

ZWISCHEN ICH-GEWISSHEIT UND FIKTION ÜBER DIE GRENZLOGIK RELIGIÖSER WAHRHEIT

Klaus Müller, Münster

„Mythisierung der Transzendenz“ und die Wahrheitsfrage

Wer es wissen wollte, konnte sich schon lange vor den Anschlägen am 11.09.01 in Kenntnis setzen, dass Religion – entgegen mancher Prognose vor einigen Jahrzehnten – längst wieder zum kulturellen Spitzenthema und zur globalen Herausforderung geworden ist. Mit großer Selbstverständlichkeit erhalten so gut wie alle Gegenwartsgesellschaften mittlerweile das Prädikat „postsäkular“. Das Interesse an Religion seitens mancher, die sich selbst religiöse Unmusikalität attestieren, geht ungleich weiter, als lediglich Ressourcen zivilreligiöser Bindemittel für die Moderation konfligierender Strömungen in polyzentrisch formierten Sozialgebilden greifbar zu halten: Sie anerkennen, dass in religiösen Traditionen semantische Potenziale gepflegt werden, die sich auch durch ausdifferenzierte Aufklärungsdiskurse nicht substituieren lassen.¹

Die zeitgenössischen Religionswissenschaften erweisen sich dabei hinsichtlich der Aufklärung und Deutung der religiösen Situation auf eigenartige Weise steril. Seit längerem pflegen sie auf vielfältige Weise den großen Gestus der Dekonstruktion, vergessen aber darüber, selbst Konstrukt zu sein und werden so – statt in der überbordenden Religionsproduktivität der Gegenwart kritisch Navigationshilfe zu leisten – „[...] selbst ein Teil der Religionsgeschichten der Moderne.“² Vergleichbares muss sich die Theologie dort vorhalten lassen, wo sie sich kulturalistischen Attitüden verschreibt und mehr oder weniger erklärmaßen einer Offenlegung der ontologischen commitments ihrer Diskurse ausweicht und damit die Wahrheitsfrage in Bezug auf Religion aus ihrem Pflichtenkatalog ausglie-

¹ Vgl. exemplarisch HABERMAS 2002. Ders., 2004: 2-4.

² GRAF 2004: 242.

dert.³ Wer es stattdessen nach wie vor für belangvoll hält, zum Phänomen Religion ein vernunftgeleitetes Verhältnis zu unterhalten, Religion dabei in ihrem Selbstverständnis als unter letzten Bindungen stehend ernst zu nehmen und gleichermaßen eine universale Kommunikabilität der damit einhergehenden Geltungsansprüche zu unterstellen, wird hellhörig werden, wenn er auf das Programm einer transzendentalen Religionshermeneutik stößt.

GERHARD OBERHAMMER widmet sich einem solchen Projekt unter dem Obertitel „Mythisierung der Transzendenz“ seit Jahrzehnten.⁴ In jüngsten Diskussionen des Konzepts wird erkennbar, dass ihm die Fragen nach dem Wirklichkeitsbezug und der Wahrheitsfähigkeit von religiösen Traditionen als sprachförmige kategoriale Konkretionen („Mythisierung“) von Transzendenzenerfahrung („Jenseits des Seienden“) konstitutiv eingeschrieben, dass sie aber aus den Potenzialen des Konzepts noch nicht erschöpfend beantwortet sind.⁵ OBERHAMMER unterstellt dabei, dass der Realitätsbezug aller Mythisierung des Jenseits des Seienden – weil dieses kein Seiendes im Sinn von Welt-Ding und Mit-Seiendem sein kann – „[...] nur aus der transzendentalen Struktur des ‚Bei-sich-Seins‘ [...]“⁶ des Subjekts gewonnen werden kann. Das eröffnet die Möglichkeit, das Uneingelöste an der Wahrheitsfrage und den ontologischen commitments der Mythisierungstheorie mit Aussicht auf einen Klärungsertrag ins Verhältnis zu einer philosophisch-theologischen Subjekttheorie zu setzen, die im Ausgang von genau dieser Struktur des Bei-sich-Seins und diese sprachphilosophisch reformulierend die Frage des „Woraufhin“⁷ allen Transzendierens in Absicht einer wahrheitsfähigen Beantwortung stellt. Seit längerem verfolge ich dieses Anliegen in Gestalt einer religionsphilosophischen und fundamentaltheologischen Rezeption wichtiger Theoriestücke aus dem Unternehmen einer existenzialen Metaphysik des Daseins, wie es DIETER HENRICH

³ Vgl. MÜLLER 2004: 6-12. Vgl. auch MÜLLER 2004b: 235-240.

⁴ Vgl. zuletzt OBERHAMMER/SCHMÜCKER 2003.

⁵ Vgl. bes. WIEDENHOFER 2003: 46-53.

⁶ OBERHAMMER 2003: 23.

⁷ OBERHAMMER 2003: 23.

seit im Grunde mehr als 50 Jahren vielgestaltig vorantreibt.⁸ Da dieses Begründungsprogramm wegen seiner philosophischen Implikationen innertheologisch als einigermaßen kontrovers zu gelten hat, muss ich zunächst etwas in diesen fundamentaltheologischen Binnenraum ausholen, um von dort dann auf die mit HENRICH zu gewinnenden Klärungen der religiösen Wahrheitsfrage zurückzukommen.

Stenogramm zu einem strittigen Debattenverlauf

Wer sich heute an einer Rationalitätsdebatte in der Theologie beteiligt, unterstellt zwei Voraussetzungen, die nicht oder nicht mehr selbstverständlich sind:

(1) Die eine Voraussetzung macht aus, dass es zu den Aufgaben der Theologie gehört, auch und überhaupt eine solche Debatte um die Vernünftigkeit ihrer Geltungsansprüche zu führen. Der Abgang der Theologie vom Forum der Vernunft, weil es sinnlos sei, über den Glauben nach außertheologischen Kriterien Rechenschaft abzulegen, zählt zu den gegenwärtig ernsthaft vertretenen Optionen theologischer Selbstverständigung. Das kann sehr dezent etwa dergestalt geschehen, dass jemand unter ausdrücklicher Ausklammerung einer eigenständigen und erstpörsönlich verantworteten denkerischen Verortung systematisches Theologietreiben auf das Arrangement von Traditionen und anderweitig entwickelten Positionen beschränkt und insbesondere philosophisch verankerte Begründungsansprüche zurückweist, weil sie „[...] die Gefahr einer (neuen) Gettoisierung der Theologie [...]“⁹ heraufbeschwören, so HARALD WAGNER in seiner jüngst erschienenen „Dogmatik“. Ungleich markanter kommt diese Option etwa in jüngerer Veröffentlichungen THOMAS RUSTERS zur Geltung:

⁸ Vgl. MÜLLER 2004a: 82-97.

⁹ WAGNER 2003: 46, Anm. 79.

