

Was ist Freiheit?

Fragen an Thomas Pröpper

VON HANSJÜRGEN VERWEYEN

Schon vor einigen Jahrzehnten hatte sich ein intensives Gespräch zwischen Thomas Pröpper und mir über die Frage angebahnt, wie der von Karl Rahner in der ersten Auflage von „Hörer des Wortes“ (1941)¹ vorgelegte Zugang zur Fundamentaltheologie unter stärkerem Einbezug des auf Kant folgenden transzendentalen Denkens weitergeführt werden könnte. Dabei stand für uns beide die Philosophie J. G. Fichtes als eine tragfähige Basis solcher Überlegungen im Blick.

Gegenüber der Zeit unmittelbar nach dem Zweiten Weltkrieg hatte sich allerdings die Situation durch die Betonung der Geschichtlichkeit allen Denkens verändert. Im Vordergrund des Interesses stand nun, auf der einen Seite, der im Anschluss an die Spätphilosophie Martin Heideggers und das bahnbrechende Buch Hans-Georg Gadamers, „Wahrheit und Methode“ (1960), entwickelte Neuansatz zur Hermeneutik und, auf der anderen Seite, die Philosophie der Alltagssprache, die „der späte Wittgenstein“ ins Leben gerufen hatte. Hier ging es nicht nur um „das Ende der Metaphysik“. Darüber hinaus dominierte die Vorstellung, dass jeder Versuch, zu allgemeingültigen philosophischen Aussagen zu gelangen, sich letztlich doch im „hermeneutischen Zirkel“ verfangen müsste. Thomas Pröpper und ich vertreten demgegenüber die Ansicht, dass es auf dem Wege streng transzendentalen Denkens möglich ist, ein Grundgerüst letztgültiger Aussagen als Leitlinien für eine sich sonst in der Gleichgültigkeit aller Wahrheitsansprüche verlierende Vernunft zu ermitteln.

Wegen einer schweren Erkrankung Pröppers musste die Diskussion lange Zeit unterbrochen werden. Im ersten Band seiner „Theologische[n] Anthropologie“ hat Pröpper das Gespräch nun wieder aufgenommen. Auf meinen philosophischen Ansatz zur Fundamentaltheologie geht er unter der Überschrift ein: „Die Internalisierung der Gottesgewissheit. Diskussion des cartesianischen Arguments und seiner gegenwärtigen Varianten“². Ich wende mich zunächst diesen Ausführungen zu (1.) und diskutiere dann die Darstellung seines eigenen Ansatzes (2.). In knappen Strichen umreißt er schließlich meine Position als Alternative dazu, um damit einen Anstoß zu weiterer Diskussion des Freiheitsbegriffs und seiner Auswirkungen auf

¹ Nur in dieser ersten Auflage ist das philosophische Fragen in methodischer Strenge durchgeführt. In der zweiten, von J. B. Metz bearbeiteten Auflage von 1963 ist dies wegen Einbeziehung des „übernatürlichen Existentials“ nicht mehr der Fall. Vgl. hierzu H. Verweyen, Wie wird ein Existential übernatürlich? In: TThZ 95 (1986) 115–131.

² Th. Pröpper, Theologische Anthropologie. Erster Teilband, Freiburg i. Br. 2011, 437–441. Auf Stellen in diesem Werk wird im Text durch in Klammern gesetzte Seitenzahlen verwiesen.

das Gottesverständnis zu geben – ein Gespräch, das in der gegenwärtig verworrenen Situation von Theologie und Philosophie von Nutzen sein könnte (3.).

1. Cartesianismus?

Die Auseinandersetzung mit meinem transzendentalen Ansatz zur Frage nach einer möglichen Offenheit des Menschen auf Offenbarung leitet Pröp- per mit der Bemerkung ein:

Damit sind wir nun an der Stelle, an der ich eigentlich auf das Thema der Gottverwies- enheit des Menschen im Ansatz *Hansjürgen Verweyens* eingehen wollte, den er mit seinem Hauptwerk „Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie“ (1991) in systematischer Ausarbeitung vorgelegt hat [...]. Doch muss ich darauf leider ver- zichten, da Verweyen die Erstfassung seines Entwurfs inzwischen in einer Weise mo- difiziert hat, die mir seine Zuordnung zu den gegenwärtigen Varianten des cartesiani- schen Arguments nicht mehr erlaubt, und für eine weitere Diskussion, die dem Reflexionsniveau seiner Überlegungen und dem sachlichen Problemstand gerecht würde, hier nicht der geeignete Ort ist (437).

Pröp- per findet zwar auch in den folgenden rund 1120 Seiten seines Werks keinen geeigneten Ort für diese weitere Diskussion, verzichtet aber kei- neswegs auf eine Darstellung seiner Missverständnisse meines ersten Ver- suchs.

Ein zentrales Beispiel:

Zu klären war [...] die Möglichkeit der endlichen Vernunft, trotz des Gegensatzes, in dem sie sich zu anderem Endlichen findet, die unbedingte (jeden Zwiespalt überwin- dende) Einheit zu suchen (200 f.³). Und da nun auch von Verweyen die Vernunft selbst als Vermögen des Unbedingten⁴ schon entthront war, lautete das Ergebnis, dass die Prägung des Menschen durch ein Unbedingtes, da sie anders nicht zu klären sei, die Annahme eines wirklich existierenden schlechthin Unbedingten verlange (244).

In der Tat kann ich, *erstens*, – mit Anselm, Descartes, Kant, Hegel und vie- len anderen – der menschlichen Vernunft kein „Vermögen des Unbeding- ten“ in dem Sinne zusprechen, in dem Pröp- per vom Begriff des „Unbeding- ten“ Gebrauch macht. Die menschliche Vernunft kommt nicht über eine „potentielle Unendlichkeit“ hinaus – es sei denn durch die Entdeckung der Idee eines schlechthin Unendlichen und Unbedingten, auf dessen Thron sie nichts verloren hat. *Zweitens* hat Pröp- per meine Aussagen auf S. 244 (der ersten Auflage) nicht richtig wiedergegeben. Dort heißt es (die vorausge- henden Erörterungen zusammenfassend): „Die menschliche Vernunft ist durch die Idee eines Unbedingten geprägt. *Fragt man* nach dem Woher die-

³ Die von Pröp- per in Klammern gesetzten Zahlen beziehen sich auf: *H. Verweyen*, Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie, Düsseldorf 1991 (online abrufbar unter: <http://www.ub.uni-freiburg.de/fileadmin/ub/referate/04/verweyen/golewo00.html>; Zugriff am 21.09.2013).

⁴ Zu dem mehrdeutigen Begriff des „Unbedingten“ bei Pröp- per siehe die folgenden Ab- schnitte.

ser Prägung, so läßt sich diese Frage nur unter Annahme eines wirklich existierenden Unbedingten beantworten“ (meine Hervorhebung).

Diese Frage nach dem Woher *muss* aber nicht gestellt werden. „Sisyphos“ kann sich mit dem Glück begnügen, das er trotz des absurden Geschicks, das ihn immer wieder denselben Weg gehen lässt, zu finden vermag. Wie jeder Mensch hinter das Rätsel seiner Existenz kommen möchte, könnte er aber auch darüber nachdenken, ob das wirklich ein Götterfluch ist, der ihm dieses Schicksal auferlegt hat, oder ob gerade hinter dem Absurden als solchen nicht doch vielleicht ein positiver Sinn steht, den er bisher nur zeit- und stellenweise zu errahnen vermochte. Pröpfer sagt dann weiter:

[M]it der [von Verweyen im Verlaufe der Diskussion erbrachten] Klarstellung und der entsprechenden Bearbeitung des „Grundrisses“ [waren] meine diesbezüglichen Bedenken erledigt. Ob seitdem jedoch kein weiterer Diskussionsbedarf mehr besteht [...], ist eine andere Frage, die aber hier – wie gesagt – nicht weiter verfolgt werden kann (440).

Tatsächlich verfolgt er diese Frage hier dennoch weiter, in einer sehr ausführlichen Anmerkung, die wohl als eine auf äußerst knappe Andeutungen beschränkte Kritik an meiner Neubearbeitung konzipiert ist (440, Anmerkung 120). Es ist nicht sinnvoll, sich hier mit dieser zunächst nicht und dann doch weiter verfolgten Frage auseinanderzusetzen, die sich auf so knappem Raum nicht bewältigen lässt. Bedauerlich bleibt auf jeden Fall, dass Pröpfer seine „erledigten Bedenken“ noch einmal relativ ausführlich darstellt, statt sich in angemessener Form den Argumenten zu widmen, die seine Bedenken erledigt haben. Verwundert stelle ich am Ende fest, dass Pröpfer meinen Ansatz abschließend doch den „gegenwärtigen Varianten des cartesianischen Argumentes“ zuordnet. Wie soll man sonst die folgende Bemerkung werten?

In allen [!] Fällen zeigte sich, dass [Descartes'] Vertreter ihrem Anspruch nach *mehr* und im kritisch geprüften Ergebnis dann doch *weniger* beweisen, als für den philosophischen Aufweis der menschlichen Hinordnung auf Offenbarung erforderlich wäre. Denn weil alle das Endlichkeitsbewusstsein aus der Gottesidee und diese aus der Existenz Gottes begründen, wird mit der Infragestellung des Existenzaufweises natürlich auch die Genese der Gottesidee und Gottesfrage wieder erklärungsbedürftig [...] (440 f.).⁵

⁵ Es ist schade, dass gerade Pröpfers Zuordnung meines Ansatzes zum Cartesianismus inzwischen über einen Teil von Pröpfers Schülern und deren Schüler Schule gemacht hat. Vgl. etwa die Passage in einer von Magnus Striet betreuten Dissertation: „Ist mit der Beanspruchung der Freiheit als Ort, an dem die Notwendigkeit der Existenz eines Absoluten angenommen werden muss, die Frage nach der Existenz Gottes nicht bereits entschieden? Welche Erklärungsmöglichkeit bleibt dem Menschen, der seine Freiheit beansprucht und die Existenz Gottes verneint? Wird hier tatsächlich noch von der philosophischen Strittigkeit des Daseins Gottes ausgegangen oder impliziert nicht jeder Freiheitsakt die Annahme der Existenz Gottes? Folgt Verweyen hier nicht Descartes viel zu lange, der das Faktum des Unendlichen im Bewusstsein des endlichen Menschen durch ein Unendliches als dessen Wirkursache erklärt? [...] Muss in der Fundamentaltheologie Verweyens im Blick auf eine menschliche Verfasstheit, die durch ein Wissen um Einheit bestimmt ist, ein unbedingtes Prinzip, das den Menschen prägt, d. h. Gott, nicht notwendig angenommen

2. Zu Pröpfers Freiheitsbegriff

Seinen Ansatz zur Bestimmung der Offenheit des Menschen auf Offenbarung stellt Pröpfer im Ersten Teilband der „Theologische[n] Anthropologie“ zunächst kurz in dem Abschnitt vor, in dem er sich mit dem Zugang zur Gottesfrage bei beziehungsweise im Anschluss an Descartes auseinandersetzt („Eine philosophische Alternative: der Gottesgedanke der freien Vernunft“: (392–402). Ausführlich widmet er sich dieser Thematik im sechsten Kapitel: „Gottes möglicher Partner und Freund. Freiheitstheoretische Erschließung der Bestimmung des Menschen“ (488–656). Für ein Verständnis seiner hier vorgetragenen Hauptthesen erscheint es mir wichtig, Schritt für Schritt die Argumente zu verfolgen, in denen der Freiheitsbegriff in seinen verschiedenen Bedeutungen entfaltet wird.

