

ARMIN G. WILDFEUER · KÖLN

## DAS SUBJEKT ALS GELTUNGSINSTANZ

*Die Vorgeschichte seiner Entdeckung im Raum christlicher Metaphysik*

Die Begriffe «Subjekt» und «Subjektivität», um die der Sache nach sich in Neuzeit und Moderne eine Philosophie des endlichen Vernunftsubjekts ausbildet, hatten im Denkraum des Katholizismus lange Zeit keinen guten Klang. «Zu Recht!» werden die Verächter jeder Subjektphilosophie sagen, denn die Etablierung einer Philosophie des endlichen Vernunftsubjekts hat die Ablösung der Geltungsinstanzen Natur und Gott zur Voraussetzung. Dies muss aber zwangsläufig, so raunen sie, in «Subjektivismus» und «Relativismus» enden. Gegen das «velenum kantianum»<sup>1</sup> wird daher seit dem 19. Jahrhundert die Neuscholastik als die «Philosophie der Vorzeit»<sup>2</sup> in Stellung gebracht. «Zu Unrecht!» werden dagegen diejenigen sagen, die die Entdeckungsgeschichte des Subjekts kennen und diese im Rahmen einer Freiheitsgeschichte interpretieren. Sie warnen deshalb vor einem «salto mortale zurück ins Mittelalter». Denn wie Dietrich Bonhoeffer zurecht anmerkt: «Das Prinzip des Mittelalters [...] ist die Heteronomie»<sup>3</sup>. Der Geltungsanspruch des endlichen Vernunftsubjekts dagegen wird vorrangig mit seiner Autonomie begründet, die darin besteht, aus Freiheit Ordnungen des Erkennens und Handelns allererst setzen zu können, ja in Ermangelung anderer nicht-heteronomer Orientierungsgrößen sogar zu müssen.

Mit «Subjekt» ist daher in der Neuzeit primär eine Geltungsinstanz gemeint (1). Sie löst den Gott der philosophierenden Theologen als Geltungsinstanz ab, der selbst als das «absolute Vernunftsubjekt» schlechthin gedeutet wurde. Seine spekulative Ausdeutung im Rahmen der mittelalterlichen Metaphysik bleibt jedoch weitgehend Denkmustern des antiken Intellektualismus verhaftet. Dieser lässt für den Freiheitsanspruch des endlichen Vernunftsubjekts keinen Raum (2). Es sind genuin theologische Problemanzeigen und spiritualitätsgeschichtliche Motive, die im Spätmittelalter zu einer Neubegründung der Metaphysik unter nominalistisch-voluntaristischem

*ARMIN G. WILDFEUER, geb. 1960, ist Professor für Philosophie an der Katholischen Hochschule Nordrhein-Westfalen, Köln.*

Vorzeichen führen. Der neue Gedanke der Freiheit und Allmacht Gottes leitet einerseits das Ende des mittelalterlichen Ordo-Denkens ein, er macht andererseits den Weg allererst frei für das neuzeitliche Subjektdenken (3). Das moderne Subjektverständnis hätte nicht zu seinem spezifischen Profil und seinem neuzeitlichen Rang ohne diesen «christlichen» Entdeckungszusammenhang gefunden. Mehr noch: die in der Offenbarung Gottes in Christus sich zeigende Freiheitsverheißung findet erst in der neuzeitlichen Deutung des Menschen als eines autonomen, wenngleich endlichen Vernunftsubjekts eine angemessene philosophische Resonanz.

