handelt sich dabei um einen non-egologischen Einheitsgrund des Selbstbewusstseins, mit dem wir vor-reflexiv vertraut sind und der unserem Selbstbewusstsein nicht äußerlich gegenübersteht, sondern ihm zutiefst inhärent ist. Es handelt sich um eine nicht-relationale, ich-lose Tiefendimension, der nichts mehr äußerlich, und die das Medium aller relationalen Erlebnisse und Ereignisse ist.<sup>12</sup> Dieser Gedanke steht dem All-Einheits-Denken fernöstlicher Religionen nahe, und Dieter Henrich gelangt über die Adaption der Fichte-Kritik von Friedrich Hölderlin zu genau dieser Annahme einer zu Grunde liegenden ich-losen und trans-personalen All-Einheits-Dimension.<sup>13</sup>

<sup>9</sup> Vgl. *Lerch*, All-Einheit, 32–35.

<sup>10</sup> Vgl. ebd. 38–43.

<sup>11</sup> Vgl. *J. G. Fichte*, Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre (1797), in: *Ders.*, Sämtliche Werke, Herausgegeben von *I. H. Fichte*; Band 1, Berlin 1845/46, Nachdruck Darmstadt 1971, 530; vgl. *D. Henrich*, Der Grund im Bewusstsein. Untersuchungen zu Hölderlins Denken (1794–1795), Stuttgart 1992, 639; vgl. *Lerch*, All-Einheit, 41.

<sup>12</sup> Vgl. *Lerch*, All-Einheit, 75–90.

<sup>13</sup> Vgl. ebd. 21; 59–69; vgl. *F. Hölderlin*, Urtheil und Seyn, in: *Ders.*, Sämtliche Werke. Stuttgarter Hölderlin-Ausgabe, herausgegeben von *F. Beissmer*; Band 4, Stuttgart 1994, 216 f.: „*Sein* – drückt die Verbindung des Subjekts und Objekts aus. – Wo Subjekt und Objekt schlechthin, nicht nur zum Teil vereinigt ist, mithin so vereinigt, daß gar keine Teilung vorgenommen werden kann, ohne das Wesen desjenigen, was getrennt werden soll, zu verletzen, da und sonst nirgends kann von einem *Sein schlechthin* die Rede sein, wie es bei der intellektualen Anschauung der Fall ist. – Aber dieses Sein muß nicht mit der Identität verwechselt werden. Wenn ich sage: Ich bin Ich, so ist das Subjekt (Ich) und das Objekt (Ich) nicht so vereinigt, daß gar keine Trennung vorgenommen werden kann, ohne, das Wesen desjenigen, was getrennt werden soll, zu verletzen; im Gegenteil das Ich ist nur durch diese Trennung des Ichs vom Ich möglich. Wie kann ich sagen: Ich! ohne Selbstbewußtsein? Wie ist aber Selbstbewußtsein möglich? Dadurch daß ich mich mir selbst entgegensetze, mich von mir selbst trenne, aber ungeachtet dieser Trennung mich im entgegengesetzten als dasselbe erkenne. Aber inwieferne als dasselbe? Ich

Diese monistische, transpersonale All-Einheits-Lehre als theoretische Konsequenz aus der neuzeitlichen Subjektphilosophie wurde im katholischen Raum insbesondere von Klaus Müller übernommen und im christlichen Kontext ausbuchstabiert. Der Gedanke einer transpersonalen All-Einheit führt zu einem monistischen Gottesbegriff und einer Bestimmung des Gott-Welt-Verhältnisses, bei welcher der Einheit der Vorrang vor der Vielheit und Verschiedenheit zukommt – jedoch nicht in der Weise, dass damit alle Verschiedenheit und Differenz negiert wäre. Die ursprüngliche Einheit wäre keine All-Einheit, wenn sie nicht Einheit von eben Allem, das heißt den Vielen wäre. Es handelt sich um eine übergeordnete Einheit, welche die Vielheit und Verschiedenheit nicht ausschließt, sondern aus sich entspringen und dennoch nicht aus sich herausfallen lässt, so dass sie das Viele umfasst und es auf die Einheit rückbezogen hält.<sup>14</sup> Hiermit ist also nicht ein differenzloser Pantheismus etabliert, sondern eine pantheistische Konzeption des Gott-Welt-Verhältnisses zwischen einem strikten Dualismus und einem reinen Substanzenmonismus.

Die Achillesferse des theologischen All-Einheits-Denkens ist die für die christliche Theologie unabdingbare und unvertretbare Freiheit des einzelnen Menschen. In der Freiheit des Menschen zeigen sich am prominentesten sein Eigensein, sein Eigenstand und seine Selbstursprünglichkeit: Eine freie Entscheidung ist, wenn sie denn wirklich frei und autonom, das heißt absolut selbstursprünglich ist, ausschließlich Sache des betreffenden Individuums und darf nicht von einem wie auch immer gearteten Anderen verursacht werden. Wenn ein Freiheitsakt ein absolut autonomer Akt ist, dann tut sich genau hier eine absolute Differenz zwischen Gott und Mensch auf: Nicht einmal Gott kann dem Menschen seine freie Entscheidung abnehmen, und besonders bei moralisch falschen Entscheidungen kann ein moralisch vollkommener Schöpfer in keiner Weise beteiligt sein. Hier knüpfen Thomas Pröpfer und seine Schüler an die „Transzendente Logik“ von Hermann Krings<sup>15</sup> und insbesondere an den von Krings in seiner Schrift „System und Freiheit“<sup>16</sup> artikulierten Gedanken der ‚formal unbedingten Freiheit‘ des Menschen an: In den Objekten, die der Mensch vorfindet, dem ‚Material‘ seiner Entscheidungen, mag der Mensch bedingt sein, aber in seiner rein formalen Spontaneität der Freiheit ist der Mensch letztlich unbedingt autonom und absolut selbstursprünglich.<sup>17</sup> Der eigentliche Gegenstand der formal unbedingten Freiheit ist dann die intersubjektive Anerkennung anderer Freiheit.<sup>18</sup> Hierbei spielt insbesondere die egologisch gefasste ursprüngliche Retroszendenz oder

---

kann, ich muß so fragen; denn in einer andern Rücksicht ist es sich entgegengesetzt. Also ist die Identität keine Vereinigung des Objekts und Subjekts, die schlechthin stattfände, also ist die Identität nicht = dem absoluten Sein.“

<sup>14</sup> Vgl. *Lerch*, All-Einheit, 87 f., 97–120.

<sup>15</sup> *H. Krings*, *Transzendente Logik*, München 1964.

<sup>16</sup> *H. Krings*, *System und Freiheit*. Gesammelte Aufsätze, Freiburg i. Br./München 1980.

<sup>17</sup> Vgl. *Lerch*, All-Einheit, 150–155.

<sup>18</sup> Vgl. ebd. 155–157.

immanente Transzendenz (Differenz) im Ich eine zentrale theorie-architektonische Rolle. Diese Konzeption wird im Folgenden noch Gegenstand genauer Betrachtungen sein.

In der ‚freiheitsanalytischen Denkform‘ werden überdies konsequenterweise Gotteskonzeption und Gott-Welt-Verhältnis strikt entsprechend dieser Kategorien der *Freiheit* konzipiert. Göttliche und menschliche Freiheit stehen sich autonom gegenüber; es besteht ein absoluter, durch philosophisches Denken nicht mehr zu überbrückender „Abgrund der Schöpfungsdifferenz“<sup>19</sup> – welcher jedoch theologisch überwunden werden kann, indem sich göttliche und menschliche Freiheit entsprechend des alt- und neutestamentlichen Bundesgedankens gegenseitig anerkennen und partnerschaftlich in *Anerkennung* verbinden. Gottes Relation zur Welt ist also so zu denken, dass „Gott das welthaft Wirkliche zur Gestalt seiner Zuwendung macht“<sup>20</sup>. Die Freiheit als formal unbedingte Freiheit ist nach Pröpper zudem die Widerlegung jeder Form von monistischer Konzeption des Gott-Welt-Verhältnisses. Magnus Striet zufolge ver trägt der biblische Geschichtsgott „auch nicht nur einen Schuss Monismus“<sup>21</sup> – die Gott-Welt-Relation ist also als „Verhältnis einer absoluten Differenz“<sup>22</sup> zu konzipieren. Striet urteilt sogar noch härter:

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.<sup>23</sup>

Thomas Pröpper betont die strikt exklusive Alternative zwischen beiden Denkformen, so dass ein direkter theoretischer Abgleich fast aussichtslos erscheint:

Entweder lehnt man das transzendente Freiheitsverständnis als unausgewiesen ab. Oder aber man lässt es gelten – dann jedoch wäre Henrichs All-Einheits-Denken [...] defizitär, wenn nicht [...] sogar falsifiziert.<sup>24</sup>

In jüngster Zeit wurde vor allem von Magnus Lerch die genaue Konzeption des Verhältnisses von Einheit und Differenz im freiheitsanalytischen Denken kritisch hinterfragt.<sup>25</sup> Stehen die Einheit des Ich und die Differenz der Freiheit unvermittelt nebeneinander? Sind beide als gleichursprünglich

<sup>19</sup> Th. Pröpper, *Theologische Anthropologie*, Freiburg i. Br. 2011, 604.

<sup>20</sup> Ebd. 604 f. Vgl. Th. P. Fössel, *Freiheit als Paradigma der Theologie? Methodische und inhaltliche Anfragen an das Theoriekonzept von Thomas Pröpper*, in: *ThPh* 82 (2007) 217–225, 223–228.

<sup>21</sup> M. Striet, *Antimonistische Einsprüche im Namen des freien Gottes Jesu und im Namen des freien Menschen*, in: K. Müller/M. Striet (Hgg.), *Dogma und Denkform. Strittiges in der Grundlegung von Offenbarungsbegriff und Gottesgedanke*, Regensburg 2005, 111–127, 122.

<sup>22</sup> M. Striet, *Monotheismus und Schöpfungsdifferenz. Eine trinitätstheologische Erkundung*, in: P. Walter (Hg.), *Das Gewaltpotential des Monotheismus und der dreieine Gott*, Freiburg i. Br. 2005, 132–153, 139.

<sup>23</sup> M. Striet, *Das Ich im Sturz der Realität. Philosophisch-theologische Studien zu einer Theorie des Subjekts in Auseinandersetzung mit der Spätphilosophie Friedrich Nietzsches*, Regensburg 1998, 291.

<sup>24</sup> Pröpper, *Anthropologie*, 631.

<sup>25</sup> Vgl. Lerch, *Selbstmitteilung Gottes*.

anzusehen, oder verweisen sie noch einmal auf eine umgreifende Einheit, und wenn ja, wie ist diese umgreifende Einheit zu fassen, wenn sie nicht zu einem monistischen All-Einheits-Grund werden soll? Dies wird im Folgenden zu untersuchen sein; insbesondere soll die Position von Hermann Krings in der ‚Transzendentalen Logik‘ genauer betrachtet werden. Anschließend wird eine verblüffende Parallele des Krings’schen Ansatzes mit Ansätzen des transzendentalen Thomismus zu konstatieren sein.

### 3. Die freiheitsanalytische Denkform im Anschluss an Hermann Krings: Die immanente Transzendenz (Retroszendenz)

Im Folgenden ist zunächst das Grundgerüst der ‚Transzendentalen Logik‘ möglichst genau zu explizieren. Krings setzt in seiner Logik transzendentalphilosophisch bei der fundamentalen Struktur der Erkenntnis an: Erkenntnis ist eine Relation (eine „mediale Sphäre“, wie Krings sie nennt) zwischen einem „Fundament“ (das ist das Erkennende) und einem „Terminus“ (dem Erkannten).<sup>26</sup> Diese Relation stiftet Einheit zwischen beiden Relata, und sie erhält zunächst vom Fundament her ihre Aktualität. Aber auch der Terminus ist für die Relation (ko-)konstituierend: Vom Fundament her wird die Relation formal konstituiert („eröffnet“), vom Terminus her wird sie material bestimmt.<sup>27</sup> Das Fundamentum transzendiert sich dabei auf den Terminus hin – „Relation“ und „Transzendenz“ werden hierbei synonym gebraucht. In einer relationalen Ontologie wäre diese (Selbst-)Transzendenz der formale Charakter des Seiendseins überhaupt (das Seiende wäre relational und nicht ein „ens brutum“, welchem die Relationalität äußerlich ist).<sup>28</sup> Dies ist vorerst eine rein formale Transzendenz, die von einer gehaltvollen Transzendenz abgehoben wird, das heißt von einer Transzendenz, welche den Terminus weiterbestimmt (wie etwa die Ursache-Wirkung-Relation). Der zentrale Begriff zur Explikation der Erkenntnisrelation ist für Krings der Begriff der *Retroszendenz*, der folgendermaßen erklärt wird: Der Hinübergang (die Transzendenz) ist zugleich ein Rückgang in sich (er ist eine ‚Retroszendenz‘) – dabei sind drei Momente zu unterscheiden: (i) das Hinübergehen, (ii) die Rückkehr in sich und das „Beisichsein“, ohne dass der Terminus zurückgelassen oder einverleibt wird, (iii) die „transzendente Einheit“ von Fundamentum und Terminus:<sup>29</sup>

<sup>26</sup> Krings, Logik, 49; vgl. Lerch, All-Einheit, 137 f. Hier muss beachtet werden, dass der Begriff des „Fundaments“ bei Krings anders verwendet wird als in der Tradition: Dort bezeichnet das „Fundament“ einer Relation ihren Inhalt (*fundamentum relationis*), während das erste Relatum (bei Krings das „Fundament“) das *subiectum* der Relation ist; vgl. Thomas von Aquin, Super Sent., lib. 2, d. 1, q. 1, a. 5, ad 8.