Nach grundsätzlichen Überlegungen zu der „formal unbedingten Freiheit“ als Basis der Bestimmung der Gottesfrage des Menschen (488–512) versucht Pröpfer unter der Überschrift „Transzendentallogische Ergründung“, im Anschluss an die „Transzendente Logik“ von Hermann Krings, „in einem streng transzendentalen Verfahren einen bestimmteren Begriff für die bereits als transzendentaler Aktus angesetzte Freiheit, das Prinzip des für die philosophischen und hermeneutischen Aufgaben der theologischen Anthropologie gewählten Denkens, zu gewinnen“ (512–535). Den Reflexionen von Hermann Krings stellt er Erwägungen von Dieter Henrich gegenüber (535–550), an die er kritische Bedenken zur vorläufigen Begründung seiner eigenen Option anschließt, „die Richtung der von Krings’ transzendentaler Logik (und Freiheitslehre) angebahnten Spur nicht zu verlassen“ (553). Diese Option wird unter der Überschrift „Klärungsversuche“ näher präzisiert (555–564).

2.1 Die Möglichkeitsbedingungen ursprünglichen Erkennens

Den Analysen der formalen Unbedingtheit, die in allem theoretischen und praktischen Handeln des Ich implizit oder explizit „am Werke“ ist, kann ich auf weiten Strecken zustimmen. Meine kritischen Fragen beginnen dort, wo das Ergebnis dieser transzendentalen Bestimmungen in einer Weise ausgeweitet wird, die mir durch die ursprüngliche Evidenz nicht gedeckt erscheint. Für das Verständnis der von Krings und Pröpfer gewählten Fachsprache ist ein relativ hoher Grad von Vertrautheit mit transzendentalen Philosophieren Vorbedingung. Darum werde ich mich, soweit mir dies ohne Verzerrung der von ihnen vorgenommenen Analysen möglich erscheint, zu deren leichterem Nachvollzug gelegentlich der Begriffe bedienen, die ich zum Nachweis einer elementaren Struktur der menschlichen Vernunft benutzt habe.⁶

werden?“ (*Eva-Maria Spiegelhalter*, *Objektiv evident? Die Wahrnehmbarkeit der Christusgestalt im Denken Hans Urs von Balthasars und Hansjürgen Verweyens*, Freiburg i. Br. [u. a.] 2013, 85).

⁶ Vgl. *H. Verweyen*, *Gottes letztes Wort*. 3., vollständig überarbeitete Auflage, Regensburg 2000, 148–150. Pröpfer sagt zwar im Hinblick auf seinen Nachvollzug von Hermann Krings’

Im Unterschied zu anderen Lebewesen nimmt der Mensch anderes nicht nur wahr. Er nimmt es auch *als* anderes wahr. Diese geradezu banal anmutende Unterscheidung erscheint mir als der einfachste Weg, die Evidenz eines „Ich“ in einer Handlung aufzuweisen, die dem Menschen nicht auf dem Weg der Evolution zuteilwerden konnte, ein Akt der Vernunft, den nichts anderes, nicht einmal Gott, im Ich zu bewirken vermag. Das Begreifen dieser Differenz eines anderen zu mir kann allein durch ein Ich hervor gebracht werden, das – wie wenig es auch um sich selbst und dieses sein Handeln wissen mag – diese Erkenntnis aus sich heraus setzt. Durch den *Gehalt* des jeweils wahrgenommenen anderen ist der Mensch zwar durchaus inhaltlich bestimmt. Die *Andersheit* des anderen kann aber nur ein Ich erkennen, das in dieser Erkenntnis durch nichts anderes bedingt ist. Man kann diesen Sachverhalt mit Pröpper als „formal unbedingte Freiheit“ bezeichnen, solange man die darin verwendeten, nur transzendentallogisch zu erschließenden Begriffe nicht auf Verhältnisse des Ich zu anderem auf weiter entwickelte, auch innerhalb der Alltagssprache thematisierbare Bereiche bezieht, ohne den Bedeutungswandel zu klären, der dadurch zustande kommt.

Um anderes *als* anderes wahrnehmen zu können, muss dieses „primäre Ich“ schon immer von sich her, durch nichts anderes bewegt, auf anderes hin offen sein. In der Erkenntnis von dessen Andersheit gegenüber dem Ich bleibt es aber auch stets „bei sich“, da ihm ja gerade in diesem „beim anderen sein“ sein „Ich-sein“ aufgeht. Eine adäquate Erkenntnis des Ich lässt sich nur über das Erfassen dieser primären „Einheit in Differenz“ gewinnen, in der es auf anderes hin ist und über dessen Wahrnehmung *als* anderes zu sich selbst kommt. Dasselbe gilt analog aber auch für alles andere, selbst für Gott. Alles andere tritt in seiner Andersheit gegenüber dem Ich nur in dem formal unbedingten Akt des wissenden Ich hervor. Sollte sich ein Gott offenbaren, so ist er dafür auf ein Handeln der formal unbedingten Freiheit des Ich angewiesen. Selbst ein Akt der (Un-)Vernunft, die das tatsächliche Ergehen einer solchen Offenbarung trotz besseren Wissens leugnet, entspringt noch dieser *formal* unbedingten Freiheit, auch wenn sie sich damit *real* als völlig unfrei, als „vom Teufel geritten“ im Sinne Luthers erweisen mag.

Das Ergebnis der hier nachgezeichneten, mir als zutreffend erscheinenden Analysen der ursprünglichen Beziehung eines Ich auf ein *als* anderes

„Transzendental[e]r Logik“: „Weitgehend habe ich mich auch der ebenso dichten wie eigenwilligerhellenden Sprache von Krings anschließen müssen, da sie ohne Bedeutungsverlust kaum austauschbar sein dürfte“ (513, Anmerkung 21). Diese Ansicht vermag ich gerade im Hinblick auf ein streng transzendentales Philosophieren nicht zu teilen, das doch nicht auf eine bestimmte, letztlich in einem besonderen Sprachraum (dem des Deutschen Idealismus und dessen Aneignung im 20. Jahrhundert) entwickelte Terminologie fixiert werden darf, wenn es nicht dem hermeneutischen Zirkel verfallen soll. Man vergleiche die Versuche Fichtes, nur transzendental zu erschließende Sachverhalte fast in jeder Vorlesung terminologisch immer wieder neu zu umkreisen.

erkanntes anderes wird von Pröpper im Anschluss an Krings nun aber auch auf Verhältnisse des Ich zu anderem übertragen, für die eine weitergehende Bestimmung der formalen Unbedingtheit der Freiheit erforderlich wäre.

2.2 Erkenntnis im Modus der Vorstellung

Mit Hermann Krings versteht Pröpper das ursprüngliche *Vernehmen* des anderen im Hinblick auf die darin mitgesetzten Möglichkeitsbedingungen zwar als grundlegend für alles Erkennen. Aber erst im Modus des *Vorstellens* gelange diese „Einheit in Differenz“ an ihr Ziel: „Denn nun kann das Vernehmen zum ‚Haben‘ und ‚Halten‘ des Vernommenen werden, so wie es das Wort ‚Vor-Stellung‘ [...] treffend benennt.“ In engem Anschluss an Passagen aus Krings’ „Transzendente[r] Logik“ sagt Pröpper dann weiter, auf diese Weise habe das Ich das Seiende vor sich und für sich „gestellt“ und „stelle es sich vor“. Die relationale Einheit von Ich und Seiendem werde „zu Stande“ gebracht. Das Vorstellen sei das Vernehmen als Kontinuum betrachtet: das „transzendente Haben des Seienden“ (526).⁷ An anderer Stelle bezeichnet Pröpper, wiederum Krings zitierend, die Vorstellung sogar als die „transzendente Primärbeziehung des Ich“ (520). Was die Erkenntnis von Wahrheit angeht, lasse „die Einfachheit des ersten Vernehmens, das den gesetzten Gegenstand von der ihm zugesprochenen Bestimmung ja noch nicht unterscheidet, die Alternative von wahr und falsch im Sinne der Wahrheit und Falschheit von Urteilen und Aussagen [zwar] nicht zu“. Immerhin könne man hier von Wahrsein als einfachem Vernommensein sprechen, „das als solches eben gegensatzlos wahr und ohne die Möglichkeit eines formellen Irrtums ist“ (525).⁸

Mir fällt es schwer nachzuvollziehen, wie innerhalb eines Versuchs, die Offenheit des Menschen auf ein an ihn ergehendes Wort Gottes aufzuweisen, das objektivierende Vorstellen dessen, was sich dem Erkennen darbietet, als primäres Sich-Öffnen eines Ich für anderes und als der eigentliche Ort für die Erkenntnis von Wahrheit fungieren kann. Aber auch ohne Be-

⁷ Selbst im Hinblick auf das „primäre ‚Nehmen“ als „Vernehmen“ oder „Wahr-Nehmen“ wird bereits behauptet, hier sei die „Berührung“ des Terminus (des anderen gegenüber dem Ich) „ein Berühren im Ganzen, ein Umgreifen und Durchmessen des ganzen Gehalts“ (524). Dass das begegnende *andere* im Staunen – dem Ursprungsort der Philosophie (vgl. *Platon*, *Theait.* 155d) – sich dem Ich als ein „Ganzes“ eröffnen könnte, demgegenüber das Umgreifen und Durchmessen stets sekundär bleibt und oft defizitär ist, kommt hier nicht in den Blick.

⁸ Ein Problem der Krings-Rezeption durch Pröpper zeigt sich darin, dass er Aussagen aus späteren Beiträgen von Krings, in denen Freiheit eigens thematisiert wird, in seine Interpretation der „Transzendente[n] Logik“ (1964) einträgt. Vgl. zum Beispiel das Zitat aus *H. Krings*, *Wissen und Freiheit* (1966), in: *Ders.*, *System und Freiheit. Gesammelte Aufsätze*, Freiburg i. Br./München 1980, 133–160, 152 f.: „Das Wissen aus Freiheit oder das primäre Verstehen zeigt sich wesentlich als Ent-Schluss, das Wort emphatisch verstanden als ein freies Sichaufschließen und -öffnen für einen Gehalt“. Dies kann nur unter der Voraussetzung eines bereits selbstbewussten Ich gesagt werden. Aus dem ursprünglichen Wahrnehmen des anderen *als* anderen lässt sich lediglich erschließen, dass ein mit sich irgendwie vertrautes, präreflexives Ich immer schon offen auf diesen Gehalt sein muss.

rücksichtigung dieser theologischen Problematik gibt es doch die allgemein bekannte Kritik von Denkern wie Levinas und Adorno an einem Subjekt, das ihm begegnendes anderes oder gar „den Anderen“ nur in dem Maße gelten lässt, wie sie als von seinem Vorstellen entworfene Gegenstände sich seiner Herrschaft fügen.

Dieser Sachverhalt lässt sich leichter durchschauen, wenn man bedenkt, dass das Vorstellen selten von einem Individuum allein ausgeht. In diesen Erkenntnisakt, den ich „auf meine Rechnung“ zu machen meine, fließen zumeist schon die Vorstellungen einer Gruppe ein, der ich mich als zugehörig empfinde. So wird zum Beispiel eine „Richtung“ in der Kunst oft zu einem beträchtlichen Teil von Sponsoren bestimmt⁹, eine „Schule“ im Bereich der Wissenschaft von den Vorstellungen eines dank seiner Durchsetzungskraft in der Gesellschaft angesehenen Lehrers, Grundannahmen in einer religiösen Gemeinschaft von den spirituellen (und oft machtpolitisch gestützten) Vorgaben einer geistlichen Autorität.

