

## **Sich dem Unbedingten verdankt fühlen Vom Ursprung der Religiosität im bewussten Leben**

Im Rahmen einer qualitativ-empirischen Untersuchung zu Religion und Religiosität in der späten Moderne antwortete eine Untersuchungsperson auf die Frage nach der persönlichen Bedeutung von Religion:

„Ich wünschte, ich wäre gläubig, glaub ich, (...) weil dann nicht ganz viele Entscheidungen so hin und her gewälzt werden müssten, weil man sicherere Kriterien hätte für bestimmte Entscheidungen oder Verhaltensweisen, dieses Stück Festigkeit auch, was es einem geben kann. Zugehörigkeit zu einer größeren Gruppe, ja vielleicht auch mehr Vertrauen in sich selber und das Schicksal.“<sup>1</sup>

Diese Antwort illustriert die Situation, in der sich Menschen befinden, die in den spätmodernen westlichen Gesellschaften leben, auch und gerade hinsichtlich ihrer religiösen Lebensführung und Lebensgestaltung. Fortschreitende Individualisierungsprozesse stellen sie unter Entscheidungszwang und Begründungspflichtung hinsichtlich der Sinnstiftung der je eigenen Lebensführung.

Diese Entscheidungsprozesse können in Bezug zu einer „Metaphysik der Lebensdeutung“<sup>2</sup> gesetzt werden: Jedes menschliche Dasein hat die Aufgabe, sein eigenes Leben, seine je eigene Lebensgeschichte zu deuten, und dies auch und gerade im Blick auf das Ganze dieses Lebens. Im Zuge dieser Lebensdeutung kann sich das einzelne Dasein auch „letzten Fragen“ bzw. „letzten Gedanken“ widmen, die – worauf etwa Thomas Nagel hingewiesen

---

<sup>1</sup> Zitat aus Könemann 2002: 243; 249.

<sup>2</sup> Vgl. hierzu etwa Henrich 1999: 194-216.

hat, in die Frage nach dem Sinn unseres Lebens als ganzes münden. Nagel betonte zu Recht, dass man sich diese Frage nicht notwendig stellen muss:

„Es reicht, dass es sinnvoll ist, wenn ich am Bahnsteig bin, bevor der Zug abfährt, oder wenn ich die Katze nicht vergesse. Mehr brauche ich nicht, um in Gang zu bleiben. (...) Vielleicht braucht es uns gar nicht zu beunruhigen, falls das Leben als ganzes sinnlos ist. Vielleicht können wir dies anerkennen und weitermachen wie bisher.“<sup>3</sup>

Doch wer aus dieser Alltagspraxis etwa aufgrund unterschiedlicher Kontingenzerfahrungen herausgerissen wird oder sich herausreißen lässt, der wird in seinem Fragen weiter gehen (müssen) hin zu jenen „letzten Fragen“, die in die Frage nach dem Sinn, nach dem „Warum?“ münden, wie immer auch diese Frage dann beantwortet wird. Im Kontext dieser Fragen rückt auch die Frage nach dem Verhältnis von Endlichem und Absolutem, Bedingtem und Unbedingtem, ins Zentrum, und damit ist die religiöse Dimension „letzter Gedanken“ berührt. Die Lebensdeutung muss keineswegs zwangsläufig zu dieser religiösen Dimension vorstoßen; sie kann im Gegenteil auch einen anderen Deutungshorizont für das Fragen nach dem Sinn des Lebens als ganzes und andere, nichtreligiöse Deutungen als Antwortmöglichkeiten auf diese Fragen wählen. Dennoch aber drängt sich die Auseinandersetzung mit religiösen Sinndeutungssystemen auf, wenn man sich die Frage nach dem Ganzen der je eigenen Lebensführung und Lebensgeschichte stellt, schon allein aufgrund der kulturellen Wirkmächtigkeit religiöser Traditionen nicht nur innerhalb, sondern auch außerhalb religiöser Sprachspiele bzw. Praktiken und Institutionen.

Auch wenn man die These von der angeblichen „Wiederkehr der Religion“ nicht teilt, so lässt sich doch feststellen, dass in den letzten Jahren die öffentliche Aufmerksamkeit für religiöse Sinndeutungssysteme bzw. für das kulturelle Phänomen „Religion“ gewachsen ist. Allerdings wird im Zuge des aktuellen öffentli-

---

<sup>3</sup> Nagel 1990: 81; 84.

chen Diskurses über Religion kaum die Frage gestellt, auf welche Phänomene man sich denn genau bezieht, wenn man sich auf „Religion“ bezieht, bzw. welche kulturellen Phänomene denn als religiös zu kennzeichnen sind, und vor allem: weshalb sie als religiös gelten können. Denn selbst wenn man Religionen als Sinn-  
deutungssysteme versteht und damit zu den vielfältigen Versuchen menschlicher Selbst- und Weltdeutung in Bezug setzt, die durch das Individuum generiert werden<sup>4</sup>, dann ist doch aus religionsphilosophischer wie theologischer Perspektive zu fragen, was religiöse Sinndeutungen von anderen Deutungsmustern unterscheidet. Fällt diese Bestimmung aus, hieße das, letztlich jedes Sinn-  
deutungssystem, das Antwort auf den Sinn der Lebensführung als ganze geben möchte, als religiös zu verstehen, was sowohl einer radikalen Ausweitung als auch einer Entleerung des Religionsbegriffs gleichkäme. In letzter Konsequenz wäre dann auch jeder Akt, jede Praxis, jede Überzeugung, ja jede Institution, die sich der Sinn- und Lebensdeutung widmet, religiös. Diese Ausweitung des Religionsverständnisses hat jedoch sowohl eine begriffliche Unschärfe hinsichtlich des Religionsbegriffs als auch die Möglichkeit eines beliebigen Gebrauchs der Bezeichnung „Religion“ mit Blick auf Sinn-  
deutungssysteme wie Lebenspraxen zur Folge. Damit aber verlöre der Begriff „Religion“ nicht allein seinen Sinn und seine Bedeutung, sondern auch seine (Trenn-)Schärfe und sein kritisches Potential.<sup>5</sup> Daher erscheint es notwen-

---

<sup>4</sup> Vgl. hierzu etwa von theologischer Seite Gräß 1998; ders., 2006; ders., 2006; Luther 1992. Vgl. aus religionssoziologischer Sicht Overmann 2001: 289-338; Drehsen 1990: 33-62.

