

Letzte Gedanken und erste Gründe

Scharniere theologischer Epistemologie

Klaus Müller, Münster

1. Katholische Ortsbestimmung

Innerkatholisch besteht in Sachen wissenschaftstheoretisches Selbstverständnis schon längere Zeit kein Konsens mehr.¹ Nur ein Teil der Theologenzunft sucht die Verständigung über Profil und Grenzen der eigenen Erkenntnisansprüche noch auf dem Forum der philosophischen Vernunft.² Der andere Teil folgt der Sache nach eher jenem Lutherwort, dem gemäß der Vernunft die Augen ausgestochen werden müssten, um für die wahre Glaubenserkenntnis sehend und also Christ zu werden.³ Daran ändert auch nichts, dass Papst Benedikt XVI. vor wenigen Monaten bei seinem Deutschlandbesuch – übrigens in Aufnahme von Gedanken aus seiner Bonner Antrittsvorlesung von 1959 – erneut mehrfach auf die reziproke Verwiesenheit von Vernunft und Glaube zum beiderseitigen Schutz vor Pathologien verwiesen hat.⁴ Umgekehrt gibt es in der evangelischen Theologie seit den 1960er Jahren, angeführt von Wolfhart Panzenberg und dann in seinem Gefolge bis heute fortgesetzt auch eine Form der Verhältnisbestimmung zur Philosophie, die man in einem weit reichenden Sinn

¹ Als Übersicht zum Diskussionsstand vgl. MÜLLER, Klaus: Kompetenzbildung im theologischen Lehramtstudium. In: HUNZE, Guido – MÜLLER, Klaus (Hgg.): *TheoLiteracy. Impulse zu Studienreform – Fachdidaktik – Lehramt in der Theologie*. Münster 2003. Dort Lit.

² Als Übersicht zur derzeitigen systematischen Theologie in Deutschland vgl. MÜLLER, Klaus: Zur Verantwortung des Glaubens. Ein Aufriss fundamentaltheologischer und religionsphilosophischer Positionen im Streit um die Rolle der Philosophie in der Theologie nach Rahner. In: KLAUKE, Heinrich (Hg.): *100 Jahre Karl Rahner. Nach Rahner post et secundum*. Köln 2004. (Karl Rahner Akademie). 91-113.

³ Paraphrasiert nach: KAUFMANN, Walter Arnold: *Nietzsche. Philosoph – Psychologe – Antichrist*. Darmstadt 1988. 408.

⁴ Vgl. BENEDIKT XVI: *Glaube, Vernunft und Universität. Erinnerungen und Reflexionen*. Zugänglich etwa über: www.vatican.va 1-7. (Ausdruck 13.09.06).

als katholisch titulieren könnte.⁵ Insofern verlaufen die sachlichen Demarkationslinien in der Frage der Wissenschaftstheorie durchaus auch quer zu den konfessionellen Grenzen.⁶

Der letzte große Wurf zur Wissenschaftstheorie aus katholischer Feder ist gerade 30 Jahre alt geworden: Helmut Peukerts *Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – fundamentale Theologie*⁷, ein meines Ermessens in wesentlichen Hinsichten nach wie vor unverbrauchtes Konzept, dem es gelang, das Sinnangebot der christlichen Glaubenserzählung sozusagen responsorisch auf die theoretischen wie praktischen Problemüberhänge einer ihrer Dialektik inne gewordenen Vernunft zu beziehen. Vor einigen Jahren aber begann deutlich zu werden, dass auch dieser Ansatz einer Fortschreibung bedarf: Die heftig geführten Debatten um den so genannten Tod des Subjekts und seine Rehabilitierung sowie deren Konsequenzen für die Sphäre der Intersubjektivität bewogen einige in der katholischen Theologie, erneut und verschärft die Frage nach der Begründung theologischer Geltungsansprüche zu stellen und dabei dort den Diskussionsfaden aufzunehmen, wo dieses Thema für die Theologie zur modernen Herausforderung schlechthin wurde: bei Kant. Die kraftvollsten Anstöße dazu kamen vom Freiburger Fundamentaltheologen Hansjürgen Verweyen und vom Münsteraner Dogmatiker Thomas Pröpper; ich selbst kam als Dritter im Bunde hinzu. Allen Dreien ging und geht es um die Ausarbeitung eines *Begriffs* letztgültigen oder unbedingten Sinnes, der dann der Arbeit theologischer Hermeneutik als Kriterium implementiert werden kann. Meist wird dieses Programm mit dem Titel „Letztbegründung“ etikettiert. Philosophisch eher harmlose Geister wittern dahinter gern theologisches Reflexionsgangstertum und übersehen dabei, dass das Thema der Letztbegründung von Glaubenssystemen längst (und

⁵ Vgl. dazu etwa WENZ, Gunther: Offenbarung. Problemhorizonte moderner evangelischer Theologie. Göttingen 2005. (Studium Systematische Theologie; 2). 271-278.