### 1. Das endliche Vernunftsubjekt als Geltungsinstanz – das Projekt der Neuzeit

Mit der neuzeitlichen Rede vom Menschen als «Subjekt» und der Benennung von «Subjektivität» als dessen charakteristischer Eigentümlichkeit ist immer mehr intendiert als nur die Umetiketierung eines ehemals ontologischen Substrates mit Bezug zum Substanzbegriff, wie es im aristotelischen «hypokeimenon» (lat. *subjectum*) begegnet.<sup>4</sup> «Subjekt» ist auch nicht einfach der übergeordnete Terminus für Begriffe wie Geist, Seele, Vernunft, Gemüt, Bewusstsein, Selbstbewusstsein, Identität, Individuum, Individualität, Ich, Selbst, Charakter, Person, Personalität oder Existenz (im Kierkegaardschen Sinne). Diese Begriffe bilden lediglich ein semantisches Feld, das «Subjektivität» in je eigener Weise aufgliedert und spezifiziert. Die Feststellung von Thomas Nagel, dass das «Subjekt» ein nicht-objektiv zu fassendes «etwas» darstellt, das allen Gegenständen «immer schon» als Ichpol voraus- und gegenüberliegt,<sup>5</sup> reduziert das Subjekt erkenntnistheoretisch auf eine bloße Ich-Instanz und verkennt, dass mit «Subjekt» im Rahmen jeder Subjektphilosophie vor allem eine Geltungsinstanz gemeint ist. Erst der zugeschriebene Geltungsanspruch erschließt den Bedeutungskern der beiden Begriffe «Subjekt» und «Subjektivität» zutreffend. Genauerhin wird dieser mit der spezifischen Weise menschlicher Selbstvergewisserung verbunden, die begründungslogisch als unhintergebar betrachtet werden muss. Mit «Subjekt» wird folglich ein anthropologisches Universale bezeichnet, das die Konstitutionsleistung der Subjektivität des Subjekts für Erkennen und Handeln, Welt- und Selbstbezug des Menschen betont und in der Subjektivität des Subjekts die letztbegründende Geltungs- und Konstitutionsinstanz für alle seine Akte veranschlagt. Dem endlichen Vernunftsubjekt als dem Träger von Bewusstsein und Intentionalität kommt mithin in theoretischer wie in praktischer Hinsicht die Bedeutung des Prinzips der Einheit und der Geltung von Erkennen und Handeln und der betreffenden Gegenständlichkeit zu, d.h. der erkannten bzw. gewollten Gehalte. Der Geltungsanspruch wird dabei nicht den subjektiv-individuellen, je einmaligen Eigenheiten und Ei-

genarten des individuellen Einzelsubjekts – etwa im Sinne des Subjektivismus – zugesprochen, sondern dem Individuum nur insofern, als es prinzipiell immer schon als autonomes, gleichwohl endliches Vernunftsubjekt gedeutet werden muss.

In dieser Perspektive hat das neuzeitliche Projekt der Subjektivität am Ende des 18. Jahrhundert in der Philosophie Kants und Fichtes tatsächlich einen gewissen Höhepunkt erreicht, insofern dort die Frage nach den Konstitutionsleistungen des Subjekts und dem begründungstheoretischen Geltungsanspruch der Subjektivität ins Zentrum rücken. Seit Hegels dialektischer Definition des Subjekts, das fähig ist, seine eigenen Widersprüche in sich selbst auszuhalten, ist die Prozess- und Konfliktstruktur des Subjekts zum Angelpunkt der Diskussion geworden. Damit verbunden ist die Einsicht, dass ausnahmslos alles Erkennen und Handeln in der Subjektivität des Subjekts wurzelt, dadurch allererst konstituiert wird und folglich geltungstheoretisch auch nur von daher begründet werden kann. An die Stelle der Orientierung des Menschen an der Ordnung der Natur oder an der Ordnung Gottes tritt daher in der Neuzeit die Orientierung an der unhintergehbaren Eigentümlichkeit menschlicher Subjektivität. Das autonome, gleichwohl endliche Vernunftsubjekt konstituiert durch intentionale Bewusstseinsakte die Objekte seines Erkennens und die Ziele seines Wollens selbst und entwirft bzw. «setzt» aus Freiheit allererst Ordnungen des Erkennens und Handelns. Der Geltungsanspruch dieser Ordnungen wird einerseits mit der Konstitutionsleistung der endlichen Vernunft – sei es in ihrem theoretischen, sei es in ihrem praktischen Gebrauch –, andererseits durch den Ursprung der Vernunftordnung in der Freiheit des Subjekts begründet, die nicht als Willkürfreiheit, sondern als ordnungssetzende Freiheit im Sinne der Autonomie immer schon selbstgesetzte Ordnungen der Freiheit intendiert. Voraussetzung dafür ist ein zumindest regulativer (Kant), wenn nicht gar konstitutiver Primat (Fichte) der praktischen Vernunft über die theoretische, mithin der Deutung der Vernunft als im Kern praktischer. Dies macht eine «Metaphysik der Freiheit» erforderlich, wie sie sich seit Leibniz im 18. Jahrhundert im Rahmen der Lehre von den «*entia moralia*» als Philosophie der Person herausgebildet hat.<sup>6</sup>