<sup>5</sup> Vgl. zur vorrangig theologischen Kritik an einem solcherart beliebig gewordenen Begriff der Religion am Beispiel der zivilreligiösen Konzepte von Daniel Bell, Robert Bellah und Hermann Lübke sowie der Reduktion von Religion auf die bloße Funktion der Kontingenzbewältigungspraxis etwa bei Luhmann und Lübke z.B. Eicher 1983; Metz 1980; Moltmann 1984; Schellong 1975. Das Problem dieser Kritiken besteht jedoch darin, dass sie ihre (berechtigten) Kritik am Begriff der Zivilreligion und an der Reduktion auf die Funktion der Kontingenzbewältigung primär biblisch bzw. mit Rekurs auf das

dig, eine Krieriologie zu formulieren, die eine Abgrenzung religiöser von nichtreligiösen Phänomenen und damit auch Sinndeutungssystemen ermöglicht.

Des weiteren wird auch die Frage nach den Gründen des Aufkommens und Auftretens von Religion in philosophischer wie theologischer Hinsicht gegenwärtig nur selten gestellt; religiöse Phänomene werden wie alle anderen kulturellen Phänomene in ihrer Gegebenheit, in ihrer Faktizität anerkannt und als solche in ihrer Faktizität analysiert, hinsichtlich ihrer Funktion oder Struktur diskutiert, gegebenenfalls auch kritisiert.<sup>6</sup> Wer dagegen philosophisch und theologisch nach den Gründen des Auftretens und Aufkommens von Religion überhaupt fragt, erweckt schnell den Eindruck, dies im Rückbezug auf einen universal zu bestimmenden Religionsbegriff tun zu wollen oder zu müssen. Diese Voraussetzung eines universalen Religionsbegriffs ist höchst umstritten, zum einen wegen der großen Nähe universaler Definitionen von Religion zu einem substantiell bestimmten Religionsbegriff, zum anderen wegen der häufig geäußerten These, dass es aufgrund der Vielfalt verschiedener Religionen und deren Verhaftung in ebenso vielfältigen kulturellen Kontexten unmöglich sei, überhaupt einen universalen Begriff von Religion zu bestimmen. Es bestünde die Gefahr eines von der gegebenen Pluralität und Kontextualität „gelebter Religion“ als in jeweils kulturell beding-

---

Christentum und seine materialen Gehalte begründen und damit einen zu engen Religionsbegriff zum Ausgangspunkt ihrer Kritik an einem zu weiten Begriff der Religion wählen.

<sup>6</sup> Das gilt im Übrigen auch für aktuelle philosophische Auseinandersetzungen mit dem Phänomen „Religion“. So fragt beispielsweise Jürgen Habermas in seinen Reflexionen über Religion nicht nach den Möglichkeitsbedingungen ihres Aufkommens, sondern setzt sie als gegebene Realität voraus, die es insbesondere bezüglich ihrer gesellschaftlichen Funktion und Leistung philosophisch zu analysieren gilt. Dabei konzentriert sich Habermas im Übrigen vornehmlich auf das Christentum, thematisiert also genauer besehen weniger die gesellschaftliche Bedeutung von Religion, sondern diejenige der christlichen Religion. Vgl. dazu etwa Habermas 2001; ders., 2005.

ten Zeichensystemen eingebettete kulturelle Praxis absehenden und damit abstrakten, entleerten Begriffs von Religion, der zudem entweder zu eng oder zu weit gefasst sei.<sup>7</sup> Häufig würden zudem Inhalte einer spezifischen Religion, in unserem Kontext in der Regel derjenigen des Christentums, in unzulässiger Art und Weise universalisiert. Außerdem gerate eine universale Bestimmung von Religion in die Nähe von einem Religionsverständnis, das Religion als anthropologische Grundkonstante des von seinem Wesen her eigentlich auf Religion hin angelegten Menschen (*homo religiosus*) begreife. Dieses Verständnis von Religion negiere jedoch die menschliche Freiheit und damit auch die Möglichkeit, „religiös unmusikalisch“ zu sein, ohne damit schon quasi das Wesen des Menschen zu verfehlen.

Doch trotz der berechtigten Skepsis an der Möglichkeit eines universalen Religionsbegriffs stellt sich die Aufgabe der Bestimmung des „Religiösen“ der religiösen Phänomene, der religiösen Sinndeutungs- und kulturellen Zeichensysteme, und die Frage nach den Möglichkeitsbedingungen des Aufkommens eben jenes spezifischen Sinndeutungssystems. Diese Möglichkeit eröffnet meiner Ansicht nach die Unterscheidung von Religiosität und Religion und die Reflexion nicht über einen universalen Begriff der Religion und damit auch der Orientierung an materialen Gehalten und Praxen von Religionen, sondern über den formalen Begriff der Religiosität sowohl zur Bestimmung religiöser Phänomene als religiös im Unterschied zu nichtreligiösen Phänomenen als auch zur Reflexion der Möglichkeitsbedingung des Auftretens und Aufkommens konkreter Religionen.<sup>8</sup>

---

<sup>7</sup> Vgl. Kaufmann 1989: 57ff.; ders., 1999: 80-85. Vgl. auch Matthes 1993: 16-30. Hier: 26. Vgl. ebenso Gladigow 1988: 26-40. Anders dagegen etwa Pollack 1995: 163-190.

<sup>8</sup> Diese Unterscheidung von Religiosität und Religion findet sich auch in einem religionssoziologischen Modell, dem Strukturmodell von Religiosität des Soziologen Ulrich Oevermann. Oevermann verfolgt hier eine universale Bestimmung von Religiosität als Grund der Vielfalt konkreter Religionen, wobei er Religiosität weder funktional noch substanziell, sondern rein struktural und damit formal versteht.