„[...] ich (sehe) keinen Sinn mehr in dem Versuch, den christlichen Glauben vor dem Forum der allgemeinen Vernunft bzw. dem Begriff letztgültigen Sinns zu verteidigen“¹⁰,

kann man bei ihm etwa lesen. Dass die Ersetzung solcher universal orientierter Rechenschaftsablage durch die semiotische Rekonstruktion einer biblischen Binnenwelt¹¹ dabei auch noch ausdrücklich mit möglichen Erfahrungen in medial erzeugten Science-Fiction-Welten verglichen wird, ohne die epistemische Konsequenz dieser Parallelisierung auch nur wahrzunehmen – ganz zu schweigen von den daraus gezogenen Konsequenzen für die Religionspädagogik¹² –, verrät nichts Gutes über den wissenschaftstheoretischen Zustand gegenwärtiger systematischer Theologie. Und es kann auch gar nicht überraschen, dass in das Vakuum, das durch die Verabschiedung vom Forum der Vernunft entsteht, anderweitige Instanzen verbürgender Autorität eintreten. Bei RUSTER selbst ist das sozusagen eine Autorität „von oben“ in Gestalt eines quasi-barthianischen Biblizismus. Das im Wesentlichen auf MICHEL FOUCAULT und vergleichbare Quellen gestützte Konzept von JOHANNES HOFF¹³ kulminiert in der These, dass das Ernstnehmen der Gnadentheologie alles philosophisch-theologische Fragen nach Fundamenten des Glaubens in Sprachlosigkeit treibe. Dieser ortlose Diskurs finde darum seinen in einem mystischen Grund verankerten Platzhalter im apostolischen Amt – also Autorität „von unten“ als verbürgende Instanz theologischer Wahrheit.¹⁴ Oder aber es wird eine Art Autorität „von innen“,

¹⁰ Vgl. RUSTER 2000: 17, Anm. 27. Vgl. dazu kritisch BONGARDT 2001: 316-319.

¹¹ Das Spezifikum von GERD THEIßENS Vorschlag, die christliche Religion als einen „semiotischen Dom“ aufzufassen, besteht genau darin, sich eben nicht auf die Binnenperspektive zu beschränken und der Frage nach der Plausibilität sowie dem Wirklichkeitsgehalt der semiotischen Konstruktion nicht auszuweichen. Vgl. THEIßEN 2001: hier bes. die rahmenden Teile 17-44; 385-411.

¹² Vgl. RUSTER 2000: 200. Vgl. RUSTER 2000a: 189-203. Kritisch dazu vgl. BAUDLER 2000: 426-431.

¹³ Vgl. HOFF 1999. Vgl. auch HOFF 2000: 149-155.

¹⁴ Vgl. HOFF 1999: 19, 279. Zu HOFF vgl. auch MÜLLER 2001: 17-19.

d.h. aus dem Fundus der theologischen Tradition, ins Feld geführt, wie das der RUSTER-Schüler DAVID BERGER in Gestalt einer ziemlich aggressiven Wiederauflage neothomistischer Denkfiguren versucht, die er mit dem Prädikat „Thomismus ‘striktter Observanz’“¹⁵ siegelt und die ihr Zentrum in einer zumeist recht hemdsärmelig vorgebrachten Kritik des Transzendentalthomismus von MARÉCHAL bis RAHNER generell und dessen angeblichen gnadentheologischen Defekt speziell findet.¹⁶

(2) Die letzte der eben genannten kritischen Volten tangiert dabei bereits zugleich die zweite Voraussetzung, von der gegenwärtiges Theologietreiben nicht mehr unbeschadet ausgehen kann: dass es legitim, sinnvoll und angemessen ist, auch in der Theologie transzendental anzusetzen. Im Gegenteil: Wer das tut, wirkt im durchschnittlichen theologischen Debattenszenario derart fremd, dass er ohne weiteres für sich selbst jenen Alteritätsbonus beanspruchen dürfte, den die auf LEVINAS' Schoß groß gewordenen Theologien der Andersheit ansonsten für ihre besondere Stärke halten. Stattdessen ziehen transzendente Ansätze schwerwiegenden Verdacht auf sich, besonders dann, wenn mit ihnen auch die Entwicklung eines Begriffs letztgültigen Sinnes aus der Instanz der autonomen Vernunft verbunden ist, sofern nur so über die Gegebenheit und Gültigkeit als unbedingt begegnende Sinnansprüche befunden werden könne, wie etwa HANSJÜRGEN VERWEYEN, THOMAS PRÖPPER und ich selbst unterstellen. Dann lautet der notorische Vorwurf auf ungeschichtliche Identitätslogik und theologischen Rationalismus, dessen spekulativ verhängtem Frageverbot angesichts der Theodizeefrage nur eine „Zuletztbegründung“¹⁷ wehre, wie JOHANN BAPTIST METZ ironisierend formuliert. Aus der Sicht narrativ-handlungstheoretischer An-

¹⁵ Vgl. diese Selbstbezeichnung bei BERGER 2001: 4 (Umschlagseite). Vgl. dazu auch zahlreiche Texte auf www.doctor-angelicus.de, der Online-Version des seit 2001 erscheinenden Jahrbuchs „Doctor Angelicus“. Vgl. auch BERGER 1998; BERGER 1998b: 427-430; BERGER 1999: 343-357. Vgl. dazu auch MÜLLER 2003: 463-472. Als überarbeitete und stark erweiterte Fassung vgl. MÜLLER 2003a: 31-50.

¹⁶ Vgl. bes. BERGER 1998; BERGER 1998a; BERGER 1999.

¹⁷ METZ 1998: 100.

sätze ziehen sich erstphilosophisch verankerte Ansätze gar den Verdacht eines impliziten Fundamentalismus zu, übrigens eine mittlerweile epidemisch gewordene Strategie, Überzeugungen, die nicht Gegenstand konsensueller Entscheidungsfindung sein können, als politisch inkorrekt zu diskreditieren¹⁸ – als ob, wer Theologie auf starke Begründungsleistungen verpflichtet, im Schilde führte, gläubige Seelen zu „Reflexionsgangster[n]“¹⁹ zu trimmen. Diese und ähnliche theologische Einsprüche stehen im Übrigen in bemerkenswerter Verhältnislosigkeit zu der Tatsache, dass das Thema der Letztbegründung von Glaubenssystemen längst (und nicht erst seit den religiös grundierten terroristischen Anschlägen der letzten Jahre) als eine der brisantesten Fragen der Kulturwissenschaft anerkannt ist²⁰ und zweifelsfrei zu jenem theologischen Kerngeschäft der Religionshege gehörte, dessen Erfüllung die Legitimation von Theologie im universitären Fächerkanon mitträgt.

Damit ist exakt der Punkt erreicht, von dem aus mir der Entwurf einer philosophischen Begründungskonzeption für den Geltungs- und Gültigkeitsanspruch theologischer Rede auf besonders aussichtsreiche Weise möglich erscheint. Dabei sind die beiden benachbarten erstphilosophisch konturierten Konzeptionen HANSJÜRGEN VERWEYENS²¹ und THOMAS PRÖPPERS²² mittlerweile mehrfach analysiert und beschrieben worden – auch meinerseits selbst ist das

¹⁸ Vgl. dazu kritisch JESSEN 2002: 42.

¹⁹ HUIZING 2002: 46.

²⁰ Vgl. dazu exemplarisch HAUSCHILD 2002 und JESSEN 2003: 29.

²¹ VERWEYEN 2000. Vgl. kritisch dazu alle Beiträge in LARCHER/MÜLLER/PRÖPER 1996. Zu HANSJÜRGEN VERWEYENS Projekt einer erstphilosophischen Glaubensverantwortung: VERWEYEN 1997. Vgl. auch VERWEYENS Repliken und Präzisierungen in VERWEYEN 1997; VERWEYEN 2000. Neueste Studien zu VERWEYEN stammen von KIM 2004 sowie von LEUKEL 2004.