⁶ Anders verhält sich das im Fall von DALFERTH, Ingolf U.: Evangelische Theologie als Interpretationspraxis. Eine systematische Orientierung. Leipzig 2004. (ThLZ. F 11/12).

⁷ PEUKERT, Helmut: Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung. Düsseldorf 1976.

nicht erst seit dem 11.09.2001) als eine der brisantesten Fragen der Kulturwissenschaft anerkannt ist.⁸

Übrigens verbirgt sich hinter diesem Vorhaben keineswegs ein theologischer Sonderanspruch. Ein so unverdächtiger Zeitgenosse wie der Philosoph Christoph Türcke meinte neulich, wer vom Ganzen nicht reden wolle, sollte auch von den Teilen schweigen und auf jegliche Wahrheit verzichten.⁹ Und zuvor schon hatte Ernst Tugendhat den Rat gegeben, man solle

„wenn man nicht mehr von Gründen spricht, auch das Wort ‚Wahrheit‘ fallen lassen.“¹⁰

Wer explizit mit Wahrheitsanspruch letzte Gedanken fasst, wie das in religiösen Sinnansprüchen geschieht, also auf Ganzheiten ausgreift, muss auch nicht nochmals hintergehbare, also ihrerseits der Begründung bedürftige Gründe für seine Geltungsbehauptung aufbieten. Damit ist im Übrigen in keiner Weise so etwas wie einem Gottesbeweis das Wort geredet. Der Raum für Streit bleibt doppelt geöffnet: hermeneutisch in der Frage, ob ein faktisch erhobener religiöser Sinnanspruch das Kriterium „letzter Gedanken“, also der Unbedingtheit erfüllt, und begründungslogisch in der Frage, ob dem Gedanken der ersten Gründe – oder auch: jenes ersten, nicht nochmals zu hintergehenden Grundes –, in dem jener Sinnanspruch wurzelt, ein Wirklichkeitsgehalt zugesprochen werden möchte. Wie weit sich jemand an dieser Stelle vorwagt, wird davon abhängen, welche ontologischen Verpflichtungen sie oder er an dieser Stelle zu übernehmen bereit ist. In diesem Punkt bestehen zwischen denen, die im katholischen Raum ein solches Programm verfolgen, notable Differenzen. Gleichwohl kommen sie darin überein, dass es sich dabei, weil dieses Programm durchgängig von der Frage der Grenzziehung von Geltungsansprüchen und Begründungsleistungen dirigiert ist, um Formen transzendentaler Theologie handelt.

⁸ Vgl. exemplarisch HAUSCHILD, Thomas: Magie und Macht in Italien. Über Frauenzauber, Kirche und Politik. Gifkendorf 2002. (Merlins Bibliothek der geheimen Wissenschaften und magischen Künste; 13).

⁹ Vgl. TÜRCKE, Christoph: Das Wahrheitsparadox. Paper zum Workshop „Wiederkehr der Religionen?“ Münster 19.-21.10.2006. [Im Druck].

Um genau zu sehen, was damit gemeint ist, scheint mir sachdienlich, kurz die genuin theologischen Wurzeln des transzendentalen Ansatzes in der Theologie zu vergegenwärtigen und von dort aus dann auch – was nur selten geschieht – das philosophische Auftreten des Projekts einer transzendentalen Theologie bei Kant selbst mit in Blick zu nehmen.

2. Zweimal „Transzendente Theologie“

Außer Frage steht, dass, wer in theologischem Zusammenhang von Transzendentalität spricht, zuerst und zunächst an Karl Rahner denkt. Gilt doch als ausgemacht, dass die Idee einer Transzendentaltheologie auf ihn zurückgeht. Dabei erhebt er selbst diesbezüglich keinerlei Anspruch auf Originalität, sofern er selbst überzeugt ist, dass er in Gestalt einer für ihn in ihrer Unbekümmertheit typischen Aufnahme einer philosophischen Terminologie nur einem Sachverhalt Ausdruck verleiht, der

„[...] schon immer in der Theologie gegeben war [und jetzt nur; K.M.] reflex erfaßt wird und seinen eigenen Namen erhielt.“¹¹

Das Recht für die Neuprägung „Transzendentaltheologie“ gründet dabei für ihn in der den Aufgaben der Transzendentalphilosophie analogen theologischen Frage,

„ob eine ‚transzendente‘ Fragestellung nach den Bedingungen der Möglichkeit einer Erkenntnis im Subjekt selbst hinsichtlich eines Gegenstandes der Offenbarung und des Glaubens (des Gegenstandes überhaupt und bestimmter Gegenstände) gestellt werden kann.“¹²

Das bejaht Rahner und verbindet dem im Gang seines Denkens – forciert vor allem durch Auseinandersetzungen um die Enzyklika „*Humani generis*“ von 1950 – ausdrücklich die Überzeugung, dass

¹⁰ TUGENDHAT, Ernst: Egozentrität und Mystik. Eine anthropologische Studie. München 2003. 169. Vgl. 17-19.