Die Bestimmung des Begriffs „Religiosität“ sowohl als Möglichkeitsbedingung des Aufkommens von Religion wie auch als Kriterium der Unterscheidung von religiösen und nicht-religiösen Phänomenen ist meines Erachtens durch Überlegungen zur Verknüpfung von Religiosität und Selbstbewusstsein insofern zu leisten, als – so die grundlegende These – Religiosität als Gefühl der Verdanktheit von einem Unbedingten bestimmt wird, das im Selbstbewusstsein aufkommt, und aus dem die kulturelle Praxis „Religion“ in ihrer Vielfalt erwächst.<sup>9</sup> Diese These möchte ich im

---

Diese Struktur von Religiosität ist konstitutiv für die Lebenspraxis insofern, als der Mensch dazu gezwungen ist, seinem Leben Sinn zu verleihen, und dies durch eine Begründungsleistung hinsichtlich seiner eigenen Lebensführung und Lebensgeschichte. Diese Begründungsleistung müsse sich bewähren etwa hinsichtlich der Funktion der Bewältigung von Krisen. Dazu greife der Mensch auf unterschiedliche Bewährungsmythen zurück, auch um die Bewährungsdynamik auszuhalten, die aufgrund der Endlichkeit des Lebens nicht still gestellt werden kann. Religionen begreift Oevermann als Form von Bewährungsmythen. (Vgl. hierzu z. B. Oevermann 1995: 27-102; ders 1996: 29-40; ders., 2001: 289-338). Das Problem des Modells von Oevermann besteht jedoch darin, dass er den Begriff der Religiosität im Sinne eines Bewährungsmythos so ausweitet, dass letztlich alle Sinndeutungssysteme als Religionen zu verstehen sind, und dass der Zwang zur Bewährung schon als Form von Religiosität verstanden werden kann. Eine genaue Bestimmung von Religiosität ist mit dem Hinweis auf die Bewährungsstruktur nicht zu leisten. Ein weiteres Problem des Strukturmodells von Religiosität liegt darin, dass Oevermann es allein aus der sozialen Praxis abzuleiten sucht. Dabei fällt jedoch die Frage aus, wieso überhaupt der Mensch dazu fähig ist, seinem eigenen Leben Sinn zu verleihen, also Sinndeutungssysteme, Bewährungsmythen zu formulieren. Dass Religiosität zudem eine erstpersönliche Haltung ist, die an das Individuum gebunden ist, kommt bei Oevermann nicht in den Blick. Die beiden entscheidenden Fragen nach der Kriteriologie des Religiösen und nach den Möglichkeitsbedingungen des Auftretens von Religion bleiben folglich in Oevermanns Strukturmodell von Religiosität unbeantwortet.

<sup>9</sup> Vgl. zu dieser These auch Wendel 2006a: 21-38; dies., 2004: 442-460; dies., 2006b: 201-238.

Folgenden kurz vorstellen und beginne mit einer kurzen Bestimmung des jener These zugrundeliegenden Verständnisses von Selbstbewusstsein.

### 1. Die Bestimmung von Selbstbewusstsein als ein prä-reflexives Vertrautsein mit sich

Es gibt eine breite bewusstseinstheoretische Tradition, in der Selbstbewusstsein als Resultat des reflexiven Aktes „ich denke mich“ wie auch als Vollzug eben jenes Denkaktes aufgefasst wird, wie etwa in den Bewusstseinstheorien von René Descartes, Gottfried Wilhelm Leibniz oder Immanuel Kant<sup>10</sup>. Diese Form von Selbstbewusstsein ist, da auf das Denken bezogen, niemals unmittelbar gegeben, sondern stets begrifflich vermittelt. Und da sich das denkende Ich im Bewusstsein seiner selbst auf sich selbst bezieht, eignet dem Selbstbewusstsein reflexionstheoretisch bestimmt eine Subjekt-Objekt-Struktur und ein intentionales Moment: Es ist als „Bewusstsein von sich“ zugleich „Bewusstsein von etwas“, also auf ein Objekt gerichtet, das im Falle des Selbstbewusstseins mit dem Subjekt des Bewusstseins zusammenfällt.<sup>11</sup>

Diese reflexionstheoretische Bestimmung von Selbstbewusstsein verstrickt sich jedoch – darauf haben vor allem Dieter Henrich und dessen Schüler Manfred Frank und Ulrich Pothast hingewiesen – in einen unendlichen Regress sowie in einen Zirkelschluss. Denn zum einen setze die Reflexionstheorie bereits das voraus, was sie doch sowohl in ihrem Aufkommen wie in ihrem Vollzug zu erklären beabsichtigt: Selbstbewusstsein im Sinne eines reflexiven Aktes. Und zum anderen bleibt unklar, inwiefern das Selbst wirklich um sich weiß. Es könnte ja das „ich denke mich“ sich nochmals auf ein anderes „ich denke mich“ beziehen

---

<sup>10</sup> Vgl. zu Kants Reflexionstheorie Gloy 1985: 30-57; hier: 47ff. Anders dagegen Klaus Düsing, der Kant nicht als Reflexionstheoretiker versteht (vgl. Düsing 1997: 103ff.).