²² Vgl. vor allem die Beiträge „Freiheit als philosophisches Prinzip theologischer Hermeneutik“, „Zur theoretischen Verantwortung der Rede von Gott. Kritische Adaption neuzeitlicher Denkvorgaben“ und „Freiheit. Ausprägungen ihres Bewußtseins“, alle in PRÖPPER 2001. Zu PRÖPPER und VERWEYEN vgl. auch: PLATZBECKER 2001: 23-41. Ders. 2003.

geschehen²³ –, so dass ich an dieser Stelle gleich auf den eigenen Vorschlag in der Sache kommen kann. Ich tue das unter einem Titel, der einer kurzen Erläuterung vorweg bedarf. Er lautet:

Subjektivität „dritter Kritik“ als philosophische Instanz
theologischer Begründung

Nach der erkenntniskritischen – „kopernikanischen“ – Wendung der Philosophie durch KANT folgte gut ein Jahrhundert später der *linguistic turn*, gemäß dem uns keinerlei Zugang zu Denken und Welt an der Sprache vorbei offen steht, wenngleich längst anerkannt ist, dass sich alles philosophisch Relevante nicht allein durch Sprache erhellen lässt, aber eben auch nicht ohne sie. Derzeit ist ein Prozess in Richtung einer erneuten Wendung in Gang, die ebenso wie die beiden vorausgehenden dadurch ausgezeichnet ist, dass sie – einmal eingetreten – nicht mehr hintergangen werden kann. Auch der entsprechende Name ist schon geprägt: *iconic turn*²⁴ – die medial generierte Wendung zu den Bildern, die bis in die Fundamente menschlicher Welt- und Selbstbeschreibung durchgreift: Unter dem Richtmaß des Gedankens der Fiktion steht – um nur drei Beispiele aufzurufen – epistemologisch die Differenz von Sein und Schein zur Disposition, anthropologisch der Identitätsbegriff, religionsphilosophisch die Scheidung von Kontingenz und Transzendenz.²⁵

Ich halte die Grundstruktur von Selbstbewusstsein deswegen für einen besonders aussichtsreichen Einsatzpunkt, weil sich durch die Rezeption einschlägiger zeitgenössischer Theoriebildungen zum Komplex selbstbewusster Subjektivität die transzendente Reflexion durch sprachphilosophische Analysen so bestätigen und ausdifferenzieren lässt, dass sie sich auch den Herausforderungen des *iconic turn* gewachsen zeigt. Ich nehme dafür nicht nur, aber primär – wie bereits kurz bemerkt – kritisch-produktiv Züge der von DIETER

²³ Vgl. MÜLLER 1998: 94-100. MÜLLER 2002: 52-55.

²⁴ Vgl. MAAR/BURDA 2004.

²⁵ Vgl. dazu MÜLLER 1998a: 149-162. MÜLLER 1999: 379-401. MÜLLER 2000a: 76-84. MÜLLER 2002a: 246-268.

HENRICH seit Jahrzehnten vorangetriebenen Subjekttheorie in Anspruch, ohne diese auch nur von Ferne an dieser Stelle in allen ihren Entfaltungsstufen, Verzweigungen und theologisch relevanten Folgegedanken in Übersicht zu bringen.²⁶ Ich beschränke mich auf die Herausarbeitung des Einsatzpunktes meines Vorschlags eines transzendentalen Ansatzes und einige fundamentale Folgegedanken.²⁷

Dieser Einsatzpunkt ist zunächst als existenzphilosophisch zu qualifizieren. Denn aus dem Zusammenhang zwischen dem Gebrauch von Subjekt-Prädikat-Sätzen als elementarer Verstehensform und der Möglichkeit von Selbstbewusstsein, wie ihn KANT seiner Philosophie als ganzer zugrunde gelegt hatte, lässt sich – in Orientierung an der analytischen Methode²⁸ – auf doppelte Weise ein Ausgangspunkt für eine Aufklärung von Selbstbewusstsein gewinnen:

(a) Als Aussage über Dinge oder Ereignisse setzt der Gebrauch des Subjekt-Prädikat-Satzes einen Indikationsapparat voraus. Die Dinge stehen an der Subjekt-Stelle als bestimmte Einzelne, werden von anderen Einzelnen kraft ihrer Identität unterschieden, und diese wiederum bleibt im Fall mehrerer Einzelner der gleichen Art nur über die Indikatoren „dies“, „hier“, „jetzt“ zugänglich, deren individuierende Leistung ihrerseits wieder von Kenntnis und Gebrauch des Indikators „ich“ abhängt.

(b) Als Aussage über Nicht-Einzelnnes, also etwa abstrakte Sachverhalte, kann der Subjekt-Prädikat-Satz qua Behauptung funktionieren, die sich begründen oder revozieren lässt. Beides impliziert, dass der Sprecher des Satzes dessen Inhalt auch als seinen Meinungs-

²⁶ Das ist – dem Stand der Debatte zur Erscheinungszeit entsprechend – geschehen in MÜLLER 1994: 457-557. Zu einer ersten Orientierung vgl. auch: MÜLLER 2000: 33-42. Zu theologischen Anschlussgedanken vgl. bes. MÜLLER 2001: 159-178. Hilfreiche Längsschnitte zu HENRICH vgl. bei HINDRICHS 2001: 1-27; THEUNISSEN 2002: 343-362. Eine hervorragende Studie zu HENRICH liegt vor in LITZ 2002.

²⁷ Über die in MÜLLER 1994 zugrunde gelegten HENRICH-Texte hinaus beziehe ich dazu vor allem ein: HENRICH 1998: 31-44. Vgl. auch den Wiederabdruck in HENRICH 1999: 11-73, aus dem nachfolgend zitiert wird; Vgl. auch HENRICH 2001.

²⁸ In den ersten Zügen folge ich primär HENRICH 1982: 125-181.

zustand auffasst, von dem ihm scheint, dass er begründbar ist, oder schien, dass er begründbar wäre, jetzt aber zurückgenommen werden muss. Wenn ich weiß, dass mir etwas scheint, habe ich Selbstbewusstsein, weil ich von mir weiß.²⁹ Die doppelte – aber gegeneinander gänzlich verschiedene – Evidenz für Selbstbewusstsein, wie sie aus der Analyse der elementaren Satzform in Gestalt der Notwendigkeit des „ich“-Indikators und der Möglichkeit der „Es scheint“-Sätze gewonnen werden kann, begründet, dass und wie das eine selbstbewusste Wesen in und gegenüber der Welt steht: über das Indikatoren-system ist die raumzeitliche Weltstelle festgelegt, die es als identisches Einzelnes unter vielen anderen Einzelnen besetzt. Die im „Es scheint“-Satz realisierte Möglichkeit, eigene Meinungszustände zu kennen und sich ihnen gegenüber affirmierend oder negierend zu verhalten, nötigt zur Annahme einer zweiten Weise der Identität, die von der raumzeitlich konstituierten gänzlich unabhängig ist: Der, dem etwas wahr schien, das jetzt aber unhaltbar scheint (und umgekehrt) – und der jetzt darum ganz anderer Meinung ist –, muss derselbe sein über die Sequenz seiner Meinungszustände hinweg.³⁰ Diese doppelte Identität begründet die Notwendigkeit, dass wir uns auch doppelt beschreiben: als Person (qua Einer unter vielen) und als Subjekt (qua Einer gegenüber der Welt).³¹ Das ist nichts anderes als die analytische Reformulierung des für HÖLDERLIN als Philosophen wie als Dichter schlechthin zentralen Themas, dass sich bewusstes menschliches Leben durch konfligierende Tendenzen der eigenen Orientierung hindurch bilde und bleibend herausgefordert finde.³²

Nun kommt aber den beiden Weisen von Identität keineswegs gleiches Gewicht zu. Gerät die indikatorische Selbstbeschreibung in Verdacht, nicht zuzutreffen und also der Rechtfertigung zu bedürfen, so geschieht dies mit Rekurs auf die Selbstbeschreibung als Subjekt (in obigem Sinn), also mit Bezug auf die Zuschreibung von Mei-

²⁹ Vgl. HENRICH 1982: 135-136.