<sup>27</sup> Vgl. Krings, Logik, 49 f.

<sup>28</sup> Vgl. ebd. 51 f.

<sup>29</sup> Krings, Logik, 52–54.

Die durch die reflexive Transzendenz gestiftete Einheit ist darum zugleich eine Einheit des Transzendierenden mit dem Terminus, des Terminus mit dem Transzendierenden und darin des Transzendierenden mit sich selbst.<sup>30</sup>

Dies zusammen ist die „transzendente Aktualität“. In ihr werden Erkennender als Erkennender und Erkanntes als Erkanntes konstituiert; der Erkennende „ist“ kraft dieses „transzendentalen Seinsaktes“. Er existiert nur im Rückgang in sich selbst; damit ist er zugleich über sich hinaus, das heißt, es besteht nicht erst ein Erkennender in sich, der dann erst beiläufig transzendierte.<sup>31</sup> Das Fundamentum ist nun weiter zu bestimmen als das „Ich“ und der Terminus als der „aktualisierte Gehalt“ (das „Seiende“ als ko-konstituierender Gehalt, der „Gegenstand“ als durch die Relation Konstituiertes). Das Hinsein des Fundamentums zum Terminus heißt „Vorstellung“, das Hinsein des Terminus zum Fundamentum der „Gegenstand“ (in seinem Gegenstehen kraft der Relation).<sup>32</sup>

Das transzendente Ich ist die ursprüngliche Selbsteinheit als Fundamentum der Relation: „Die Aktualisierung jedweder Einheit fordert als notwendige Bedingung ihres Hervorgangs aktuelle Einheit; denn Einheit kann nur durch das aktualisiert werden, was selber eine Einheit ‚ist‘. Diese zugrundeliegende und einheitsgründende Einheit ist selbst nicht von der Art der hergestellten und relationalen Einheit. [...] Das Faktum der wirklichen relationalen Einheit fordert die ‚ursprüngliche‘ Einheit [...], [die] Einheit durch sich selbst“ ist und sich ursprünglich als Einheit aktualisiert (die ursprüngliche Selbsteinheit); das transzendente Ich ist hierbei die Idee dieser sich ursprünglich als Einheit aktualisierenden Selbsteinheit.<sup>33</sup> Dies ist keine abstrakte Einheit, sondern eine „Einheit im Entspringen“: „Das transzendente Ich hat darum zugleich den Charakter des Ursprungs wie der Einheit, des Aufbruchs und Hervorgangs wie des Zusichkommens und des Beisichseins“ – es ist eine *immanente Distanz*, „jedoch eine je überwundene und in das Beisichsein aufgehobene Distanz“.<sup>34</sup> Dies ist eine je schon überschrittene Transzendenz, eine „Transzendenz der Transzendenz“ (als *genitivus obiectivus* zu lesen), die sich als Transzendenz transzendiert: die Retroszendenz (als immanente reflexive Transzendenz, eine Transzendenz „in sich selbst hinein“ oder als „Auskehr“ und „Einkehr“ des Ich) – diese immanente reflexive Transzendenz ist das aktuelle Ich als „durch immanent-reflexive Transzendenz bestimmte Aktualität“.<sup>35</sup> Jedoch ist dies noch gehaltlos und rein formal; zu einem gehaltvollen und personalen Ich fehlt der materiale Terminus. Trotz Formalität, Ursprünglichkeit und Immanenz ist das formale transzendente Ich kein absolutes Ich.<sup>36</sup>

<sup>30</sup> Ebd. 54.

<sup>31</sup> Vgl. ebd. 55.

<sup>32</sup> Vgl. ebd. 61.

<sup>33</sup> Ebd. 62 f.; vgl. *Lersch*, All-Einheit, 142.

<sup>34</sup> *Krings*, Logik, 63.

<sup>35</sup> Ebd. 64.

<sup>36</sup> Vgl. ebd. 65.

Das grundlegende erste Moment des transzendentalen Aktus ist das „Vernehmen“ (sinnliche Anschauung als *actus materiae*<sup>37</sup>), was in einem zweiten Moment in der Vor-stellung „gehalten“ und zum Gegen-stand konstituiert wird:<sup>38</sup> „Vom Ich her gesehen, wird die mediale Sphäre als Vor-Stellung, vom Seienden her gesehen, als Gegen-Stand bestimmt.“<sup>39</sup> Der transzendente Aktus erschöpft sich jedoch nicht in dieser Struktur, sondern setzt sich in verschiedenster Weise in Praxis, Theoria und Poiesis fort.<sup>40</sup> – Im Folgenden wird auf die Bereiche der Theoria (das Erkennen und Wissen) und der Praxis (Freiheit) einzugehen sein. Es ist wichtig, an dieser Stelle festzuhalten, dass die retroszendente Struktur des Ich die Grundlage sowohl der theoretischen als auch der praktischen Dimension des Ich ist, also sowohl des Erkennens als auch der Freiheit.

#### 4. Zur Problemexposition: Reflexionsfalle, formal unbedingte Freiheit und „freisetzende Einheit“

##### 4.1 Die Reflexionsfalle

Die Retroszendenz erscheint nach den zuvor vorgelegten Darlegungen unter zwei ‚Modi‘:<sup>41</sup>

- (1) Retroszendenz (material) als Reflexivität des (gehaltvollen) Erkennens;
  - (2) Retroszendenz (formal) als immanente reflexive Transzendenz des Ich.
- Damit sind ‚Einheit‘ und ‚Differenz‘ folgendermaßen bestimmt:

„Einheit“: = Transzendentales Beisichsein des Ich;

„Differenz“: = Immanent-reflexive Transzendenz (Retroszendenz).

Die Rückkehr zu sich (Retroszendenz) des Ich ist nur möglich auf Grund eines primordialen<sup>42</sup> Beisichseins, das heißt auf Grund einer präreflexiven Einheit des Ich. Andererseits wird ein präreflexives Ich nur dann reflexiv und damit explizit, wenn die Retroszendenz die innere Form des primordialen Beisichseins des Ich ist (Einheit in Differenz): Dies führt auf die These der *Gleichursprünglichkeit* von Beisichsein (Einheit) und Retroszendenz beziehungsweise immanent-reflexer Transzendenz (Differenz). Die Differenz ist insbesondere die durch den konstituierenden Gehalt anderer Freiheit material vermittelte Differenz. Wenn die transzendente Selbsteinheit jedoch immer schon durch Retroszendenz strukturiert ist, stellt sich erneut

<sup>37</sup> Vgl. ebd. 143 f.

<sup>38</sup> Vgl. ebd. 94.

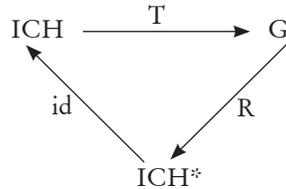
<sup>39</sup> Ebd. 112.

<sup>40</sup> Vgl. *J. de Vries*, Krings, Hermann, *Transzendente Logik* (Rezension), in: *ThPh* 41 (1966) 604–606, 604 f.

<sup>41</sup> Vgl. *Lersch*, *Selbstmitteilung Gottes*, 80 f.

<sup>42</sup> Der Ausdruck ‚primordial‘, der nachfolgend in meinem Aufsatz öfter verwendet wird, findet sich nicht bei Krings. Ich verwende ihn, um Vorgängigkeit schlechthin griffig zum Ausdruck zu bringen, vor allem dann, wenn es um die *primordiale* Einheit von *korrelativer* Einheit und Differenz gehen wird.

die Frage nach einer ‚Reflexionsfalle‘ hinsichtlich der Re-Identifikation.<sup>43</sup> In dem nachfolgenden Schaubild sei dies erläutert:



Das ICH transzendiert (Pfeil T) auf einen Gehalt G (der im Falle der formalen Transzendenz das ICH selbst ist, im Falle der gehaltvollen Transzendenz andere, eigenseiende Gehalte beziehungsweise andere Freiheit), und es retroszendiert gleichzeitig (Pfeil R) auf ein ICH\*, welches identisch sein muss mit dem ICH (Identitätsrelation, Pfeil ‚id‘): Das heißt: Es sollte die Relationsverknüpfung  $T^{-1} = \text{id} \circ R$  gelten, was bedeutet, dass die Retroszendenz genau das ICH wieder ‚trifft‘. Doch eben dies ist das Problem: Das ICH muss bereits *bei sich* sein, damit die Retroszendenz R auch wirklich ‚zielen‘ kann, das heißt, es muss vorgängig schon mit sich identisch sein (formal:  $\text{id}(\text{ICH}, \text{ICH}^*)$  beziehungsweise  $\text{ICH} \equiv \text{ICH}^*$ ). Das heißt aber, dass es vorgängig schon als ICH konstituiert sein muss und nicht erst durch die Retroszendenz konstituiert wird.

Der gängige Lösungsversuch ist nun der folgende:<sup>44</sup> Die Retroszendenz (immanente Transzendenz) muss der Re-Identifikation vorausgehen, denn es besteht ein Unterschied zwischen formaler und gehaltvoller Verwirklichung der Transzendenz – und erst letztere ist Re-Identifikation. Die Re-Identifikation (das Wissen um sich selbst) geht also erst hervor aus dem transzendentalen Ich. Subjektivität ist nicht in erster Linie der Gegenbegriff zur Objektivität, sondern sie ist der Grund für den Subjekt-Objekt-Gegensatz.<sup>45</sup> Mit Krings gesprochen: Die Retroszendenz macht das „formale Wesen der Selbsteinheit aus, als diese Transzendenz ‚ist‘ das Ich“.<sup>46</sup> Das transendentale Ich ist ein spontanes Sich-Öffnen für Gehalt (rein formale Retroszendenz), das jedem konkreten Reflexionsakt vorausliegt und in diesem Sinne präreflexiv-egologisch ist. Striet formuliert dies so: „Innerhalb des komplexen Begriffs von Erkennen als reflexiver Transzendenz hat sich ein lediglich begrifflich unterscheidbares, bloß formal bestimmbares Moment als Fundamentum abgehoben, nicht aber ein wirkliches Ich“; das transendentale Ich ist nur „das transzendentallogisch Primäre in einer transzendentalen Logik, die den

<sup>43</sup> Vgl. hierzu *Lerch*, All-Einheit, 148 f.

<sup>44</sup> Vgl. weiter ebd.

<sup>45</sup> Vgl. ebd. 147.

<sup>46</sup> *Krings*, Logik, 64.

letzten erreichbaren und seinerseits unbedingten Ermöglichungsgrund alles weiteren aufzusuchen hat.“<sup>47</sup>

#### 4.2 Die formal unbedingte Freiheit

Die formal unbedingte Freiheit besteht nun in folgendem Sachverhalt: Nichts vermag der Transzendenz/Retroszendenz ein Ende zu setzen, kein (endlicher) Terminus erfüllt die immanente Struktur des transzendentalen Ich.<sup>48</sup> Sie ist „unbedingtes Sichverhalten, grenzenloses Sichöffnen und ursprüngliches Sichentschließen“ und die schlechthinnige „Fähigkeit der Selbstbestimmung“<sup>49</sup>, die der gehaltvollen Selbstbestimmung als Bedingung der Möglichkeit vorausgeht. Es kann also im Praktischen folgende Gleichheit festgestellt werden: Transzendente Retroszendenz = formal unbedingte Freiheit. Das heißt: Nur „als Offenheit für Anderes ‚ist‘ das Ich, und es gewinnt seine reale Identität gerade durch eine als Selbstbestimmung der Freiheit begriffene Selbstvermittlung des Ich.“<sup>50</sup> Durch einen Gehalt vermittelt ist das Ich in bestimmter Weise bei sich. In der Gehaltlosigkeit jedoch liegt gerade die Unbedingtheit der Freiheit, das heißt ihr „Charakter der Unabschließbarkeit; [...] als bloße Form ist sie je und je Überschreiten und sonst nichts“.<sup>51</sup>

Jedoch wäre diese rein formale Freiheit als ein rein formales Sich-Öffnen ein „leerer Schein“ und nicht „Er-Öffnen von ‚etwas‘“ – es wäre kein Sich-Entschießen auf ein Woraufhin, wenn kein materialer, eigenseiender Gehalt für die formale Freiheit zur Verfügung stehen würde.<sup>52</sup> Der adäquate materiale und eigenseiende Gehalt der formalen Transzendenz beziehungsweise Retroszendenz ist nach Pröpfer nun die andere Freiheit, da nur eine solche der Unbedingtheit der eigenen Freiheit entspricht: „Freiheit soll andere Freiheit unbedingt anerkennen“<sup>53</sup> (das „Kommerzium der Freiheit“<sup>54</sup>). Der Unterschied von formaler Retroszendenz und gehaltvoller Transzendenz entspricht genau dem Unterschied von ‚formal unbedingter Freiheit‘ und ‚material bedingte Freiheit‘, von ‚abstrakter Identität‘ und ‚realer Identität‘

<sup>47</sup> M. Striet, Das Ich im Sturz der Realität. Philosophisch-theologische Studien zu einer Theorie des Subjekts in Auseinandersetzung mit der Spätphilosophie Friedrich Nietzsches, Regensburg 1998, 252; vgl. Lerch, All-Einheit, 148, Fn. 752; vgl. Krings, Logik, 260: „[...] erst wo die Transzendenz gegenständlich vermittelt sich in sich zurückwendet, gewinnt sie als Transzendenz eine Bestimmtheit, und das Ich ist in bestimmter Weise bei sich.“

<sup>48</sup> Vgl. Krings, Logik, 71 f.; vgl. Lerch, All-Einheit, 150 f.