## 2. Gott als die «objektive Subjektivierung der objektiven Vernunft» – das Projekt des Mittelalters

Die spezifische Kontur des Subjektbegriffs, der im Kern der Begriff eines autonomen, wenngleich endlichen Vernunftsubjekts als Geltungsinstanz ist, wird in seiner ideengeschichtlichen Bedeutung erst durch eine Rekonstruktion seiner Vorgeschichte verstehbar. Diese beginnt bereits in

der Antike und findet im Kontext der jeweils vorherrschenden Metaphysik im Mittelalter ihre Fortsetzung. Denn der Geltungsanspruch des endlichen Vernunftsubjekts hat die Ablösung zweier anderer Letztinstanzen der Geltung zur Voraussetzung, die beanspruchen, dem endlichen Vernunftsubjekt allererst Orientierung zu ermöglichen. Man könnte sie – im Duktus des abendländischen Logozentrismus, der unterstellt, dass da, wo Ordnung überhaupt möglich ist und diese Geltung beanspruchen kann, Vernunft («Logos») walten muss – mit den Begriffen «objektive» und «absolute Vernunft» bezeichnen. Denn Vernunft wird seit der Antike nicht nur dem Menschen zugeschrieben, sondern auch der Welt insgesamt wie auch Gott.

Mit dem Begriff «objektive Vernunft» ist genauerhin der Inbegriff der intelligiblen, d.h. durch den Intellekt fassbaren Weltstrukturen gemeint, mithin eine Vernunft, die «objektiv» in der Welt ist. Sie fungiert als letztinstanzliche Bezugs- und Orientierungsgröße des menschlichen Subjekts in der Antike. Der Gottesbegriff der mittelalterlichen Metaphysik dagegen ist das Resultat eines gedanklichen Prozesses, der, folgt man Herbert Schnädelbach, zutreffend als «objektive Subjektivierung der objektiven Vernunft»<sup>7</sup> beschreibbar ist. Der Ertrag dieser Subjektivierung ist die Vorstellung Gottes als eine «absolute Vernunft» bzw. als «absolutes Vernunftsubjekt». Dieses ist ganz im Duktus des antiken Intellektualismus primär durch widerspruchsfreie Vernünftigkeit gekennzeichnet. Die Vorstellung Gottes als einer «absoluten Vernunft» wird erst durch den jüdisch-christlichen Gedanken einer Schöpfung aus dem Nichts (*creatio ex nihilo*) urgent und im Rahmen des mittelalterlichen Ordo-Denkens zum letzten Grund der Geltung auch der «objektiven Vernunft», die in der Welt ist.

Die vorchristliche Antike sah in der Welt eine anfangslose Ordnung walten. Ihre Ewigkeit war Indiz und Garant ihrer Geltung. Einer göttlichen Vernunft als ihres Ursprungs bedurfte die Ordnung der Welt nicht. Denn Gesetz, Struktur, Sinn, Norm oder Wesen der Welt waren immer schon in dieser Welt. Ihre Vernünftigkeit manifestierte sich in der Harmonie und Regelmäßigkeit der Naturvorgänge und in der Wohlgeordnetheit des Staatswesens. Weil das endliche Vernunftsubjekt als *zoon logon echon*<sup>8</sup> mittels der Vernunftseele (*logistikon*) immer schon Anteil an der objektiven Vernunft der Welt hat, kann es diese Ordnung, die sich in und hinter den Einzeldingen als Allgemeines zeigt – sei es als Idee bei Platon (Universalienidealismus) oder als Wesen der Dinge bei Aristoteles (Universalienrealismus) – auch begreifen. Die ewige Ordnung der objektiven Vernunft des Kosmos ist für das menschliche Vernunftsubjekt mithin Orientierungs- und Geltungsinstanz in einem: sie ermöglicht allererst Welt- und Selbsterkenntnis.

