

- Lerch, Magnus:** **All-Einheit und Freiheit.** Subjektphilosophische Klärungsversuche in der Monismus-Debatte zwischen Klaus Müller und Magnus Striet. Würzburg: Echter 2009. 213 S. gr.8° = Bonner Dogmatische Studien, 47. Kart. EUR 30,00. ISBN 978-3-429-03180-0.
- Meier-Hamidi, Frank, u. Klaus Müller** [Hrsg.]: **Persönlich und alles zugleich.** Theorien der All-Einheit und christliche Gottesrede. Regensburg: Pustet 2010. 261 S. gr.8° = ratio fidei, 40. Kart. EUR 39,90. ISBN 978-3-7917-2253-5.

Die mit der Entwicklung von Aufklärung und Moderne verbundene Wendung zum Subjekt schien angesichts vielfältiger, geradezu inflationärer jüngerer *turns* – zur Sprache, zur Kultur, zum Bild, aber auch zur biologisch-sozialen Evolution oder gar wieder zur überweltlichen Offenbarung – obsolet geworden zu sein. Hinter diesen und weiteren *turns* standen nicht zuletzt ungelöste kategoriale Probleme des Subjektivitätsparadigmas. Sie betreffen insbesondere den Zirkel einer Konstitution von Subjektivität, die dabei bereits beansprucht ist. Dieser Zirkel zeigt deren unhintergehbare Selbständigkeit, die in elementarem Sinn grundlos ist. Subjektive Freiheit weist mithin eine abgründige Dimension auf, die gerade auch bei Begründungsversuchen in Rechnung zu stellen ist. Wenn solche Paradoxien die in verschiedenen *turns* vorgeschlagenen Rückgänge ›hinter‹ das Subjekt motivieren, müssen diese sich indes auch selbst auf ihren epistemischen Ort hin befragen lassen. Damit bleibt die Subjektivitätsthematik noch dann präsent, wenn ›das Subjekt zu einem Epiphänomen erklärt werden soll. Allerdings kann das Subjektivitätsthema nicht isoliert betrachtet werden. So sehr es als Schlüssel zur Welt fungiert und in seinem Fungieren nicht von dieser abhängt, so sehr steht es immer auch in deren Kontext. Diese Gegenläufigkeit will bei naturalen, sozialen und kulturellen Kontextualisierungen bedacht sein. Damit drängen sich Fragen nach integrativen Abschlussfiguren auf. Sie sind Thema einer induktiven Metaphysik von Subjektivität. Wenn ihr Weltbegriff mit der Frage nach dem abgründigen Freiheitsgrund verbunden wird, sind Themen im Spiel, die theologisch in den Korrelationen von Welt- und Gottesverhältnisses des Bewusstseins expliziert worden sind. Dass Wege vom Subjektivitätsdenken zur Theologie führen, ist darum nicht verwunderlich. Relativ neu ist, dass dieser Zusammenhang auf hohem Niveau in der katholischen Theologie diskutiert wird – orientierte sich deren Hochschätzung von Philosophie doch über weite Strecken gerade nicht an dem unter Relativismusverdacht gestellten, vor allem protestantischerseits diskutierten Subjektivitätsparadigma.

Während der von *Frank Meyer-Hamidi* und *Klaus Müller* herausgegebene Band eine Münsteraner Tagung von 2008 zum »Panentheistic Turn« (8) dokumentiert, beleuchtet die aus einer Bonner Diplomarbeit hervorgegangene Studie von *Magnus Lerch* markante Positionen zum Zusammenhang von Subjektivität und Gottesgedanke aus dem deutschsprachigen katholischen Raum. Einen wichtigen Bezugspunkt für die in beiden Bänden verhandelten Debatten stellen die einschlägigen Arbeiten von Dieter Henrich dar.