<sup>11</sup> Vgl. zu den Reflexionstheorien des Bewusstseins etwa Gloy 1998: 86-103 und 186-201; Düsing 1997: 187-202.

usw. Oder anders formuliert: Hinter dem reflexiv gewonnenen Selbstbewusstsein könnte nochmals ein anderes Selbstbewusstsein verborgen sein – und so ins Unendliche fortgehend.<sup>12</sup> In seiner Kritik der Reflexionstheorie bezieht sich Henrich insbesondere auf Johann Gottlieb Fichte, der die beiden Probleme, die Henrich benennt, bereits in seinen *Wissenschaftslehren* von 1794, 1797 und 1801 markiert und betont hat, dass durch die Reflexionstheorie Bewusstsein nicht erklärt wurde.<sup>13</sup> Doch nicht erst Henrich und seine Schüler haben die Kritik an der Reflexionstheorie etwa mit Verweis auf Fichte kritisiert. Schon bei Jean-Paul Sartre finden sich kritische Passagen zu reflexiven Bewusstseinstheorien, wobei Sartres Kritik sich in erster Linie gegen Descartes Argument richtet, aus der Gegebenheit des *ego cogito* die Selbstgewissheit zu folgern.<sup>14</sup>

Dementsprechend wird man Selbstbewusstsein anders denn reflexionstheoretisch bestimmen müssen, um die Probleme des *regressus ad infinitum* und des Zirkels zu umgehen. Sartre weist dabei darauf hin, dass dem Cartesischen reflexiven *cogito* genau beisehen ein präreflexives *cogito* zugrunde liege, dass also dem reflexionstheoretischen Modell von Descartes die unthematisierte, nicht explizierte Intuition zugrunde liege, dass die im Denken gegebene Selbsterkenntnis auf einer Selbstgewissheit basiere, die weder durch das Denken hergestellt noch durch es vollkommen erfasst werden kann, und die weder auf ein Objekt gerichtet ist, also in diesem Sinne keine intentionale Erkenntnis und damit in diesem Sinne kein „Bewusstsein von etwas“ ist, noch begrifflich

<sup>12</sup> Vgl. zu „Henrichs erster und zweiter Schwierigkeit“ z.B. Henrich 1967: 12f.; ders., 1970: 257-284; hier: 263ff. und 275; ders., 1982: 57-82; hier: 62f.; Frank 1993: 413-599; hier: 433ff. Vgl. auch Pothast 1971: 13ff. Vgl. hierzu auch Müller 1994; vgl. ebenso Gloy 1998: 204ff.; vgl. Düsing 1997: 97-120.

<sup>13</sup> Vgl. etwa Fichtes Werke 1971 Bd. I und II.

<sup>14</sup> Vgl. Sartre 2005: 267-326; hier: 268 und 285f. Vgl. auch zu Sartres „präreflexives cogito“ im Vergleich zu Fichtes Bestimmung des Selbstbewusstseins auch ausführlich Brauner 2004.



oder durch Zeichen vermittelt ist. Sie ist dem seiner selbst bewussten Ich vielmehr unmittelbar gegeben und bezieht sich, wie Sartre schreibt, auf die Seinsdimension des Subjekts:<sup>15</sup>

„Es gibt ein präreflexives ‚cogito‘, das die Bedingung des cartesianischen ‚cogito‘ ist. Jedes Objekt setzende Bewusstsein ist notwendigerweise nicht-setzendes Bewusstsein von sich. [...] Allein das präreflexive ‚cogito‘ gründet die Rechte des reflexiven ‚cogito‘ und der Reflexion. Wenn man von ihm ausgeht, kann man das ontologische Problem des Erscheinens des reflexiven Bewußtseins und das logische Problem seiner Rechte, als apodiktisch zu gelten, formulieren.“<sup>16</sup>

In dieselbe Richtung argumentiert auch Dieter Henrich, der das Modell einer Bewusstseinstheorie vorgelegt hat, in dem Bewusstsein als präreflexive Vertrautheit bestimmt wird.<sup>17</sup> Henrich verzichtet allerdings anders als Sartre auf das *cogito* als Bezeichnung des Gemeinten, und dies folgerichtig deshalb, weil der Begriff des *cogito* das denkende Ich meint. Das *cogito* kann demgemäß nicht als vorreflexiv gedacht werden, und somit geht die präreflexive Vertrautheit noch dem Cartesischen *cogito* voraus. Die mit Selbstbewusstsein bezeichnete Selbstgewissheit wurzelt somit nicht in einem reflexiven Akt, sondern geht der Reflexion noch voraus und ist durch diese auch nicht einholbar:

„Die Vertrautheit mit Bewusstsein kann überhaupt nicht als Resultat eines Unternehmens verstanden werden. Sie liegt je schon vor, wenn Bewusstsein eintritt.“<sup>18</sup>

Diese Vertrautheit deutet Henrich im Sinne eines Gewährwerdens jenseits aller Reflexion, und als solche wird sie von ihm als Form einer unmittelbaren, vorreflexiv gewonnenen unbezweifelbaren Gewissheit verstanden. Ich kann mich ebenso wenig darü-

<sup>15</sup> Vgl. Sartre 2005: 268.

<sup>16</sup> Sartre 2005: 268f.

<sup>17</sup> Vgl. etwa Henrich 1970: 260 und 266ff.

<sup>18</sup> Henrich 1970: 271.

ber täuschen, dass ich bin, noch darüber, dass ich um dieses Wissen um mich weiß. Ebenso wenig kann ich mich darüber täuschen, dass ich, die ich meiner selbst unbezweifelbar gewiss bin, „ich“ bin. Diese Gewissheit kann zwar reflexiv nachvollzogen werden, doch sie kommt nicht im Akt des Denkens auf. Dies richtet sich u.a. gegen die Cartesische Bestimmung des *ego cogito* als Fundament aller Gewissheit, auch und gerade der Selbstgewissheit und damit des Selbstbewusstseins. Weder ist das Denken Grund des Selbstbewusstseins, noch vollzieht sich Selbstbewusstsein allein im Denken. Das Wissen um mich, welches der Begriff „Selbstbewusstsein“ bezeichnet, gründet vielmehr das Denken als eine besondere Form von Erkenntnis. Denkend kann ich auch mir selbst auf den Grund zu gehen suchen, kann ich Erkenntnis über mich zu gewinnen trachten, etwa über bestimmte Eigenschaften meiner selbst. Doch erstens muss sich diese Form von Selbsterkenntnis nicht ausschließlich *qua* Denken vollziehen, und zweitens meint sie nicht die Selbstgewissheit, die durch den Begriff „Selbstbewusstsein“ gekennzeichnet ist. Allerdings setzt der Cartesische Begriff des *cogito* die vorreflexive Vertrautheit bereits voraus, d.h. Descartes nimmt bereits in seiner Reflexion auf das *me cogitare* als Prinzip der Erkenntnis implizit eine Form von Selbstgewissheit in Anspruch, die nicht erst durch das Denken aufkommen kann. Genau besehen ist jedoch diese Selbstgewissheit schon das von Descartes gesuchte Prinzip jeglicher Erkenntnis, nicht aber das Ich, das denkt.<sup>19</sup>