Abgesehen davon, dass im Modus des Vorstellens das Ich bereits über ein reflektiertes Selbstbewusstsein verfügt und darum aufgewiesen werden müsste, wie das Ich, das im ursprünglichen, noch nicht weiter differenzierten Vernehmen des anderen *als* anderen noch völlig unreflektiert ist, zu jenem Selbstbewusstsein gelangt (siehe Abschnitt 2.4), lässt sich die Formel „formal unbedingte Freiheit“ nur erheblich modifiziert auf das Vorstellen anwenden. Dieses vollzieht sich wesentlich im wechselseitigen Verwiesensein von Akten des Fragens und Urteilens, die dem einfachen Vernehmen gnoseologisch nicht vorgeordnet, sondern von ihm abkünftig sind.¹⁰ Das Vor-sich-Hinstellen des begegnenden anderen als *Gegenstand* zielt auf ein Urteil darüber ab, was ihm als wahr oder falsch zugesprochen werden kann. Das intendierte Urteil ist aber von bestimmten Fragen geleitet, auf die das Objekt Antwort geben soll. Ohne Kenntnis dieser Vorfragen lässt sich das Urteil nicht verstehen. Umgekehrt gilt dies auch vom Fragen. Ihm liegen stets Vor-Urteile zu Grunde, von denen her sich erst der Sinn einer Frage erschließt. Die inhaltliche Analyse der konkreten Vollzüge des Fragens und Urteilens gehört zwar in den Bereich der Hermeneutik. Transzendentallogisch gesehen sind sie aber generelle Möglichkeitsbedingungen des Vorstellens als Akt der formal unbedingten Freiheit; diese Formel bedarf daher einer dementsprechenden Modifizierung.

⁹ Ich habe hier besonders das Kunstschaffen unter der Herrschaft der Medici vor Augen, vgl. H. Verweyen, Philosophie und Theologie. Vom Mythos zum Logos zum Mythos, Darmstadt 2005, 234–237.

¹⁰ Vgl. dazu meine Auseinandersetzung mit dem „transzendentalen Thomismus“ bei Joseph Maréchal und den ihm folgenden Denkern wie Johannes Baptist Lotz, Karl Rahner und Emerich Coreth, die in ihrer philosophischen Theologie entweder vom Urteilen oder Fragen ausgingen: H. Verweyen, Ontologische Voraussetzungen des Glaubensaktes. Zur transzendentalen Frage nach der Möglichkeit von Offenbarung, Düsseldorf 1969; (online abrufbar unter: <http://www.ub.uni-freiburg.de/fileadmin/ub/referate/04/verweyen/ontol-01.htm>; Zugriff am 21.09.2013); zusammengefasst in: *Ders.*, Gottes letztes Wort (2000), 116–122.

Hier zeigt sich nun ein grundsätzliches Problem in der Art und Weise, wie Pröpper den Begriff „formal unbedingte Freiheit“ verwendet. Im allgemeinen Sprachgebrauch wird der Ausdruck Freiheit nur auf das Handeln eines *selbstbewussten* Ich bezogen. Dennoch hat Pröpper recht, wenn er aufgrund der Möglichkeitsbedingungen des ursprünglichsten Akts des Wissens (siehe Abschnitt 2.1) dem allgemeinen Sprachgefühl zuwider von einer „formal unbedingten Freiheit“ des noch nicht reflexiv um sich wissenden Ich spricht und darin die Basis aller weiteren Bestimmungen von Freiheit sieht. Nur müsste bei jedem Übergang zu einer anderen Stufe menschlichen Handelns geklärt werden, was die Übertragung jenes nur im Kontext transzendentalen Philosophierens verständlichen Begriffs Freiheit auf Bedeutungsfelder innerhalb des allgemeinen Sprachgebrauchs berechtigt, dem jener „Kunstabstrich“ von Freiheit fremd ist. Unterbleiben diese jeweils erforderlichen Klärungen, so kann sich leicht das Gefühl von Freiheit einschleichen, wo im Grunde nur der Schein von Freiheit sein Wesen treibt.

Diese Gefahr liegt beim Zugang zu anderem im Modus des Vorstellens nahe. Auch dieser Akt entspringt der Erkenntnis des anderen *als* anderen, also dem, was Pröpper mit dem Ausdruck „formal unbedingte Freiheit“ bezeichnet. Versteht sich ein selbstbewusstes Subjekt, das anderes zum Objekt des Erkennens macht, aber als „formal unbedingte frei“, dann drängt sich der Schein von Freiheit geradezu auf. Der Vorstellende rückt das zum Gegenstand reduzierte andere hin und her, bis es in der passenden Stellung für das Bild steht, das er sich davon machen will. Schon in diesem Tun und erst recht schließlich in der *Behauptung*, mit der er über das am anderen Wahre oder Falsche entscheiden zu können glaubt, ist der Vorstellende versucht, sich als freien Sachwalter des Seins zu betrachten. Hier liegt die in der modernen Wissenschaft verbreitete Selbsttäuschung nahe, wie sie klassisch Descartes formuliert hat. Er hatte als Ziel, die gesamte den Menschen umgebende Materie so genau kennenzulernen, „wie wir die verschiedenen Techniken unserer Handwerker kennen, sodass wir sie auf dieselbe Weise zu allen Zwecken, für die sie geeignet sind, verwenden und uns so zu Herren (maîtres) und Eigentümern der Natur machen können“¹¹.

2.3 Freiheit als potenzielle Unendlichkeit

In den auf die Gegenüberstellung der Ansätze von Hermann Krings und Dietrich Henrich folgenden „Klärungsversuchen“ (555–564) ringt Pröpper mit Problemen, die er zwar in mehreren Anläufen thematisiert, aber nicht wirklich löst. Die Hauptschwierigkeit scheint mir darin zu bestehen, dass Krings den Grundbegriff der „Transzendenz des menschlichen Geistes“

¹¹ Vgl. R. Descartes, Discours de la méthode pour bien conduire sa raison, et chercher la vérité dans les sciences, VI, 3, Paris 1996 [1902]. Übersetzung nach A. Buchenau (PhB 27) entsprechend der französischen Ausgabe von Ch. Adam/P. Tannery (VI, 61 f.).

(vgl. etwa 517) auf verschiedenen Ebenen benutzt, deren Unterschiedenheit aber nicht genügend beachtet. Aus der Fähigkeit des Menschen, anderes *als* anderes zu erkennen, lässt sich zwar zweifellos ein präreflexives Vertrautsein eines Ich mit sich selbst erschließen, das für die Andersheit von anderem offen ist und, indem es bei diesem anderen ist, zugleich bei sich selbst ist (siehe Abschnitt 2.1). Diese „immanent-reflexive Transzendenz“ im Offen-Sein für oder auf anderes hin darf aber nicht mit einem „Sich-Öffnen“ oder gar mit einem „freien Sichaufschließen und -öffnen für einen Gehalt“ identifiziert werden, die ein reflektiertes Selbstbewusstsein voraussetzen. Hier müsste zunächst geklärt werden, wie der Übergang von dem vor-reflexen zu einem selbstbewussten Ich überhaupt erfolgen kann (siehe Abschnitt 2.4). Die Ambivalenz des in diesem Zusammenhang verwandten Begriffs „Transzendenz“ tritt besonders deutlich dort hervor, wo Pröpfer seine seit Jahrzehnten vertretene These vorbereitet, dass die menschliche Freiheit für den Begriff des schlechthin unbedingten Seins von sich selbst her – ohne eine vorherige Prägung durch dieses unbedingte Sein – „aufzukommen vermag“.

Die ursprüngliche Offenheit des Ich besagt zwar, dass das Ich nicht nur für dieses oder jenes, sondern grundsätzlich auf alles hin offen ist, das sich ihm zeigen mag. Damit ist aber noch nicht geklärt, warum das Ich, kaum dass es bei einem bestimmten anderen „anlangt“, auch schon darüber hinaus ist. Dass hier eine Zwischenreflexion fehlt, lässt sich bereits an der synonymen Verwendung der Begriffe *Gegenstand* und *Gegenstehen* erkennen (519). Das andere steht dem Ich doch schon (ent)gegen, bevor das Ich sich dieses andere auf der Stufe des Selbstbewusstseins im Vorstellen zum Gegenstand macht.

Dies lässt sich anhand des Begriffs der *Grenze* präzisieren. Der Mensch nimmt anderes nicht nur als anderes, sondern auch als Widerstand wahr. Im Unterschied zu anderen Lebewesen, die anderes auch als widerständig gegenüber der Betätigung der ihnen von Natur her gegebenen Triebe erfahren, erfasst der Mensch diesen Widerstand aber als Grenze, und das heißt, er ist stets zumindest gedanklich schon über den Widerstand hinaus. Dieses Phänomen der „potenziellen Unendlichkeit“ beschreibt Pröpfer, eine Stelle bei Krings paraphrasierend, in dem Satz:

Vor allem aber zeigt sich, dass die reine Form der Transzendenz den „Charakter der Unabschließbarkeit [hat]; denn als bloße Form ist sie je und je Überschreiten und sonst nichts“: Keine Wirklichkeit der Transzendenz bringt ihre Form zum Erliegen (522).

Leider nennt Pröpfer dieses Phänomen nur kurz, um dann sogleich zu weiteren Schritten überzugehen, die aus der bloß potenziellen Unendlichkeit nicht zu erschließen sind: In der „reinen Formalität des transzendentalen Ich“ gehe der ursprüngliche Akt der Transzendenz „[...] auf das ‚Unbedingte‘, dessen Begriff der ursprünglichen Formalität des Ich selber entspringt. Gemeint ist das ‚unbedingt Erfüllende‘ seiner Transzendenz, weder ein Seiendes noch die Summe aller Seienden, sondern vielmehr das, ‚was Grund dafür ist, dass das Seiende die Transzendenz des Ich erfüllen kann‘,

und in diesem Sinn das ‚Sein selbst‘ [...]‘ (522). Auf diese weiteren Schritte werden wir später zurückkommen (siehe Abschnitt 2.6).