Lerch erörtert insbesondere die theologischen und philosophischen Ansätze von Hansjürgen Verweyen, Klaus Müller, Hermann Krings und Thomas Pröpper. Hinzu kommen Quer- und Ausblicke auf Angehörige der jüngeren Generation katholisch-theologischer SubjektivitätsdenkerInnen wie Magnus Striet, Bernhard Nitsche und Saskia Wendel. Dabei ist für *Lerch* die Frage leitend, ob die Verfügung von Subjektivität und Gottesgedanken zu einer eher monistischen Denkform führt oder ob im Interesse der Freiheit des menschlichen Ich solche All-Einheits-Figuren zugunsten einer absolut-unbedingten Freiheit und ihres Widerscheins im menschlichen Ich zurückzuweisen sind. Damit werden die großen Debatten im Umfeld des Pantheismusstreits und der klassischen deutschen (Religions-)Philosophie implizit fortgeschrieben.

Nahezu die Hälfte des Buches nimmt *Lerchs* kundiges Referat von Henrichs »nicht-egologischer Bewusstseinstheorie« ein (19–96). Sie ist motiviert von Henrichs an Fichte aufgewiesener Einsicht in die Zirkularität eines reflexionslogischen Modells von Selbstbewusstsein. Henrichs Konzept des bewussten Lebens rekurriert demgegenüber auf ein mit sich vertrautes, aber nicht durch sich als Ich konstituiertes Bewusstsein, das gleichwohl von sich als Ich

weiß und selbsttätig in Verhältnissen zu Anderem und Anderen agiert. Insofern dieses Bewusstsein nicht von sich und durch sich ist, aber in seiner Freiheit auch nicht von Anderem fremdkonstituiert sein kann, bedarfes gründender Fundierung in einem von ihm differenten Grund, der gleichwohl nur Grund im Bewusstsein sein kann. Ist dieser Grund *im* Bewusstsein nach Henrich nicht in Differenz zu diesem, so muss er zugleich mit dem, womit das Bewusstsein als es selbst in dynamischen Wechselverhältnissen steht, verfügt gedacht werden. Dies führt zum Gedanken der All-Einheit als Henrichs zweiter subjektivitätsmetaphysischer Absolutheitsfigur. Beide werfen jedoch auch Fragen auf. Während die Figur des Grundes des Bewusstseins die Frage nach dessen Freiheit aufkommen lässt, evoziert der Gedanke der All-Einheit die Frage nach der Eigenständigkeit des stets singulären Subjekts. Diese Fragen verschärfen sich und werden unlösbar, wenn der Zusammenhang der Absolutheitsfiguren unterschwellig im Gefälle einer gleichsam emanativen Ontologie der ›Entfaltung‹ des Einen zum Vielen gelesen wird. Davon ist *Lerchs* Henrich-Deutung freilich nicht ganz frei.

Ein solches Verständnis schimmert auch durch die Präsentation der Positionen hindurch, die die beiden Fragen durch Modifikationen oder Alternativen zu Henrichs Ansatz lösen wollen. Klaus Müllers »existenzphilosophischer Ansatz« (97–132) zeigt analytisch im Ausgang vom sprachlichen Gebrauch des Indikators ›Ich‹, dass die prioritäre und allgemeine Subjektstruktur mit der individuierten und kontingenten Perspektive einer Person immer schon beansprucht ist. Damit muss sich die einzelne Person aus der Subjektstruktur heraus erweisen lassen, womit diese in ihrer gründenden Qualität ein monistisches Gepräge erhält. Dies führt zu einem monistischen Monotheismus, für den »Differenz ... nicht als ein Letztes« gelten könne (119, zit. Müller). Damit wird das für monotheistische Figuren kennzeichnende Motiv einer zugleich kontrafaktischen normativen Ordnung aus dem Selbst abgeblendet. *Lerch* konzentriert sich stärker auf die Frage nach einer möglichen Letztgeltung menschlicher Freiheit.