Folgt man dem Welt- und Vernunftverständnis des Mittelalters, dann ist für die Entstehung des Ordnungszusammenhangs der Welt eine göttliche, gleichsam «absolute» Vernunft verantwortlich. Ewigkeit schreibt der jüdisch-

christliche Glaube nur mehr Gott zu. Die Welt dagegen wird aufgrund des Schöpfungsgedankens aus dem Nichts, erstmals als radikal endliche vorstellbar. Sie hat einen geschichtlichen Anfang und ein verheißenes Ende. Die Dinge in ihr werden als vergänglich, wenngleich nicht ordnungslos vorgestellt. Was in der Antike als Gesetz, Struktur, Sinn, Norm oder Wesen der Welt gedacht worden war, erhält nun ein personales «Subjekt». Im christlichen Platonismus, der bis zur Aristoteles-Rezeption im 12. Jahrhundert die herrschende Philosophie des Mittelalters blieb, werden die platonischen Ideen durchgängig als Gedanken im *intellectus dei* verstanden. Diese bilden gleichsam die Matrix für den Akt der Schöpfung der Welt. Sie sind das intelligible Urbild, dessen Abbild die Ordnung der Welt ist.<sup>9</sup> Noch Kant spricht vom schöpferischen göttlichen Intellekt, dem *intellectus archetypus*, als der für die endliche Vernunft notwendigen Idee einer höchsten Intelligenz, von welcher die Dinge ihr Dasein und die Welt ihre Einheit und Ordnung haben.<sup>10</sup> Diese durch die göttliche Vernunft gesetzte Ordnung und Weisheit der Welt wird nun Maßstab der Erkenntnis und des Handelns der subjektiv-endlichen menschlichen Vernunft. Ihr eigentlich gegenständliches Korrelat ist nicht das Einzelne der empirisch erfahrbaren Welt, sondern das hinter den Einzeldingen waltende Allgemeine, in dem sich die göttlichen, allererst Ordnung stiftenden Ideen des *intellectus divinus* manifestieren. Menschliche Vernunft muss hierfür wesentlich vernehmende Vernunft, *intellectus*, sein. Sie findet im *intellectus divinus* objektiven Halt, einen Maßstab und das Urbild ihrer selbst. Die dadurch ermöglichte Relecture der gegenständlichen Welt unter Rückgriff auf die Ideen im Verstande Gottes setzt eine gewisse Parallelität von göttlicher und menschlicher Vernunft voraus, was theologisch durch die biblische Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen (Gen 1,26: *imago dei*) garantiert war.<sup>11</sup> Sie wird in der Folge philosophisch interpretiert als der Besitz nicht nur von Vernunft, sondern auch von Willensfreiheit.<sup>12</sup>

Vernunft, Freiheit und Ordnung (*ordo*) gehen damit eine für die Folgezeit wichtige Verbindung ein. Denn Freiheit im Rahmen des Ordo-Denkens des Mittelalters bedeutet, «innerhalb einer Ordnung – sei es der ewigen Schöpfungsordnung als dem Gesetz Gottes, der *lex dei*, sei es der zeitlichen, sozialen, politischen oder kirchlichen Ordnungen – dieser Ordnung zu entsprechen oder nicht zu entsprechen.»<sup>13</sup> Vernünftige Freiheit kann daher niemals Autonomie im Sinne der Selbstgesetzgebung des endlichen Vernunftsubjekts sein. Diese wäre nur als eine Art grundloser Willkürfreiheit deutbar (später als *libertas indifferentiae* bezeichnet) begegnet. Denn wirkliche Freiheit geht mit der Ordnung der Vernunft eine enge Verbindung ein, so dass im Gegenzug die Orientierung am Irrationalen – einem gleichsam prästabilisierten Tun-Ergehens-Zusammenhang folgend – immer Unfreiheit nach sich zieht. Auch die Freiheit Gottes selbst war gemäß diesem To-