<sup>49</sup> Th. Pröpfer, Freiheit als philosophisches Prinzip theologischer Hermeneutik, in: Ders., Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik, Freiburg i. Br./Basel/Wien 2001, 5–22, 15; vgl. Lerch, All-Einheit, 151.

<sup>50</sup> Lerch, Selbstmitteilung Gottes, 81.

<sup>51</sup> Krings, Logik, 71 f.; vgl. Pröpfer, Anthropologie, 522.

<sup>52</sup> H. Krings, Handbuchartikel: Freiheit, in: Ders., System und Freiheit, 99–130, 118; vgl. Lerch, All-Einheit, 154.

<sup>53</sup> Th. Pröpfer, ‚Wenn alles gleich gültig ist ...‘. Subjektwerdung und Gottesgedächtnis“, in: Ders., Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik, Freiburg i. Br./Basel/Wien 2001, 23–39, 29; vgl. Lerch, All-Einheit, 156.

<sup>54</sup> Krings, Handbuchartikel, 125.

und von ‚Subjekt‘ und ‚Person‘:<sup>55</sup> „Soll [...] die präreflexive Einheit des Ich mit sich auch zum Bewusstsein eines reflexiven, expliziten Selbstverhältnisses gelangen, so bedarf es des Anerkennungsaktes durch eine *andere* Freiheit.“<sup>56</sup> Der selbstseiende Gehalt als Terminus „erfüllt die Form der Retroszendenz – ohne Gehalt ‚ist‘ die Freiheit nicht – aber er *erschöpft* sie nicht“, es besteht letztlich eine Verwiesenheit auf Anerkennung durch andere Freiheit.<sup>57</sup>

Zusammenfassend können also drei qualitative Stufen festgehalten werden: (i) die Freiheit als formale Retroszendenz, (ii) die materiale Freiheit durch Objektbezug und (iii) die adäquate Gehaltbestimmung als Anerkennung durch andere Freiheit. Im Folgenden wird diese Struktur noch einmal in einen neuen Problemkontext gestellt: den der Frage nach der freisetzenden Einheit.

### 4.3 Das Problem der „freisetzenden Einheit“

Nun ergibt sich jedoch die Frage nach der begründenden Einheit von Beisichsein (Einheit) des Ich und formal unbedingter Freiheit (Differenz / Retroszendenz), denn der transzendente Aktus beziehungsweise<sup>58</sup> die Gleichursprünglichkeit ist aus sich nicht begründbar, da eine Selbstbegründung der formal unbedingten Freiheit scheitert.<sup>59</sup> Magnus Lerch konstatiert:

Subjektphilosophisch plausibel zu machen – ohne das infinit-regredierende Reflexionsmodell zu wiederholen – ist daher nur die *Gleichursprünglichkeit* von Identität und Differenz, transzendente Beisichsein des Ich und formal unbedingter Freiheit. Einerseits kann diese subjektphilosophische Gleichursprünglichkeitsthese die Einsicht begründen, dass die freie Subjektivität des Ich sich immer schon *als* freie vorfindet, somit Freiheit primär keine kategoriale Wahlfreiheit, sondern *Selbstvollzug* und *Selbstbestimmung* des Ich ist. Andererseits zeigt gerade die These der Gleichursprünglichkeit von Ich und Freiheit die Aporie aller Selbstbegründungsversuche endlicher Subjektivität auf: Es ist zu fragen [...], auf welche Einheit die Gleichursprünglichkeit von Einheit (transzendente Beisichsein des Ich) und Differenz (formal unbedingte Freiheit bzw. transzendente Retroszendenz) transzendentallogisch zurückgeht.<sup>60</sup>

Wenn Beisichsein und transzendente Freiheit strikt gleichursprünglich sind, dann darf eben die retroszendierende Struktur nicht der Ursprung des Beisichseins des Ich sein, das heißt, der „transzendente Aktus [ist] gerade nicht durch sich selbst gesetzt und somit auch nicht der einheitsstiftende Ursprung seiner selbst.“<sup>61</sup> Bei der Suche nach der die (korrelative) Einheit des Beisichseins und die (korrelative) Differenz der Retroszendenz umgreifenden und

<sup>55</sup> Vgl. Lerch, Selbstmitteilung Gottes, 82.

<sup>56</sup> Lerch, All-Einheit, 163.

<sup>57</sup> Vgl. Lerch, Selbstmitteilung Gottes, 82 f. Wie unten gezeigt werden wird, ist bei Krings jedoch das Sein der vollendende und unüberbietbare Terminus der Transzendenz-Retroszendenz.

<sup>58</sup> „Mit dem Begriff des ‚transzendenten Aktus‘ ist die Differenz-Einheit bzw. Gleichursprünglichkeit von transzendentelem *Ich* und transzendentaler *Freiheit* bezeichnet“ (Lerch, Selbstmitteilung Gottes, 426, Fn. 217).

<sup>59</sup> Vgl. Lerch, Selbstmitteilung Gottes, 425.

<sup>60</sup> Ebd. 425.

<sup>61</sup> Ebd. 423, Fn. 208.

begründenden (primordialen) Einheit<sup>62</sup> darf nach Lerch der Freiheitsanalytiker jedoch nicht „metaphysisch überschwänglich“ werden.<sup>63</sup> Es ließe sich, wie Lerch herausarbeitet, mit Karl Rahner festhalten, dass die ursprüngliche und freisetzende Einheit der trinitarische Gott selbst ist,<sup>64</sup> jedoch für ein freiheitsanalytisches Denken nicht als metaphysisches Absolutes, sondern nur soweit er transzendentalphilosophisch erreicht zu werden vermag – und dies kann nur bis zur Notwendigkeit der Gottesidee im kantisch restringierten Sinne führen (auch ein nur unthematish mitgesetztes Wissen um Gott ist freiheitsanalytisch abzulehnen).<sup>65</sup> Die Suche nach jener primordialen Einheit, in welcher Differenz nicht mit Einheit konkurriert, sondern Einheit und Differenz korrespondieren, ist für Lerch vor allem aus realsymbolischen und sakramententheologischen Gründen relevant. Hierbei favorisiert er Rahners *Proportionalitätsaxiom*, das heißt das Modell einer direkten Proportionalität von (korrelativer) Einheit und (korrelativer) Differenz oder von Abhängigkeit und Selbststand, beziehungsweise das Modell einer ‚freisetzenden Einheit‘.<sup>66</sup>

Die Problemlage zeichnet sich also dadurch aus, dass die freiheitsanalytische Denkform einerseits ihre metaphysikkritischen Grundrestriktionen beibehalten, auf der anderen Seite aber nach einer Erklärung für das Problem der freisetzenden Einheit von Beisein und Retroszendenz des Ich suchen muss. Philosophisch ergeben sich daraus zwei grundlegende Fragen an die Basistheorie der freiheitsanalytischen Denkform, denen im Folgenden nachgegangen wird:

Wie weit reicht die transzendentalphilosophische Restriktion unserer philosophischen Erkenntnis in Krings' theoretischer Philosophie? Gibt es in der theoretischen und praktischen Philosophie von Krings nicht doch eine Dimension, die bereits rein philosophisch als ‚primordiale Einheit‘ von Einheit und Differenz angesehen werden könnte?

<sup>62</sup> Dies erinnert an Hegels „Identität der Identität und Nichtidentität“, welche er als „abstrakteste Definition des Absoluten“ bezeichnet (vgl. *G. W. F. Hegel*, *Wissenschaft der Logik*, herausgegeben von *G. Lasson*; Band 1, Hamburg 1963, 59). ‚Identität‘ und ‚Nichtidentität‘ sind in der Wissenschaft der Logik Reflexionsbegriffe und gehören der begrenzten Sphäre der Wesenslogik an.

<sup>63</sup> *Lerch*, *Selbstmitteilung Gottes*, 425 f.

<sup>64</sup> Vgl. ebd. 426.

<sup>65</sup> „Kann der systematische Gehalt des rahnerschen Proportionalitätsaxioms vom Freiheitsdenken in christologisch-offenbarungstheologischer Absicht adaptiert werden, ohne jene *metaphysischen* Implikationen und Konsequenzen ebenfalls teilen zu müssen, die aus *transzendentalphilosophischer* Perspektive problematisch sind (eben weil sie in epistemologischer Hinsicht Grenzüberschreitungen darstellen?“): *Lerch*, *Selbstmitteilung Gottes*, 421; siehe auch ebd., Fn. 197: „Die transzendentalphilosophische Reduktion eruiert ‚nur‘ die Notwendigkeit bzw. Sinnhaftigkeit der *Idee* Gottes, auf deren Wirklichkeit sie in eigener Instanz nicht mehr schließen kann. Sie kann von einer transzendentalen *Erfahrung*, in der das ‚Dass‘ Gottes (wenn auch nur unthematish) mitgesetzt ist, nicht sprechen, weil sie vom kantischen Gebrauch dieses Begriffs (und seinen Implikationen) ausgeht; sowohl das ‚Dass‘ als auch das ‚Wie‘ der Existenz Gottes lassen sich nur offenbarungstheologisch beantworten.“ – Eine metaphysische Fundierung der formal unbedingten Freiheit wird auch von Georg Essen deutlich abgelehnt, vgl. *G. Essen*, *Die Freiheit Jesu. Der neuchalkedonische Enhypostasiebegriff im Horizont neuzeitlicher Subjekt- und Personphilosophie*, Regensburg 2001, 83; vgl. *Lerch*, *Selbstmitteilung Gottes*, 420, Fn. 194.

<sup>66</sup> Vgl. *Lerch*, *Selbstmitteilung Gottes*, 418 f.

## 5. Zur Frage nach den transzendentalphilosophischen Restriktionen bei Krings: Der Terminus der Retroszendenz als das „Seiende selbst“

Wie steht es bei Krings nun genau um die transzendentalphilosophischen Restriktionen unserer Erkenntnis? Das Fundament jeder Erkenntnisrelation ist nach Krings die „ursprüngliche Selbstseinheit“; der Terminus der Erkenntnisrelation ist, wie oben bereits ausgeführt wurde, im Letzten das Sein:

Eine [...] Folgerung, die sich aus der terminalen Funktion des Seienden ergibt, besteht darin, daß Seiendes je über sich hinausweist auf das Sein. Da es aus seinem eigenen Selbstsein her weder der Transzendenz des Ich ein Ende setzen noch ihr Genüge tun kann, hat es in seinem Erscheinen als Seiendes einen Verweisungscharakter auf das Ganze des Seins.<sup>67</sup>

Jedoch kann nach Krings das Sein nicht als absolutes Sein verstanden werden, das heißt nicht als ein von jedwedem Bezug auf Erkennen überhaupt und von jedwedem „Ich“ abgelöstes Sein – dies wäre ein radikales Ding an sich:

Nur in transzendental-relationaler Korrespondenz sind das Ich und das Sein das, was sie sind. Das absolute Sein ist ebenso eine Abstraktion wie das absolute Ich. Sofern das Sein selbst *begriffen* werden kann, ist es relational begriffen; nur in dieser Relationalität kann der Begriff eines wahren Seins sinnvoll gefaßt werden.<sup>68</sup>

Das Seiende als Terminus ist bereits durch die Relation „modifiziert“, doch diese Modifikation ist keine „Veränderung seines Wesens und Gehaltes, wohl aber eine Modifikation seines Seinsstandes. Das Seiende wird in den ‚Gegen-Stand‘ gesetzt. Dieses Gesetztsein in den Gegen-Stand und als Gegenstand vollzieht sich als eine sekundäre Aktualisierung durch den transzendentalen Aktus des Ich“.<sup>69</sup>

Es handelt sich also um eine „relationale Veränderung“ des Seienden, nicht um eine Änderung „an ihm selbst“.<sup>70</sup> Doch was ist dieses ‚Es-selbst‘, das in der transzendentalen Relation modifiziert wird? In der transzendentalen Relation wird das ‚Es-selbst‘ ein „Gestelltes“ (es steht „anders, als es bisher stand“), während derjenige „Stand, der dem Seienden an ihm selber zu eigen ist, [...] sein *Selbst-Stand*“ ist.<sup>71</sup> Das ‚Es-selbst‘ besitzt eine Eigenaktualität noch ‚vor‘ der transzendentalen Aktualität, welche jedoch ein „rein formelles Existieren“ im Gegensatz zum „reflektierten Existieren“ ist; dieses rein formelle Existieren „sagt nichts“, es ist leeres Existieren, während die (in Relation zum Erkennen stehende) Washeit auf Seiten des reflektierten Existierens situiert ist, als „Potenzierung der selbsteigenen Aktualität des Terminus“ und als „Zurückholen des Seienden in sein eigenstes Aktuellsein“<sup>72</sup>:

<sup>67</sup> Krings, Logik, 74.