Die „potenzielle Unendlichkeit“, oder besser: das unvollendbare Streben nach Unendlichkeit und Unbedingtheit, ist ein zentrales Thema in allen Hochkulturen, zumeist zwar indirekt in technisch-praktischer Orientierung, etwa in dem Bemühen um die „Quadratur des Kreises“ bei der Landvermessung. Bei den Pythagoreern verbinden sich wohl erstmals mathematische Versuche mit philosophischer Spekulation. Bei Ramon Lull ist der Versuch der Ausmessung des Kreises in seine Entwürfe zu einer „Ars generalis“ eingebettet, die über Nikolaus von Kues dann in Leibniz’ Projekt einer „mathesis universalis“, einer alles umgreifenden Wissenschaft, weitergewirkt hat. Der Kusaner hat sich selbst intensiv an der zeitgenössischen Mathematik beteiligt, aus der neue Theorien zu einer in geometrischer Strenge durchgeführten Quadratur des Kreises hervorgingen. Für den Vorstellungshorizont von Renaissance und Humanismus war insgesamt ein blühender Optimismus hinsichtlich der menschlichen Erstreckung ins Unendliche charakteristisch. Der Entdeckung der Perspektive in der Kunst entsprach die Illusion eines prinzipiell beherrschbaren grenzenlosen Raums, die sich in einer weltweiten Kolonisation niederschlug. Der für das ursprüngliche Verhältnis unbedingter Freiheit als „Einheit in Differenz“ grundlegende Begriff der Distanz zwischen dem Ich und dem anderen verwandelte sich in einen Expansionismus, der nur noch den Schein von Freiheit an sich hatte.¹²

Bei Nikolaus von Kues verbindet sich das mathematische Bemühen mit einem Neuansatz zur philosophischen Theologie. Sein Begriff der „coincidentia oppositorum“ ist von dem Gedanken geleitet, dass die unvollendbare Unendlichkeit des Menschen schließlich in den Zusammenfall aller Gegensätze bei Gott einmündet. Auch das weit ausgreifende wissenschaftliche Programm von Leibniz ist noch von einer engen Verbindung zwischen Mathematik und philosophischer Theologie geprägt. Die Wirkungsgeschichte des von ihm (wohl gleichzeitig mit Newton) entwickelten Infinitesimalkalküls verlief allerdings im Hinblick auf diese theologisch motivierte Philosophie mit umgekehrten Vorzeichen. Über die Kybernetik beherrscht diese „Lösung“ des Unendlichkeitsproblems die unter dem Stichwort „virtuelle Realität“ in beängstigender Schnelle voranschreitende Technik. An die Stelle der vergeblichen Annäherung des Menschen an das „Sein an sich“ ist die Vorstellung getreten, dass sich alles, was sich in der Welt zeigt, der Virtualität des Menschen zu beugen habe, seiner unbegrenzten Potenzialität, die ihm als die höchste Form von Freiheit und Autonomie gilt.

Dem Stolz des Menschen auf sein nicht aufzuhaltendes Transzendieren, wie er klassisch in dem Pakt des Dr. Faustus mit Mephisto zum Ausdruck gebracht ist („Werd’ ich zum Augenblicke sagen: Verweile doch! Du bist so

¹² Vgl. zu diesem Abschnitt *Verweyen*, Philosophie und Theologie, 212 f., 228–242, 291–295.

schön! Dann magst du mich in Fesseln schlagen, dann will ich gern zugrunde gehn!“) steht aber auch die Kehrseite desselben Phänomens zur Seite, die „impotente Potenz“ des Sisyphos, aus dem Albert Camus seinen Begriff des Absurden entwickelt.

Lässt sich diese Transzendenz, die, wie Pröpfer richtig feststellt, den Charakter der Unabschließbarkeit hat und als bloße Form je und je Überschreiten ist, aus der „formal unbedingten Freiheit“ des Ich allein erklären? Hier spielt doch ein Wollen in diese Unbedingtheit hinein, das die allem Handeln der theoretischen und praktischen Vernunft zugrundeliegende „Einheit in Differenz“ sprengt. Je weniger ich mich beim anderen aufhalte oder den anderen in seiner Andersheit aushalte, desto schneller haste ich weiter in dem vergeblichen Bemühen, in meine ursprüngliche, durch anderes vermittelte Einheit mit mir selbst zurückzufinden. Das hier berührte Problem wird weiter unten im Gespräch mit Pröpfer über die Fichtesche Wissenschaftslehre genauer zu untersuchen sein (siehe Abschnitt 2.5). An dieser Stelle werfe ich nur einen Seitenblick auf Maurice Blondels Hauptwerk „L'Action“ von 1893. Hier wurde in herausragender Weise die Problematik der potenziellen Unendlichkeit erstmals transzendental-phänomenologisch dargestellt, und zwar nicht zuletzt aufgrund einer intensiven Beschäftigung mit dem Infinitesimalkalkül bei Leibniz.¹³

Der Mensch ist, Blondel zufolge, im Gesamtbereich seiner *action* durch die Dialektik von einer *volonté voulante* und einer *volonté voulue* geprägt. Das erste, das „wollende Wollen“, ist eine nicht dem Ich selbst entspringende Bewegung, für deren Konkretisierung der Mensch gleichwohl verantwortlich ist. Durch die je von ihm selbst getroffenen Optionen des zweiten, des „gewollten Wollens“, versucht der Mensch das „wollende Wollen“ einzuholen, um mit sich selbst zur Deckung zu kommen. Doch dies gelingt ihm nirgendwo in der Gesamtheit der Phänomene, denen er sich aus eigenem Tun zuwendet. Erst dort, wo er in freier Entscheidung einer anderen Freiheit in sich Raum gibt, gelingt eine Übereinstimmung der *volonté voulante* mit der *volonté voulue*.

2.4 Zur Genese selbstbewusster Freiheit

Pröpfer wirft in seiner „Theologische[n] Anthropologie“ lediglich Seitenblicke auf das erstmals von J. G. Fichte transzendentallogisch erschlossene ursprüngliche Verhältnis von Intersubjektivität: Zu einer sich selbst bewussten Freiheit kann der Mensch nur über den ihn in seiner Freiheit aner-

¹³ Vgl. hierzu H. Verweyen, Einleitung, in: M. Blondel, Zur Methode der Religionsphilosophie, Einsiedeln 1974, 13–100, hier 24 f., 34–37. Die in „L'Action“ (3^{ième} partie, 1^{ière} étape, chap. II) in wissenschaftlicher Strenge durchgeführte Analyse der Implikate moderner, im Unterschied zu ihren griechischen Ursprüngen auf technische Anwendung hin instrumentalisierter Mathematik und ihrer Bedeutung für das gewandelte Verständnis menschlicher Transzendenz ist leider immer noch nicht zureichend erschlossen worden.

kennenden Akt eines anderen vernunftbegabten Wesens kommen, das ihn zu freiem Handeln auffordert. Noch ohne Fichte ausdrücklich zu nennen, kommt Pröpper auf diesen Sachverhalt bei der Bestimmung der „Selbstwahl der Freiheit“ zu sprechen.

Erst durch die Übernahme des eigenen Daseins, insbesondere seiner Freiheit, kann ja das Tun eines Menschen bewusste Entschiedenheit gewinnen und er selbst als Subjekt seines Handelns sich konstituieren.

Dieser Entschluss zu sich selbst sei aber durch das Handeln anderer vermittelt.

Jedenfalls muss er Zuwendung, Zutrauen, auch Zumutungen schon erfahren haben, von anderen angerufen, gefordert und derart in seiner Freiheit ernstgenommen, also auch schon anerkannt sein, um sich zu ihr entschließen zu können (503).

Einige Seiten weiter präzisiert Pröpper diese Feststellung:

Als existierende oder besser: als realiter sich vollziehende ist die Freiheit jedoch [im Unterschied zu ihrer *formalen Unbedingtheit*] von gegebenen Inhalten abhängig, also in vielfacher Weise *materialiter bedingt*. Sie ist [...] vor allem stets schon intersubjektiv, also durch andere Freiheit zu ihrem aktuellen Selbstvollzug vermittelt (511).

Diese Absetzung der formal unbedingten Freiheit von ihrem durch andere Freiheit bedingten realen Selbstvollzug erscheint mir im Hinblick auf die Genese freien Selbstbewusstseins fragwürdig. Kennzeichnend für die formal unbedingte Freiheit in ihrer ursprünglichen Form ist, dass das vor-reflexiv mit sich vertraute Ich sich über ein anderes *als* anderes zu einer Einheit in Differenz vermittelt. Diese ursprüngliche Einheit wird aber schon, wie soeben (Abschnitt 2.3) aufgezeigt, durch die potenzielle Unendlichkeit des Menschen so radikal aufgesprengt, dass sich die Frage erhebt, wie das Ich überhaupt noch zu einer durch anderes vermittelten Einheit mit sich selbst kommen kann. Das Wissen um die ursprüngliche Einheit bleibt zwar unaufhebbar erhalten, wirkt sich nun aber wie eine unerfüllbare Aufgabe aus, die in einem Götterfluch über Sisyphos verhängt wurde. Bereits diesem Sachverhalt entsprechend müsste der Begriff „formal unbedingte Freiheit“ modifiziert werden.

Dies gilt analog auch für die neue Ebene, die das vor-reflexiv mit sich vertraute Ich beim Übergang zum Selbstbewusstsein erreicht. Transzendentallogisch müssen alle Möglichkeitsbedingungen berücksichtigt werden, die für die Genese der selbstbewussten Freiheit notwendig sind. Sie gehören aber nicht nur zur realen Freiheit, sondern auch zu der neuen Konstellation der formal unbedingten Freiheit selbst, die dementsprechend näher bestimmt werden müsste.

Fichte selbst hat die Konstitutionsbedingungen dafür, wie ich mir durch die Aufforderung eines anderen zu freiem Handeln meiner Freiheit bewusst werde, weder hier noch zuvor in der „Grundlage des Naturrechts“ noch in einer von ihm selbst publizierten späteren Schrift bis ins Detail weiterver-

folgt. Dies wäre aber notwendig, weil die meine Freiheit anerkennende Aufforderung durch etwas – ein Wort, eine Geste (etwa das Lächeln der ersten Bezugsperson) – vermittelt wird. In diesem Medium hält der andere mir gleichsam das Bild vor, das er sich von mir als einem zu freiem Handeln fähigen Wesen macht. In der Aufforderung zu freiem Handeln, die Fichte als Grundakt der *Erziehung* versteht, geht es dem auffordernden Anderen aber nicht nur – und nicht einmal primär – um mein freies Handeln überhaupt, sondern um ein bestimmtes Handeln. Das Bild, das mir der andere zur freien Bejahung vorhält, ist daher zugleich von den Wertvorstellungen geprägt, mit denen der andere sich mir zuwendet.

In diesem Akt ist das *Phänomen* des *Sollens* in seiner ursprünglichsten Form als transzendente Möglichkeitsbedingung meines freien Selbstbewusstseins enthalten, ohne dass damit zugleich etwas über die Gültigkeit dieses Anspruchs ausgemacht wäre. Bejahe ich das mir „vorgehaltene Bild“ als Ermöglichung meines freien Handelns, so gehen in die Konstitution meines Selbst Fremdbestimmungen ein. Ich nehme mich selbst als „Ich im Akkusativ“, als „moi“ an und meine, mich darin in meiner ursprünglichen Freiheit als „Ich im Nominativ“, als „je“ erkennen zu können.

Für das Zustandekommen des Selbstbewusstseins, des sich selbst objektiv gewordenen Ich, ist das Moment der inhaltlichen Bestimmung durch andere konstitutiv, das sich im „moi“ niederschlägt. Die Analyse der *konkreten Inhalte* dieser Bestimmung gehört in den Bereich der Hermeneutik.¹⁴ Die inhaltliche Bestimmung *generell* hingegen ist transzendentallogisch bei der Definition der „formal unbedingten Freiheit“ zu berücksichtigen.

Hier gilt es, einen wichtigen Unterschied zu beachten: Im ursprünglichen, für die formal unbedingte Freiheit konstitutiven Erkennen des anderen *als* anderen spielt das andere in seiner Inhaltlichkeit keine Rolle. In die Genese meines Selbstbewusstseins hingegen gehen Wertvorstellungen anderer Menschen mit ein; denn erst durch die Bejahung des mir von ihnen in der Aufforderung zu freiem Handeln vorgehaltenen Bildes meiner selbst werde ich meiner Freiheit bewusst. Hier bestimmt der andere in seinem wirklichen Anderssein, nicht nur ein anderes *als* anderes überhaupt, die Form mit, in der die unbedingte Freiheit im anderen bei sich selbst ist.