Bestimmt man aber Selbstbewusstsein als Form einer bereits präreflexiv gegebenen Selbstgewissheit, dann ist zu fragen, welcher Erkenntnisform diese Gewissheit entspricht. Da es sich we-

---

<sup>19</sup> Vgl. hierzu auch Fichtes Bestimmung des Selbstbewusstseins: „Alles mögliche Bewusstseyn, als Objectives eines Subjects, setzt ein unmittelbares Bewusstseyn, in welchem Subjectives und Objectives schlechthin Eins seyen, voraus; ausserdem ist das Bewusstseyn schlechthin unbegreiflich. Man wird immer vergeblich nach einem Bande zwischen dem Subjecte und Objecte suchen, wenn man sie nicht gleich ursprünglich in ihrer Vereinigung aufgefasst hat.“ (Fichte *Werke*, Bd I: 528).

der um Wahrnehmung noch um Denken handelt, kann man Selbstbewusstsein als Form eines unmittelbaren Gewahrens bzw. intuitiven Erfassens verstehen, welches keinen materialen Gehalt und kein Objekt besitzt. Von diesem intuitiven Erfassen ist das reflexive Wissen um sich zu unterscheiden, welches das vorreflexive Wissen um sich, wie Henrich formuliert, eigens ergreift und ausdrücklich macht.<sup>20</sup> Manfred Frank fasst dieses Verständnis von Selbstbewusstsein wie folgt zusammen:

„Unter ‚Selbstbewusstsein‘ verstehe ich die unmittelbare (nicht-gegenständliche, nicht-begriffliche und nicht-propositionale) Bekanntschaft von Subjekten mit sich. Als ‚Selbsterkenntnis‘ bezeichne ich die Reflexionsform von Selbstbewusstsein: also das explizite, begriffliche und in vergegenständlichter Perspektive unternommene Thematisieren des Bezugsgegenstandes von ‚ich‘ oder der Befunde des psychischen Lebens.“<sup>21</sup>

## 2. Vom Selbstbewusstsein zum Gefühl der Verdanktheit seiner selbst

Bestimmt man das Selbstbewusstsein als ein präreflexives Mit-sich-vertraut-sein, so stellt sich unweigerlich die Frage nach dem Woher, dem Grund des Aufkommens des vorreflexiv sich vollziehenden Wissens um sich. Die Reflexion dieser Frage weist bereits den Weg hin zu einer Verbindung von Selbstbewusstseinstheorie und seiner Reflexion über das Aufkommen von Religiosität.

Ist das Selbstbewusstsein vorreflexiv zu verstehen, so ist es selbst jedem Zugriff der einzelnen Vernunftvermögen, also Wahrnehmung, Willen, Denken entzogen. Folglich kann es kein Gegenstand möglicher Erfahrung sein, da diese sowohl auf Denken als auch Wahrnehmung angewiesen ist und die Objekte möglicher Erfahrung somit sowohl für das Denken als auch für die Wahrnehmung gegeben sein müssen. Ist das Selbstbewusstsein jedoch

<sup>20</sup> Vgl. Henrich 1967: 12.

<sup>21</sup> Vgl. Frank 1991: 7.

kein Objekt möglicher Erfahrung, dann ist es dem erkennenden Ich letztlich unverfüglich: Zwar weiß es um sich in Form der Selbstgewissheit, jedoch kann es nicht nochmals um die Qualität dieser Selbstgewissheit wissen. Selbstgewissheit unterscheidet sich daher von einem der Objekterkenntnis analog zu verstehenden qualitativen Wissen von sich. Zwar sind wir uns im Selbstbewusstsein unserer selbst gewiss und mit uns selbst vertraut, doch diese Selbstvertrautheit impliziert keine qualitative Selbsterkenntnis oder gar eine Selbstdurchsichtigkeit; im Gegenteil ist Selbstbewusstsein in seiner Vorreflexivität niemals gänzlich aufzuklären, es bleibt ein geheimnisvoller Rest, ein Rätselcharakter des Selbstbewusstseins.<sup>22</sup>

In diese Unverfüglichkeit des Selbstbewusstseins ist auch die Unverfüglichkeit des Grundes von Selbstbewusstsein eingeschlossen, denn die Vorreflexivität von Selbstbewusstsein impliziert ja, dass es nicht in einem reflexiven Akt des Ichs aufkommen kann, also nicht durch das Ich und sein Reflexionsvermögen herstellbar ist: Das Ich kann dementsprechend nicht der Grund seiner Selbstgewissheit im Sinne eines durch es selbst verursachten spontanen Aktes sein. Selbstbewusstsein stellt sich vielmehr ein, ist dem Ich immer schon instantan gegeben im Gewahrwerden seiner selbst; Selbstbewusstsein wird nicht durch Reflexion „gemacht“, wird aber auch nicht extern vermittelt, sondern zeigt

---

<sup>22</sup> Anders dagegen Hegel, für den das An Sich des Bewusstseins zum Für Sich des allgemeinen Selbstbewusstseins werden muss (im Durchgang durch einzelnes, endliches Selbstbewusstsein), und dazu gehört die Aufhebung des Bewusstseins in den Begriff. Im Begriff ist abstraktes, ‚dumpfes‘ Bewusstsein zu Selbstbewusstsein geworden, und damit bleibt auch kein nichtbegrifflicher und damit auch ein unbegriffener Rest von Selbstbewusstsein. Parallel dazu wird vereinzelt Bewusstsein seiner selbst zu allgemeinem Selbstbewusstsein durch die Bestimmung des Unmittelbaren und damit Abstrakten und Formalen, Leeren, durch den Begriff, sowie durch den Durchgang des abstrakt Einen und Allgemeinen durch die Unterschiede und durch die Momente des Einzelnen hindurch. Vgl. hierzu Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 553f.; vgl. auch Hegel, *Philosophie der Religion*, 68ff.

sich im unmittelbaren Selbstgefühl, welches nichts anderes ist als die Gewissheit, dass *ich bin und nicht vielmehr nicht*. Aber auch dieses Aufkommen des Bewusstseins seiner selbst ist dem seiner selbst bewussten Ich unverfüglich, eben weil es nicht von ihm im reflexiven Akt hergestellt, sondern allein vorreflexiv entdeckt und vernommen werden kann. Dann aber ist auch der Grund bzw. die Möglichkeitsbedingung dieses Aufkommens nicht durch Reflexion zu durchdringen, nicht auf den Begriff zu bringen, und bleibt somit ebenso wenig dem Denken „vor- und zustellbar“ wie das Selbstbewusstsein.