<sup>68</sup> Ebd.

<sup>69</sup> Ebd.

<sup>70</sup> Ebd. 95.

<sup>71</sup> Ebd. 95 f.

<sup>72</sup> Ebd. 96 f.

Es „ist“ nicht nur, sondern es ist, *was* es ist – und es ist bei sich, zwar nicht kraft eigener Ursprünglichkeit, wohl aber kraft der Ursprünglichkeit der Transzendenz. Dieses Reflektiertsein, Erschienensein und Beisichsein aber ist ein neuartiger und neu gewonnener Modus seiner Aktualität. [...] Denn durch diesen transzendental begründeten „Stand“ [des Gegen-Stands, R. S.] modifiziert sich das uneröffnete Eigensein des Seienden zu einem eröffneten Aufsichzurückgewendetsein und Beisichsein.<sup>73</sup>

Wie ist der Begriff der *Erscheinung* bei Krings nun genauer zu verstehen? Ist es eine kantische ‚Erscheinung‘, hinter der ein unerkennbares ‚Ding an sich‘ verborgen bleibt? Krings wendet sich gegen eine solche „Zweiweltentheorie“: „Der Unterschied zwischen dem Seienden selbst, sofern es erscheint, und dem Seienden selbst, sofern es nicht erscheint, liegt nicht darin, daß ‚hinter‘ der Erscheinung ein ‚Ding an sich‘ verborgen läge“.<sup>74</sup> Anders als bei Kant ist für Krings ‚Erscheinung‘ nicht Folge der Endlichkeit unseres Erkennens, sondern „auch und gerade die vollkommene Erkenntnis konstituiert Erscheinung, und zwar gegensatzlose Erscheinung“.<sup>75</sup> Der Unterschied zwischen dem formellen Existieren des Seienden selbst und seinem reflektierten Existieren, der sich auf Grund der Endlichkeit unseres Erkennens ergibt, liegt vielmehr darin, dass der terminale Gehalt

zugleich eröffnet und nicht eröffnet ist. Dadurch hat das Seiende als Terminus der endlichen Transzendenz die doppelte Qualität: daß es sich zeigt und daß es sich nicht zeigt, welches Sichnichtzeigen die vorgreifende Transzendenz im Verhältnis zu sich selbst als Entzug und Sichverschließen weiterbestimmt. Diese Verschlossenheit des Seienden ist das „Uneigentliche“, das weder der Unbedingtheit der Transzendenz noch auch der Unbedingtheit des Gehaltes, d. i. dem Sein selbst, entspricht.<sup>76</sup>

Die Erscheinung ist gegenüber dem formell existierenden Selbstsein nicht ‚weniger‘, sondern ‚mehr‘, „nämlich die transzendental gestiftete Offenbarkeit dessen, was das Seiende selbst ist“.<sup>77</sup>

Dies expliziert Krings weiter an dem für die Erkenntnisrelation fundamentalen Begriff der *similitudo*, welcher synonym zum Begriff der Erscheinung ist (die Vor-Stellung ist eine ‚Ähnlichkeit‘ des Gegenstands): Der Unterschied zwischen Abbild und Original ist nicht einer zwischen A und B, sondern zwischen Modus A<sub>1</sub> und Modus A<sub>2</sub> desselben A.<sup>78</sup> Der Modus der *similitudo* besteht darin, dass „in ihr der Gehalt *sine materia* aktualisiert ist“ (*actus materiae sine materia*), während er im Seienden selbst als *actus materiae in materia* bestimmt wird.<sup>79</sup>

Ein Bild vom Baum [...] ist nicht der Baum selbst; das Bild und der Baum können sachlich als Seiende von verschiedener Struktur und Stofflichkeit unterschieden werden. Sofern das Ich sinnlich anschaut, sieht es nicht ein Bild, noch stellt es ein Bild vor; das

<sup>73</sup> Ebd. 98.

<sup>74</sup> Ebd. 137.

<sup>75</sup> Ebd., Fn. 15.

<sup>76</sup> *Krings*, Logik, 138.

<sup>77</sup> Ebd.

<sup>78</sup> Vgl. ebd. 141.

<sup>79</sup> Ebd. 143 f.

gerade nicht, da es doch den Baum selbst sieht. – Gleichwohl ist – transzendental-logisch gesprochen – der angeschaute Baum eine *similitudo* des Baums selbst. [...] Der Baum ist also immer Konstituierendes und Konstituiertes, Terminus und Gegen-Stand.<sup>80</sup>

Die „im Begriff der *similitudo* mitgedachte Verschiedenheit besteht also nicht in inhaltlichen Abweichungen, sondern in der Modifizierung der Aktualität“; es ist eine Ähnlichkeit des Seienden mit sich selbst, „sofern es erschienen ist“, und besagt keine Defizienz gegenüber des Gehalts *in materia*.<sup>81</sup> Der Gehalt *in materia* beziehungsweise *extra animam* ist nicht ein Gehalt ‚an-sich‘, sondern Konstituens der transzendentalen Aktualität, während der Gehalt *in anima* die *similitudo secundum modum intelligentis* denotiert.<sup>82</sup> Die Defizienz der endlichen Erkenntnis

liegt nicht darin, daß überhaupt Erscheinung und Ähnlichkeit ist, sondern darin, daß sie in ihrem Charakter als Ähnlichkeit und Erscheinung nicht vollkommen realisiert ist. Die Defizienz besteht also darin, daß der transzendente Aktus der Andersheit des Gehalts nicht Herr wird, daß das Bei-sich-sein ein Beisichsein im anderen als anderem ist und die Wahrheit des Beisichselbstseins aufgegeben bleibt.<sup>83</sup>

Das ‚Ding an sich‘ kann weder Subjekt noch Prädikat irgendwelcher Urteile sein, das primäre Urteilsobjekt ist also nicht das Ding an sich, sondern das Seiende im Gegen-Stand und als Vor-Stellung.<sup>84</sup> Das Ding an sich ist nicht das Seiende in seinem Selbstsein, welches eine primäre Aktualität intendiert, die „durch eine transzendente Aktualisierung nicht aufgehoben, vielmehr dank der damit gegebenen Reflektiertheit intensiviert wird“; das „Selbstsein widerspricht nicht dem Erkenntnis, vielmehr ist es ursprünglich und notwendig auf es bezogen“.<sup>85</sup> Negativ ausgedrückt bezeichnet der Begriff des ‚Dings an sich‘ einen reinen Grenzbegriff, positiv besagt er, dass

in allem endlichen Erkennen ein Nichterkanntes mitgewußt ist. Dieses Mitwissen als Implikat des Wissens besagt aber, daß das volle Erscheinen mangelt. Jedoch im Vorgriff auf die eigene Vollendetheit „hat“ die Transzendenz indirekt auch das Mangelnde; es ist im endlichen Erkennen mitgewußt. Diese aus dem Vorgriff des Denkens stammende und nur im Denken realisierte Mitgewußtheit verleiht ihm den Namen des „Intelligiblen“.<sup>86</sup>

Den Begriff des ‚Vorgriffs‘ entnimmt Krings explizit aus „Geist in Welt“ von Karl Rahner.<sup>87</sup> Bei Rahner bezieht sich der Vorgriff (*excessus*) auf das unthematise, nicht gegenständliche Erfassen des *esse universale*, in welchem die Existenz des absoluten Seins immer schon mitbejaht ist (auf diese Struktur

<sup>80</sup> Ebd. 144.

<sup>81</sup> Ebd. 145.

<sup>82</sup> Vgl. ebd. 144, Fn. 24.

<sup>83</sup> Krings, Logik, 146.

<sup>84</sup> Vgl. ebd. 165.

<sup>85</sup> Krings, Logik, 150; vgl. ebd. 151: „Diese Alterierung der medialen Sphäre kann [...] nicht als die autonome Manipulation mit einem selbst-losen Material verstanden werden“, sie ist der „intensivierte[...] Modus des ‚Stellens‘.“

<sup>86</sup> Krings, Logik, 151.

<sup>87</sup> Vgl. ebd. 109, Fn. 3.

wird unten im Zusammenhang mit der Urteilsanalyse von J. B. Lotz noch genauer eingegangen).<sup>88</sup>

An dieser Stelle sei noch kurz auf einen Zusammenhang zwischen der ‚Lichtung des Seins‘ und seiner gleichzeitigen Selbst-Verbergung bei Heidegger hingewiesen, der eine erstaunliche Parallele zu Krings’ Ausführungen über das Ding an sich zeigt – und man bedenke hierbei, dass Heidegger die Subjektphilosophie überwinden wollte. Im von Heidegger überprüften Protokoll zu seinem Vortrag „Zeit und Sein“ ist festgehalten:<sup>89</sup>

Die Verbergung aber, die zur Metaphysik als Grenze gehört, muß dem Ereignis [d.h. dem Sein-als-Ereignis, R. S.] selbst zuzeigen sein. Das besagt, daß der Entzug, der in Gestalt der Seinsvergessenheit die Metaphysik kennzeichnete, sich jetzt als die Dimension der Verbergung selbst zeigt. [...] Mit der Einkehr des Denkens in das Ereignis kommt also erst die dem Ereignis eigene Weise der Verbergung an. Das Ereignis ist in ihm selber *Enteignis* [...].<sup>90</sup>

Wenn sich das Sein als es selbst zeigt, so schließt dies im Sich-Zeigen also einen Entzug ein: „Es hält sozusagen sich selbst zurück, ent-zieht sich gerade dem Denken, *indem es sich als es selbst zeigt und um sich als es selbst zu zeigen*.“<sup>91</sup> Dies hat eine klare Parallele in Kants Auffassung vom sich dem Denken entziehenden Ding an sich: Die Erscheinung des Seienden „enthüllt nicht, sondern verdeckt das Ansich“<sup>92</sup>. Die Erscheinung entspräche dem Heideggerschen „Sichzeigen als solches“, welches das „*Es selbst* des Sichzeigenden“ (das Ding an sich) „nicht bewahrt, sondern aufhebt“.<sup>93</sup> Jedoch anders als Kant schließt Heidegger nicht, dass das „Es selbst“ für uns unerkennbar bleibt, sondern „dass das Sichzeigende sich doch als *es selbst* zeigt, aber unter der Voraussetzung, dass es sich dem Denken nicht sozusagen ‚ausliefert‘, was nur dadurch gewährleistet ist, dass es sich entzieht oder verbirgt“.<sup>94</sup> Indem das Sein sich also als es selbst zeigt, entzieht es sich. Einer ähnlichen Struktur scheint sich Krings zu bedienen, wenn er die Endlichkeit unseres Erkennens nicht durch eine uns verborgene Welt der Dinge an sich „hinter“ den uns zugänglichen Erscheinungen expliziert, sondern als Vorgriff auf ein Intelligibles, welches sich im Verhältnis zur Transzendenz des Aktus negativ als uneigentliches Sichnichtzeigen manifestiert (und auch für Rahner – das sei an dieser Stelle nur kurz festgehalten – bleibt das im Vorgriff unthematisch Mitgewusste letztlich ein absolutes Geheimnis).

<sup>88</sup> Vgl. K. Rahner, Geist in Welt. Philosophische Schriften, bearbeitet von A. Raffelt, in: *Ders.*, Sämtliche Werke, Dritter Teil, § 3, herausgegeben von der *Karl-Rahner-Stiftung* unter Leitung von K. Lehmann [u. a.], Solothurn/Düsseldorf/Freiburg i. Br. 1996.

<sup>89</sup> Vgl. L. B. Puntel, Sein und Gott. Ein systematischer Ansatz in Auseinandersetzung mit M. Heidegger, É. Levinas und Jean-Luc Marion, Tübingen 2010, 100–102.

<sup>90</sup> M. Heidegger, Protokoll zu einem Seminar über den Vortrag „Zeit und Sein“, in: *Ders.*, Zur Sache des Denkens, Tübingen 1969, 44; vgl. Puntel, Sein und Gott, 102.

<sup>91</sup> Puntel, Sein und Gott, 103.

<sup>92</sup> Ebd.

<sup>93</sup> Ebd.

<sup>94</sup> Ebd. 104.