¹⁴ Diese hermeneutische Arbeit darf innerhalb der Fundamentaltheologie oder philosophisch-theologischen Anthropologie nicht vernachlässigt werden; denn die Vorstellungen, die Menschen von ihrem Selbst haben, sind Teil der Möglichkeitsbedingungen ihrer Vorstellungen von Gott. Ich denke etwa an das Bemühen der Psychoanalyse, hinter dem „Über-Ich“ das im „moi“ versteckte „je“ wiedererkennen zu lassen, oder Versuche innerhalb der feministischen Philosophie (insbesondere von Schülerinnen Jacques Lacans wie Luce Irigaray und Julia Kristeva oder von Hélène Cixous), trotz der männlichen Symbolisierung, die Lacan zufolge das ursprüngliche „je“ für immer verdeckt, Wege zu einer Annäherung an das weibliche Ich zu finden. Vgl. hierzu V. Schlör, *Hermeneutik der Mimesis. Phänomene – begriffliche Entwicklungen – schöpferische Verdichtung*, Düsseldorf/Bonn 1998, 114–126, 136–156.

2.5 Zur Fichte-Rezeption Pröppers

Pröpper findet für seine „Konzeption des freien und selbstbewussten Ich einen deutlichen Anhalt an Fichtes früher Wissenschaftslehre“. Darum bezeichnet er seinen Exkurs zu Fichtes „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre“ von 1794/95 (564–578) ausdrücklich als „Rekurs“ (vgl. 564). Von hierher lässt sich in der Tat nachvollziehen, warum Pröpper die Ansicht vertritt, das formal unbedingte Ich könne durch Reflexion auf sich selbst die Idee eines schlechthin unbedingten Seins bilden, ohne dazu einer Prägung durch dieses Sein selbst zu bedürfen.

Pröpper gewinnt den Begriff dieser formalen Unbedingtheit nicht durch Rückführung der Erkenntnis eines anderen *als* anderen auf ihre notwendigen Möglichkeitsbedingungen (siehe Abschnitt 2.1), sondern letztlich deduktiv aus den beiden ersten Grundsätzen der Wissenschaftslehre von 1794. Zum „Erste[n], schlechthin unbedingte[n] Grundsatz“ merkt er an: „Das absolute oder reine Ich der Tathandlung ist nicht die Wirklichkeit des Unendlichen, in der alle Wahrheit realisiert wäre; es ist nur die Absolutheit (Unbedingtheit) des endlichen Selbstbewusstseins“ (567).

Pröpper vermerkt ausdrücklich: „Es waren [...] nicht nur äußere Gründe [...], sondern auch innere Notwendigkeiten, die zur Weiterbildung der Wissenschaftslehre drängten“, und verweist unmittelbar danach auf den Übergang zu der späteren Wissenschaftslehre, der ansatzweise bereits 1801 beginne und mit „der Lehre vom Ich als Erscheinung des Absoluten [...] 1804 dann ein[en] erste[n] Höhepunkt“ erreicht habe. Unter der Voraussetzung Pröppers, dass Fichte diesen Weg auch aus „inneren Notwendigkeiten“ – und das heißt doch wohl wegen der Defizite seines frühen Ansatzes – beschritt, ist man erstaunt, dass Pröpper den Absatz kurz und bündig mit der Bemerkung abschließt: „Wir wollen diesen Weg nicht weiter verfolgen“ (575 f.). Etwas später heißt es dann: „Natürlich musste Fichtes Weg nach 1800 [...] auch mit einer Bestimmung des Gott-Mensch-Verhältnisses einhergehen, mit der ich mich – vorsichtig gesagt – theologisch kaum anfreunden kann“ (576).

Für die Diskussion mit Pröpper ist entscheidend, welche Probleme sich aus Fichtes frühem Ansatz zur Wissenschaftslehre ergeben und nach Fichtes eigener Einsicht wie auch allgemein nachvollziehbar seinen nach 1800 beschrittenen Weg nahelegen. Diese Probleme sind leichter verständlich zu machen, wenn man dazu Schriften heranzieht, in denen Fichte seine streng transzendente Sprache der Wissenschaftslehre in die Alltagssprache zu übersetzen sucht. In der ersten seiner „Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten“ von 1794 schreibt Fichte:

Die vollkommene Uebereinstimmung des Menschen mit sich selbst, und – damit er mit sich selbst übereinstimmen könne – die Uebereinstimmung aller Dinge ausser ihm mit seinen nothwendigen praktischen Begriffen von ihnen, – den Begriffen, welche bestimmen, wie sie seyn sollen, – ist das letzte höchste Ziel des Menschen.

Dieser letzte Endzweck ist aber

völlig unerreichbar [...] und [muß] ewig unerreichbar bleiben [...], wenn der Mensch nicht aufhören soll, Mensch zu seyn, und wenn er nicht Gott werden soll¹⁵.

Hegel hat dieser Perspektive zu Recht entgegengehalten, dass damit das unbedingt Gesollte seinen Charakter der Unbedingtheit einbüßt und damit zu einer sich selbst widersprechenden Bestimmung wird.¹⁶

Die auf allgemeine Verständlichkeit angelegten Ausführungen in der genannten Vorlesung lassen sich weitgehend in die transzendente Terminologie der Wissenschaftslehre von 1794 rückübersetzen. Findet sich dort auch für das Wort „Gott“ ein transzendentes Pendant? Zwei Stellen sind hier von besonderem Interesse. Am Ende von § 5 I heißt es:

Für die Gottheit, d. i. für ein Bewusstseyn, in welchem durch das bloße Gesetzsein des Ich alles gesetzt wäre (nur ist für uns der Begriff eines solchen Bewusstseyns undenkbar) würde unsre Wissenschaftslehre keinen Gehalt haben, weil in einem solchen Bewusstseyn gar kein anderes Setzen vorkäme, als das des Ich; aber formale Richtigkeit würde sie auch für Gott haben, weil die Form derselben die Form der reinen Vernunft selbst ist. [...].¹⁷

Entspricht, dieser Bemerkung zufolge, der hier über Gott gemachten Aussage nicht genau das Sich-selbst-Setzen des „absoluten Ich“ im Ersten Grundsatz? Noch einen Schritt weiter führt eine Anmerkung in § 5 II:

Im konsequenten Stoicismus wird die unendliche Idee des Ich genommen für das wirkliche Ich; absolutes Seyn, und wirkliches Daseyn werden nicht unterschieden. [...] Nach der stoischen Moral sollen wir nicht Gott gleich werden, sondern wir sind selbst Gott. Die Wissenschaftslehre unterscheidet sorgfältig absolutes Seyn und wirkliches Daseyn, und legt das erstere bloß zum Grunde, um das letztere erklären zu können.¹⁸

Demnach geht Fichte im Ersten Grundsatz vom absoluten Sein Gottes aus, um von hierher über die Entgegensetzung des Nicht-Ich das wirkliche Dasein des menschlichen Ich erklären zu können. Fichte zufolge kann daher die „formal unbedingte Freiheit“ die Idee des unbedingten Seins nur im Rückgriff auf das absolute Sein Gottes bilden, bei dem die Wissenschaftslehre zum Aufweis der Möglichkeitsbedingungen der Gesamtbewegung menschlichen Daseins ansetzt. Warum hat Fichte auf diesen Sachverhalt aber erst beiläufig im Dritten Teil, nicht schon bei seiner Darstellung des Ersten Grundsatzes selbst hingewiesen?

Diese Frage lässt sich zumindest in groben Umrissen unter Berücksichtigung der Entwicklung von Fichtes Denken klären. Schon 1784 faszinierte

¹⁵ GA I/3, 32. Dieser Aussage über die Unerreichbarkeit des Endzwecks des Menschen korrespondieren viele andere Stellen, vor allem in „Das System der Sittenlehre“ von 1798, vgl. zum Beispiel GA I/5, 126.

¹⁶ Erstmals in seinem Beitrag von 1801: „Differenz des Fichte’schen und Schelling’schen Systems der Philosophie“, GW 4, 1–92.

¹⁷ GA I/2, 390 f.

¹⁸ GA I/2, 410, Anmerkung.

ihn der philosophische Gedanke einer durchgängigen Determination allen Geschehens, der ihm im System Spinozas überzeugend dargelegt schien. Dieser Gedanke brachte ihn aber zunehmend in Widerspruch zu seinen religiösen Anschauungen. Erst 1790, durch die Lektüre von Kants „Kritik der praktischen Vernunft“, wurde er von dem ihn quälenden inneren Widerspruch befreit. Aber Kant hatte seine Einsichten nicht systematisch dargelegt. Auf der Suche nach einem System, das nicht weniger konsistent als das Spinozas, aber eben vom Kantschen Begriff der Freiheit bestimmt ist, kommt Fichte schließlich in seinem ersten Entwurf der Wissenschaftslehre, den „Eignen Meditationen über ElementarPhilosophie“ von 1793/94, zu dem Ergebnis, dass dieses System eine letzte Identität im Mannigfaltigen aufweisen müsste:

Ich glaube, diese ist die höchste Aufgabe der Philosophie. Sie ist nicht anders möglich, als daß die Dinge adäquate Bestimmungen unseres reinen Ich seyen. Gerechtigkeit herrsche. Dies ist bei Gott der Fall. (Das giebt einen Spinozismus. Aber einen ganz andern; nemlich nicht einen theoretischen, speculativen, sondern einen moralischen).¹⁹

Hätte Fichte den Ersten Grundsatz seiner Wissenschaftslehre von 1794 als eine Beschreibung des göttlichen Seins bezeichnet, dann wäre dies wie alle weiteren Schritte sogleich im Sinne Spinozas missverstanden worden: Ausgang bei einer ersten, alles umfassenden Substanz, deren Existenz zunächst zu beweisen und von der (als der „Ursache ihrer selbst“) dann alles andere als ihre „Attribute“ und „Modi“ abzuleiten ist. Fichte zufolge ist die Freiheit des Menschen aber nicht auf ein kausales Wirken Gottes zurückzuführen. Sie verdankt sich dem absoluten Ich dadurch, dass dieses, völlig frei und rational in keiner Weise ergründbar, sich ein Nicht-Ich entgegensetzt. Dadurch vermag der Mensch, alles, was nicht sein Ich ist, aus dieser Entgegensetzung heraus zu verstehen (theoretische Vernunft) und sich diesem in freier Tätigkeit mit dem Ziel zuzuwenden, dass Ich und Nicht-Ich zu einem völligen Einklang miteinander kommen (praktische Vernunft). Das reale absolute Ich des Ursprungs wirkt sich in der menschlichen Vernunft als Idee einer letzten Einheit aus.

2.6 Die Offenheit des Menschen auf Offenbarung

Nach der Darstellung der These, dass die Offenheit des Menschen auf Gott und seine Selbstmitteilung auf der formal unbedingten Freiheit des Menschen beruht (Kap. 6.1), geht Pröpper zur „Einlösung der fundamentalen philosophischen Aufgaben der theologischen Anthropologie“ über (Kap. 6.2). Ich setze im Folgenden gemäß den vorangehenden Erörterungen (Abschnitt 2.5) voraus, dass, wo immer Pröpper von der „Unbedingtheit der freien Vernunft selbst“ spricht, dies im Sinne der Fichteschen Wissenschaftslehre von 1794 zu präzisieren ist: Die Unbedingtheit der freien menschlichen Vernunft hat als

¹⁹ GA II/3, 132.

oberste Möglichkeitsbedingung das schlechthin unbedingte Sich-Setzen der göttlichen Freiheit und ihre ebenso durch nichts bedingte Entgegensetzung eines Nicht-Ich.