³⁰ Vgl. HENRICH 1999: 16 (Einleitung).

³¹ Vgl. HENRICH 1982: 137-138.

³² Vgl. HENRICH 1992: 122, 191-197, 201, 210-213, 225, 505, 510-514, 602.

nungszuständen (etwa: „Es scheint, dass...“), die weder Überprüfung von außen brauchen noch ihrer überhaupt fähig sind, also irrtumsimmun hinsichtlich dessen, der diese Zustände hat. Erst im Licht dieser Selbstbeschreibung wird intersubjektiv überprüfbar, ob die beobachtungsabhängigen indikatorischen Akte – und damit die über diese gewinnbare Selbstbeschreibung als Person – treffen oder fehlschlagen. Dieser Vorrang der Subjektidentität gilt nun nicht nur für den Fall der personalen Selbstbeschreibung, sondern für Zuschreibung überhaupt in dem Sinn, dass zu der einen Welt gehört, was dem Subjekt irrtumsimmun als sein Zustand zugeschrieben werden kann. Zwar hat die Subjektidentität ihren wohlbestimmten Sinn nur im Gegenüber zu der über die Identität der Welt Dinge zustande kommenden Welt(-einheit), ist aber dennoch der entscheidende Punkt, in Bezug auf den dieser Prozess überhaupt in Gang kommen kann. Dass in diesem Sinn Selbstbewusstsein unbeschadet seines Primats nur zusammen mit Weltbewusstsein auftreten kann, macht ein idealistisches wie ein immanentistisches Konzept von Welt und Leben gleichermaßen inkonsistent.³³

An der Differenz von Subjektidentität und Personidentität hängt in HENRICHs Konzept aber nicht nur der Sinn von Weltbegriffen; aus ihr wird ebenso der cartesianische Status von Selbstbewusstsein verständlich. Prinzipiell ist möglich, dass einer sich fragt (bzw. fragen muss), ob er in einer wirklichen Welt mit der und der wirklichen Person wirklich auch selbst diese Person ist, die er zu sein meint. Hinsichtlich von Selbstzuschreibungen in Gestalt egologischer Sätze ist ein solches Auseinandertreten von Wissen und Realität ausgeschlossen. Selbstbewusstsein ist Wissen um sich, das weiß, dass es um sich weiß, und darin Wirklichkeitswissen. Erst von dieser Realitätsgewissheit her kann ich mich (gleichgültig, ob richtig oder falsch) als Person in der wirklichen Welt beschreiben. Das aber heißt: Hinsichtlich ihrer Wirklichkeit (gegenüber von Möglichkeiten) ist die Welt nur im Ausgang von der Subjektidentität qua egologischer Selbstbeschreibung aus zugänglich, sofern dieses Wissen einer Wirklichkeit (weiß) und darin selbst Wirklichkeit ist. Über das selbstbewusste Subjekt ist damit keinerlei Erkenntnis gewonnen, die

³³ Vgl. HENRICH 1982: 138-141. HENRICH 2001: 190-192.

darüber hinausginge, dass es infallibel um sich weiß; dennoch gründet in ihm auf exklusive Weise die Möglichkeit, zu unterscheiden, was wirklich und nicht-wirklich ist in der Welt.³⁴ Gerade wegen der Vernetzung des sich im „ich“-Gebrauch äußernden unhintergehbaren Subjektgedankens mit dem Wirklichkeitsbezug kann sich HENRICH keine wirkliche Alternative zu diesem Gedanken vorstellen, weil damit der diesem Subjektgedanken korrelative Gedanke, auf eine wirkliche Welt bezogen zu sein, in einer Weise gefasst werden müsste, die einer Selbstaufhebung gleichkäme.³⁵ Die Fundamentalität von Selbstbewusstsein in Beziehung auf Wissen wie Wirklichkeit des Gewussten, die sich so im Ausgang von der elementaren Satzform im Medium einer Evidenzdualität ganz mit analytisch unterfassten kantischen Mitteln entwickeln lässt, zieht von selbst die Frage nach sich, wie die Binnenstruktur von Selbstbewusstsein verfasst ist, das – obwohl ein Nicht-Hintergehbare – nicht unstrukturiert sein kann allein schon deswegen, weil sich das, was zugeschrieben wird, der Adressat der Zuschreibung und der Akteur, der wiederum mit dem Adressaten identisch ist, unterscheiden lassen.³⁶

Es ist genau diese Komplexheit seiner Verfassung, die Selbstbewusstsein nicht aus sich selbst begreifbar sein und eben dadurch auf nicht mehr abzudrängende Weise die Frage nach einem Grund, einem Wovonher der wissenden Selbstbeziehung aufkommen lässt. Die Tatsache, dass sich das Ganze von Selbstbewusstsein nicht von einer Analyse seiner Teilmomente her rekonstruieren lässt und auch die etwaige Annahme eines Schöpfungsaktes durch die Unterstellung eines schaffenden Subjekts von grundsätzlich derselben Wissensart wäre und sich das Problem damit nur verschieben würde, legt nahe, Selbstbewusstsein auf eine gründende Instanz noch komplexerer Verfassung als die eigene, zu erklärende Subjektivität zurückzuleiten. Unter dieser Voraussetzung gilt:

³⁴ Vgl. HENRICH 1982: 141-144.

³⁵ Vgl. HENRICH 1982: 144-145.

³⁶ Vgl. HENRICH 1982: 145-146.

„Wir können in der deskriptiven Einstellung nicht über die Grenzen dessen hinauskommen, was uns durch die Verfassung unseres Wissens vorgegeben ist. In ihr ist aber die wissende Selbstbeziehung von prominenter Bedeutung, [... aber; K.M.] wir können nicht erwarten, daß sie uns dazu instand setzt, sie aus dem Grunde, den wir ihr voraussetzen, Schritt um Schritt herzuleiten. Können wir sie doch, wie sich erwies, schon ihrer Verfassung nach nur annäherungsweise beschreiben. Ein Grund des Wissens von mir, wie immer er zu fassen ist, läßt sich überhaupt nur als eine Hypothese denken, die aber in keiner Verifikation zur erwiesenen Erkenntnis zu wandeln ist.“³⁷

Damit bewegen wir uns im Raum einer Art Grenz-Logik, denn: Einerseits muss der dem Selbstbewusstsein vorauszusetzende Grund einem gegenständlichen Erkennen entzogen sein, weil sein Auftreten in Gestalt einer Präsenz ein Hintergangen-Werden-Können der wissenden Selbstbeziehung implizierte, also eine Art eben jener adäquaten Aufklärung, die sich ja gerade kraft der Gestalt des Aufkommens und Zusammenspiels der Momente von Selbstbewusstsein als undurchführbar erwiesen hatte.³⁸ Das ist die eine Seite der Grenz-Logik. Zu ihr gehört aber genauso, dass durch den Gedanken vom gründenden Grund der wissenden Selbstbeziehung

„[...] eine weitere Klasse von Wirklichem definiert [ist; K.M.], und zwar eine solche, zu der sich das seiner selbst bewußte Leben allein aufgrund dessen in ein Verhältnis setzen kann, daß es sich als nicht seiner selbst schlechthin mächtig versteht.“³⁹

Unbeschadet seiner vorhin erläuterten Hypothetizität erweist sich der Gedanke vom Grund kraft der Verfasstheit des ihn notwendig auf sich ziehenden Selbstbewusstseins aufs Engste mit dem Wirklichkeitswissen verfügt, das es selbst charakterisiert. Kraft dessen, dass es uns als Subjekte überhaupt nur dadurch gibt,

³⁷ HENRICH 1999: 65.