pos gedacht: Gott handelt immer und notwendig gemäß seinem Wesen, da in Gott Sein und Wirken, Vernunft und Wille, Weisheit und Macht, mithin auch Ordnung und Freiheit identisch sind. Freiheit und Allmacht Gottes können gar nicht anders denn als ein Handeln *ordinate*, also gemäß der ewigen Schöpfungsordnung, verstanden werden, weil der *intellectus* Gottes seiner *voluntas* vorgeordnet ist. Mithin ist es auch, so noch Bonaventura, nicht vorstellbar, dass Gott außer der ewigen Ordnung handelt. Für die menschliche Vernunft war damit die Ordnung der Welt als verlässlicher Bezugspunkt von Erkennen und «freiem» Handeln garantiert.

### 3. Spätmittelalterliche Umbrüche als Ermöglichungsbedingungen neuzeitlichen Subjekt Denkens

Der als geschöpftlich gedachte Ordnungszusammenhang zwischen absoluter Vernunft Gottes, objektiver Vernunftordnung der Welt und subjektiver Vernunft des Menschen zerbricht wirkmächtig erst im Spätmittelalter am Streit um die Allmacht Gottes, wie sie im ersten Satz des christlichen Glaubensbekenntnisses (*credo in unum deum omnipotentem*)<sup>14</sup> formuliert ist. Die Auseinandersetzung darum schwelt bereits seit Petrus Damian, der in der Mitte des 11. Jahrhundert die Frage stellt, ob Gott Unmögliches möglich, Geschehenes ungeschehen, Widersprüchliches widerspruchsfrei denken und Widervernünftiges wollen könne, oder den Gesetzen der Logik und der Vernunft gänzlich unterworfen sei.<sup>15</sup> Der Streit wird im spätmittelalterlichen Nominalismus zugunsten des Omnipotenzprinzips entschieden und führt nicht nur zum Ende des mittelalterlichen Ordo-Denkens, sondern leitet gleichzeitig den Prozess der Subjektwerdung des endlichen Vernunftsubjekts ein. Mit Blick auf den Glauben zieht auch Martin Luther, der ein glühender Anhänger des Nominalismus war, die Konsequenzen: das *sola gratia*-Prinzip ist gegen die Vorstellung eines Gottes als absoluter Vernunft, das *sola scriptura*-Prinzip gegen die Vorstellung einer Welt als objektiver Vernunft und das *sola fide*-Prinzip gegen das allzu große Vertrauen in die Leistungsfähigkeit der menschlichen Vernunft gerichtet.

Diese Wende, die vor allem von franziskanischen Philosophen und Theologen getragen wird, ist ausgelöst durch eine Neubewertung des Handelns Gottes, wie es sich in Christus zeigt. Denn wenn Christus den Sünder erlöst und Wunder (Jungfrauengeburt) wirkt, zeigt sich darin nicht ein Außerkraftsetzen der in der mittelalterlichen Metaphysik unterstellten starren Schöpfungsordnung? Und kann Gott tatsächlich allmächtig und frei genannt werden, wenn er als «absolute Vernunft» als vom *intellectus divinus* determiniert vorgestellt wird? Gott ebenso wie die Schöpfung müssen daher anders gedacht werden, soll der Zwiespalt zwischen Metaphysik und bi-

blischem Glauben aufgelöst werden können. Auslöser des Umbruchs waren mithin genuin theologische Fragestellungen, die zudem durch die auf das Singuläre und Konkrete gerichtete, an der Bibel orientierten Spiritualität der Franziskaner befeuert wurde, wie sie sich etwa im Sonnengesang des Franziskus zeigt.