## 6. Zur Frage nach der Einheit: Das Sein selbst als Einheit von Beisichsein und Retroszendenz

Die reflexive Transzendenz ist nicht im ersten Modus der sinnlichen Unmittelbarkeit erfüllt, „denn das Beisichsein des Ich ist ein Beisichsein im anderen, noch nicht ein Beisichselbersein“ (als vollendete Retroszendenz beziehungsweise *reditio completa ad seipsum*), das Ich ist als Vorstellendes bei sich, jedoch „im Außersichsein“. <sup>95</sup> Das Beisichsein im anderen beziehungsweise im Außersichsein wird kraft der Unabschließbarkeit der transzendentalen Aktualität je überschritten, hin zur „Vollendung des Selbstseins des Ich“ und damit zugleich des vollendeten „Offenbarsein[s] des Seienden“. <sup>96</sup> Dieses ‚Zusichselberkommen‘ und ‚Beisichselbersein‘ des Aktus wird im Urteil vollzogen, in dem sich zugleich auch die Differenz zwischen sinnlicher Anschauung und Seiendem selbst zeigt:

Das Beisichselbersein im urteilenden Erkennen ist also durch die Eröffnung des Terminus bedingt, der als Gegen-Stand *gesetzt* und in seiner Wahrheit erfaßt ist. Desgleichen ist das Hervorbringen der Wahrheit als Offenbarkeit des Seienden bedingt durch das Selbstwerden und Selbstsein des transzendentalen Ich. <sup>97</sup>

Es handelt sich um ein direkt proportionales Verhältnis:

Der Aktus als transzendent-retroszender durchbricht sein Aufgehaltensein im sinnlich anschauungshaften Gegen-Stand und transzendiert zum Seienden als seinem Terminus in einer Weise, daß er eben darin auf sich selbst zurückkommt. Und umgekehrt: in der Rückwendung auf sich zu seinem ursprünglichen Selbstsein kommend, intendiert er „eigentlich“ das Selbstsein des Seienden. Der intensiveren Transzendenz korrespondiert die intensivere Retroszendenz, und der intensiveren Retroszendenz korrespondiert die intensivere Transzendenz. <sup>98</sup>

Die Unbedingtheit der Form der reflexiven Transzendenz zeigt sich eigentlich nicht nur im anfänglichen transzendentalen Ich, sondern „vielmehr darin, daß

<sup>95</sup> Krings, Logik, 165.

<sup>96</sup> Ebd.

<sup>97</sup> Ebd. 166.

<sup>98</sup> Ebd. 168. Dies erinnert daran, was Hegel in der „Wissenschaft der Logik“ zur ‚Erweiterung der Methode zum System‘ schreibt: Die Erweiterung der Methode ist ebenfalls als eine direkt proportionale, ‚retroszendent Struktur‘ aufzufassen, nämlich als *Ineinanderfall* der gegenläufigen Bewegungen des Begründens und des Weiterbestimmens: „Jede neue Stufe des *Außersichgehens*, d. h. der *weiteren Bestimmung*, ist auch ein *Insichgehen*, und die größere *Ausdehnung* [ist] ebenso sehr *böhere Intensität*. Das Reichste ist daher das Konkreteste und *Subjektivste*, und das sich in die einfachste Tiefe Zurücknehmende das Mächtigste und Übergreifendste [...]. Auf diese Weise ist es, daß jeder Schritt des *Fortgangs* im Weiterbestimmen, indem er von dem unbestimmten Anfang sich entfernt, auch eine *Rückannäherung* zu demselben ist, daß somit das, was zunächst als verschieden erscheinen mag, das *rückwärtsgehende Begründen des Anfangs* und das *vorwärtsgehende Weiterbestimmen* desselben, *ineinanderfällt* und dasselbe ist“ (Hegel, Wissenschaft der Logik; Band 2, 502). Genau diese gegenläufige Bewegung *ist* das, was von Hegel durch die Formel „Identität der Identität und Nichtidentität“ ausgedrückt wird: Der von abstrakter Identität ausgehende Fortgang durch die abstrakte Nichtidentität ist zugleich ein Rückgang in die zugrundeliegende konkrete, primordiale Identität, vgl. *Puntel*, Analogie, 406. Bei Krings beschreibt die direkte Proportionalität von Transzendenz (Außersichgehen) und Retroszendenz (Rückannäherung), wie unten weiter expliziert wird, ebenfalls einen Rückgang in die primordiale Einheit beider (bei Krings: in die Einheit des unendlichen Seins).

sie sich je als Transzendenz der Transzendenz realisiert“.<sup>99</sup> Die „spezifische Spontaneität“ dieses Vollzugs nennt Krings das „*Agens im Aktus*“<sup>100</sup>. Dies ist letztlich genau die Spontaneität, welche die anfängliche formal unbedingte Freiheit auszeichnet.

Das *Agens im Aktus* treibt den transzendentalen Aktus über je vorliegende Grenzen hinaus (und setzt sie damit überhaupt erst als Grenzen)<sup>101</sup> und treibt ihn damit hin auf seine Erfüllung:

Nur von diesem Moment seiner Erfüllung her kann der transzendente Aktus als sinnvoll eingesehen werden; ohne ihn bleibt die Transzendenz eine bloße Figur eines durchaus nichtigen Darüberhinaus; denn ein Darüberhinaus ohne erfüllenden Terminus erweist sich als ein Nichtdarüberhinaus.<sup>102</sup>

Der transzendente Aktus ist also nur vom *Ganzen* her zu verstehen; das „Erfüllende muß in jedem Moment präsent sein“, was ihn „seiner Form nach immer schon ganz sein läßt, auch wenn diese Form noch nicht erfüllt ist“; der Aktus hat immer schon „im Ursprung sein Ziel ergriffen“, die „formale Unbedingtheit und Ganzheit“ des Aktus resultiert aus dem Vorgriff (*excessus*) auf den schlechthin erfüllenden Terminus, nämlich das Sein selbst.<sup>103</sup> Der formale Anfang, die leere Ursprünglichkeit des transzendentalen Ich konstituiert sich letztlich von der Vollendung im unbedingten Sein als seiner Bedingung der Möglichkeit her: „Aus der Unbedingtheit des transzendentalen Aktus erhellt, daß die ursprüngliche Selbstkonstituierung des Ich sich erstlich und letztlich in der Sinnerfüllung durch das Sein selbst vollzieht“.<sup>104</sup>

Krings bestimmt das Sein selbst als unbedingt, unthematisch, undinglich<sup>105</sup>, subsistent und beisichselbst und als ursprüngliche Fülle<sup>106</sup>. Es handelt sich also nicht um eine rein formale Vorgriffsstruktur oder „leere Formalität“<sup>107</sup>, welche die transzendente Selbstkonstituierung des Ich ermöglicht, sondern um eine gehaltlich gefüllte Transzendenz, um „ursprüngliche Fülle, das schlechthin Umfassende und das erste Wesentliche allen Gehaltes“<sup>108</sup>, das nicht durch das endliche Subjekt gesetzt sein, sondern nur im Vorgriff ergriffen werden kann: „So wenig aber das endliche Erkennen sich unmittelbar in seinem formalen Anfang, der leeren Ursprünglichkeit des transzendentalen Ich, zu ergreifen vermag, so wenig kann es sich auch in seiner Vollendung, der wahren Erkenntnis des erfüllenden, weil unbedingten Seins, ergreifen.“<sup>109</sup>

<sup>99</sup> Krings, Logik, 168 f.

<sup>100</sup> Ebd. 169.

<sup>101</sup> Vgl. ebd. 172.

<sup>102</sup> Ebd. 171.

<sup>103</sup> Ebd. 171–173.

<sup>104</sup> Ebd. 181.

<sup>105</sup> Es gibt keine dinghafte (objekthafte, gegen-ständliche) Erkenntnis des Seins selbst; es ist kein gegenständliches metaphysisches Absolutes, kein „letztes in einer Reihe von Seienden“ (vgl. Krings, Logik, 175–179).

<sup>106</sup> Vgl. Krings, Logik, 174 f.

<sup>107</sup> Ebd. 175.

<sup>108</sup> Ebd.

<sup>109</sup> Ebd.

Dieses unbedingte Sein ist jedoch nicht ein von allen Bezügen schlechthin abgetrenntes „absolutes“ Sein einer objektivistischen Metaphysik (das heißt ‚absolut‘ im Sinne von radikaler Abgeschlossenheit), sondern es *umfasst* auch den transzendentalen Aktus:

[...] der transzendente Aktus selbst ist, sofern er „ist“, nicht außerhalb dessen, auf was er als Vorgriff geht [etwa Geist im Gegensatz zu Sein], sondern die „Subsistenz“ des Seins, d. h. er ist eben dieses Sein „selbst“ und als zuzichselbstgekommenes. Die Unbedingtheit des transzendentalen Aktus kommt darin zur Vollendung, daß der Aktus als unbedingter Ursprung das unbedingte Sein zur Offenbarkeit und zur Freiheit des Selbstbesitzes, d. h. zu wahrer Existenz bringt: daß er das Beisichselbstsein des Seins „ist“.<sup>110</sup>

Wie ist es nun aber zu verstehen, dass einerseits der Aktus des endlichen Subjekts die ursprüngliche Fülle des Seins nur im Vorgriff er-greifen, aber nicht be-greifen oder gar setzen kann, doch dass andererseits der transzendente Aktus selbst die ‚Subsistenz‘ dieses unbedingten Seins ist und es „zu wahrer Existenz bringt“? An dieser Stelle verweist Krings in einer Fußnote ohne weitere Erläuterung auf „Sein und Geist“ von Max Müller<sup>111</sup> und auf Gustav Siewerth's „Das Sein als Gleichnis Gottes“<sup>112</sup>. Nach Siewerth kann das ‚Sein-selbst‘ als in sich undifferenzierte Positivität nicht jenseits der Seienden subsistieren, weil es sonst unmittelbar Gott selbst wäre. Mit dem ‚Sein-selbst‘ ist in diesem Falle das *esse commune* von Thomas von Aquin gemeint, das nicht für sich hypostasiert werden kann, das aber bereits in sich notwendigerweise auf das *esse ipsum subsistens* verweist. Ebenso ist bei Siewerth die innere Differenz des Seins-selbst (als Sein des Seienden) zwischen seinem Akt (das heißt hier: seiner einfachen Positivität<sup>113</sup>) und seiner Subsistenz der Struktur der Trinität abgelesen. Diese Differenz liegt nach Siewerth der ‚ontologischen Differenz‘ zwischen Sein und Seienden begründend voraus und ist dem Sein bereits in seiner Identität immanent. Nur so lasse sich konsistent Schöpfung denken, indem das Sein-selbst trotz seiner Einfachheit und Ganzheit die Möglichkeit der Vervielfältigung in den Seienden bereits in sich trägt und in den Seienden zur Subsistenz kommt – auf der anderen Seite aber muss es gemäß der Urbild-Abbild-Struktur und Analogie als „Gleichnis Gottes“ gedacht werden, das in seiner metaphysischen Struktur in einer Einheit mit seinem göttlichen, dreipersonal-subsistenten Grund steht.<sup>114</sup> So weit geht Krings in der Passage, in welcher er auf Siewerth verweist, zwar nicht; jedoch deutet er an:

<sup>110</sup> Ebd.

<sup>111</sup> M. Müller, *Sein und Geist. Systematische Untersuchungen über Grundproblem und Aufbau mittelalterlicher Ontologie*, Tübingen 1940.

<sup>112</sup> G. Siewerth, *Das Sein als Gleichnis Gottes*, Heidelberg 1958.

<sup>113</sup> Der Begriff des ‚Aktes‘ bei Siewerth ist – wohlgemerkt – nicht einfachhin identisch mit dem Krings'schen Begriff des ‚Aktus‘.

<sup>114</sup> Vgl. hierzu M. Reményi, *Die Anthropologie im Werk Gustav Siewerths*, Münster 2003, 20–28; und J. B. Lotz, *Das Sein als Gleichnis Gottes. Grundlinien der Ontologie und Gotteslehre von Gustav Siewerth*, in: *ThPh* 60 (1985) 23–40.

[...] so wie das Wissen von den Weltgegenständen und den Weltbezügen, von der anderen Person und personalen Bezügen in der Unbedingtheit der Seinstranszendenz begründet ist, so auch ein „Wissen“ von Gott und davon, daß Gott „ist“. <sup>115</sup>

Es lassen sich also folgende zentrale Strukturelemente seiner Konzeption festhalten:

(1) Der transzendente Aktus ist durch einen Vorgriff auf seine unendliche Erfüllung und auf die unendliche Fülle des Seins selbst konstituiert; die unendliche Fülle des Seins ist hierbei – dies haben die obigen Ausführungen über die transzendentalphilosophischen Restriktionen bei Krings deutlich gemacht – kein Postulat, keine regulative Idee oder dergleichen, sondern ursprüngliche Realität.

(2) Die endliche Subjektivität als „endliche reflexe Transzendenz“ <sup>116</sup> vermag diese unendliche Fülle jedoch weder begrifflich-erkennend zu erfassen noch zu setzen, ist jedoch von ihr zu ihrer Retroszendenz ermächtigt: „Das Ich wird nicht durch sich selbst es selbst, sondern durch das Sein kommt es als Ich zu sich selbst. Das Selbstsein des Ich ist nicht ohne das Sein selbst.“ <sup>117</sup>

(3) Die Subsistenz des Seins selbst liegt zum einen in der Unbedingtheit des transzendentalen Aktus, welche zum anderen aber wiederum vom Vorgriff auf die unendliche Fülle des Seins selbst ermöglicht ist – dies bedeutet, dass der transzendente Aktus in seiner ursprünglichen Vollendetheit das Beisichselbstsein des Seins selbst *ist*. Das ist so zu verstehen, dass in der unendlichen Erfüllung des Aktus (welche als Ursprung und Ziel seiner formalen Struktur in all seinen ‚Momenten‘ immer schon anwesend ist und für das endliche Subjekt nur im Vorgriff zugegen ist) Subjekt und Objekt beziehungsweise Aktus und gehaltliche Fülle des Seins eins sind. Das unendliche Sein ist also nicht nur bloßer Terminus der Retroszendenz und damit wieder nur auf ‚einer Seite‘ des Ganzen angesiedelt, sondern es ist selbst das Ganze. Aus dieser eingefalteten Einheit faltet sich überhaupt erst die Differenz von endlichem Subjekt und endlichem Objekt aus.