In einem ersten Schritt versucht Pröpper, den „Möglichkeitsaufweis für Gottes Existenz und Offenbarung“ zu führen (589–637). Die „potenzielle Unendlichkeit“ der menschlichen Vernunft zusammenfassend stellt er fest, es sei

die Unbedingtheit der freien Vernunft selbst, aus der ihre Fähigkeit des Hinausgehens über jedes Bedingte resultiert: so eben, dass sie ein Gegebenes der Unbedingtheit ihres eigenen Sichöffnens nicht gemäß findet, es vielmehr als ein durch ein anderes Bedingtes und somit Endliches begreift und dadurch zum Überschreitbaren herabsetzt (591).

Hier wird noch einmal die Gefahr deutlich, die in der Annahme liegt, das *Vorstellen* sei der eigentliche Ort von Wahrheit (2.2): Woher nimmt die Vernunft im Akt des durch Vorfragen und Vorurteile bedingten Vorstellens das Recht, ein anderes als überschreitbar herabzusetzen, nur weil sie dieses der „Unbedingtheit ihres eigenen Sichöffnens nicht gemäß findet“? Folgt dieser Rechtsanspruch aus der vom Menschen selbst entworfenen Idee Gottes? In dieser Idee denke die freie, formaliter unbedingte Vernunft Gott „als das, was sie voraussetzen muss, wenn sie selbst in der Zufälligkeit ihres Daseins und überhaupt alles endliche Dasein letztlich nicht grundlos sein soll“. Dieser Gottesgedanke sichere „eben dadurch, dass er alles begreifbar Endliche hinter sich lässt, [...] auf jeden Fall die reale Möglichkeit [...], dass die Wirklichkeit von Welt und Mensch noch nicht alles sein muss, was überhaupt ist“ (592).

Ich vermag in diesen Ausführungen kein transzendentes Denken mehr zu erkennen, sondern eher metaphysische Überlegungen. Schon der Begriff „Welt“ wird hier im alltagssprachlich-ontologischen Sinne verwendet. Metaphysisch ist auch die im Begriff „nicht grundlos“ implizierte Inanspruchnahme des Kausalprinzips. Der Begriff „reale Möglichkeit“ ist mir aus der Possibilenmetaphysik bekannt, die, von Avicenna herkommend, über Wilhelm von Auvergne, Heinrich von Gent, Duns Scotus und schließlich den Neuentwurf thomistischer Philosophie durch Francisco Suárez ihren Weg in die Jesuitenschulen, die philosophische Propädeutik an den protestantischen Universitäten und darüber hinaus in den deutschen Rationalismus bis hin zu Kants Schrift „Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes“ genommen hat.²⁰ An den Hochschulen der Societas Jesu wurde noch im 20. Jahrhundert – selbst bei Denkern wie Joseph Maréchal, Johannes Baptist Lotz und Emerich Coreth, die scholastische Metaphysik mit transzendentalen Denken zu versöhnen bemüht sind – der folgende „Gottesbeweis“ vertreten: (1) Aus dem Vorgriff unseres Geistes auf ein unbedingtes Sein folge zumindest die *Möglichkeit* dieses Ziels; (2) mit dem Erweis der Möglichkeit eines unbedingten, absoluten Seins sei notwendig auch die *Wirklichkeit* dieses Seins erkannt, da dieses entweder abso-

²⁰ Vgl. Verwey, Philosophie und Theologie, 195–197, 202 f., 219 f., 256, 290–298.

lut notwendig oder absolut unmöglich sei.²¹ In diesem Sinne hat Pröpper den Begriff „reale Möglichkeit“ hier und an weiteren Stellen wohl kaum verwendet. Was aber meint er dann mit diesem Terminus?

Warum soll darüber hinaus die Wirklichkeit von Welt und Mensch, auch wenn sie nicht als grundlos angenommen wird, gerade einen solchen Grund haben, der mit der Idee, die sich Menschen von Gott machen, etwas zu tun hat? (Die Frage nach dem Woher der menschlichen Freiheit kann man dabei übergehen. Dass diese auf keinen Seinsgrund als Wirkursache zurückzuführen ist, macht ja gerade ihre Unbedingtheit aus.)

Im Folgenden sagt Pröpper dann, der Mensch habe nicht (nur) das Bedürfnis, dass alles Bedingte nicht grundlos, sondern letztlich, dass es nicht *sinnlos* sei. Aber, so fragt er weiter:

Dürfen wir unserem Bedürfnis [...] denn trauen? Wie, wenn es in Wahrheit absurd wäre und die Vernunft durch sich selbst bloß genarrt wäre? [...] Es bleibt der unvertretbare Entschluss unserer Freiheit, ihr unabnehmbares Wagnis, wenn sie [ihrem Bedürfnis] traut und die Wirklichkeit Gottes setzt (593).

Die hier nur vorläufig gemachten Ausführungen nimmt Pröpper unter der Überschrift „Relevanzaufweis für die Grundwahrheit christlicher Theologie“ in detaillierter Argumentation wieder auf (637–654). Darin „geht es primär um die *sinngerechte* Selbstverwirklichung der Freiheit, um die Ausbildung derjenigen Identität also, in der ein freier Mensch mit sich einig sein kann“ (638).

Als Inhalt, der dem unbedingten Sich-Öffnen der Freiheit entspricht, kommt

nur ein solcher in Frage, der sich seinerseits durch Unbedingtheit auszeichnet, die andere *Freiheit* also, die Freiheit der *Anderen*. Denn nur sie kann der formalen Unbedingtheit der Freiheit entsprechen und sie in eins, weil von ihr verschieden, bestimmen.

Damit sei der oberste Grundsatz der Ethik erreicht: „*Freiheit soll andere Freiheit unbedingt anerkennen*“ (640). Diese These entspricht der Evidenz, dass ein Ich, bereits um sich selbst bewusst zu werden, der Aufforderung eines anderen Ich bedarf (siehe Abschnitt 2.4).

Ohne Angabe von Kriterien dafür, wie sich die Anerkennung anderer Freiheit angemessen realisieren ließe, geht Pröpper sogleich vom Anerkennen zum Lieben über: „Indessen, was heißt das eigentlich: eine andere Freiheit unbedingt anerkennen, jemanden lieben, ihn affirmieren?“ (643) In seiner Antwort auf diese Frage kommt Pröpper unvermittelt auf ein Sollen zu sprechen, das der Mensch selbst nicht verwirklichen, sondern nur einem unbedingten Sein anheimstellen kann, das Herr über den Tod ist. Dieser Blickwechsel lässt sich recht deutlich an der gewählten Terminologie nachvollziehen. Pröpper spricht in diesem Zusammenhang nicht von einem unbedingten *Sollen*, sondern nur von einem unbedingten *Seinsollen*, also letztlich von einem an Gott gerichteten Postulat:

²¹ Vgl. *Verweyen*, Gottes letztes Wort (2000), 94–96 (mit Literaturangaben).

Der unbedingte Entschluss für den anderen wie sein unbedingtes Seinsollen sind stets [...] nur bedingt realisierbar [...]. Mit dieser Einsicht in die *Vorläufigkeit wirklicher Anerkennung* zeigt die Aporie, die im Wesen der endlichen Freiheit selbst wurzelt, ihre von uns nicht mehr aufhebbare Gestalt: Menschen wollen, ja sie beginnen sogar, was sie doch nicht vollenden können. „Du sollst unbedingt sein“, heißt ja letztlich: „Du sollst nicht sterben“ (645, mit Anmerkung 199; vgl. 643).

Hier wird etwas übersehen. Der Tod des geliebten anderen besagt doch nicht, dass die von *uns* geforderte Anerkennung und der unbedingte Entschluss dazu nur vorläufig zu realisieren seien. Diese Anerkennung und der unbedingte Entschluss dazu gehören – im Gegensatz zu dem Sein des anderen über den Tod hinaus – vielmehr zu dem, was *wir* jetzt und unwiderruflich sollen und darum auch können.

Die Verwechslung von Sollen und Seinsollen findet sich auch in der folgenden These: Erst die

Einheit von Liebe und Allmacht [...] würde der endlichen Freiheit als das *schlechthin* Erfüllende entsprechen. [...] Denn allein sie könnte ja die Intention unbedingter Anerkennung einlösen und somit den Sinn menschlicher Freiheit und ihres Beginns verbürgen. In der *Idee Gottes* wird also die Wirklichkeit gedacht, die sich Menschen voraussetzen müssen, wenn das unbedingte Seinsollen, das sie im Entschluss ihrer Freiheit für sich selbst²² und für andere intendieren, als möglich gedacht werden soll (646²³).

Das unbedingte „Seinsollen“ des anderen setzt zwar in der Tat ein Gottespostulat voraus. Rückhaltlose Bejahung des anderen – etwa der Entschluss zu unbedingter Solidarität im Sinne von Albert Camus – ist hingegen auch ohne die Voraussetzung eines Wesens sinnvoll, in dem Liebe und Allmacht eins sind.

Der Begriff „Postulat“ besagt Pröpfer zufolge insofern zu wenig, „als ernsthafte Liebe sich im Widerspruch zum Tod schon befindet“ (648 f.). Der folgende Passus gibt allerdings eher Anlass zu der Frage, ob Pröpfer den Begriff des Gottespostulats im Sinne Kants überhaupt erreicht:

Ob der Hoffnung der Freiheit vertraut werden kann und sie schon jetzt als verbürgt gelten darf, [...] wird besonders dann nicht bedeutungslos sein, wenn die Anerkennung einseitig bleibt, der erforderliche Selbsteinsatz riskant und kostenreich wird und vielleicht sogar alles Bemühen vergeblich erscheint (649).

In dieser Form der ins Jenseits verlegten Erfüllung meiner Bedürfnisse als Motiv für mein sittliches Handeln findet man das Gottespostulat zwar noch am Ende von Kants „Kritik der reinen Vernunft“, später aber nicht mehr.²⁴

Die mangelnde Unterscheidung zwischen *Sollen* und *Seinsollen* verführt leicht zu einem Missverständnis der Position Pröpfers, das er selbst be-

²² Vgl. dagegen den Nachruf Uwe Johnsons auf Hannah Arendt: „[Sie war] einverstanden mit ihrem Tod, wie jeder von uns einverstanden sein soll mit dem eigenen und den des anderen hinzunehmen sich weigert.“ In: *U. Johnson*, „Mir bleibt nur, ihr zu danken[.]“ Zum Tod von Hannah Arendt, in: *Ders.*, Porträts und Erinnerungen, Frankfurt am Main 1988, 74-77, hier 77.

²³ Pröpfer sagt in Anmerkung 201, dass ihn zu dieser These ein Aufsatz von Hermann Krings „entscheidend angeregt hat“. Vgl. *H. Krings*, Freiheit. Ein Versuch, Gott zu denken (1970), in: *Ders.*, System und Freiheit. Gesammelte Aufsätze, Freiburg i. Br./München 1980, 161-184.

²⁴ Vgl. hierzu *Verwey*, Gottes letztes Wort (2000), 101-104.

nennt: „Also am Ende doch wieder der Lückenbüßer-Gott und der Rekurs auf den Tod; und nur einmal mehr das Diesseits dem Jenseits geopfert!“ (647). Angesichts der Gesamtkonzeption des Buchs und gerade auch der detaillierten Hinweise auf die mit dem Begriff der Anerkennung verbundene konkrete Verantwortlichkeit des Menschen in der Welt (vgl. etwa 644 f.) ist dieser Einwand sicher unberechtigt. Er legt sich aber insofern nahe, als Pröpfer den Akten zwischenmenschlicher Anerkennung nur eine „symbolische Dignität“ zugesteht (vgl. 643, 644, 648). Symbolisch sind diese Akte in seinem Sinne deswegen, weil die zur unbedingten Anerkennung entschlossene Freiheit, gerade in ihrer höchsten Form als liebende Selbsthingabe,

den anderen „selbst“ meint und sein Seinsollen unbedingt intendiert, eben dies aber nur symbolisch, nur vorläufig ins Werk setzen kann [und] ihm eine Zukunft [wünscht], die sie selbst nicht gewährleisten kann (648).