Diese Frage motiviert die »egologische Freiheitsanalytik« von H. Krings und Th. Pröpper (133–157). Hierin zeige sich der Grund als ichhafte transzendente Freiheit. Aus dieser selbstursprünglichen Freiheit »entspringe« die Freiheit subjektiver Selbstbestimmung in endlichen Subjekten. Deren wechselseitige Anerkennung sei ebenso in jener Freiheit enthalten wie different von ihr. Allerdings wird der Freiheitsgrund im Ausgang vom Denken der Vernunfttätigkeit durch eine gleichsam transzendentaltheoretisch gewendete kosmotheologische Rückschlusslogik gewonnen, und die endliche Freiheit wird unterschwellig als durch den Freiheitsgrund bedingt gedacht. Endliche Freiheit ist mithin ebenso frei wie bedingt, weshalb diese Freiheit andere Freiheit »unbedingt anerkennen« soll (156).

Sodann unterzieht *Lerch* die referierten Positionen einer »kritische[n] Diskussion« (158–179). Im Kontext der Zuordnung der theologischen Denker Müller und Pröpper zu ihren philosophischen Gewährsleuten Henrich und Krings artikuliert *Lerch* seine Kritik an einer in Henrichs Bahn gedachten monistischen Metaphysik der Subjektivität (vgl. 167). Sie sei mit deren Freiheit nicht kompatibel. Insbesondere in den abschließenden »Ausblicke[n] und Problemüberhänge[n]« (180–198) lässt er seine Sympathien für eine um den Freiheitsgedanken zentrierte Theorie erkennen, die auf eine eher dualistische Theologie von endlicher und absoluter Freiheit hinausläuft. Endliche Freiheit habe danach in der absoluten ihren Grund. Dieses Motiv wird zusammen mit möglichen Gegeneinwänden durch jüngste Debatten in der Schülergeneration (Striet, Wendel, Nitsche) hindurch verfolgt. Ein Prüfstein für diese Konzeption dürfte die Frage sein, inwieweit sie durch ein

zumindest subkutan kausalistisches Motiv der Hervorbringung der endlichen Freiheit durch eine absolute unterlaufen oder von einer emanativen Logik des Hervorgehens des Endlichen aus dem Absoluten konterkariert wird. Wie auch immer man sich in diesen Kontroversen positionieren mag: Lerchs kundige Beschreibung komplexer Debatten um Fragen, um die sich die Theologie nur zu ihrem Schaden herumdrücken kann, verdient Anerkennung.

In dem von *Meier-Hamidi* und *Müller* herausgegebenen Tagungsband kommt mit Müller einer der von Lerch systematisierten Theologen selbst ausführlich zu Wort. Allerdings bietet nur sein einleitender »Problemaufriss« (9) eine eigene systematische Position, während alle anderen Beiträge das Problemfeld von personalem und pan(en)theistischem Gottesgedanken in Interpretationen von Denkern aus der klassischen deutschen Philosophie, dem Umfeld ihrer spätidealistischen theistischen Kritik, der platonischen Tradition sowie katholischen oder philosophischen Kontexten des 20. Jh.s mitverhandeln. Das Gewicht der behandelten Autoren und die Stringenz der Auseinandersetzungen zeigen erhebliche Schwankungen.

Müllers Eingangsbeitrag »Gott – größer als der Monotheismus« (9–46) schlägt einen weiten Bogen von kosmologischen Zugängen zu metaphysischen Fragen über neurophysiologische Erklärungen von Bewusstsein und Geist hin zu prozessphilosophischen Modellen eines auch das Theodizeeproblem integrierenden Monismus. Kosmologische Formen von Einheitsdenken »zwischen Thales und der Stringtheorie« (16) werden mit kosmotheistischen und akosmistischen Schöpfungskonzepten konfrontiert, und das Differenzdenken eines harten Monotheismus soll durch Figuren eines monistisch-unendlichen Universums überboten werden.