³⁸ HENRICH 2001: 56; 148.

³⁹ HENRICH 1999: 69.

„daß wir in unseren Gedanken und kraft ihrer für uns wirklich sind“⁴⁰,

gehört die wissende Selbstbeziehung inklusive ihres Gedankens vom Grund, der – wie erläutert – nur ein „Grund im Bewusstsein“⁴¹ sein kann, zu jenen Denkbewegungen, die – wie nach einem Diktum THEODOR W. ADORNOS wohl alles Philosophieren, das wirklich ein solches ist – um den ontologischen Gottesbeweis kreisen.⁴²

Grenzgängerische Wahrheit

HENRICH selbst erinnert daran, dass er mit seinen Erwägungen zum Grund von Selbstbewusstsein, die nicht einfach die Frage nach der Realität dieses Grundes beantworten, wohl aber ein Nachdenken implizieren, „von woher diese Frage erwogen und beantwortet werden mag“⁴³, an eine Debatte anschließt, die schon Kantianer zu Zeiten ihres Namensgebers umtrieb: ob KANTS These, dass wir unbeschadet des Ausschlusses gegenständlicher Erkenntnis des Absoluten und entsprechender Beweise zu notwendigen Annahmen über es kommen müssen, nach sich zieht, dass diese Annahmen unter ein „als ob“ zu stellen und mithin als

„[...] unausweichliche und zugleich lebensspendende und nur als solche wohlmotivierte *Fiktionen*“⁴⁴

zu behandeln seien. Oder ob – etwa mit FICHTE – dafür zu votieren sei, dass Überzeugungen so tiefreichender Lebensbedeutung, durch die sich überdies alle anderen Überzeugungen zu einem Ganzen fügen, gegen einen solchen Vorbehalt Wahrheit zugesprochen werden müsse.

⁴⁰ HENRICH 2001: 36.

⁴¹ Vgl. HENRICH 1992. HENRICH 2001: 272-273.

⁴² Vgl. ADORNO 1998: 378. Vgl. die Aufnahme dieses Topos in „Be-wußtes Leben und Metaphysik“, in: HENRICH 1999: 205.

⁴³ HENRICH 1997: 12.

⁴⁴ HENRICH 2001: 60.

Diese Debatte fand ihre wohl zugespitztesten Ausprägungen in der „Philosophie des Als Ob“ des großen Kantforschers HANS VAIHINGER⁴⁵, von der man sich übrigens in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts von katholischer Seite versprach, zu einer Anschlussfähigkeit des KANTischen Denkens zu kommen.⁴⁶ Und ganz anders flammte die Frage nochmals durch FRANZ ROSENZWEIGs Pamphlet mit dem Titel „Das Büchlein vom gesunden und kranken Menschenverstand“⁴⁷ auf. Der Sache nach ist die Debatte nicht nur nicht beendet. Sie steht heute unter dem Vorzeichen des erwähnten *iconic turn* unter verschärften Bedingungen von neuem an. Es macht die Stärke des transzendentalen Ansatzes bei der selbstbewussten Subjektivität aus, vor der Kategorie des Fiktionalen genauso wenig wie gegenüber den semantischen Dekonstruktionsprogrammen des *linguistic turn* sprachlos zu werden, sondern erneut aus den eigenen Ressourcen das Recht der Wahrheitsfrage als legitim aufrecht zu erhalten. Das geschieht in Gestalt der Frage, ob und inwiefern nicht auch Fiktionen so etwas wie ein Wahrheitssinn zuzusprechen oder – je nachdem – abzurufen sei. Die Frage legt sich dadurch nahe, dass selbst noch den entschiedensten Distanzierungen von einem letzten gründenden Wirklichkeitsgehalt Auskunft darüber abverlangt ist,

„aus welchem Leben sie hervorgehen und was es heißen würde, in ihrem Sinne ein Leben zu *führen*“⁴⁸,

weil sich das Leben, auf das solche Distanzierungen bezogen sind und aus dem die an diese anschließenden Fragen aufkommen, kraft seiner Bewusstheit um sich und darin um sein Wirklichsein weiß. Wenn es sich bei der Fiktion nicht einfach um eine Funktion im Dienst eines bestimmten Zwecks handelt, sondern um so etwas wie einen Abschlussgedanken, in dem sich sammelt, was ein bewusstes Leben als solches bewegt, dann kommt es, wenn Subjektivität sich

⁴⁵ Vgl. VAIHINGER 1918. VAIHINGER 1922.

⁴⁶ Vgl. dazu etwa die kritische Bemerkung HEIDEGGERS in: HEIDEGGER/RICKERT 2002: 12.

⁴⁷ Vgl. ROSENZWEIG 1984.

⁴⁸ HENRICH 1999: 43.

nicht selbst dementiert⁴⁹, zu einer Wirklichkeitskontinuierung zwischen dem, was ist und wahr ist, und dem, was um dieses Wahr- und Wirklichseins willen angenommen wird. Das geschieht dergestalt,

„dass der Ausgang von der Bewegung der Selbstdeutung und die Umwendung zur Gewissheit, dass diese Bewegung insgesamt und mit ihr der Gehalt der Selbstdeutung in der Gestalt letzter Gedanken in einen einzigen Zusammenhang gehören, den wir seinerseits zwar in der Form einer Selbstdeutung gewinnen, den wir aber durchaus nicht *als* Selbstdeutung verstehen können. Der Gehalt dieser Selbstdeutung überholt und umgreift insofern seinen eigenen Status als Deutung und wird so dazu fähig, mit der Lebensbewegung als ganzer zu koinzidieren.“⁵⁰

Das korrespondiert bis ins Detail OBERHAMMERS Vorschlag, die Wahrheit einer Mythisierung

„[...] als das sich Bewähren dieser Mythisierung im Eintreten der Erfahrung des ‚Jenseits des Seienden‘ und zwar sowohl als Erfahrung, die einer religiösen Tradition stiftend zugrunde liegt, als auch als Erfahrung des in dieser Tradition stehenden Subjektes“⁵¹

zu begreifen. Über das cartesianische Moment selbstbezüglichen Wirklichkeitswissens von Selbstbewusstsein wird dabei Gewissheit eingespielt, ohne dass diese mit der Wahrheit der Mythisierung zusammenfielen. Natürlich ist damit keine metaphysische oder gar religiöse Einsicht erschlichen, denn:

„Ein solcher Wahrheitsbezug, in den sich das bewußte Leben als solches einfügt, kann nur dadurch eintreten, daß es die Synthesis aller seiner Lebenstendenzen, die es zunächst als eigene Leistung zu vollziehen hat und erfährt, zuletzt als Vollzug eines Geschehens begreift und neu orientiert, in das alle seine eigenen Vollzüge einbegriffen sind.“⁵²

⁴⁹ Vgl. HENRICH 2001: 61.