¹¹ RAHNER, Karl: Art. Transzendentaltheologie. SM IV. 986-992. Hier zit. nach RAHNER, Karl: Enzyklopädische Theologie. Die Lexikonbeiträge der Jahre 1956-1973. Bearb. v. Herbert Vorgrimler. Freiburg; Basel; Wien 2002. (SW; 17,2). 1332-1337. Hier 1332.

¹² RAHNER: Transzendentaltheologie (Anm. 11). 1333.

„[...] ‚Gnade‘ als notwendige Bedingung des Hörenkönnens des Wortes Gottes als solchen gefordert wird“¹³

und dem Menschen darum konstitutiv ein übernatürliches Existential zuzuschreiben sei. Obwohl eine solche Option schon sehr früh in Rahners Sichtbereich lag, hatte er zunächst anders gedacht und in „Hörer des Wortes“ von 1941¹⁴ im Ausgang von einer Analyse des Urteils und dem in diesem implizierten Vorgriff auf ein absolutes Sein den Menschen rein philosophisch als *potentia oboedientialis* für das freie und geschichtliche Ergehen einer Selbstmitteilung Gottes bestimmt.¹⁵ Dass die Aufnahme des theologischen Aprioris eines übernatürlichen Existentials weitreichende Folgen nach sich zieht und diesen Ansatz sprengt und auch zu einer Verunklarung der methodischen Differenz von Theologie und Philosophie beiträgt, hat Rahner wenig beschäftigt und auch die ursprüngliche Position nicht widerrufen lassen.¹⁶ Das ist wohl der Tatsache zuzurechnen, dass er je länger, je mehr philosophischen Elementen innerhalb seiner Denkbewegung eher eine funktionale Hinordnung auf pastorale Anliegen zubilligte und damit der Theologie eine stark aufs Praktische gerichtete Orientierung einschrieb. Auf der theologischen Diskursebene kam diese Transformation freilich dadurch zu weitreichender Wirkung, dass die Überarbeitung der Neuauflage von *Hörer des Wortes* durch Johann Baptist Metz von 1963¹⁷ – geleitet zudem von dessen eigenen philosophischen Umorientierungen – die transzendental-anthropologische Ontologie freiheitsphilosophisch reinterpretierte und die spätere gnadentheologische Orientierung Rahners retrospektiv in das ältere Werk eintrug. Man kann diese Rezeptions- und Transformationsprozesse auf den Nenner bringen, dass es durch Metz

¹³ Ebd.

¹⁴ Vgl. RAHNER, Karl: *Hörer des Wortes*. Schriften zur Religionsphilosophie und zur Grundlegung der Theologie. Bearb. v. Albert Raffelt. Solothurn; Düsseldorf; Freiburg i. Br. 1997. (SW; 4). 1-281.

¹⁵ Vgl. dazu auch MÜLLER, Klaus: Wenn ich „ich“ sage. Studien zur fundamentaltheologischen Relevanz selbstbewußter Subjektivität. Frankfurt u.a. 1994. (RSTh; 46). 53-82. Hier bes. 77.

¹⁶ Vgl. dazu auch PRÖPPER, Thomas – STRIET, Magnus: Art. Transzendentaltheologie. LThK³ Bd. 10. Freiburg u.a. 2001. Sp. 188-190.

¹⁷ Vgl. RAHNER: *Hörer* (Anm. 14). 1-281.

„[...] zu einer Art hermeneutischer Verflüssigung der transzendentalen Reflexion Rahners kam“¹⁸

– was freilich in der Sache nichts weniger bedeutet, als dass einer sich auf Rahner berufen könnenden Auffassung von Theologie die Bahnen gespurt wurden, die diese als exklusiv hermeneutisch konzipierte und damit das immanenzapologetische Bemühen um Glaubensbegründung, allem voran dabei natürlich die Entfaltung eines Begriffs letztgültigen Sinnes preisgab.¹⁹ Jedenfalls fällt auf, dass nach dem Erscheinen der zweiten Auflage von *Hörer des Wortes* für lange Zeit keine diesbezüglich einschlägigen Ansätze zu beobachten sind²⁰ und dass die mittlerweile wieder einer erstphilosophischen Aufgabenstellung gewidmeten Konzeptionen seitens der jüngeren Vertreter der von Metz begründeten sogenannten „Neuen Politischen Theologie“ in der Regel einigermaßen heftig mit eben den Einwüfen konfrontiert werden, die Metz selbst ab etwa 1965/66 gegen Rahner vorgebracht hatte.²¹