In diese Unverfüglichkeit des Selbstbewusstseins ist ein Kontingenzerleben eingeschlossen, welches jeden konkreten Erfahrungen von Kontingenz noch voraus geht, also etwa der Erfahrung der eigenen Sterblichkeit, der Erfahrung der Grenzen meines Wissens und der damit verknüpften Möglichkeit des Irrtums, der Erfahrung der Begrenztheit meines Könnens, meines Vermögens sowie der eigenen moralischen Unvollkommenheit – Erfahrungen, die nicht allein aus mir selbst heraus entstehen, sondern die mir auch durch Fremderfahrung gegeben und somit extern vermittelt sind. Die Erkenntnis, dass ein jegliches Dasein, somit auch ich selbst, endlich ist, dass ich nicht selbstursprünglich, sondern gezeugt und geboren bin, und dass ich nicht ewig lebe, sondern einmal sterben werde, habe ich nicht *a priori*, wird mir nicht im Bewusstsein meiner selbst schon gegeben, sondern sie stellt sich durch die Erfahrung und Begegnung mit anderem Dasein ein, das geboren wird und das stirbt. Ebenso entdecke ich die Grenzen meines Wissens und meiner Freiheit in konkreten Grenzerfahrungen, etwa der Erfahrung, etwas zu wollen, zu wünschen, zu begehren, dies aber nie realisieren zu können, niemals besitzen zu können.

Es gibt Wünsche, die unerfüllbar bleiben, Güter, aber auch Menschen, die unerreichbar sind, Zustände und Situationen, die trotz allen Bemühens unveränderbar sind. Es gibt Ereignisse, die sich meiner Kontrolle und meinen Intentionen entziehen, Geschehnisse, die mir widerfahren, zustoßen. Und es gibt Handlungen, die ich vollziehe oder unterlasse, obwohl ich darum weiß, dass ich sie nicht tun sollte oder gerade tun sollte, dass es für

mich und/oder andere nicht gut ist, wenn ich sie vollziehe, oder es gerade gut wäre, wenn ich sie vollzöge.

Das im Selbstbewusstsein schon gegebene Kontingenzerleben dagegen ist nicht auf konkrete Objekte von Kontingenzerfahrungen bezogen, sondern auf die Unverfügbarkeit des je schon gegebenen Selbstbewusstseins überhaupt, welches kein Objekt möglicher Erfahrung ist: Schon im Selbstgefühl zeigt sich, eben weil es nicht hergestellt, auch nicht „vorgestellt“ werden kann, die grundlegende Begrenztheit des Daseins, das sich seiner selbst gewiss ist. Das seiner selbst bewusste Ich ist genau in dem Moment, in dem es zutiefst bei sich ist, mit sich vertraut ist, sich seiner selbst entzogen. Und auch der Grund der Vertrautheit mit sich bleibt letztlich verborgen, ungewiss, denn weder ist er auf den Begriff zu bringen noch kann er unmittelbar gewusst werden. Der Grund des Aufkommens von Selbstbewusstsein bleibt also letztlich unfassbar: Weiß ich unzweifelhaft um mich, so weiß ich doch nicht ebenso unzweifelhaft um den Grund dieses Wissens um mich. Behauptete man dies, verstrickte man sich unweigerlich in der transzendentalen Illusion einer „schlechten Metaphysik“. Aber genau in dieser Unverfügbarkeit des Bewusstseins und des Grundes seines Aufkommens ist schon ein unmittelbares Erleben von Begrenztheit mitgesetzt, welches aber noch nicht als solches bezeichnet und bestimmt werden kann, weil es jeder begrifflichen Bestimmung ebenso voraus geht wie jeder konkreten Erfahrung von Kontingenz. Selbstbewusstes Dasein erlebt somit zugleich die Vertrautheit mit sich und die Unverfügbarkeit seines Aufkommens; es erlebt sich selbst und die Entzogenheit des Grundes dieses Sich-selbst-Erlebens bzw. Erleben-könnens – doch dieses Erleben vollzieht sich im Gegensatz zu konkreten, bestimmten Erfahrungen seiner selbst wie auch der Begrenztheit seiner selbst *qua* unmittelbarem Erleben auf unbestimmte, unthematische Art und Weise.

Jene Unverfügbarkeit betrifft jedoch nicht allein das Wovonher, sondern auch das Woraufhin bewussten Lebens; ich weiß weder definitiv um den Grund noch um das Ziel meiner selbst. Ich weiß, dass ich bin, aber weder weiß ich mit ebensolcher Gewissheit, woraus und woher ich bin, noch weiß ich, wozu und worauf-

hin ich bin. Es handelt sich dabei keineswegs um die Neuauflage des Argumentes *a contingentia mundi*, welches etwa Thomas von Aquin in seinen *quinque viae* zum Beweis der Existenz Gottes verwendet hatte, obschon das Kontingenzproblem im vorliegenden Argumentationsgang zweifelsohne eine zentrale Rolle spielt. Denn der Ausgangspunkt des Argumentes ist anders als beim Argument *a contingentia mundi* keine konkrete Kontingenzerfahrung, auch nicht die Erfahrung der Kontingenz der Welt oder des Daseins überhaupt, sondern die Begrenztheit, die selbst demjenigen Wissen zueigen ist, das der Cartesischen Überzeugung entsprechend als einziges als irrtumslos, als nicht dem Zweifel anheim gegeben, gelten kann: dem Wissen um sich. Genau deshalb ist es dem Dasein ja aufgegeben, sein Leben zu deuten, seiner Existenz jenen Sinn abzurufen, der ihm eben nicht ebenso unzweifelhaft einleuchtet wie sein Wissen um sich. So gehen