So bemerkenswert etwa die mit dem kosmologischen Thema gesetzte Rehabilitierung von Giordano Bruno ist, so wünschenswert wäre auch eine Erörterung des monotheistischen Spannungsfeldes zwischen ethisch-normativer Kontrafaktizität und exkludierender Gegenreligion gewesen. Gegenüber geistphysiologischen Reduktionen von Bewusstsein und Geist wird zu Recht eingewandt, dass mit einer solchen Erklärung aus der Beobachterperspektive die Intuition von Freiheit in der Teilnehmerperspektive nicht erklärt ist. Müller favorisiert daher eine beide Perspektiven verschränkende holistische Figur der Emergenz des Geistes aus der Natur, in die das ebenso kontingente wie unhintergehbare Erleben selbstbewusster Subjektivität eingestellt wird. Wenn Müller dabei Henrichs Motiv vom Grund des Bewusstseins als Gehalt gegen einen möglichen Fiktionsverdacht einer im Zeichen des »als ob« gedachten Perspektivenverschränkung heranzieht, wird freilich die Binnensicht des Erlebens in dieser monistischen Deutung verlassen. Der Grund im Bewusstsein scheint zugleich zum Hintergrund der All-Einheit zu werden. Als Prüfstein von Müllers theologischen Reflexionen des All-Einheitsgedankens fungiert schließlich das Theodizeeproblem. Ihm begegnet Müller, indem er prozessphilosophisch alle Lebensspuren, mithin auch die von Leiden, in eine werdende Ganzheit der Welt integriert, die zugleich mit Gott im Prinzip der Nichtursprünglichkeit von Differenz geeint sei. Dazu steht freilich das auf Henrich zurückgehende, von Müller abschließend herangezogene Motiv einer Einheit des Einen und des Einzelnen in gewisser Spannung. Im Gegenzug zu einer integrativen Ganzheitsfigur könnte vielmehr das Absolut Eine kraft seiner reflexiven Singularität eben zugleich auch als Selbstdifferenzierung gedacht werden – mithin als das Andere seiner selbst *im* Einzelnen und *als* Einzelnes in der Ordnung des Vielen, um so die Perspektiven endlicher Freiheit zu akzentuieren. Demgegenüber schimmert durch Müllers Gedankengang eine gewisse Reserve gegen kritizistische Einsichten hindurch.

Die folgenden Beiträge von *Karlheinz Ruhdsorfer*, *Albert Franz*, *Kurt Appel* und *Malte Dominik Krüger* verhandeln das All-Einheitsproblem bei Hegel und Schelling. Ruhdsorfers Paraphrase von Hegels Religionsphilosophie (47–66) ist um erkenntnistheoretische Fragen und religionsgeschichtliche Verwicklungen wenig bekümmert und versteht Hegels Figur von Gott als Geist im Zeichen eines mystisch-trinitarisch Allbefassenden. Die darin – wider Hegels Intention – abgeblendete Freiheit wird in den folgenden Beiträgen zu Schelling fokussiert. Albert Franz hebt auf Freiheit, Willen und

Tat als gedanklichem Zentrum von Schellings Denken ab und beleuchtet dessen Potenzenlehre und Geschichtsspekulation (67–80). Kurt Appel interpretiert den Gottesgedanken Schellings vor dem Hintergrund von Kants »Idee in individuo« im Horizont einer spekulativen negativen Theologie (81–100). Die reine Subjektivität Gottes bleibe im Modus des Negativen allem Gegenständlichen entzogen, und ihr als »Entzug« gedachtes »Sein« verweise auf die Freiheit des endlichen Subjekts, in deren Vollzug die All-Einheit möglicher Bestimmungen manifest werde. Malte Dominik Krüger zeigt – als protestantische Stimme in diesem philosophisch-theologischen Diskurs – die Potentiale der idealistischen Denkformen zur Systematisierung aktueller Debatten um Freiheit zwischen (naturalistischem) Monismus und (monotheistischem) Dualismus auf (101–117). Zugleich wird Schelling als veritable Variante der Theoriearrangements der Meisterdenker profiliert. Vernunft stehe für den Vollzug eines Denkens, das in seiner Pluralität potentiell alles befasst – nur nicht den vom Vollzug uneinholbaren Grund seiner selbst. Da die Vernunft jeden vor ihrem Vollzug liegenden Grund verdinglichen und mithin verfehlen würde, wird der kreative Grund der Freiheit in einem in seiner Letzteinheit transzendent bleibenden Absoluten thematisch, dessen Potentialität aber nur in den selbständigen Freiheitsakten wirklich wird. Diese Verbindung von transzendent-ursprünglicher All-Einheit und welt-haft-menschlicher Freiheit ließe sich dahingehend weiter ausloten, dass nach einer möglichen funktionalen Äquivalenz von transzendtem »Patrozentrismus« und einer aus endlicher Perspektive entworfenen *docta ignorantia* gefragt wird – nicht zuletzt, um einer Verstellung der Pointe des Gedankens vom »Grund« der Freiheitsakte durch die mitlaufende kausalistische Semantik entgegenzuwirken.