Wo demgegenüber Theologie so verstanden wird, dass zu ihr auch begründungslogische Implikationen gehören, geschieht dies – zunächst sehr formal und vorläufig gesagt – in einer produktiven Fortschreibung der transzendentalen Intention des frühen Rahner dergestalt, dass eine Ausarbeitung der Subjektstruktur intendiert wird, die aus sich für eine vollständige Grundlegung der Theologie aufzukommen vermag. Das ist natürlich nichts anderes als die Wiederaufnahme eines urkantischen Motivs und eine Rahner-Kritik in einem. Die Kritik an Rahner besteht darin zu fragen, inwiefern denn die von ihm gezogenen metaphysischen Konklusionen überhaupt nötig sind. Und die Wiederaufnahme des urkantischen Motivs einer Auslotung der elementaren Struktur von Vernunft selbst in Absicht auf eine aus ihr zu gewinnende Grundlegung der Theologie tut gut daran, nicht sofort in eine Beschreibung des Selbstvollzugs vernünftiger

¹⁸ Vgl. KREUTZER, Karsten: Transzendentes versus hermeneutisches Denken. Zur Genese des religionsphilosophischen Ansatzes bei Karl Rahner und seiner Rezeption durch Johann Baptist Metz. Regensburg 2002. (ratio fidei; 10). Hier 4. Umschlagseite.

¹⁹ Vgl. KREUTZER: Denken (Anm. 18). 364-370.

²⁰ Vgl. dazu VERWEYEN, Hansjürgen: Wie wird ein Existential übernatürlich? TThZ 95 (1986). 115-131.

²¹ Vgl. dazu exemplarisch die Beiträge von J.B. Metz und B. Langenohl in: MANEMANN, Jürgen – METZ, Johann Baptist: Christologie nach Auschwitz. Stellungnahmen zu Thesen von Tiemo Rainer Peters. Münster 1998.

Subjektivität einzusteigen und Kant so bloß formal zur Geltung kommen zu lassen, sondern zunächst einmal ausdrücklich wahrzunehmen, dass Kant auch selbst von „Transc. Theologie“²² als der Kulmination von Transzendentalphilosophie spricht, und zu prüfen, was er mit dieser Titulierung verbindet; auf keinen Fall nämlich lässt sich dieser Gedanke mit Hinweis auf seine Zugehörigkeit zum Kantischen Spätwerk abtun, sofern

„[...] die Absicht, einer aller Kritik standhaltenden und keiner Nachbesserungen bedürftigen Theologie durch seine Transzendentalphilosophie die Wege zu bahnen, ein entscheidendes, ja, das entscheidende Grundmotiv seines Denkens im allgemeinen und seiner kritischen Philosophie im besonderen war, das sich mit zunehmender Deutlichkeit in seinen Schriften abzeichnet.“²³

Das zentrale Anliegen, das Kant mit der Auszeichnung „transzendente Theologie“ verbindet, besteht darin, die immer schon auf die Frage der Möglichkeit theologischer Aussagen über Gott justierte Vernunftkritik als ganze „[...] aus einem einzigen Gesichtspunkte faslich zu machen“²⁴ und im Gang dieser Denkbewegung der Theologie transzendente Prädikate als begrifflich „gereinigt“²⁵ zur Verfügung zu stellen. „Gereinigt“ bedeutet dabei: Das transzendente Verfahren macht die Begriffe zu „sinnenfreye[n]“²⁶ und bestimmt so

„[...] die Reichweite ihrer Gültigkeit unter Berücksichtigung der Schranken unseres bloß diskursiven Verstandes [...], so daß die theologischen Aussagen über Gott und seine Eigenschaften wissenschaftlichen Ansprüchen genügen können.“²⁷

²² KANT, Immanuel: Opus Postumum. Zweite Hälfte. In: DERS.: Kant's gesammelte Schriften. Hg. v. der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Bd. 22. Berlin; Leipzig 1938. 63.

²³ WINTER, Aloysius: Der andere Kant. Zur philosophischen Theologie Immanuel Kants. Mit einem Geleitwort v. Norbert Hinske. Hildesheim; Zürich; New York 2000. (Europaea memoria; I, 11). 399.

²⁴ KANT, Immanuel: Handschriftlicher Nachlaß. Bd. V. In: DERS.: Kant's gesammelte Schriften. Hg. v. der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Bd. 18. Metaphysik. Zweiter Theil. Berlin; Leipzig 1928. R 6317. 628.

²⁵ KANT, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft. (2.Aufl.). In: DERS.: Kant's gesammelte Schriften. Hg. v. der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Bd. 3. Berlin 1911. 426.

²⁶ KANT: Nachlaß. Bd. V (Anm. 24). R 6348. AA 18, 672.

²⁷ WINTER: Kant (Anm. 23). 406.