⁵⁰ HENRICH 2004: 224.

⁵¹ OBERHAMMER 2004: 2.

⁵² HENRICH 1999: 148.

Das besagt: Wahrheit kann Fiktionen im Horizont einer holistischen Denkform zugesprochen werden, einer also, die alle theoretischen und praktischen epistemischen Leistungen und damit alle Weisen von Wissen im Letzten in einer Ganzheit von Verstehen zusammenführt.⁵³ Es kann nicht überraschen, dass eine solche Form der Selbstverständigung bewussten Lebens dazu hinleitet, den gründenden Grund von Subjektivität in Gestalt eines wirklichkeitsverbürgenden Gedankens monistischer All-Einheit zu fassen. Jedenfalls ist das die Option von DIETER HENRICH, dem ich in den vorausgehenden Überlegungen in wesentlichen Hinsichten gefolgt bin. Dass KANT, der große Theoretiker der Freiheit, der diese als den Schlussstein seines denkerischen Gewölbes zur Geltung zu bringen wusste, dieses Denken inklusive seiner moraltheologischen und existenzphilosophischen Implikationen vom kosmologischen Frühwerk bis in das „Opus postumum“ hinein gegen einen monistischen Tiefenstrom zu erringen sich genötigt sah und das zur Textur seiner Theologien gehört⁵⁴, erwähne ich hier nur mit Blick darauf, dass seine Postulatenlehre zu den prominentesten Zeugnissen dafür zählt, dass das, was als unreal zu beschreiben ist, deswegen nicht einfach als wahrheitsunfähig zu gelten hat. Im Übrigen steht seit den unmittelbar an KANT anschließenden religionsphilosophischen Debatten „Pantheismusstreit“, „Atheismusstreit“ und „Streit um die göttlichen Dinge“⁵⁵ bis zur gegenwärtigen Monotheismusdebatte⁵⁶ für christliche Theologie die Herausforderung im Raum, Gott so zu denken, dass er „zugleich persönlich und alles ist.“⁵⁷ Ein streng durchgeführter transzendentaler Ansatz hält auch dafür Ressourcen bereit. Die über den Subjektgedanken zu gewinnende unhintergehbare Begründungsleistung scheint mir den dafür nötigen Aufwand mehr als zu rechtfertigen.

⁵³ Vgl. HENRICH 2001: 61-62.

⁵⁴ Vgl. dazu die wichtigen Hinweise bei RICOEUR 2002: 65-102.

⁵⁵ Vgl. dazu orientierend MÜLLER 2000a: 228-237.

⁵⁶ Vgl. die Beiträge im *Jahrbuch für Politische Theologie* 4 (2002). MÜLLER 2002b: 176-213. MÜLLER 2002c: 339-350. MÜLLER 2004.

⁵⁷ STRASSER 2002: 191. Vgl. das Motiv auch bei HENRICH 1997: 19.

Hinzuzufügen bleibt nur, dass sich in der Logik dieses subjekttheoretischen Ansatzes mit HENRICH die Grundtypen von Hochreligion präzis als Selbstdeutungen von Selbstbewusstsein bestimmen lassen, als Abschlussgedanken, in denen ein Subjekt im Ausgang von seinem einmaligen Subjektsein oder seinem Personsein als Einzelentität unter vielen Einzelnen die konfligierenden Tendenzen seiner Verfassung und seines Lebensganges zu endlicher Versöhnung zu bringen vermag.⁵⁸ Die monistische und die monotheistische Variante, die dabei auftreten und in eine freie Selbstdeutung wie Interpretationen des unverfügbaren Grundes selbstbewusster Subjektivität sind, wären als die Grundsicht der Mythisierung von Transzendenz im Sinne des Ansatzes von GERHARD OBERHAMMER zu begreifen. Passgenau heißt es bei ihm:

„In diesem Sinne ist die ‚Mythisierung‘ des ‚Jenseits des Seienden‘, weil sie das ‚Bei-sich-sein‘ des Subjektes grundlegende ‚Anderere‘, das ‚Jenseits des Seienden‘, evoziert und so die unrelativierbare Sinn-Mitte des Daseins meint und zufolge ihrer Exklusivität die ihr eigene Verbindlichkeit erhält, letztlich mit dem religiösen Glauben ineins zu setzen, der ebenfalls nicht eigentlich eine ‚Erkenntnis‘ vermittelt, sondern das Subjekt für die Sinn-Mitte seines Daseins in eine mögliche Begegnung hinein öffnet.“⁵⁹

Und die vorausgehend skizzierte Theorie der Fiktionalität funktionierte als Leitfaden für die Beantwortung der Frage nach dem Realitätsgehalt, durch die die religionshermeneutische Mythisierungstheorie ihr kritisches Potenzial mobilisieren könnte.

⁵⁸ Vgl. HENRICH 1982a: 99-124. Vgl. dazu MÜLLER 2001: 31-51.

⁵⁹ OBERHAMMER 2003: 19.

BIBLIOGRAPHIE

- ADORNO 1998 THEODOR W. ADORNO, *Negative Dialektik*. Darmstadt 1998.
- BAUDLER 2000 GEORG BAUDLER, Einführung in eine biblische Science-Fiction-Welt? Zur gegenwärtigen Infragestellung des erfahrungsorientierten Religionsunterrichts. In: *KatBl* 125 (2000), pp. 426-431.
- BERGER 1998 DAVID BERGER, *Natur und Gnade*. In systematischer Theologie und Religionspädagogik von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart. Regensburg 1998.
- BERGER 1998a Ders., Zum gegenwärtigen Geisteszustand der deutschen Religionspädagogik. In: *Theologisches* 28 (1998), pp. 427-430.
- BERGER 1999 Ders., Die postkonziliare Religionspädagogik in Deutschland. In: *Theologisches* 29 (1999), pp. 343-357.
- BERGER 2001 Ders., *Thomismus*. Große Leitmotive der thomistischen Synthese und ihre Aktualität für die Gegenwart. Köln 2001.
- BONGARDT 2001 MICHAEL BONGARDT, Unverwechselbares Christsein? Zum Stand der Diskussion über die Religionskritik Thomas Rusters. In: *HerKorr* 55 (2001), pp. 316-319.
- GRAF 2004 FRIEDRICH W. GRAF, Was leistet postmoderne Religionswissenschaft? In: Ders.: *Die Wiederkkehr der Götter*. Religion in der modernen Kultur. München 2004, pp. 227-248.
- HABERMAS 2002 JÜRGEN HABERMAS, *Glauben und Wissen*. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001. Frankfurt a.M. 2002.
- HABERMAS 2004 Ders., Stellungnahme im Rahmen des Gesprächs „Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates“. Gesprächsabend in der Katholischen Akademie Bayern am Montag, 19. Januar 2004. In: *zur debatte* 34 (2004), pp. 2-4.