Hier wird wiederum der zweite Schritt (das Postulat: „Du sollst sein“) vor dem ersten getan. Dieser bestünde nämlich in der Bestimmung von Kriterien dafür, wie der Mensch *sein Sollen* im Anerkennen des anderen adäquat erfüllen kann – auch ohne dass über das vom Menschen Geforderte hinweg sich der Blick sogleich Gott zuwendet, der allein das *Seinsollen* des anderen verwirklicht könnte.

Pröpfer sieht in seinen Ausführungen zwar keinen *Sinnbeweis*, aber einen *Sinnbegriff*, ja sogar einen „Begriff letztgültigen Sinns“. Dieser Begriff könne

die Gestalt des diesen eröffnenden Geschehens unmöglich so weitgehend vorzeichnen, dass es der Begriffskonstruktion, um identifiziert zu werden, nur noch subsumiert werden müsste“ (651 f.).

Dem ist zuzustimmen. Weiter heißt es allerdings,

das offenbarende Geschehen [müsse vielmehr] seine ihm innewohnende Bedeutung primär von sich her erkennen lassen [...] und somit selbst das entscheidende Kriterium für die Anwendung des Sinnbegriffs auf es [darstellen] (652).

Die zuerst genannte Option entspricht den Fehlentwicklungen der Aufklärung, insofern diese aus der reinen Vernunft den Begriff einer wahren Religion bilden zu können meinte. Die zweite Behauptung läuft Gefahr, in den von der Aufklärung zu Recht bekämpften Offenbarungspositivismus abzugleiten. Wenn Gott die Freiheit des Menschen ernst nimmt, dann muss er ihr zugestehen, „das entscheidende Kriterium“ nach den Maßstäben der sittlich-praktischen Vernunft zu prüfen und es nicht einfach heteronom gelten zu lassen. Einen Offenbarungspositivismus kann man Pröpfer sicher nicht unterstellen. Er nennt im Anschluss an die zitierte Feststellung auch durchaus einige Gesichtspunkte, nach denen es zu einer Entsprechung zwischen dem offenbarenden Geschehen und „dem Maß der suchenden Freiheit“ kommen kann (652 f.). Reicht dies aber zu einem Urteil darüber aus, ob die angeblich in einem bestimmten Menschen ergangene Selbstmitteilung Got-

tes verdient, als sein letztgültiges Wort in freier Verantwortung angenommen zu werden? Auch in dieser Hinsicht wäre es wichtig, die Begriffe von Anerkennung und Liebe näher zu bestimmen, um von hierher eine zwischenmenschlich vermittelte Rede, die sich als Botschaft Gottes aus gibt, auf ihren Geltungsanspruch überprüfen zu können.

3. Eine Alternative

Die unterschiedlichen Weisen, wie sich uns Realität zu erkennen gibt und unser Handeln sich auf diese richtet, setzen Möglichkeitsbedingungen, für deren Erscheinung voraus. Auf die Bedingungen der Möglichkeit dieses Erscheinens generell – nicht der Phänomene in ihrer konkreten Gestalt – richtet sich das transzendente Philosophieren. Thomas Pröpfer wie auch ich finden dieses Philosophieren am schärfsten bei Fichte durchgeführt. Im Hinblick auf das ursprüngliche Vernehmen von anderem stimmen wir, wie mir scheint, grundsätzlich überein: Ein anderes *als* anderes erkennen kann nur ein Ich, das zu dieser Erkenntnis durch nichts und keinen anderen bedingt ist. Dieses Ich muss schon vorgängig dazu für anderes offen (und insofern „transzendent“) sein. In der Erkenntnis des anderen *als* anderen ist es bei sich (siehe Abschnitt 2.1). Der größte Unterschied zwischen unseren beiden Ansätzen tritt wohl in der Interpretation dessen zutage, was oben (siehe Abschnitt 2.3) als „potenzielle Unendlichkeit“ thematisiert wurde. Der Hauptgrund für diese Differenz dürfte darin liegen, dass Pröpfer zufolge das

absolute oder reine Ich der Tathandlung [...] nicht die Wirklichkeit des Unendlichen, in der alle Wahrheit realisiert wäre [, ist]; es ist nur die Absolutheit (Unbedingtheit) des endlichen Selbstbewusstseins (567).

Fichte hingegen unterscheidet das absolute Ich vom endlichen Selbstbewusstsein. Es geht ihm in der Wissenschaftslehre allerdings nicht um eine „philosophische Theologie“, um eine Reflexion auf das Wesen und Dasein Gottes. Er bringt das Absolute nur als Möglichkeitsbedingung ins Spiel, um das menschliche Dasein in seiner Verfasstheit als theoretische und praktische Vernunft im Hervorgehen aus einer Einheit in Differenz erklären zu können (siehe Abschnitt 2.5). Das endliche Ich hat als Endzweck die unbedingte Einheit des sich selbst setzenden Ich, wie sie im Ersten Grundsatz erläutert wird, aber eben in der Entgegensetzung von Ich und Nicht-Ich.²⁵ Dieser Endzweck wäre, wie Fichte sagt, aber nur dann erreichbar, wenn der Mensch Gott gleich würde. Der Erfüllung seiner Aufgabe könne der Mensch darum nur näher kommen, ohne sie je zu verwirklichen. Nur aufgrund der Bestimmung durch das absolute Ich, das dem durch die Entgegensetzung

²⁵ Bei Aristoteles findet sich eine interessante Parallele dazu. Das Göttliche ist *noësis noëseôs*, ein „Denken des Denkens“, das hierzu keiner Vermittlung durch ein *noëma*, durch ein Gedachtes, bedarf. In dieser Eigenschaft bewegt es alles, was Vernunft hat, „hôs erômenon“, „wie ein Geliebtes“ – nicht etwa als Wirkursache. Vgl. dazu *Verweyden*, Philosophie und Theologie, 92–99.

von Ich und Nicht-Ich bestimmten Ich zur *Idee* des reinen Ich wird, lässt sich das „perennierende Streben“ nach einer Vollendung erklären, die dem Menschen auf immer entrückt ist. Im Mythos von Sisyphos wird dies als Götterfluch bezeichnet. Albert Camus gelangte von daher zum Begriff „das Absurde“ als Ausdruck für die menschliche Grundsituation.²⁶

Lässt sich dem nicht vollendbaren unendlichen Streben des Menschen dennoch ein Sinn abgewinnen? Camus verzichtet auf die Frage, ob sich im Jenseits vielleicht doch noch eine Erfüllung für den auf Erden nicht zu erreichenden Sinn zeigt, und lenkt den Blick auf das den Menschen hier und heute Beanspruchende. Jedes einzelne solidarische Handeln erhält als solches eine einmalige Bedeutung, die nicht erst durch eine jenseitige Erfüllung verbürgt werden müsste. Jedes Detail des irdischen Lebens wird damit gleichsam zum Ort des Absoluten. Aber gibt die unvollendbare Unendlichkeit nur Raum für einen in bestimmten Augenblicken aufleuchtenden Sinn oder kann sie vielleicht als notwendige Voraussetzung für einen umfassenden Sinn des Daseins betrachtet werden? Bei der Frage nach einem solchen umfassenden Sinn sind zwei Aspekte auseinanderzuhalten.

(1) Im Gespräch mit einem Agnostiker wie Camus geht es nur um eine adäquate Sicht von Solidarität. Ist deren Begriff als Kampf gegen einen vom Himmel verhängten Fluch zureichend bestimmt, oder ist dieser „Fluch“ nicht gerade die Möglichkeitsbedingung für eine in letzter Konsequenz durchdachte Solidarität? Dieser Aspekt betrifft nicht nur die Frage nach einer Offenheit des Menschen für Offenbarung. Er hat Bedeutung gerade auch für das menschliche Zusammenleben allgemein, rein innerweltlich-säkular und im Absehen von jeder religiösen Fragestellung.

(2) Angenommen, die Frage nach einem umfassenden, innerweltlich zu realisierenden Sinn ließe sich zufriedenstellend beantworten, so bliebe doch noch ein Rest des Absurden. In der merkwürdigen Kombination von Freiheit und dem nicht zu tilgenden Drang, ein Unerreichbares zu erreichen, ist sich der Mensch selbst ein Rätsel. Dass sich mit einem solchen Rätsel, das die gesamte Existenz des Menschen betrifft, nicht gut leben lässt, zeigt ein Blick in die Geschichte der Religionen und Philosophien. Aber auch bei bewusster und energischer Verdrängung dieses Rätsels wird unbewusst dennoch nach Antworten gesucht, die, der kritischen Reflexion entzogen, sich dann als gefährliche Ideologien austoben können. Ich versuche in meinem Ansatz, beide Aspekte systematisch miteinander zu verbinden.

²⁶ Pröppers Kommentar zum Begriff des Absurden erscheint mir inkonsistent. Einerseits spricht er von der „Absurdität“ als der Situation des Menschen, wie sie Camus als Ausgangspunkt konstatiert (vgl. 37), und von einer „Wahl, die Camus angesichts der Situation der Absurdität vorschlägt“ (39). Andererseits heißt es: „Erst aufgrund dieser Wahl kann ja die Fraglichkeit des Menschen, die er selbst nicht zu lösen vermag, zum Schicksal der Absurdität erklärt werden“ (ebd. 41). Darum bleibe auch „die Ausgangsthese [?] – eben die Gewißheit des Absurden und die ihm beigelegte Bedeutung – problematisch“ (ebd. 42). Hier wird die grundsätzliche Situation des Absurden schließlich als Produkt einer Wahl erklärt.

Im Unterschied zu Pröpper, der in seiner Frage nach einem Begriff letztgültigen Sinns von Fichtes früher Wissenschaftslehre maßgeblich beeinflusst ist, gehe ich in meinem Versuch, den Begriff eines umfassenden Sinns zu bestimmen, von dem einzigen durch Fichte selbst publizierten Text seiner späten Wissenschaftslehre aus, der von ihm 1810 vorgetragene „Erscheinungslehre“.²⁷ Dabei abstrahiere ich von den metaphysischen Implikationen seines nach 1801 entwickelten Systems (wie auch von Descartes' Kausalschluss von der Idee Gottes auf sein reales Sein). Ein philosophisch gesichertes Wissen um die Existenz Gottes setze ich nicht voraus, sondern nur – wie Fichte in seiner Wissenschaftslehre von 1794 – die Erkenntnis, dass wir uns die auf ein unvollendbar Unendliches zielende Dynamik unserer Vernunft ohne den Begriff eines wirklichen unendlichen Seins nicht erklären können und schon dieser Begriff mehr voraussetzt, als unsere Vernunft aus sich selbst zu entwerfen vermag.