„[...] die Selbstgewissheit des eigenen Daseins und die Gewissheit der eigenen Endlichkeit in einem einzigen Zuge hervor, und zwar so, dass sich daran ganz unmittelbar der Überstieg auf einen Grund hin anschließt. Dieser Grund kann dann rückläufig, und wiederum ganz unmittelbar, nicht nur zu dem eigenen endlichen Dasein ins Verhältnis gesetzt werden, sondern in einem damit gerade auch zu dem, was die Selbstgewissheit dieses Daseins auszeichnet und ausmacht. In der Gedankenfigur dieser rückläufigen Begründungsbewegung ist die Selbstgewissheit in einen direkten Zusammenhang gebracht mit dem Wissen von der eigenen Beschränktheit und ebenso mit dem Bewusstsein, aus etwas begründet zu sein, dem eine ganz andere Verfassung zuzuschreiben ist.“<sup>23</sup>

In der Spannung der Selbstgegebenheit und Selbstentzogenheit des Ichs im Bewusstsein und in der Spannung von Vertrautheit mit sich und der Unverfügbarkeit des Grundes dieser Vertrautheit ist also zugleich ein Erleben der Kontingenz, der Begrenztheit und Unvollkommenheit des Ichs eingeschlossen, welches noch jeder konkreten Erfahrung von Kontingenz voraus geht. Darin ist

<sup>23</sup> Henrich 2007: 26.

Dasein einerseits ganz bei sich selbst, ist es zutiefst mit sich selbst vertraut, und andererseits ist es darin zugleich schon über sich hinaus.<sup>24</sup> Im Selbstbewusstsein transzendiert Dasein zugleich sich selbst hin auf einen ihm entzogenen, ihm unverfügbaren Grund<sup>25</sup>, aufgrund dessen ihm überhaupt erst Selbstbewusstsein gegeben ist. Dieser Grund ist vielfach zu deuten, es kann sich dabei um die Unendlichkeit neuronaler Prozesse handeln, die immer wieder neu Bewusstsein produzieren, es kann sich aber auch um einen

<sup>24</sup> Diese Struktur des „in mir über mir“ hat schon Augustinus zu beschreiben versucht, wiewohl er das Ziel dieses „Darüber hinaus“ mit Gott identifizierte und damit Gott selbst schon bestimmte als einerseits ganz in den Selbstvollzug eingelassen als dem Menschen inwohnend in der Seelenspitze, dem Gedächtnis, welches alle anderen Seelenteile bestimmt und erleuchtet, und andererseits diesen Selbstvollzug transzendierend, da ihn ermöglichend und ihn erschaffend kraft des schöpferischen Aussprechens des göttlichen Wortes in das Oberste der Seele hinein. So kennzeichnet Augustinus Gott als „Interior intimo meo, superior summo meo“ (Augustinus, *Confessiones* III 6,11) und sieht im Weg nach Innen zugleich schon den Überstieg zu Gott gegeben (vgl. Augustinus, *De vera religione* XXXIX,72). Dag Hammarskjöld hat in seinem Tagebuch *Zeichen am Weg* diesen Gedanken wieder aufgegriffen: „die Grenze zwischen Subjekt und Objekt in meinem Wesen bis zu jenem Punkt verschieben, wo das Subjekt, obgleich in mir, außer mir und über mir ist – und so mein ganzes Sein zum Werkzeug wird für das in mir, was mehr ist als ich“ (Dag Hammarskjöld 2001: 56f.). So kann Hammarskjöld einerseits sagen: „Nicht ich, sondern Gott in mir“ (ebd.: 84), und andererseits: „An Gott glauben‘ heißt [...] an sich selber glauben. Ebenso selbstverständlich, ebenso ‚unlogisch‘ und ebenso unmöglich zu erklären: wenn ich sein kann, ist Gott“ (ebd.:111).

<sup>25</sup> Vgl. zum Begriff der Selbsttranszendenz und zur Bedeutung der Selbsttranszendenz für das Aufkommen von Religion auch Joas 2004:17ff. Im Unterschied zu Joas spreche ich hier jedoch nicht von „Erfahrungen“ der Selbsttranszendenz, weil sich Selbsttranszendenz schon im vorreflexiven Erleben des Selbstbewusstseins ereignet, welches jeglichen konkreten Erfahrungen noch vorgängig ist. Allerdings kann dieses Erleben sich in Erfahrungen von Selbsttranszendenz konkretisieren, etwa in der Erfahrung der Angst oder derjenigen der Sterblichkeit, auf die Joas mit Bezug auf Paul Tillich verweist.



nicht allein unendlichen, sondern unbedingten, absoluten Grund handeln, einem Grund, dem sich auch noch das Aufkommen mikrophysikalischer Prozesse verdankt, ein Absolutes, dem sich Selbstbewusstsein, anderes Selbstbewusstsein, ja überhaupt ein jegliches Dasein verdankt und damit das, was wir „Welt“ nennen.<sup>26</sup> Die Selbsttranszendierung des Daseins im Bewusstsein auf den Grund dieses Bewusstseins hin sagt somit noch nichts über die Bestimmtheit dieses Grundes aus; streng genommen könnte sich selbst bewusstes Dasein zunächst einmal auf nichts anderes hin transzendieren als auf die sich in ihm selbst vollziehenden neuronalen Prozesse und somit letztlich wiederum auf sich selbst als Ort dieses Vollzuges. Es kann sich aber auch um die Transzendierung seiner selbst auf einen Grund hin handeln, der dem Dasein gegenüber sich als unbedingter Grund erweist, wiewohl er gerade im Vollzug des Selbstbewusstseins einzelnen Daseins zur Erscheinung kommt.