Was das bedeutet, wird besonders unmittelbar im Zusammenhang des Raum- und Zeitbegriffs fasslich:

„[D]ie Ewigkeit ohne Bedingungen der Zeit, die Allgegenwart ohne Bedingungen des Raumes [...] sind lauter transcendente Prädikate, und daher kann der gereinigte Begriff der derselben, den eine jede Theologie so sehr nötig hat, bloß aus der transscendentalen gezogen werden.“²⁸

So sehr sich dadurch sicher stellen lässt, dass Gott nicht „sensificirt und anthropomorphisirt“²⁹ wird, bedarf es aber, um nicht in einen völlig leeren Deismus zu geraten, eines „*symbolischen Anthropomorphism*“³⁰, der – obwohl „[...] nur die Sprache und nicht das Objekt selbst [...]“³¹ betreffend – kraft

„[...] Analogie [...] doch ein[en] für uns hinlänglich bestimmte[n] Begriff von dem höchsten Wesen übrig [lässt; K.M.], ob wir gleich alles wegge- lassen haben, was ihn schlechthin und an sich selbst bestimmen könnte; denn wir bestimmen ihn doch respectiv auf die Welt und mithin auf uns, und mehr ist uns auch nicht nöthig.“³²

Transzendente Theologie im Sinne Kants folgt damit einer Logik der Grenze: Sie beschreibt die Grenze menschlicher Vernunft so, dass dabei das Jenseits dieser Grenze mitthematisiert wird in einer Form, die die Grenzziehung kategorial nicht verletzt. Für transzendente Theologie qua Kulmination von Transzendentalphilosophie gilt a fortiori, was Kant von Letzterer sagt:

„Sie hat ihren Nahmen davon daß sie an das Transzendente Grenzt [...]“³³

Die Wahrnehmung und Anerkennung der Grenze der Vernunft in der Beschränkung ihrer Gegenstände auf solche möglicher Erfahrung liegt keinerlei Hinder- nis,

„daß sie uns nicht bis zur objektiven *Grenze* der Erfahrung, nämlich *der Beziehung* auf etwas, was selbst nicht Gegenstand der Erfahrung, aber

²⁸ KANT: Kritik der reinen Vernunft (Anm.25). B 669-670. AA 3, 426.

²⁹ KANT: Nachlaß. Bd. V (Anm. 24). R 6317. AA 18, 623.

³⁰ KANT, Immanuel: Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können. In: DERS.: Kant's gesammelte Schriften. Hg. v. der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Bd. 4. Berlin 1911. 253-383. Hier 357.

³¹ Ebd.

³² KANT: Prolegomena (Anm. 30). 358.

doch der oberste Grund aller derselben sein muß, führe, ohne uns doch von demselben etwas an sich, sondern nur in Beziehung auf ihren eigenen vollständigen und auf die höchsten Zwecke gerichteten Gebrauch im Felde möglicher Erfahrung zu lehren. Dieses ist aber auch aller Nutzen, den man vernünftigerweise hiebei auch nur wünschen kann, und mit welchem man Ursache hat zufrieden zu sein.“³⁴

In dieser Passage klingt so etwas wie der Appell an ein Ethos transzendentalen Denkens mit; das ist nicht zufällig. Ich hatte vorhin Kants Diktum über die Namensherkunft der Transzendentalphilosophie nur unvollständig zitiert. „Sie hat ihren Namen davon daß sie an das transcendente Grenz“³⁵, schreibt er, dann fährt er fort:

„[...] und in Gefahr ist nicht bloß ins Übersinnliche sondern gar in das Sinnleere zu fallen.“³⁵

Genau auf diesem Grat bewegt sich transzendente Theologie und muss sie sich bewähren. So etwas wie ihr Balanceinstrument auf diesem Grenzgang ist die Analogie als Anthropomorphismus-Korrektiv (nicht als Methode der Erkenntniserweiterung).³⁶

Damit scheint mir ein Umriss von Transzendentaltheologie gewonnen, der zwar weitaus bescheidener³⁷ als derjenige Rahners auftritt, jedoch über ungleich größere Präzision verfügt, was natürlich daher rührt, dass es sich der Sache nach um eine philosophische Grammatik theologischen Sprechens handelt. Damit sind Impulse freigesetzt, die mit Kant über Kant hinaus an ein Konzept transzendentaler Theologie denken lassen, das in den Gang seiner Entfaltung im Ausgang von einer Analyse der Subjektstruktur die Bedingungen des linguistic turn, der ja bei Kant im Gedanken der Analogie bereits präsent ist, ausdrücklich und im vollen Umfang mit zu reflektieren. Damit ist auch schon ein erster Hinweis gegeben, in welche Richtung ich meinen eigenen Vorschlag für einen transzendentalen Ansatz in der Theologie anlege.

³³ KANT, Immanuel: Opus Postumum. Erste Hälfte. In: DERS.: Kant's gesammelte Schriften. Hg. v. der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Bd. 21. Berlin; Leipzig 1938. 74.

³⁴ KANT: Prolegomena (Anm. 30). AA 4, 361-362.

³⁵ KANT: Opus Postumum (Anm. 33). AA 21, 74.

³⁶ Zu deren näherer Bestimmung bei Kant vgl. KANT: Prolegomena (Anm. 30). 357-360.