Ich setze mit der Frage an: Angenommen, es gibt ein absolutes, schlechthin *eines* Sein, wie kann dann noch etwas anderes existieren, ohne dass sich dieses andere letztlich in „Maya“ auflöst oder aber das absolute Sein mit sich selbst in Widerspruch gerät? Wenn die Theologie sich nicht um eine zufriedenstellende philosophische Antwort auf diese Frage bemüht, kann sie nicht behaupten, sich rational verantworten zu wollen. Spinoza und Hegel (und der mittlere Schelling) versuchten diese Frage dadurch zu beantworten, dass sie das andere als Moment des Absoluten betrachteten. Damit setzten sie zum einen voraus, Einblick in das Wesen Gottes selbst zu haben. Zum anderen hatten sie in ihrem System für eine von Gott gewollte, aber nicht von ihm gewirkte Freiheit des Menschen, wie sie oben (Abschnitt 2.1) aufgewiesen wurde, keinen Platz.

Fichte hat stets betont, dass wir über das *Wie* des göttlichen Seins nichts wissen und uns darum auch keinen Begriff davon bilden können, wie anderes aus Gott hervorgehen kann. Dass es anderes außerhalb Gottes gibt, ist aber eine Tatsache unseres Bewusstseins. Unter der Voraussetzung, dass es anderes außer dem schlechthin mit sich einen, absoluten Sein gibt, kann Fichte zufolge jenes andere nur als *Bild* des absoluten Seins existieren. Schon Anselm von Canterbury hatte innerhalb der Trinitätslehre dargelegt, wie der Sohn in seinem Gezeugtsein durch den Vater als dessen „Wort oder Bild“ völlig eins mit diesem ist. Eine Ausdehnung dieses Gedankens auf das den Geschöpfen aufgetragene Verhältnis zu Gott liegt bei Anselm schon darin, dass Gott seinen Sohn und die Schöpfung in ein und demselben Wort spricht.²⁸

²⁷ Wie Pröpper lasse ich in diesem Zusammenhang das Problem der Theodizee unberücksichtigt. Diesem Problem liegen bestimmte geschichtliche Erfahrungen zu Grunde, die über die Grenzen des transzendental Erschließbaren hinausgehen und dem hermeneutischen Philosophieren zuzuordnen sind. Bei Pröpper wird diese Frage am Ende des Zweiten Teils in einem Beitrag von Magnus Striet behandelt: Das Versprechen der Gnade. Rechenschaft über die eschatologische Hoffnung, in: *Pröpper, Theologische Anthropologie*, 1490–1520.

²⁸ Siehe hierzu: *Verwey, Gottes letztes Wort* (2010), 154.185, besonders 157 f.; zu Anselm speziell: *Ders., Anselm von Canterbury. Denker – Beter – Erzbischof*, Regensburg 2009, 50–54.

Der Begriff „Bild“ darf hier nicht statisch verstanden werden – etwa als Standbild Gottes oder überhaupt als ein bereits fertig bestehendes Bild. Dann würde selbst unter der Annahme eines „vollkommenen Bildes“ in dessen Materialität immer noch ein Rest von Andersheit gegenüber dem Dargestellten verbleiben. Eine Einheit des absoluten Seins mit sich selbst trotz des von ihm gesetzten anderen ist nur dann möglich, wenn eine Freiheit sich selbst vorbehaltlos dazu hergibt, Bild Gottes zu sein, und es ihr gelingt, alles andere „in der Welt“ mit in dieses Bild hineinzunehmen.

Wie soll ich mich aber in meiner Freiheit zum Bild Gottes machen, den ich doch in seinem Sein und Wesen nicht erkennen kann? Auf „vertikalem“ Weg, im direkten Gegenüber von Gott und einem freien Ich, ist die Aufgabe, Bild Gottes zu werden, nicht zu bewältigen. Vielleicht lässt sich das Problem aber „horizontal“, im Gegenüber von Mensch zu Mensch lösen. Denn der Ausgangsfrage entsprechend, ob sich etwas außerhalb des absolut-einen Seins widerspruchlos denken lasse, steht alle endliche Freiheit unter dem Anspruch, sich zum Bild Gottes zu machen.

Dieser für meinen fundamentaltheologischen Ansatz entscheidende Gedankenschritt aus der „vertikalen“ in die „horizontale“ Dimension hat einen einschneidenden Perspektivenwechsel zur Folge. In der Wende zur „Säkularität“, zur alltäglichen Lebenspraxis, tritt die Frage nach Gott jetzt völlig zurück. Die Frage lautet nun: Wie können Menschen trotz ihrer unaufhebbaren Verschiedenheit je zur Einheit miteinander kommen? Meine These: Das wäre dann möglich, wenn sich alle Menschen vorbehaltlos und unbeirrbar entschlossen, in sich und in dem, was sie besitzen, anderen Raum dafür zu schaffen, dass sie sich voll und ganz zum Ausdruck bringen und auf diese Weise das Bild entdecken können, das ihrem individuellen Wesen entspricht. Dieser unbeugsame Entschluss müsste in allem Reden und Tun der Menschen erkennbar sein.

Eine solche für immer getroffene Entscheidung könnte sich gleichwohl nur in stets neuen Schritten realisieren. Ich soll mich zwar definitiv dafür öffnen, dass andere in mir Raum für den Ausdruck ihres freien Seins finden. Diese Freiheit vollzieht sich aber in potenziell unendlichen Äußerungen, die ständig eine Änderung oder auch eine völlige Demontage meiner früher von ihr gemachten Bilder nötig machen. Die unvollendbare Unendlichkeit verliert auf diese Weise ihre Absurdität. Sie wird vielmehr, der aufgestellten These entsprechend, zur Möglichkeitsbedingung eines umfassenden Sinns. Wenn Einheit in Andersheit nur durch den definitiven Entschluss zustande kommen kann, der Freiheit anderer Menschen in mir Raum zu geben, dann impliziert die Einlösung dieses Entschlusses das Ja zu der nie vollendeten Unendlichkeit, in der sich Freiheit zur Erscheinung bringt. Das nie vollendete Streben nach Einheit erfüllt sich in endlos vielen, kleinen Details, in denen andere sich in mir – und, meinem Tun voraus, ich mich in anderen – zum Ausdruck bringen können. Je nach der Aufmerksamkeit, die ich für sie aufbringe, kann es sogar gelingen, dass sie in mir das Wort finden, nach dem

sie gesucht haben, ohne es hervorbringen zu können. „Hab ich dein Ohr nur, find' ich schon mein Wort“, sagt Karl Kraus.²⁹

Wenn der in meiner These beschriebene Begriff eines umfassenden Sinns realisiert würde, dann träte ein Bild Gottes wie das Ergebnis eines Puzzlespiels hervor, zusammengesetzt aus den vielen fragmentarischen Bildern, in denen Menschen durch die Vermittlung anderer zum authentischen Ausdruck ihrer selbst gefunden haben. Ist dieser skizzierte Sinnbegriff aber nicht völlig wirklichkeitsfremd? So muss er jedem erscheinen, der sich noch nicht auf dieses „Spiel“ eingelassen hast. Wer alles auf diese Karte setzt, macht hingegen eigentümliche Erfahrungen. Ein einziger mir verstohlen zugeworfener Blick: „Ja, du hast mich verstanden!“, kann die vielen Enttäuschungen vergessen machen, denen ich im Umgang mit anderen ständig ausgesetzt bin. Aber in der Tat: Jedes Sich-Lösen von einer Vorstellung, die sich in uns festgesetzt hat, tut weh. Sinn kann in diesem Zusammenhang nur über ein Leiden in verschiedenen Variationen zustande kommen. Am härtesten davon betroffen sind diejenigen, die sich ohne Schonung ihrer selbst der Freiheit anderer ausgesetzt und dabei die meisten Nackenschläge erhalten haben. Zunächst ist hier zwar an den innersten Kern von Anerkennung zu denken, an die offene Seite, die die Liebe anderen entgegenhält, und in die jede Verweigerung tiefe Wunden reißt. Aber im Ausgriff nach einer umfassenden intersubjektiven Anerkennung werden ja alle Formen von Leiblichkeit, wird alles Eingebundensein in Materie in Anspruch genommen. Auch die noch so tief empfundene Liebe zwischen zwei Menschen verbleibt so lange in Romantik, als nicht allen Ernstes „der Dritte“ mit einbezogen ist – und das heißt letzten Endes der Kampf um die gerechte Verteilung von Gütern in dieser Welt und um den Erhalt einer Erde, die wir künftigen Generationen als lebenswert überlassen sollen.³⁰

Gerade wenn die Frage nach dem Bild-Werden für Gott auf der „horizontalen“ Ebene genauer bedacht wird, führt sie wie von selbst zu Kriterien, anhand derer wir eine angebliche göttliche Offenbarung prüfen können. Wir kommen näher an das Verständnis heran, was Zum-Bild-Werden für Gott in der Empfänglichkeit für die Freiheit anderer dann bedeutet, wenn diese Freiheit Liebe nicht ertragen kann. Geschenkter Sinn steht zu meist der uns leitenden Intention entgegen, uns selbst Lebenssinn zu verschaffen, ohne auf ein freies Entgegenkommen anderer angewiesen zu sein. Wo Liebe helfen möchte, dass wir diesen um unser eigentliches Ich gelegten Panzer durchdringen und versuchen, uns von innen her vernehmlich zu machen, wird der Liebende als lästiger Störenfried empfunden. Lässt er in seinem geduldigen Warten nicht nach, dann ist es nicht mehr weit bis zu der Entscheidung, diesen Störenfried aus dem Wege zu räumen.

²⁹ K. Kraus, *Zuflucht*, in: *Worte in Versen*, München 1959, 63.

³⁰ Ausführlicher zu der Frage nach der materiellen Vermittlung des „Bildwerdens füreinander“ im Blick auf Leiblichkeit, Materie, Ökonomie: *Verweyden*, Gottes letztes Wort (2000), 169–185, besonders 175–185.

Mir scheint, dass im Hinblick auf die inhaltliche Konzeption der Anerkennung anderer Freiheit zwischen Thomas Pröpper und mir kein wesentlicher Dissens besteht. Ich stimme auch völlig mit ihm darin überein, dass wirkliche Liebe zum anderen sagt: „Du sollst sein!“ – und damit ein Postulat setzt, das nur Gott erfüllen könnte. Einen grundlegenden Unterschied sehe ich hingegen im Umgang mit dem Problem „unvollendbarer Unendlichkeit“ gegeben. Auch Pröpper zufolge ist der Mensch in seinem unendlichen Streben auf ein von ihm Unerreichbares hin eine absurde Konstruktion. Die einzige Lösung dieses Problems sieht er darin, dass sich vielleicht ein Gott zeigt, der den vom Menschen angestrebten, aber außer seiner Reichweite bleibenden Sinn erfüllen würde. Kann man aber von Menschen, die nicht oder noch nicht an Gott glauben, erwarten, dass sie sich mit diesem Vielleicht zufriedengeben und darauf verzichten, nach einem Sinnbegriff zu suchen, der einer strikten Philosophie besser entspricht?

Mein Bemühen um eine Antwort auf diese Frage hat zu dem Entwurf eines umfassenden Begriffs von Sinn geführt, demzufolge zwischenmenschliche Anerkennung der unvollendbaren Unendlichkeit gerade bedarf, um in ihrem letzten Ernst vollzogen zu werden. Wenn ich definitiv in mir einer Freiheit Raum gebe, die ihrem Wesen nach zu einem immer neuen Ausdruck ihrer selbst auf dem Weg ist, dann erfüllt sich der Sinn meines Lebens, soweit er philosophisch zugänglich ist. Er würde auch dann nicht zunichte, wenn sich am Ende kein Himmel öffnete, den ich unausweichlich für einen anderen Menschen fordere, sobald ich nur anfangs, ihn zu lieben.