Die weiteren Beiträge des Bandes beleuchten einige philosophie- und theologiegeschichtliche Stationen der Diskurse um All-Einheit und personale Freiheit. Sie bringen aber wenig weitere kategoriale Klärung – was auch mit dem ideengeschichtlichen Gewicht oder der kirchenpolitischen Position mancher Protagonisten zusammenhängt. Im Kontext der »Rezeption und Kritik idealistischen Gottgedankens« (118–169) werden die eher personalistisch orientierten Spätidealisten Ch. H. Weiße und I. H. Fichte beleuchtet (*Günter Kruck*), zudem kommen die auf polemische Untertöne gestimmten dualistischen Kritiken eines auf Hegel projizierten simplen Monismus zur Sprache (*Rainer Hohmann* zu A. Günther und *Markus Krienke* zu A. Rosmini). Das – sehr diskussionswürdige – Verhältnis von »Pantheismus und Platonismus« (170–211) wird in einem eher äußerlich referierenden Überblick über die griechischen Kirchenväter (*Thomas Klübgajtis*) und in einer problemgeschichtlichen Kontextualisierung des frühneuzeitlichen Platonismus von R. Cudworth (*Christian Hengstmann*) thematisiert. Hier wäre der Ort einer kritischen Diskussion von Emanationslogiken gewesen.

Die Beiträge des abschließenden Teils sind dem »Ringens mit der Alleinheit im 20. Jahrhundert« gewidmet (212–257). Während die Positionen von P. Martinetti (*Marcello Neri*) und C. S. Lewis (*Norbert Feinendegen*) exemplarisch an katholische Reserven gegenüber einer kritischen Metaphysik der Subjektivität erinnern lassen, kommt mit dem Beitrag von *Raimund Litz* zu dem aus protestantischem Umfeld stammenden Philosophen W. Cramer noch einmal eine auch kategorial bemerkenswerte Position zur Sprache (242–257). Cramers Theorie des Absoluten fokussiert den Gedanken einer Ordnung des Vielen, die als Ordnung zugleich Einheit ist und die Frage nach dem Einen evoziert. In einer Ontologie der Subjektivität, welche der epistemischen Einheit als Bedingung des Wissens des Mannigfaltigen korrespondiert, wird das Absolute schließlich als unbestimmter »Ausgang« aller Bestimmtheiten gedacht. In

einem bestimmungslogisch verfassten absoluten Verhältnis können damit das Absolute wie auch sein Anderes »als« solche qualifiziert werden. Dadurch ist das Andere zwar *aus* dem singulären Absoluten, aber *als* Anderes in seiner Pluralität gerade frei. Angesichts dieses Umstands mag man fragen, ob das Prädikat »monistisch« (256 u. ö.) für Cramers Denken hinreicht – oder ob für diese wie auch andere Konzeptionen die Prädikation um Momente des Differenten und Pluralen aufzustufen sei.

Wie auch immer die Antwort ausfallen mag: Vermutlich wird sich kein Prädikat finden lassen, das als einziges und einfaches die Komplexität eines Denkens einfangen kann, das die göttliche All-Einheit mit der Freiheit des Personalen im Endlichen verbindet. Diese Einsicht dürfte viele Beiträge zu den Debatten um Gott und die Freiheit verbinden, und zwar aus katholischem wie evangelischem Raum. Weil es in diesen Debatten um Fragen geht, die für die christliche Theologie grundlegend sind und die zugleich zentrale Einwände des modernen außertheologischen Denkens aufnehmen, zeigen Diskurse über (religions-)philosophisches Subjektivitätsdenken beste ökumenische Anschlussfähigkeit.

Halle (Saale)

Jörg Dierken