(4) Damit geht also die unendliche Erfüllung des Aktus als ursprüngliche Einheit von Einheit (das Beisichselbstsein des Seins als unendliche Fülle) und Differenz (der Aktus in seiner Retroszendenz) aller endlichen Subjektivität ermöglichend voraus, und dies nicht nur als eine (neu-)kantianisch restringierte regulative Idee, sondern als *primordiales Sein*.

Im weiteren Gang expliziert Krings, dass das Sein immer schon „als erstes verstanden“ ist; es handelt sich um ein Erst-Erfassen und primäres Verstehen von Sein; das „Verstehen von Sein ist das transzendental ‚Früheste‘“. <sup>118</sup> Hierbei knüpft Krings wieder explizit an Martin Heidegger und Karl Rahner an, konkret an deren Ausgangspunkt bei der transzendentalen Frage: „Da der

<sup>115</sup> Krings, Logik, 182.

<sup>116</sup> Ebd. 175.

<sup>117</sup> Ebd. 181.

<sup>118</sup> Ebd. 181 f.

Fragende sich nicht anders als in der Transzendenz und im Vorgriff auf das Sein als Fragender konstituiert, kann er als Fragender nicht hinter das Sein zurück<sup>119</sup>; das Fragen ist „in ein unbedingtes Verstehen von Sein gegründet“. Und nur „kraft des Vorgriffs setzt sich der Aktus fort und nur vom Vorgriff auf das Sein her ist die Folge der Momente als sinnvoll einsehbar“, der transzendente Aktus ist „durch das Sein je zu sich ermächtigt und über sich hinausgeführt“<sup>120</sup>; das Nötigende dieses Über-sich-Hinausgehens ist das Sein selbst; Möglichkeit und Sinn aller Momente sind nicht aus sich selbst heraus einsehbar, sondern „nur vorgreifend aus dem höheren Moment und aus dem Ganzen des transzendentalen Aktus“ und „letztlich von der ganzen Wahrheit her“.<sup>121</sup> Wie die von Krings adaptierte Vorgriffsstruktur, die transzendente Frage und die letztendliche Einheit von Subjekt und Objekt im Sein in Zusammenhang stehen können, wird sich unten anhand einer Parallele zum Ansatz von E. Coreth noch zeigen.

Im dritten Teil der „Transzendentalen Logik“ entfaltet Krings seine Lehre vom Urteil und den Kategorien unter dreierlei Rücksicht:<sup>122</sup> (a) begriffliche Synthesis, (b) kategoriale Synthesis und (c) Affirmation. Eine transzendente Ableitung der Kategorien ist nach Krings nicht möglich – sie entspringen zwar dem Denken, aber einem an der Anschauung anknüpfenden Denken:<sup>123</sup> Die Erfahrung als Modifikation des Aktus macht den ‚transzendentalen Inhalt‘ der Kategorien aus; eine Kategorie hat Existenz als formaler Gehalt und Qualität des Aktus.<sup>124</sup> Die Kopula des Urteils schließlich wird zur ‚Realisierung der kategorialen Einheit‘<sup>125</sup>. Damit wird der ‚Sachverhalt‘ transzendental-logisch konstituiert als kategorial aufgegliedertes Sinngebilde.<sup>126</sup> Die Affirmation schließlich setzt den so konstituierten Sachverhalt mit dem Seienden selbst in eins,<sup>127</sup> wodurch „das Seiende hervorgetreten und offenbar geworden ist als das, was es ist“<sup>128</sup>. Hier treten sowohl das Ich als auch das Seiende selbst *in einem* hervor – und dies ist der Begriff der Wahrheit:<sup>129</sup> Eine Behauptung ist dann wahr, wenn die „Transzendenz sich in ihr vollendet und die vermittelte transzendente Einheit hervorgeht; unwahr ist sie, wenn sie unvollendet bleibt

---

<sup>119</sup> Ebd.

<sup>120</sup> Ebd. 182.

<sup>121</sup> Ebd. 183.

<sup>122</sup> Vgl. ebd. 207–353; vgl. zum Folgenden *de Vries*, Krings, 605 f. Magnus Striet setzt sich in seiner Monographie „Das Ich im Sturz der Realität“ eingehend mit der Kringschen Kategorien- und Urteilslehre auseinander. Ein Bezug zur hier verhandelten Frage der Ermächtigung der Retroszendenz durch den Vorgriff auf das Sein selbst scheint, soweit ich sehen kann, dort nicht verhandelt zu werden; vgl. *Striet*, *Das Ich*, 253–259.

<sup>123</sup> Vgl. *Krings*, *Logik*, 253.

<sup>124</sup> Vgl. ebd. 262–266.

<sup>125</sup> Ebd. 282.

<sup>126</sup> Vgl. ebd. 285.

<sup>127</sup> Vgl. ebd. 310.

<sup>128</sup> Ebd. 318.

<sup>129</sup> Vgl. ebd. 330.

und die Einheit verfehlt wird“.<sup>130</sup> Hierbei zeigt sich in der Affirmation des Urteils bereits in der endlichen Transzendenz ein Unbedingtheitsanspruch, der durch einen Vorgriff auf „vollkommene Wahrheit“ ermächtigt ist: Es werden im Urteil nicht nur einzelne richtige Aspekte behauptet, sondern die „ganze Wahrheit“ eines Sachverhalts. Im Falle vollkommener Wahrheit ist die „ganze Wahrheit“ das vollendete Selbstsein des Ich und die vollkommene Offenbarkeit des Seienden, im Falle der endlichen Transzendenz hingegen kann die „ganze Wahrheit“ durchaus auch im geschichtlichen Prozess vollzogen werden, durch welchen Subjekt und Objekt im Streben nach ihrer Vollendung zu sich kommen.<sup>131</sup> Doch dies alles darf explizit nicht im Sinne eines kantischen Subjektivismus verstanden werden, denn „das Seiende selbst ist konstitutiv für jene Transzendenz, welche das Kriterium ihrer selbst ist. Mit dieser Bestimmung ist hinter den Gegensatz von Subjekt und Objekt zurückgegriffen auf das Beisichselbstsein des Seins im Wissen“.<sup>132</sup> Dass Krings keinen antime-taphysischen (Neu-)Kantianismus verfißt, bestätigt sich hier deutlich, wenn er konstatiert, dass die Kategorie der Realexistenz zum „Sachverhalt“ selbst gehört,<sup>133</sup> dass also der Gegenstand als „schlechthin und in diesem Sinne ‚an sich‘ seiend gedacht und erkannt wird“<sup>134</sup>.

Zusammenfassend sei als zentrale These formuliert, dass sich die *primordiale Einheit* von Beisichsein des Ich und immanenter Transzendenz bei Krings die *Einheit des unendlichen Seins selbst* zeigt, welche die Dichotomie von Subjekt und Objekt übergreift (von endlichem, unerfülltem Aktus und ihm gegenüberstehenden Gehalt). Diese Einheit des unendlichen Seins begründet zudem die Einheit des transzendentalen Ich in seiner immanenten Differenz, denn das Sein ist als *Beisichselbersein* eins mit dem *unendlich erfüllten transzendentalen Aktus*. Erst innerhalb dieser primordialen Einheit treten die reflexive Transzendenz des endlichen Subjekts und sein materialer Gehalt auseinander. Die Retroszendenz des Ich ist also nur vom Ganzen des Seins her verständlich und durch dieses ermächtigt, welches als Ursprung und Ziel im Ich immer schon anwesend ist und wirkt (als spontanes ‚Agens im Aktus‘). Dies bedeutet, dass die primordiale Einheit bereits philosophisch erreichbar ist – nicht erst offenbarungstheologisch. Wie diese Einheit jedoch vollends inhaltlich gefüllt werden kann, ist für Krings auf transzendentalphilosophischem Wege nicht mehr denkbar; es bleibt beim Vor-griff, der kein Be-griff ist. Doch stellt sich hier die weiterführende Anschlussfrage, wie die primordiale Einheit des Seins selbst in der Dimension der praktischen Philosophie weitergedacht werden muss.

---

<sup>130</sup> Ebd. 340.

<sup>131</sup> Ebd. 334.

<sup>132</sup> Ebd.

<sup>133</sup> Vgl. ebd. 313.

<sup>134</sup> *De Vries*, Krings, 605 f.

Eine nähere Bestimmung erhält man in Krings' „Freiheit – Ein Versuch Gott zu denken“ im Band „System und Freiheit“:<sup>135</sup> Während im Theoretischen der transzendente Aktus durch das Sein selbst ermächtigt ist, stellt im Praktischen die andere Freiheit den adäquaten Gehalt der formal unbedingten Freiheit dar. Jedoch kann auch die andere Freiheit (als adäquater Inhalt) der Freiheit in ihrer retroszenten Offenheit keine endgültige Grenze setzen und damit „den Aktus des Sich-öffnens und Ent-schließens gewissermaßen zum Erliegen bringen“<sup>136</sup>. Die transzendente Freiheit ist in ihrer Unbedingtheit formal bereits auf „unbedingte Freiheit“ verwiesen: Sie „besitzt als unbedingtes Sich-öffnen die Dimension des Unbedingten und greift, kraft [ihrer] eigenen Form auf unbedingte Freiheit vor. Transzendente Freiheit realisiert sich darum in der Bejahung anderer Freiheit *und* im Vorgriff auf unbedingte Freiheit“.<sup>137</sup> Der Begriff der „unbedingten Freiheit“ besagt – analog zu Krings' Ausführungen bezüglich des Seins – hierbei nicht ein Objekt und auch nicht eine aus allen Bezügen losgelöste „absolute Freiheit“, sondern „vollkommene Freiheit“: Das heißt: Durch den Begriff der vollkommenen Freiheit ist

die Idee der Einheit von unbedingter Form des Sich-öffnens und unvermittelter Fülle der Inhaltlichkeit bezeichnet. [...] Sofern empirische menschliche Freiheit durch transzendente Freiheit begründet ist, enthält sie kraft ihrer Form das Moment des Vorgriffs auf vollkommene Freiheit.<sup>138</sup>

Diese vollkommene Freiheit kann nach Krings als „göttliche Freiheit oder als Freiheit Gottes oder auch als Gott“ bezeichnet werden.<sup>139</sup> Hier liegt das vor, was Pröpfer als die Idee einer nicht nur formal, sondern auch material unbedingten Freiheit begreift, welche notwendigerweise gedacht werden muss.<sup>140</sup>

Muss man nun die „vollkommene Freiheit“ als eine rein regulative Idee oder ein Postulat im kantischen Sinne verstehen (wie dies von B. Nitsche gedeutet wird<sup>141</sup>)? Dafür würde die Krings'sche Wendung sprechen, dass die vollkommene Freiheit eine „Idee“ genannt wird und dass der Vorgriff auf sie kraft der Form der transzendentalen Freiheit in ihr enthalten ist (also dem Subjekt

<sup>135</sup> H. Krings, Freiheit. Ein Versuch, Gott zu denken, in: *Ders.*, System und Freiheit, 161–184.

<sup>136</sup> Krings, Freiheit, 175.

<sup>137</sup> Ebd. [Herv. R. S.].

<sup>138</sup> Ebd. 176.

<sup>139</sup> Ebd. 177.

<sup>140</sup> Vgl. Pröpfer, Anthropologie, 646; vgl. Lerch, Selbstmitteilung Gottes, 108.

<sup>141</sup> Nitsche expliziert hierzu: „Im Blick auf den Sinnanspruch und das Gelingen der Freiheit wäre [...] zu fragen, ob der Idee vollkommener Freiheit dann nicht auch und von vornherein der kantische Status eines Postulats zuzusprechen ist“ (*B. Nitsche*, Geist und Freiheit. Zu Status und Funktion der Pneumatologie in einer transzendentalen Theologie“, in: K. Müller/M. Striet (Hgg.), Dogma und Denkform. Strittiges in der Grundlegung von Offenbarungsbegriff und Gottesgedanke, Münster 2005, 151–162, 154; unter Verweis auf *B. Nitsche*, Göttliche Universalität in konkreter Geschichte. Versuch einer transzendental-geschichtlichen Vergewisserung der Christologie in Auseinandersetzung mit Richard Schaeffler und Karl Rahner, Münster 2001, 323–326).

entspringt), was sich doch stark im Sinne einer kantischen Postulatenlehre lesen lässt. Dagegen sprechen meines Erachtens drei Gründe:

(1) Es gibt in der praktischen Dimension eine augenfällige Parallele zur Struktur des Vorgriffs in der theoretischen Philosophie von Krings: Sowohl bei der Erkenntnis als auch bei der Freiheit handelt es sich im Ursprung um *dieselbe* retroszendenten Struktur des Ich, die in der theoretischen Dimension der Erkenntnis von einem unthematischen Vorgriff auf etwas ermächtigt wird, das definitiv nicht dem Bereich regulativer Ideen angehört, sondern zu einer Dimension, die An-sich und Für-uns übergreift. Dies muss sich auch in irgendeiner Form in der praktischen Dimension zeigen.