Die *omnipotentia dei* stellt deshalb ein Problem dar, weil durch sie auch die absolute Freiheit Gottes gefordert wird, sofern Allmacht auch in der Freiheit bestehen müsste, unabhängig von den Vorgaben des göttlichen Intellekts, Widervernünftiges wollen zu können. Dem aber steht die Bindung des göttlichen Schöpfungshandelns an den Intellekt entgegen, die die Freiheit und Allmacht Gottes in seinem Schöpfungshandeln beschränkt. Im Streit zwischen Intellektualismus und Voluntarismus in der Gotteslehre, bei dem es um die Frage ging, ob der Wille (*voluntas*) Gottes seiner Vernunft (*intellectus*) untergeordnet sei (so Thomas von Aquin und der christliche Aristotelismus) oder dem Primat des göttlichen Willens folgend der Akt der *creatio ex nihilo* als ein bloßes *fiat* zu deuten sei, setzt sich mit Wilhelm von Ockham und Johannes Duns Scotus die Willens-Theologie durch und führt in der Philosophie zum spätmittelalterliche Nominalismus (*universalia sunt post rem* und von ihrem Realitätsstatus her nur mehr *flatus vocis*). Er löst den mittelalterlichen Universalien-Idealismus und -Realismus (*universalia sunt ante rem* bzw. *in rebus*) ab. Denn das, was Gott getan hat oder tut, hat er getan und tut er, alleine weil er es wollte oder will. Es ist daher gut und gerecht, allein weil er es gewollt hat («eo ipso quod ipse vult, bene et iustum factum est»<sup>16</sup>), nicht mehr, weil sich in ihm die widerspruchsfreie Ordnung eines *intellectus divinus* manifestiert.

Damit schlägt «der Vorrang des Interesses an der Rationalität der Schöpfung und ihrer humanen Intelligibilität» um «in die spekulative Faszination durch das theologische Prädikat der absoluten Macht und Freiheit». <sup>17</sup> Die Konsequenzen einer nun unter dem Primat des allmächtigen Willens und nicht mehr unter der allweisen Vernunft Gottes stehenden Schöpfungsordnung sind für das menschliche Erkennen und Handeln folgenreich. Auch wenn der nominalistische Gott nicht einfach ein Willkürgott ist, schon gar nicht, wie Descartes dies überspitzend im Gedankenexperiment des methodischen Zweifels durchexerziert, ein den Menschen täuschender *genius malignus*, ein Betrünergott<sup>18</sup>, sondern Gottes *facere de potentia absoluta* ob seiner Güte immer auch ein *facere de potentia ordinata* sein wird, so ist doch der menschlichen Vernunft die Gewissheit genommen, dass ein absoluter Wille die Welt immer und ausnahmslos als Ordnungszusammenhang erschaffen hat. Damit wird auch die bisherige Gewissheit fraglich, ob die subjektive Vernunft die gegebenenfalls gar nicht mehr durchgängig anzunehmende «objektive Vernunft» der Welt überhaupt noch rein aus Begriffen rational rekonstruieren kann. Wenn die Welt gegebenenfalls irrational geworden ist

und auch Gott sich über alle bestehenden Ordnungen hinwegsetzen kann, dann ist der Mensch, will er überhaupt Halt, Orientierung und Ordnung finden, auf seine eigene subjektive Vernunft zurückgeworfen, die nun Ordnungen allererst selbst erzeugen und setzen muss. Dies macht eine Neubestimmung des endlichen Vernunftsubjekts als Freiheitssubjekt notwendig. Bereits der Ockham-Schüler Johannes Buridanus entwirft hierfür erstmals ein Konzept genuin praktischer Vernunft.<sup>19</sup>