³⁷ Vgl. dazu WINTER: Kant (Anm. 23). 423.

3. Aufgeklärte Subjektivität als philosophische Instanz theologischer Begründung

Ich betrachte die Grundstruktur von Selbstbewusstsein für unsere epistemologische Leitfrage als 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 die vorhin aus Kant gewonnene Motivkonstellation einer Transzendentaltheologie als Grammatik theologischer Rede überraschend konkret eingelöst werden kann.³⁸ Ich nehme dafür nicht nur, aber primär kritisch-produktiv Züge der von Dieter Henrich in etwa den letzten vier 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.³⁹ Ich beschränke mich auf die Herausarbeitung des Einsatzpunktes meines Vorschlags eines transzendentalen Ansatzes.

Dieser Einsatzpunkt ist zunächst als existenzphilosophisch zu qualifizieren. Denn aus dem Zusammenhang zwischen dem Gebrauch von Subjekt-Prädikatsätzen als elementarer Verstehensform und der Möglichkeit von Selbstbewusstsein, wie ihn Kant seiner Philosophie als ganzer zugrunde gelegt hatte,

³⁸ Noch immer wird der gern als „nachmetaphysisch“ apostrophierte Versuch unternommen, die Letztgültigkeitsproblematik direkt unter Ausblendung des angeblich monologischen Subjektgedankens über die Denkfigur der Anerkennung aufzuarbeiten. Eine Kombination aus etwas Fichte, etwas Hegel und viel Axel Honneth soll das etwa leisten bei KNAPP, Markus: Verantwortetes Christsein heute. Theologie zwischen Metaphysik und Postmoderne. Freiburg; Basel; Wien 2006. Die Subjektgenese nach mead und Co. ist nun wirklich seit Ende der 80er Jahre als inkonsistent ausgewiesen – vgl. dazu MÜLLER: Wenn ich "ich" sage (Anm. 15). Kap. 7.– und was „nachmetaphysisch“ ermäßigt wird, muss bei Knapp quasifideistisch wieder nachgeholt werden. Vgl. etwa nur KNAPP: Christsein (Anm. 38). 222, mit der nicht zufälligen Orientierung an E. Jünger. – Vgl. KNAPP: Christsein (Anm. 38). 104. 219.

³⁹ Zum jüngsten Stand vgl. MÜLLER, Klaus: Streit um Gott. Politik, Poetik und Philosophie im Ringen um das wahre Gottesbild. Regensburg 2006. 213-237. Dort Lit.

lässt sich – in Orientierung an der analytischen Methode⁴⁰ – 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-Einzelnes, also etwa abstrakte Sachverhalte, kann der Subjekt-Prädikat-Satz qua Behauptung fungieren, die sich begründen oder revozieren lässt. Beides impliziert, dass der Sprecher des Satzes dessen Inhalt er auch als seinen Meinungszustand 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.⁴¹ 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 Indikatorensystem 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.⁴² Diese doppelte Identität begründet die Notwendigkeit, dass wir uns auch doppelt beschreiben: als Person (qua einer unter vielen) und als

⁴⁰ In den ersten Zügen folge ich primär HENRICH, Dieter: Selbstbewußtsein und spekulatives Denken. In: DERS.: Fluchtlinien. Philosophische Essays. Frankfurt a.M. 1982. 125-181.

⁴¹ Vgl. HENRICH: Spekulatives Denken (Anm. 40). 135-136.

⁴² Vgl. HENRICH, Dieter: Bewußtes Leben. Untersuchungen zum Verhältnis von Subjektivität und Metaphysik. Stuttgart 1999. Einleitung. 16.

Subjekt (qua einer gegenüber der Welt).⁴³ 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.⁴⁴ 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 Meinungszuständen (etwa: „Es scheint, dass...“), die keine Überprüfung von außen brauchen noch ihrer überhaupt fähig, also irrtumsimmun sind 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.⁴⁵

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 es möglich, dass einer sich fragt (bzw. fragen muss), ob er in einer wirklichen Welt

⁴³ Vgl. HENRICH: *Spekulatives Denken* (Anm. 40). 137-138.

⁴⁴ Vgl. HENRICH, Dieter: *Der Grund im Bewußtsein. Untersuchungen zu Hölderlins Denken (1794-1795)*. Stuttgart 1992. 122. 191-197. 201. 210-213. 225. 505. 510-514. 602.

⁴⁵ Vgl. HENRICH: *Spekulatives Denken* (Anm. 40). 138-141. – DERS.: *Versuch über Kunst und Leben. Subjektivität – Weltverstehen – Kunst*. München 2001. (Edition Akzente) 190-192.