(2) In der „Transzendentalen Logik“ identifiziert Krings die „Idee der vollkommenen Wahrheit“, die „ihren Ursprung in der Unbedingtheit der Transzendenz [hat], sofern sie endlich ist“<sup>142</sup>; mit dem Vorgriff auf das Sein selbst, mit „Idee“, ist also nichts anderes als der Vorgriff selbst gemeint.<sup>143</sup> Aus welchem Grund sollte dies bezüglich der „vollkommenen Freiheit“ nun anders sein?

(3) Eine stark (neu-)kantianische Lesart von „System und Freiheit“ würde eine Inkohärenz zur „Transzendentalen Logik“ von Krings induzieren, die, wie gezeigt wurde, keinen (neu-)kantianischen Restriktionen unterliegt, sondern diese geradezu überwindet. Wenn (a) die Logik die retroszendenten Struktur des Ich als durch den Vorgriff auf das unendliche, erfüllte Sein ermächtigt erklärt (= die primordiale Einheit von Retroszendenz und Beisichsein des inhaltlich erfüllten Seins), und wenn (b) „System und Freiheit“ die retroszendenten Struktur des Ich als formal unbedingte Freiheit durch den Vorgriff auf die vollkommene Freiheit (= die Einheit von retroszendendem Sich-öffnen und Fülle der Inhaltlichkeit) realisiert denkt, aber die Idee vollkommener Freiheit hingegen nur ein reines Produkt des Ich ist –, wie sind „Logik“ und „System und Freiheit“ dann noch in eine Synthese zu bringen? Muss man zwischen einem ‚frühen Krings‘ (die Logik von 1964) und einem ‚späten Krings‘ (‚System und Freiheit‘ von 1980) unterscheiden, die nicht vereinbar sind, oder muss man die „Transzendentalen Logik“ zu Teilen verwerfen?<sup>144</sup>

Ich möchte im Sinne der Kohärenz von theoretischer und praktischer Philosophie bei Krings folgende Koinzidenzthese aufstellen: Wenn einerseits die Grenzenlosigkeit und Unbedingtheit des retroszendenten Ich aus dem Vorgriff auf das subsistierende Sein selbst stammt und andererseits die Grenzenlosigkeit und Unbedingtheit des retroszendenten Ich als formal unbedingte Freiheit durch einen Vorgriff auf vollkommene Freiheit realisiert wird, dann ist von einer *Koinzidenz* von vollkommener Freiheit und unendlich erfülltem

<sup>142</sup> Krings, Logik, 333 f.

<sup>143</sup> Vgl. ebd. 334.

<sup>144</sup> Diese Hinweise verdanke ich einem Austausch mit Magnus Lerch.

Sein selbst zu sprechen.<sup>145</sup> Vor allem die Tatsache, dass die formal unbedingte Freiheit durch den Vorgriff auf die vollkommene Freiheit *ermächtigt* wird zu ihrer retroszenten Struktur, scheint mir dabei zudem in der freiheitsanalytischen Denkform ein interessantes Licht auf die Verhältnisbestimmung von göttlicher und menschlicher Freiheit zu werfen: Bei Krings ist meines Erachtens eine deutliche partizipationslogische Spur zu erkennen, die eben genau durch die Termini des konstituierenden Vorgriffs und der Ermächtigung artikuliert wird. Damit wäre bei Krings selbst ein Anknüpfungspunkt gegeben zu dem, was M. Lerch als „freisetzende Einheit“ bezeichnet und einfordert.

### 7. Parallelen zwischen Krings und dem transzendentalen Thomismus der Maréchal-Schule: Die Konzeptionen von J. B. Lotz und E. Coreth

Nachdem Parallelen zur Konzeption des *Vor-griffs* bei Karl Rahner bereits thematisiert wurden, seien nun zwei Parallelen zwischen Krings und dem transzendentalen Thomismus der Maréchal-Schule aufgezeigt, und zwar anhand zweier Autoren, die Krings neben Maréchal in seiner „Transzendentalen Logik“ auch explizit anführt: Johannes B. Lotz SJ und Emerich Coreth SJ. Krings schreibt hierzu:

Nachdem die lange Zeit vermiedene Konfrontierung mit Kant durch J. Maréchal eingeleitet worden war, entwickelte sich in den Arbeiten von Siewerth, Rahner, Müller, später in denen von Lotz und Coreth ein Problembewußtsein, das den erkenntnistheoretischen Antagonismus von Realismus und Idealismus hinter sich ließ, um den Weg zu einer originären transzendentalphilosophischen Fragestellung zu sichern. Die Arbeiten dieser Autoren haben sich heute weit verzweigt. Um so wünschenswerter mag es sein, daß dieser Faden aufgenommen und die Ansätze eines transzendentalen Denkens zu einer systematischen Darstellung verdichtet werden.<sup>146</sup>

Johannes B. Lotz analysiert in seinem Werk „Das Urteil und das Sein“<sup>147</sup> die Transzendenz auf das Sein selbst hin, die im Urteil (in seiner Subjekt-Prädikat-Struktur) vollzogen wird. Erst im Urteil wird nach Lotz das Objekt zum Objekt und das Subjekt zum Subjekt; es ist der Ort der Offenbarkeit des Endlichen und seiner Bezogenheit auf das Unendliche. Dabei untersucht Lotz das Urteil in seiner analytisch-synthetischen Differenz-Einheit (in seiner ‚immanenten Differenz‘, wie man sagen könnte): Im Urteil vollzieht sich zum einen eine *prädikative Synthese* und zum anderen eine *veritative Synthese*. In der prädikativen Synthese wird erstens die dinghaft gegebene Konkretion in Einzelheit (Subjekt) und Washeit (*quidditas*, Prädikat) aufgelöst (die Analyse als unreflektierte Synthese), und zweitens eine reflektierte Zusammenschließung der ausgelösten Einzelheit und Washeit geleistet (die Synthese als reflektierte Analyse). Beide Teilsynthesen werden über die Kopula des

<sup>145</sup> Dafür spricht auch das von Krings verfochtene Ursprungsverhältnis von Wissen und Freiheit, vgl. *H. Krings*, Wissen und Freiheit, in: *Ders.*, System und Freiheit, 133–160, 156 f.

<sup>146</sup> *Krings*, Logik, 41 (vgl. insbesondere Fn. 66 und 67).

<sup>147</sup> Vgl. zum Folgenden: *J. B. Lotz*, Das Urteil und das Sein. Eine Grundlegung der Metaphysik; Band II, §§ 8–13 (2. Auflage von „Wert und Sein I“ [1938]), Pullach 1957.

Urteils (das „ist“) verbunden. In der veritativen Synthese erfolgt sodann die *Setzung* des Urteils (in Kringsscher Terminologie: die Affirmation). In der Setzung tritt der Überstieg auf das Sein hervor; die prädikative Synthese wird in ihr eigentliches Selbst gesetzt. Wie die Washeit die Einzelheiten als Allgemeines übersteigt, übersteigt das Sein als letztes Allgemeines die limitierten Allgemeinheiten der Washeiten – es handelt sich hierbei um das unendliche, schlechthinnige Sein des *esse commune*, das zugleich, da es keine höhere Ordnung mehr über sich hat, gänzlich innerliche Einzelheit ist.<sup>148</sup> Es hält sich über allen endlichen Einzelheiten und Washeiten und ist mehr als deren bloßes Prius: Es ist der unendliche, überkategoriale *Horizont* als der Raum, in welchem sich das Urteil mit seiner unbedingten Setzung vollziehen kann und in dem letztlich die Subjekt-Objekt-Dichotomie aufgehoben ist. Da das *esse commune* sich aber von sich aus nicht subsistent über den Einzelheiten halten kann (es wäre leere Abstraktion), aber dennoch ihnen gegenüber eine übersteigende Unabhängigkeit besitzt, ist die Bedingung der Möglichkeit dieses Überstiegs das subsistierende Sein selbst.<sup>149</sup>

Das subsistierende Sein ist jedoch nur noch in der Weise eines „Vorgriff[s]“<sup>150</sup> gegeben: Im Urteil geschieht ein reflektierter Überstieg, in dem sich das unbestimmte Sein als das schlechthin Allgemeine über dem Seienden hält. Das ist aber nur möglich, indem ihm das von sich her erfüllte subsistierende Sein vorausgeht. Der Überstieg vom unbestimmten Sein zum subsistierenden Sein ist nun keine ausdrückliche Erkenntnis (Be-griff) beziehungsweise Schau des Absoluten. Es handelt sich um ein nicht-ausdrückliches, nicht-gegenständliches, *implizites* Erfassen. Dieser Überstieg ist im Überstieg vom Seienden zum unbestimmten Sein enthalten und tritt nicht als etwas Neues hinzu. Er wird jedes Mal mit innerer Notwendigkeit mitvollzogen. Bei diesem Vor-griff handelt es sich um eine *unerfüllte Antizipation* oder *Vor-form* des subsistierenden Seins. Denn der Raum des unbestimmten Seins kann nur vom subsistierenden Sein ursprünglich eröffnet sein. In diesem Vor-griff findet das Urteil den letzten Grund seiner Ermöglichung. Es vermag das Seiende nur insofern und dadurch zu sich selbst zu bringen, dass es dasselbe auf die Weise des Vor-griffs zum Absoluten bringt.<sup>151</sup>

Das Urteil ist kein statisches Abbilden, sondern eine *Bewegung*, die ein „Nach-Schaffen“<sup>152</sup> des Seienden darstellt. Das In-sich-Stehen des Seienden ist nicht lösgelöst von allem Anderen, sondern es entstammt einem ständigen Ausgehen vom Absoluten (die Grund-Bewegung oder der Ur-Vollzug des Seienden). Darum geschieht in diesem immer schon auf *unreflektierte* Weise, was in der Bewegung des Urteils zur Reflexion seiner selbst gelangt (der

<sup>148</sup> Vgl. Lotz, Urteil und Sein, 100 f.

<sup>149</sup> Vgl. ebd. 101–109.

<sup>150</sup> Ebd. 110.

<sup>151</sup> Vgl. ebd. 110–115.

<sup>152</sup> Ebd. 117.

Nach-Vollzug des Seienden). Die Bewegung des Urteils ist der reflexive Vollzug der Grund-Bewegung des Seienden. Der Urteilende gelangt zur *vollendeten* Reflexion, die bis zum letzten Grund vordringt. Aber auch diese vollendete Reflexion geht stets vom endlichen Seienden aus; jedoch vollzieht sie das Setzen von der innersten Tiefe her, vom ursprünglichen schöpferischen Hervorbringen durch das subsistierende Sein in einem Nachvollziehen dieses absoluten Urvollzugs. Der Rückgang zum letzten Grund in der *vollendeten Reflexion* und die Setzung aus diesem letzten Grund heraus sind eine gerichtete Bewegung, die ihrem Wesen nach ein *Streben* zum Absoluten ist, das von diesem her als Ursprung und Ziel des urteilenden Strebens ermächtigt ist.<sup>153</sup> Die Strukturparallele zu Krings' „Agens im Aktus“ ist nicht zu übersehen: In der Retroszendenz (die sich bei Krings nicht zuletzt auch im Urteil zeigt) ist der Raum eröffnet, in dem sich Erkenntnis (und Freiheit) vollziehen, und dieser Raum ist durch den Vorgriff auf das Sein selbst ermächtigt, der als Ursprung und Ziel der Retroszendenz das Ich in sein Beichsichselbstsein und das Seiende in seine volle Offenbarkeit führt. Umgekehrt könnte man das direkt proportionale Zugleich des Vorgriffs und der Grund-Bewegung bei Lotz als retroszendente Struktur auffassen.

Emerich Coreth übernimmt in seiner großen „Metaphysik“<sup>154</sup> andererseits den bei Krings angeführten Rahnerschen Ansatz der transzendentalen Frage als unhintergehbaren Ausgangspunkt einer Grundlegung der Metaphysik.<sup>155</sup> Anders als Lotz setzt Coreth nicht beim Urteil an, sondern (seiner Ansicht nach radikaler) bei der Frage nach der Frage.<sup>156</sup> Das geistige Erkennen in seinem Fragen und Streben nach Wissen setzt unmittelbar ein unthematisches Vorwissen um das Gefragte voraus, was von Coreth folgendermaßen erhellt wird:

Fragen kann man einerseits nur,

- (1) wenn das Erfragte noch nicht gewusst wird: denn sonst wäre das Fragen nicht mehr möglich, da der Fragende das Erfragte bereits kennt;
- (2) andererseits aber nur dann sinnvoll, wenn das Erfragte doch bereits irgendwie gewusst wird: Denn wovon man überhaupt nichts weiß, danach kann man auch nicht fragen: Das Fragen wäre noch nicht möglich.

Die notwendige Bedingung der Möglichkeit des Fragens ist die Feststellung von Unwissen, was aber bereits ein Wissen impliziert, nämlich das Wissen darum, dass es etwas gibt, das man noch nicht weiß; es handelt sich um ein

<sup>153</sup> Vgl. Lotz, Urteil und Sein, 116–143.