Überhaupt fällt in der Neuzeit der auf sich selbst gestellten subjektiven Vernunft mehr und mehr die Funktion der primordialen Ordnungssetzung zu, eine Funktion, die im Mittelalter der absoluten Vernunft Gottes vorbehalten war. Gleichzeitig schwindet das Vertrauen in die Vernünftigkeit der ehemals objektiven Vernunft des Kosmos. Konsequenterweise wandelt sich auch die Vorstellung von der besonderen Dignität des Menschen. Sie besteht nicht mehr darin, Vernunft und Freiheit als Ebenbild Gottes einfach nur zu besitzen, sondern autonomes, der unbegrenzten Perfektibilität fähiges vernünftig-sittliches Subjekt zu sein. Der vernunftbegabte Mensch selbst wird in der Renaissance seiner rationalen Leistungsfähigkeit wegen wie ein *secundus deus*<sup>20</sup> betrachtet. Freilich muss dem freien Handeln der subjektiven Vernunft im Sinne des *facere de potentia absoluta* auch ein Vernunfthandeln im Sinne des *facere de potentia ordinata* folgen. Endliche, auf Erfahrung bezogene subjektive Vernunft wird dadurch nicht zur absoluten, die Welt aus dem Nichts schaffenden und in ihrer Ordnung selbst bestimmenden Vernunft, sie kann sich aber als «autonome», über die gegebene Welt nach Regeln reflektierende und in ihrem Handeln selbst Ordnungen setzende, endliche Vernunft begreifen.

Weil das endliche Vernunftsubjekt – gleichsam «*etsi deus non daretur*» – Ordnungen aus Freiheit allererst setzen muss, avanciert es zum Legitimationsgrund jeglicher Ordnung. Im Zuge dieses metaphysischen Regierungswechsels übernimmt eine «Metaphysik der Freiheit» das Zepter von einer Metaphysik der Naturordnungen: an die Stelle einer schauenden Vernunft (*intellectus*) tritt eine entwerfende, der Voluntarismus löst den Intellektualismus ab, die praktische Vernunft bekommt den Primat über die theoretische zugesprochen, das Naturrecht weicht dem Vernunftrecht, der Realismus dem Nominalismus und eine theonom begründete Moral einer Moral, die dem autonomen Subjekt zutraut, auch aus sich heraus sittliche Geltungsinstanz zu sein ohne ins moralische Chaos zu verfallen. Dies setzt voraus, dass das endliche Vernunftsubjekt seine Entwürfe und Ansprüche selbst kritisch zu prüfen und dabei den Raum der Subjektivität selbst auszuschreiten in der Lage ist.

#### 4. Die Autonomie des Subjekts – ein originär christliches Projekt

Freiheit im Sinne der Autonomie ist der entscheidende Aspekt des Subjektverständnisses in unserer Kultur. Wenn daher das Vorhandensein einer Vorstellung von innerer Freiheit sich geradezu als Lackmustest für das Vorhandensein auch einer Vorstellung von Subjektivität erweist, dann beginnt die Geschichte des Subjekts in unserer Kultur nicht erst im Übergang vom Spätmittelalter zur Neuzeit, sondern war immer schon ein Thema des christlichen Denkens. Denn dass die Wahrheit in Christus Person geworden ist, sich mithin auch in einem Subjekt und nicht im Kosmos zeigt, dies lässt auch die Subjektivität des Menschen in einem neuen, christologisch gleichsam legitimierten Licht erscheinen.

Zudem wird im Raum christlichen Denkens die «innere Freiheit» bzw. die Willens- und Entscheidungsfreiheit des Menschen erstmals zum Problem. Bei Paulus bildet die Frage nach der inneren Freiheit des Menschen unter dem Titel «Gesetz der Freiheit» in Abhebung vom mosaischen Gesetz einen Brennpunkt seiner Verkündigung. Augustinus prägt die christliche Tradition durch seine Lehre vom *liberum arbitrium* für fast ein Jahrtausend. In der Bestimmung zur Freiheit wird schon in der frühen Kirche, etwa bei Origenes und Gregor von Nyssa, geradezu die Gottebenbildlichkeit und besondere Würde des Menschen festgemacht. Letzterem gelingt es gar, griechisches Denken und christliche Theologie miteinander zu versöhnen, und den Würdegedanken in die Transformation einer starren Wesensmetaphysik hin zu einer genuin praktischen Metaphysik einzubetten. Wäre der Zusage der Gottebenbildlichkeit in der Metaphysik des Mittelalters eine zentralere Rolle für das Verständnis der Eigentümlichkeit des Menschen und seiner gleichsam gottgegebenen Autonomie zugefallen, dann hätte dies der späteren Rede von «Subjekt» und «Subjektivität» von vorneherein ihren Schrecken genommen.

#### ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Guido MATTIUSI, *Il veleno Kantiano*, Rom 1907 (2. Aufl. 1914).

<sup>2</sup> Joseph KLEUTGEN, *Die Philosophie der Vorzeit*, Innsbruck 1878.

<sup>3</sup> Dietrich BONHOEFFER, *Widerstand und Ergebung*, hg. v. E. Bethge (Brief vom 17.7.1944), München 1970, 393f.

<sup>4</sup> Zur Begriffsgeschichte im Detail siehe *Historisches Wörterbuch der Philosophie* Bd. 10, Basel 1998, 373–400.

<sup>5</sup> Thomas NAGEL, *Der Blick von Nirgendwo*, Frankfurt 1992, 205.

<sup>6</sup> Dazu Theo KOBUSCH, *Die Entdeckung der Person. Metaphysik der Freiheit und modernes Menschenbild*, Darmstadt 1997.

- <sup>7</sup> Herbert SCHNÄDELBACH, *Vernunft*, in: W. MARTENS/H. SCHNÄDELBACH (Hg.), *Philosophie*, Bd. 1, Hamburg 1991, 83.
- <sup>8</sup> ARISTOTELES, *Politik* 1253a ff.
- <sup>9</sup> Vgl. exemplarisch THIERRY VON CHARTRES, *Tractatus de sex dierum operibus* (12. Jh.) und WILHELMS VON AUXERRE, *Summa aurea* (frühe zwanziger Jahren des 13. Jh.).
- <sup>10</sup> Vgl. Immanuel KANT, *KrVA* 695/B 723, *KUAA* V, 408.
- <sup>11</sup> Vgl. schon PHILON, *De opificio mundi* 25, 139; *Quis divinarum rerum heres sit* 232.
- <sup>12</sup> Vgl. ALBERTUS MAGNUS, *Summa theologica* 2, 12, 68 ad 1, 3; THOMAS VON AQUIN, *Super ad Romanos* 5, 3.
- <sup>13</sup> Hermann KRINGS, *Woher kommt die Moderne?*, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 41 (1987) 3–18.
- <sup>14</sup> Vgl. WILHELM VON OCKHAM, *Quodl.* VI, q. 6 sowie I, q. 1.
- <sup>15</sup> Vgl. PETRUS DAMIANI, *De divina omnipotentia in reparatione corruptae, et factis infectis reddendis* (um 1067).
- <sup>16</sup> WILHELM VON OCKHAM, *I Sent.* D. 17, q. 3.
- <sup>17</sup> Hans BLUMENBERG, *Säkularisierung und Selbstbehauptung*, Frankfurt a. M. <sup>2</sup>1983, 186.
- <sup>18</sup> René DESCARTES, *Meditationes de prima philosophia* (1641), Med. I.
- <sup>19</sup> Dazu Gerhard KRIEGER, *Der Begriff der praktischen Vernunft nach Johannes Buridanus*, Münster 1986.
- <sup>20</sup> Zum Topos vom *secundus deus* in Spätmittelalter und Renaissance Vinzenz RÜFNER, *Homo secundus Deus. Eine geistesgeschichtliche Studie zum menschlichen Schöpfertum*, in: Philosophisches Jahrbuch 63 (1955) 248–291.

#### ABSTRACT

*On the Prehistory of the Discovery of the Subject in Christian Metaphysics.* This article provides a very short history of modern subjectivity and its theological implications. In the late Middle Ages metaphysics are refounded (nominalism) and this leads to the decline of the medieval notion of «ordo». Modern «subjectivity» is born. It is argued here that the autonomy of the subject has a genuine christian history, despite the fact that the modern notion of «subject» and «subjectivity» still tend to sound an alarm in the realm of catholic theology today.

*Keywords:* metaphysics – ordo – subjectivity – autonomy – nominalism