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 diese Wissen einer Wirklichkeit (weiß) und darin selbst Wirklichkeit ist. Über das selbstbewusste Subjekt ist damit keinerlei Erkenntnis gewonnen, die 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.⁴⁶ 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.⁴⁷ Die Fundamentalität von Selbstbewusstsein in Bezug 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.⁴⁸ Selbstbewusstsein ist komplex verfasst; die Komplexität aber des Zusammenspiels epistemischer Leistungen, welche Selbstbewusstsein ausmachen, ist umgriffen und in ihren einzelnen Elementen durchwirkt von einem allem Anschein nach nicht weiter aufklärbaren Faktum, das sich im Subjektgebrauch des „ich“ zur Geltung bringt

⁴⁶ Vgl. HENRICH: *Spekulatives Denken* (Anm. 40). 141-144.

⁴⁷ Vgl. HENRICH: *Spekulatives Denken* (Anm. 40). 144-145.

⁴⁸ Vgl. HENRICH: *Spekulatives Denken* (Anm. 40). 145-146.

und kraft seiner Verfasstheit und Funktion eine Auflösung der Komplexität von Selbstbewusstsein unmöglich macht.⁴⁹

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 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 Subjektes von grundsätzlich derselben Wissensart unterstellte und das Problem damit nur verschieben würde, legt nahe, Selbstbewusstsein auf eine gründende Instanz noch komplexerer Verfassung als die eigene, zu erklärende Subjektivität zurück zu leiten. Unter dieser Voraussetzung gilt:

„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.“⁵⁰

Es bedarf – denke ich – keiner weiteren Erläuterung, dass wir uns damit genau im Raum der vorausgehend durch Kant unter dem Titel der „transzendentalen Theologie“ erschlossenen Raum von Grenz-Logik bewegen, 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

⁴⁹ Vgl. HENRICH: Spekulatives Denken (Anm. 40). 149-151. – DERS.: Grund im Bewußtsein. (Anm. 44). 539-540.

⁵⁰ HENRICH, Dieter: Subjektivität als Prinzip. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 46 (1998). 65.

eine Art eben jener Aufklärung, die sich ja gerade kraft der Gestalt des Aufkommens und Zusammenspiels der Momente von Selbstbewusstsein als undurchführbar erwiesen hatte.⁵¹ 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.“⁵²

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 verfußt, das es selbst charakterisiert. Kraft dessen, dass es uns als Subjekte überhaupt nur dadurch gibt,

„daß wir in unseren Gedanken und kraft ihrer für uns wirklich sind“⁵³, gehört die wissende Selbstbeziehung inklusive ihres Gedankens vom Grund, der – wie erläutert – nur ein „Grund im Bewußtsein“⁵⁴ 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.⁵⁵ Von Kant her, mit Blick auf den Adorno dieses Diktum geprägt hat, versteht sich von selbst, dass dabei a fortiori die Kantische Grenz-Logik eingeschlossen ist. Dem bleibt aber noch etwas anzuschließen.

4. Ein onto-theologisches Folgeproblem

Henrich selbst erinnert daran, dass er mit seinen Erwägungen zum Grund von Selbstbewusstsein, die nicht einfach die Frage nach der Realität dieses Grund-

⁵¹ HENRICH: Versuch (Anm. 45). 56. Vgl. 148.

⁵² HENRICH: Prinzip (Anm. 50). 69.

⁵³ HENRICH: Versuch (Anm. 45). 36.

⁵⁴ Vgl. HENRICH: Grund im Bewußtsein (Anm. 44). – DERS.: Versuch (Anm. 45). 272-273.

⁵⁵ Vgl. ADORNO, Theodor W.: Negative Dialektik. Darmstadt 1998. (GS; 6). 378. – Vgl. die Aufnahme dieses Topos in HENRICH: Bewußtes Leben. (Anm. 42). 205.

des beantworten, wohl aber ein Nachdenken implizieren, „von woher diese Frage erwogen und beantwortet werden mag“⁵⁶, 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 ziehen, dass diese Annahmen unter ein „als ob“ zu stellen und mithin als

„[...] unausweichliche und zugleich lebensspendende und nur als solche wohlmotivierte *Fiktionen*“⁵⁷

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.

Diese Debatte, die ihre wohl zugespitztesten Ausprägungen in der „Philosophie des Als Ob“ des großen Kantforschers Hans Vaihinger⁵⁸ und ganz anders in Franz Rosenzweigs Pamphlet mit dem Titel „Das Büchlein vom gesunden und kranken Menschenverstand“⁵⁹ fand, ist der Sache nach nicht nur nicht beendet. Sie steht heute unter dem Vorzeichen des „iconic turn“, dem dritten Paradigmenwechsel nach Kants eigener Kopernikanischer Wendung und dem linguistic turn Anfang des 20. Jahrhunderts unter verschärften Bedingungen von neuem an. Die Verschärfung rührt daher, dass dabei medientheoretisch im Gedanken der Virtualität die Differenz zwischen Sein und Schein ausdrücklich eingezogen

⁵⁶ HENRICH, Dieter: Eine philosophische Begründung für die Rede von Gott in der Moderne. Sechzehn Thesen. In: DERS. – METZ, Johann Baptist – HILBERATH, Bernd Jochen – WERBLOWSKY, Zwi (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. Münster 1997. (Religion – Geschichte – Gesellschaft; 8). 10-20. Hier 12.