<sup>154</sup> Ursprungsausgabe E. Coreth, Metaphysik. Eine methodisch-systematische Grundlegung, Innsbruck/Wien, 2. Auflage 1964; sie wird von Krings selbst angeführt, vgl. Krings, Logik, 41, Fn. 67.

<sup>155</sup> Vgl. zum Folgenden E. Coreth, Grundriß der Metaphysik, Innsbruck/Wien 1994, 43–61.

<sup>156</sup> Ob der radikalere Begründungsansatz beim Urteil oder bei der Frage liegt, ist eine Grundauseinandersetzung zwischen Lotz und Coreth. Darauf kann hier nicht eingegangen werden. Jedoch scheint der Ansatz bei der Frage selbst schon ein anfängliches Wissen vorauszusetzen, durch das überhaupt erst eine Frage sinnvoll formuliert werden und welches in einem Urteil ausgedrückt werden kann.

implizites Vorwissen um das Sein des Unbekannten. Dieses implizite Vorwissen ist im Akt des Fragens apriori mitgesetzt. Es ist ein unthematisches Vorwissen insofern, als es noch nicht inhaltlich konkret gefüllt ist. Dabei handelt es sich nicht um ein empirisches Vorwissen in Form von einem Wissen um Einzelnes. Es ist ein grundsätzliches Vorwissen, das Bedingung der Möglichkeit des Fragens überhaupt ist und daher kein konkretes Einzelwissen mehr sein kann: Das Wissen darum, dass es mehr gibt als das, was im Einzelwissen bereits erreicht ist.

Dieser ‚Horizont des Wissbaren‘ ist von sich her unbegrenzt. Die Behauptung, dass er begrenzt sei, liefe auf einen transzendentalen Widerspruch hinaus: Denn die Behauptung seiner Begrenztheit setzt wiederum ein Vorwissen um etwas voraus, das jenseits der Grenze liegt. Eine Grenze ist als solche nur dann konstatierbar, wenn um den Bereich jenseits der Grenze gewusst wird, von dem her abgegrenzt wird.<sup>157</sup> Dieser unendliche Horizont des Fragens ist nach Coreth der unendliche Horizont des Seins: Das unthematische, implizite Vorwissen um alles ist das Vorwissen um das Sein von allem. *Sub ratione entis* haben wir bereits alles in seinem An-sich erfasst:

In diesem Sinne ist alles Seiende nicht nur „an sich“ ontisch wahr [das heißt wissbar, R. S.], sondern auch „für uns“, d. h. für endliche Geistwesen, erreichbar und immer schon erreicht, da es vom unbegrenzten Horizont unseres Fragens und Wissens [das heißt dem Horizont des Seins, R. S.] umfassen ist.<sup>158</sup>

Dass der menschliche Geist jedoch um das Sein im Ganzen nur vermöge eines unthematischen Vorwissens weiß, impliziert auch, dass er das Sein im Ganzen nicht erschöpfend inhaltlich zu erfassen vermag. Er bleibt in dieser Hinsicht ein endlicher Geist. Es gibt Seiendes, das – obgleich es grundsätzlich wissbar ist – vom menschlichen Fragen und Wissensstreben niemals inhaltlich erreicht werden wird. Es besteht also eine lediglich relative Einheit zwischen Sein und Wissen.<sup>159</sup> Dies verweist auf einen letzten Grund der Einheit zwischen Sein und Wissen, auf eine absolute Einheit, welche die Subjekt-Objekt-Differenz grundsätzlich hinter sich lässt und übersteigt, und in dem Wissen und Sein schlechthin zusammenfallen: Das Wissen selbst ist hier dem Sein nicht mehr äußerlich.<sup>160</sup> Dieses In-eins-Fallen ist im absoluten Sein realisiert: Das absolute Sein ist

[...] reine Identität von Subjekt und Objekt, logischer und ontischer Wahrheit: Wissenendes und Gewußtes sind schlechthin dasselbe. Und während der Vollzug des endlichen Geistes [...] das Sein im Ganzen nicht einholt, besteht im absoluten Sein ebenso absolute

<sup>157</sup> Man vergleiche hierzu Hegel: „Daß die Grenze, die am Etwas überhaupt ist, Schranke sei, muß es zugleich in sich selbst *über sie hinausgehen*, sich an ihm selbst *auf sie als auf ein Nichtseiendes* beziehen. Das Dasein des Etwas liegt ruhig gleichgültig, gleichsam *neben* seiner Grenze. Etwas geht aber über seine Grenze nur hinaus, insofern es deren Aufgehobensein, das gegen sie negative Ansichsein ist. Und indem sie in der Bestimmung selbst als Schranke ist, geht Etwas damit *über sich selbst hinaus*“ (Hegel, *Wissenschaft der Logik*; Band 1, 120).

<sup>158</sup> Coreth, *Grundriß*, 150.

<sup>159</sup> Vgl. ebd.

<sup>160</sup> Vgl. ebd. 152.

Einheit von Sein und Wissen, worin das unendliche Sein sich selbst und alles endliche in unendlichem Wissen begreift.<sup>161</sup>

Man vergleiche dazu noch einmal Krings:

[D]as Seiende selbst ist konstitutiv für jene Transzendenz, welche das Kriterium ihrer selbst ist. Mit dieser Bestimmung ist hinter den Gegensatz von Subjekt und Objekt zurückgegriffen auf das Beisichselbstsein des Seins im Wissen.<sup>162</sup>

Dass das Wissen dem Sein schlechthin nicht äußerlich sein kann, drückt Coreth auch ganz thomistisch dadurch aus, dass das Wissen ein reiner Seinsgehalt, eine „*perfectio pura*“ ist.<sup>163</sup> Das subsistierende Sein selbst, das *esse ipsum*, stellt nach Thomas sodann die „*perfectio perfectionum*“, die Vollkommenheit aller Vollkommenheiten dar<sup>164</sup> – der thomanische Begriff für Gott.<sup>165</sup> Darüber hinaus leitet Coreth ab, dass das subsistierende Sein selbst mit unendlicher Freiheit zusammenfällt, die – wenn man so will – formal unbedingte und material bedingte Freiheit in ihrem absoluten Zusammenfall ist, als reine „Setzungsfreiheit“.<sup>166</sup> Das Verhältnis von subsistierendem Sein beziehungsweise unendlicher Freiheit und der Dimension der endlichen Seienden wird bei Coreth streng gemäß einer thomanisch-thomistischen Partizipations- und Analogielehre weiter entfaltet.<sup>167</sup>

Damit mögen die Ausführungen über den transzendentalen Thomismus an dieser Stelle genügen. Die wesentliche Parallele zu Krings scheint mir in der Rolle des Vorgriffs auf das *Sein selbst* zu liegen. Sowohl Krings als auch Rahner, Lotz und Coreth sehen den Vollzug endlicher Subjektivität durch eben diesen unthematischen Vorgriff auf eine Dimension ermöglicht, die nicht mehr transzendental restringiert aufgefasst werden kann (als Erscheinung, reines Für-uns, als bloß regulative Idee oder dergleichen), sondern die allumfassend ist und die Dichotomien von An-sich und Für-uns, von Subjekt und Objekt, umgreifend übersteigt. Diese Dimension ist als Ursprung und Ziel des Vollzugs (ob als Retroszendenz des Ich, ob als Vollzug im Urteilen oder im Horizont des Fragens) ermächtigend und einheitsstiftend anwesend, ohne jemals zum direkten Objekt der Verstandeserkenntnis gemacht werden zu können.

<sup>161</sup> Ebd. 154.

<sup>162</sup> Krings, Logik, 340.

<sup>163</sup> Vgl. Coreth, Grundriß, 152.

<sup>164</sup> Vgl. L. B. Puntel, Auf der Suche nach dem Gegenstand und dem Theoriestatus der Philosophie. Philosophiegeschichtlich-kritische Studien, Tübingen 2007, 148.

<sup>165</sup> Dies steht in einer verblüffenden Konvergenz mit dem Hegelschen Denken. Gegen Ende der „Wissenschaft der Logik“ fasst Hegel das Sein als den „sich begreifenden Begriff“ und die „intensive Totalität“: „So ist [...] die Logik in der absoluten Idee zu dieser einfachen Einheit zurückgegangen, welche ihr Anfang ist [...]. Die Methode ist der reine Begriff, der sich nur zu sich selbst verhält; sie ist daher die *einfache Beziehung auf sich, welche Sein ist*. Aber es ist auch *erfülltes Sein, der sich begreifende Begriff*, das Sein als seine *konkrete*, ebenso schlechthin *intensive Totalität*“ (Hegel, Wissenschaft der Logik; Band 2, 504).

<sup>166</sup> Vgl. Coreth, Metaphysik, 419–423.

<sup>167</sup> Vgl. ebd. 285–322.

## 8. Fazit

Ausgangspunkt dieser Untersuchung war die freiheitsanalytische Denkform in ihrer Ablehnung von Partizipationslogik und Analogiedenken. Die philosophische Basistheorie der freiheitsanalytischen Denkform ist die in der „Transzendentalen Logik“ und in „System und Freiheit“ von Hermann Krings explizierte Struktur der Retroszendenz des Ich. Es sollte gezeigt werden, dass diese retroszendente Struktur bei Krings im Theoretischen durch den „Vorgriff“ auf das jenseits (neu-)kantianischer Restriktionen situierte vollkommene und subsistente Sein selbst ermächtigt ist, und dass es im Praktischen durch den Vorgriff auf die vollkommene Freiheit (Gottes) ermächtigt wird. Angesichts des Umstandes, dass sich Krings in „System und Freiheit“ auch so lesen zu lassen scheint, dass die Idee der vollkommenen Freiheit eine reine Setzung des Ich ist (als ein kantisches Postulat), stellte sich die Frage nach der Kohärenz der theoretischen und praktischen Philosophie von Krings. Es wurde sodann die These aufgestellt und begründet, dass sich bei Krings im Letzten eine Koinzidenz von unendlichem Sein und vollkommener Freiheit ergibt. Es hat sich weiter gezeigt, dass der Begriff des ‚Vorgriffs‘ bei Krings in nachweisbarer Parallele zum Begriff des ‚Vorgriffs‘ bei den transzendentalen Thomisten der Maréchal-Schule Karl Rahner, Johannes B. Lotz und Emerich Coreth steht, wo er (in deutlicher Strukturparallelität zum Vorgehen von Krings) als transzendentalphilosophischer Überstieg zu einer metaphysischen Seinstheorie verstanden wird. Hierbei ist keine objektivistische Metaphysik das Ergebnis, sondern eine ‚transzendentalphilosophisch geläuterte‘ Metaphysik, die aber dennoch in vollem Sinne Metaphysik ist. Die letzte Einheitsdimension, die sich hier eröffnet, ist die des primordialen Seins, welches die Dichotomie von Subjekt und Objekt sowie von An-sich und Für-uns umgreifend übersteigt und begründet – und welche im Letzten das subsistierende Sein selbst (*esse ipsum subsistens*) ist, nämlich der thomanische Gottesbegriff. Da auch bei Krings nachgewiesen werden kann, dass das unendliche Sein selbst die letzte, primordiale Einheit von Beisichsein (Einheit) und Retroszendenz (immanenter Differenz) des Ich darstellt, ließe sich die Forderung von M. Lerch nach einer ‚freisetzenden Einheit‘ von Beisichsein und Retroszendenz sogar von Krings her erfüllen. Wie diese Dimension des subsistierenden Seins selbst offenbarungstheologisch konkret gefüllt werden muss, steht jedoch auf einem anderen Blatt. Doch scheint diese im Vorgriff erreichte Dimension ein Partizipations- und Analogiedenken regelrecht zu fordern (Krings selbst spricht explizit von einer Analogie des Seins<sup>168</sup>). – Wie ist nun dieser Befund mit den Grundkoordinaten der freiheitsanalytischen Denkform in Einklang zu bringen? Dass die dargelegten Strukturelemente der Krings'schen Philosophie, die eine deutliche Nähe zum transzendentalen Thomismus aufweisen, vom freiheitsanalytischen Denken nicht mehr mitge-

<sup>168</sup> Vgl. Krings, Logik, 296 f.

tragen werden können, scheint mir offensichtlich zu sein. Dies kann von der freiheitsanalytischen Theologie nun entweder mit einer möglichen Inkohärenz zwischen Krings' theoretischer und praktischer Philosophie begründet werden, oder es liegen werk-externe philosophische und/oder theologische Gründe vor – über deren Validität hier nichts entschieden wird.

### Summary

The so-called freedom-analytical 'form of thought' in the contemporary fundamental theology of Thomas Pröpper and his scholars tries to spell out the God-world relationship according to a strong transcendental understanding of freedom. This way of thinking is decidedly critical of metaphysics and sets strict transcendental-idealistic boundaries to philosophical theories. Especially rebuffed is every metaphysical theory of analogy and participation. The basic theory of this form of thought is Hermann Krings' "Transcendental Logic." This article tries to establish that Krings' thinking is by no means anti-metaphysical and hostile to the idea of ontological analogy. Rather, he sees the theoretical and practical performance of the transcendental subject fulfilled through a 'pre-grasp' (*Vorgriff*) to the perfect and infinite being (*Sein*) itself. Krings' philosophy shows a clear contiguousness to the metaphysics of Maréchal's transcendental Thomism.