- HAUSCHILD 2002 THOMAS HAUSSCHILD, *Magie und Macht in Italien*. Über Frauenzauber, Kirche und Politik. [Merlins Bibliothek der geheimen Wissenschaften und magischen Künste 13]. Gifkendorf 2002.
- HEIDEGGER/RICKERT 2002 MARTIN HEIDEGGER, HEINRICH RICKERT, *Briefe 1912 bis 1933 und andere Dokumente*. Aus den Nachlässen hrsg. von ALFRED DENKER. Frankfurt a.M. 2002.
- HENRICH 1982 DIETER HENRICH, Selbstbewußtsein und spekulatives Denken. In: Ders.: *Fluchtlinien*. Philosophische Essays. Frankfurt a.M. 1982, pp. 125-181.
- HENRICH 1982a Ders., Das Selbstbewußtsein und seine Selbstdeutungen. Über Wurzeln der Religion im bewußten Leben. In: Ders., *Fluchtlinien*. Philosophische Essays. Frankfurt a.M. 1982, pp. 99-124.
- HENRICH 1992 Ders., *Der Grund im Bewußtsein*. Untersuchungen zu Hölderlins Denken (1794-1795). Stuttgart 1992.
- HENRICH 1997 Ders., Eine philosophische Begründung für die Rede von Gott in der Moderne. Sechzehn Thesen. In: Ders., JOHANN BAPTIST METZ, BERND JOCHEN HILBERATH, ZWI WERBLOWSKY (Hg.), *Die Gottrede von Juden und Christen unter den Herausforderungen der säkularen Welt*. Symposium des Gesprächskreises „Juden und Christen“ beim ZDK am 22./23.Nov. 1995 in der Katholischen Akademie in Berlin. [Religion – Geschichte – Gesellschaft 8]. Münster 1997, pp. 10-20.
- HENRICH 1998 Ders., Subjektivität als Prinzip. In: *DZPh* 46 (1998), pp. 31-44.
- HENRICH 1999 Ders., *Bewußtes Leben*. Untersuchungen zum Verhältnis von Subjektivität und Metaphysik. Stuttgart 1999.
- HENRICH 2001 Ders., *Versuch über Kunst und Leben*. Subjektivität – Weltverstehen – Kunst. München, Wien 2001.

- HENRICH 2004 Ders., Religion und Philosophie - letzte Gedanken - Lebenssinn. Drei Versuche, auf Rückfragen von Ulrich Barth zu antworten. In: DIETRICH KORSCH, JÖRG DIERKEN (Hg.), *Subjektivität im Kontext*. Erkundungen im Gespräch mit Dieter Henrich. Tübingen 2004, pp. 211-231.
- HINDRICHS 2001 GUNNAR HINDRICHS, Metaphysik und Subjektivität. In: *PhR* 48 (2001), pp. 1-27.
- HOFF 1999 JOHANNES HOFF, *Spiritualität und Sprachverlust*. Theologie nach Foucault und Derrida. Paderborn u.a. 1999.
- HOFF 2000 Ders., Das Verschwinden des Körpers. Eine Kritik an der „Wut des Verstehens“ in der Liturgie. In: *HerKorr* 54 (2000), pp. 149-155.
- HUIZING 2002 KLAAS HUIZING, Die Rückkehr der Heiligen ist unübersehbar im Flimmern der Kinofilme und im Glanz der Kataloge. In: *Chrismo* 12 (2002), pp. 46-47.
- JESSEN 2002 JENS JESSEN, Grenzschrützer des Westens. In: *Die Zeit*. Nr. 40, 20.09.2002, pp. 41-42.
- JESSEN 2003 Ders., Die hilflosen Missionare. In: *Die Zeit*. Nr.33, 7.8.2003, p. 29.
- KIM 2004 MICHAEL SEUNG-WOOK KIM, *Auf der Suche nach dem Unbedingten, das mich „ich“ sein lässt*. Zur Entwicklung des erstphilosophischen Denkens bei Hansjürgen Verweyen. [*ratio fidei* 22]. Regensburg 2004.
- LARCHER u.a. 1996 GERHARD LARCHER, KLAUS MÜLLER, THOMAS PRÖPPER (Hg.), *Hoffnung, die Gründe nennt*. Zu Hansjürgen Verweyens Projekt einer erstphilosophischen Glaubensverantwortung. Regensburg 1996.
- LEUKEL 2004 MATTHIAS LEUKEL, *Stauen sprachanalytisch*. Über ein „missing link“ der Erstphilosophie H. Verweyens - reformuliert anhand der theoretischen Philosophie H.-N. Castañedas. Münster 2004.

- LITZ 2002 RAIMUND LITZ „...und verstehe die Schuld.“ Zu einer Grunddimension menschlichen Lebens im Anschluß an Dieter Henrichs Philosophie der Subjektivität. [*ratio fidei* 9]. Regensburg 2002.
- MAAR/BURDA 2004 CHRISTA MAAR, HUBERT BURDA (Hg.), *Iconic Turn*. Die neue Macht der Bilder. Köln 2004.
- METZ 1998 JOHANN BAPTIST METZ, Auf dem Weg zur „geschuldeten Christologie“. In: JÜRGEN MANEMANN, JOHANN BAPTIST METZ (Hg.), *Christologie nach Auschwitz*. Stellungnahmen im Anschluß an Thesen von Tiemo Rainer Peters. [*Religion – Geschichte – Gesellschaft* 12]. Münster 1998, pp. 99-103.
- MÜLLER 1994 KLAUS MÜLLER, *Wenn ich „ich“ sage*. Studien zur fundamentaltheologischen Relevanz selbstbewußter Subjektivität. [*Regensburger Studien zur Theologie* 46]. Frankfurt a.M. u.a. 1994.
- MÜLLER 1998 Ders., Wieviel Vernunft braucht der Glaube? Erwägungen zur Begründungsproblematik. In: Ders. (Hg.), *Fundamentaltheologie*. Fluchtlinien und gegenwärtige Herausforderungen. Unter konzeptioneller Mitarbeit von GERHARD LARCHER. Regensburg 1998.
- MÜLLER 1998a Ders., Computer machen Leute. Philosophie, Neue Medien und Cyber-Religion. In: *Renovatio* 54 (1998), pp. 149-162.
- MÜLLER 1999 Ders., Das 21. Jahrhundert hat längst begonnen. Philosophisch-theologische Beobachtungen zur Cyber-Kultur. In: MICHAEL N. EBERTZ, REINHOLD ZWICK (Hg.), *Jüngste Tage*. Die Gegenwart der Apokalyptik. Freiburg, Basel, Wien 1999, pp. 379-401.
- MÜLLER 2000 Ders., *Vernunft und Dasein*. Anmerkungen zum Projekt einer Metaphysik der Lebensdeutung. Laudatio für Dieter Henrich. In: THOMAS PRÖPPER (Hg.), *Bewußtes Leben in der Wissenschaft*. Wolfgang Frühwald und Dieter Henrich. Ehrendoktoren der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster. Altenberge 2000, pp. 33-42.