⁵⁷ HENRICH: Versuch (Anm. 45). 60.

⁵⁸ Vgl. VAIHINGER, Hans: 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. 3. durchges. Auflage. Leipzig 1918. – DERS.: Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. 2 Bde. 2. Aufl. Stuttgart 1922.

⁵⁹ Vgl. ROSENZWEIG, Franz: Das Büchlein vom gesunden und kranken Menschenverstand. Hg. u. eingel. v. Nahum Norbert Glatzer. Königstein/Ts. 1984.

und einer Unentscheidbarkeit überantwortet wird.⁶⁰ 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 – abzuringen 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*“⁶¹,

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 nicht selbst dementiert⁶², zu einer Wirklichkeitskontinuierung zwischen dem, was ist und wahr ist, und dem, was um dieses Wahr- und Wirklichseins willen angenommen wird. 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

⁶⁰ Vgl. dazu einfürend MÜLLER, Klaus: Verdoppelte Realität – virtuelle Wahrheit. Philosophische Erwägungen zu den neuen Medien. Die politische Meinung 43 (1998). 59-70. – DERS.: Computer machen Leute. Philosophie, Neue Medien und Cyber-Religion. Renovatio 54 (1998). 149-162. – DERS.: Philosophisches über die Veränderung von Kommunikation durch Telemediatisierung. JCS 41 (2000). 160-178.

⁶¹ HENRICH: Bewußtes Leben (Anm. 42). Einleitung. 43.

⁶² Vgl. HENRICH: Versuch (Anm. 45). 61.

und erfährt, zuletzt als Vollzug eines Geschehens begreift und neu orientiert, in das alle seine eigenen Vollzüge einbegriffen sind.“⁶³

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.⁶⁴ 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 moraltheologisch-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 gehört⁶⁵, erwähne ich hier nur mit Blick darauf, dass seine Postulatenlehre zu den prominentesten Zeugnissen dafür zählt, dass, 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“⁶⁶ bis zur gegenwärtigen Monotheismusdebatte⁶⁷ für christliche Theologie die Herausforderung

⁶³ HENRICH, Dieter: Versuch über Fiktion und Wahrheit. In: DERS.: Bewußtes Leben (Anm. 42). 139-151. Hier 148.

⁶⁴ Vgl. HENRICH: Versuch (Anm. 45). 61-62.

⁶⁵ Vgl. dazu die wichtigen Hinweise bei RICOEUR, Paul: Religion, Atheismus und Glaube. In: MACINTYRE, Alasdair – RICOEUR, Paul: Die religiöse Kraft des Atheismus. Aus dem Amerikanischen von Reiner Ansén. Freiburg; München 2002. 65-102.

⁶⁶ Vgl. dazu orientierend MÜLLER, Klaus: Philosophische Grundfragen der Theologie. Eine Enzyklopädie mit Quellentexten. Unter Mitarbeit von Saskia Wendel. Münster 2000. (Münsteraner Einführungen Theologie; 4). 228-237.

⁶⁷ Vgl. die Beiträge im Jahrbuch Politische Theologie 4 (2002). – MÜLLER, Klaus: Der Monotheismus im philosophischen Diskurs der Moderne. In: SÖDING, Thomas (Hg.): Nimmt der Glaube die Freiheit? Die neue Debatte um den Monotheismus. Freiburg; Basel; Wien 2002. (QD; 196). – DERS.: Monotheismus unter Generalverdacht. Philosophisches zu einem aktuellen, aber nicht neuen Phänomen. rhs 45 (2002). 339-350.

im Raum, Gott so zu denken, dass er „zugleich persönlich und alles ist“⁶⁸, und diese Herausforderung als Implikat der Kantischen Grenz-Logik und ihrer sprachlichen Leitung durch die Analogie zu begreifen. Ein streng durchgeführter transzendentaler Ansatz hält auch dafür Ressourcen bereit. Der Ansatz bei einem sprachphilosophisch und medientheoretisch angeschärften Selbstbewusstseinsgedanken unter Kantischem Richtmaß scheint mir einer elastischeren Anschließbarkeit an religionsphilosophische und namentlich religionstheologische und anthropologische Diskurszusammenhänge fähig, als andere epistemologische Selbstverständigungen dies zu eröffnen vermögen. Dass das gegebenenfalls mit Revisionen des traditionellen Theismus verbunden ist, kann kein Grund sein, sich dieser wissenschaftstheoretischen Verortung apriori zu verschließen.

⁶⁸ STRASSER, Peter: Der Gott aller Menschen. Eine philosophische Grenzüberschreitung. Graz; Wien; Köln 2002. 191. – HENRICH: Thesen (Anm.56). 19.