- MÜLLER 2000a Ders., *Philosophische Grundfragen der Theologie*. Eine Enzyklopädie mit Quellentexten. Unter Mitarbeit von SASKIA WENDEL. [*Münsteraner Einführungen Theologie* 4]. Münster 2000.
- MÜLLER 2001 Ders., Konstrukt Religion. Religionsphilosophischer Vorschlag zur Behebung eines religions-theologischen Defekts. In: JOSEF QUITTERER, ARMIN SCHWIBACH (Hg.), *Aufgang der Wahrheit*. Konstruktion der Wirklichkeit. [Festschrift CARLO HUBER]. Zagreb 2001, pp. 31-51.
- MÜLLER 2001a Ders., *Gottes Dasein denken*. Eine philosophische Gotteslehre für heute. Regensburg 2001.
- MÜLLER 2001b Ders., Der Streit um Begründungsfiguren. In: JOACHIM VALENTIN, SASKIA WENDEL (Hg.), *Unbedingtes Verstehen?! Fundamentaltheologie zwischen Erstphilosophie und Hermeneutik*. Regensburg 2001.
- MÜLLER 2002 Ders., Begründungslogische Implikationen der christlichen Gottrede. In: PETER NEUNER (Hg.), *Glaubenswissenschaft?* Theologie im Spannungsfeld von Glaube, Rationalität und Öffentlichkeit. [*Questiones Disputatae* 195]. Freiburg, Basel, Wien 2002, pp. 33-56.
- MÜLLER 2002a Ders., Die Religion des Homo Cyber. In: GABRIELE SORGO (Hg.), *Askese und Konsum*. Wien 2002, pp. 246-268.
- MÜLLER 2002b Ders., Der Monotheismus im philosophischen Diskurs der Moderne. In: THOMAS SÖDING (Hg.), *Nimmt der Glaube die Freiheit?* Die neue Debatte um den Monotheismus. [*Questiones Disputatae* 196]. Freiburg, Basel, Wien 2002, pp. 176-213.
- MÜLLER 2002c Ders., Monotheismus unter Generalverdacht. Philosophisches zu einem aktuellen, aber nicht neuen Phänomen. In: *rhs* 45 (2002), pp. 339-350.
- MÜLLER 2003 Ders., Theologiestudium unter Reformdruck. Ein wissenschaftstheoretischer Zwischenruf. In: *StdZ* 128 (2003), pp. 463-472.

- MÜLLER 2003a Ders., Kompetenzbildung im theologischen Lehramtsstudium. Ein wissenschaftstheoretischer Zwischenruf. In: GUIDO HUNZE, KLAUS MÜLLER, KLAUS (Hg.): *TheoLiteracy*. Impulse zu Studienreform – Fachdidaktik – Lehramt in der Theologie. [*Theologie und Praxis* 17]. Münster 2003, pp. 31-50.
- MÜLLER 2004 Ders., Cristianesimo e Occidente: quale universalismo? In: *il regno-attualita* 6/2004 (Supplemento), pp. 6-12.
- MÜLLER 2004a Ders., Aufgaben eines bewusst geführten Lebens. Zu Dieter Henrichs Projekt einer metaphysischen Existenzdeutung. In: *Philotheos* (Beograd) 4 (2004), pp. 82-97.
- MÜLLER 2004b Ders., Genauer hinschauen. Das Christentum, der Westen und die Wahrheit. In: *HerKorr* 58 (2004), pp. 235-240.
- MÜLLER 2005 Ders., Gottesbeweiskritik und praktischer Vernunftglaube. Indizien für einen Subtext der Kantischen Theologie. In: GEORG ESSEN, MAGNUS STRIET (Hg.), *Kant und die moderne Theologie*. Darmstadt 2005, pp.129-161.
- OBERHAMMER 2003 GERHARD OBERHAMMER, Mit-sein, Mythisierung und Transzendenz. Einleitende Gedanken zum Symposium. In: OBERHAMMER 2003a.
- OBERHAMMER 2003a Ders., MARCUS SCHMÜCKER (Hg.), *Mythisierung der Transzendenz als Entwurf ihrer Erfahrung*. Arbeitsdokumentation eines Symposiums. [*SbÖAW* 706 = *Beiträge zur Kultur- und Geistesgeschichte Asiens* 41]. Wien 2003.
- OBERHAMMER 2004 Ders., Vorläufige Bemerkungen zum Symposium 2004. [Arbeitspapier, Mai 2004; in überarbeiteter Form pp. 9-25 in diesem Band].
- PLATZBECKER 2001 PAUL PLATZBECKER, „Freiheit als Prinzip aller Erscheinung“. Anmerkung zu einem Zentralbegriff in der Kontroverse zwischen Hansjürgen Verweyen und Thomas Pröpper. In: JOACHIM VALENTIN, SASKIA WENDEL (Hg.), *Unbedingtes Verstehen?! Fundamentaltheologie zwischen Erstphilosophie und Hermeneutik*. Regensburg 2001, pp. 23-41.

- PLATZBECKER 2003 Ders., *Radikale Autonomie vor Gott denken*. Transzendentalphilosophische Glaubensverantwortung in der Auseinandersetzung zwischen Hansjürgen Verweyen und Thomas Pröpper. [*ratio fidei* 19]. Regensburg 2003.
- PRÖPPER 2001 THOMAS PRÖPPER, *Evangelium und freie Vernunft*. Konturen einer theologischen Hermeneutik. Freiburg, Basel, Wien 2001.
- RICOEUR 2002 PAUL RICOEUR, Religion, Atheismus und Glaube. In: ALASDAIR MACÍNTYRE, PAUL RICOEUR, *Die religiöse Kraft des Atheismus*. Aus dem Amerikanischen von REINER ANSÉN. Freiburg, München 2002, pp. 65-102.
- ROSENZWEIG 1984 FRANZ ROSENZWEIG, *Das Büchlein vom gesunden und kranken Menschenverstand*. Hrsg. und eingel. von NAHUM NORBERT GLATZER. Königstein/Ts. 1984.
- RUSTER 2000 THOMAS RUSTER, *Der verwechselbare Gott*. Theologie nach der Entflechtung von Christentum und Religion. [*Questiones Disputatae* 181]. Freiburg, Basel, Wien 2000.
- RUSTER 2000a Ders., *Die Welt verstehen „gemäß den Schriften“*. Religionsunterricht als Einführung in das biblische Wirklichkeitsverständnis. In: *rhs* 43 (2000), pp. 189-203.
- STRASSER 2002 PETER STRASSER, *Der Gott aller Menschen*. Eine philosophische Grenzüberschreitung. Graz, Wien, Köln 2002.
- THEIßEN 2001 GERD THEIßEN, *Die Religion der ersten Christen*. Eine Theorie des Urchristentums. Gütersloh²2001.
- THEUNISSEN 2002 MICHAEL THEUNISSEN, Der Gang des Lebens und das Absolute. Für und wider das Philosophiekonzept Dieter Henrichs. In: *DZPh* 50 (2002), pp. 343-362.
- VAIHINGER 1918 HANS VAIHINGER, *Die Philosophie des Als Ob*. System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus. Mit einem Anhang über Kant und Nietzsche. Leipzig³1918.

- VAIHINGER 1922 Ders., *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*. 2 Bde, Stuttgart ²1922.
- VERWEYEN 1997 HANSJÜRGEN VERWEYEN, *Botschaft eines Toten? Den Glauben rational verantworten*. Regensburg 1997.
- VERWEYEN 2000 Ders., *Gottes letztes Wort*. Grundriß der Fundamentaltheologie. Regensburg ³2000.
- VERWEYEN 2000a Ders., *Theologie im Zeichen der schwachen Vernunft*. Regensburg 2000.
- WAGNER 2003 HARALD WAGNER, *Dogmatik*. [Kohlhammer Studienbücher Theologie 18]. Stuttgart 2003.
- WIEDENHOFER 2003 SIEGFRIED WIEDENHOFER, „Mythisierung der Transzendenz“ – zwischen Offenbarungseignis und Traditionsvermittlung. In: OBERHAMMER 2003, pp. 35-61.
- www.doctor-angelicus.de Online-Version des seit 2001 erscheinenden Jahrbuchs „Doctor Angelicus“.