In jener Selbsttranszendierung des Daseins im Selbstbewusstsein, in der es auf einen Grund verwiesen ist, in dem Selbstbewusstsein gründet, entspringt nun ein Wissen, welches auf eben jene Verwiesenheit des Selbstbewusstseins auf einen ihn gründenden und ermöglichenden Grund bezogen ist: das Wissen davon, dass das Selbstbewusstsein sich in seinem Auftreten und in seinem Vollzug einem Grund verdankt, der ihm selbst entzogen ist. Dieses Wissen ist jedoch nicht diskursiv gewonnen, entsteht nicht im Zusammenspiel von Rezeptivität und Spontaneität, denn es ist noch nicht auf ein konkretes Objekt, auf einen Gegenstand möglicher Erfahrung, bezogen. Vielmehr bezieht es sich auf das Selbstbewusstsein und den ihm entzogenen Grund seiner selbst und damit auf ein vorreflexiv Gegebenes, auf ein Erleben, nicht aber auf

---

<sup>26</sup> Dieses Verständnis der Selbsttranszendierung des Daseins im Selbstbewusstsein weist meines Erachtens durchaus Parallelen zu Georg Simmels Begriff der Selbsttranszendenz auf, wiewohl Simmel den Begriff der Selbsttranszendenz lebensphilosophisch und nicht in strengem Sinn bewusstseinstheoretisch herleitet. Zum Begriff der Selbsttranszendenz bei Simmel vgl. Joas 1999: 122ff.

konkrete Erfahrungsobjekte. Folglich handelt es sich beim Wissen um die Verdanktheit seiner selbst wie das Erleben, auf das es sich bezieht, um ein vorreflexives, instantanes Wissen und ist somit nicht identisch mit konkreten Verdanktheitserfahrungen, die an Begrenztheits- und Endlichkeitserfahrungen gekoppelt sind. Dieses Wissen um die Verdanktheit lässt sich als Gefühl bestimmen, welches jedoch von konkreten Emotionen zu unterscheiden ist, die objektbezogen sind, geht es doch jeglichem Objektbezug voraus. Man könnte solcherart auch von einem Gewährwerden sprechen, das sich in jenem Gefühl vollzieht: einem Gewährwerden dessen, dass sich Dasein als Selbstbewusstsein einem Grund verdankt, in dem und durch den Selbstbewusstsein allererst aufkommen kann.<sup>27</sup> Dieses Gewährwerden der Verdanktheit, bezogen auf das Selbstbewusstsein, gründet solcherart sämtliche konkreten Erfahrungen des Verdanktseins. Die Haltung, die diesem Gefühl entspricht, kann Dankbarkeit genannt werden.<sup>28</sup>

---

<sup>27</sup> Vgl. zur Unterscheidung von Gefühl und Emotionen bzw. Affekten sowie zum Verhältnis von Gefühl und Erlebnis die Ausführungen zur Kennzeichnung des Selbstbewusstseins als „Urerlebnis“ und als Gefühl in Kapitel 3.

<sup>28</sup> Vgl. zur Verdanktheit wie zur Dankbarkeit ausführlich Henrich 1999: 152-193. Für Henrich ist die Dankbarkeit zum einen ein Dank für das eigene Dasein, der eigenen Geburt gegenüber und hat ein Anderes zum Adressaten, zunächst die eigenen Eltern. Ebenso ist die Dankbarkeit ein Dank für das Dasein Anderer, für deren Mitsein, aber auch für die Wohltaten, die ich durch sie empfangen bzw. empfangen habe. Dieser Dank ist Henrich zufolge ein kommunialer und kontemplativer Dank, denn es ist ein Dank für alle und alles, und ein Dank, der der Besinnung auf die je eigene Verdanktheit und das Verdankte bedarf. Damit richtet sich dieser Dank insbesondere an den Grund, dem ich mich danke, den Grund, dem sich mein Selbstbewusstsein verdankt und aufgrund dessen ich überhaupt ein bewusstes Leben gemeinsam mit anderen zu führen vermag. Somit richtet sich dieser Dank nicht allein an den Grund meines Daseins, sondern insbesondere an den Grund meines selbstbewussten Daseins – einen Grund, dem sich auch die Anderen in ihrem bewussten Leben verdanken.

Das Verdanktheitsgefühl ist jedoch keineswegs gleichursprünglich mit dem Gewahren seiner selbst im Selbstbewusstsein und dem damit verbundenen Kontingenzerleben seiner selbst, vielmehr folgt es aus diesem ursprünglichen Erleben und ist an dieses in seinem Aufkommen gebunden. Gleichwohl kommt es im Selbstbewusstsein auf, weil der Grund, dem sich Dasein verdankt fühlt, mit dem Selbstbewusstsein verbunden ist, und weil die Selbsttranszendierung des Daseins auf den Grund hin, dem es sich in seinem Selbstbewusstsein verdankt, und an die das Verdanktheitsgefühl gebunden ist, ja gerade im Selbstbewusstsein geschieht. Es handelt sich quasi um ein „Erleben zweiter Ordnung“: von seiner Erlebnisstruktur her dem „Urerlebnis“ (Robert Reininger) analog, das im Selbstbewusstsein gegeben ist, aber von seinem Aufkommen her nicht mit ihm gleichursprünglich gesetzt, sondern aus ihm entspringend und damit mitgesetzt, da auf die Doppelstruktur des Selbstbewusstseins – selbst vertraut und doch hinsichtlich seines Grundes entzogen – und auf den mit dieser Doppelstruktur mitgesetzten Vollzug der Selbsttranszendierung bezogen.

Aber wie schon hinsichtlich der Selbsttranszendierung des Daseins ist auch hinsichtlich des Verdanktheitsgefühls zu betonen, dass der Grund, wovon sich selbst bewusstes Dasein verdankt fühlt, keineswegs schon als absoluter, unbedingter Grund bestimmt werden muss. Das Gefühl der Verdanktheit von einem un verfügbaren Grund, auch wenn es vorreflexiv gefasst ist, macht diesen Grund noch nicht zu einem Unbedingten. Doch erst durch den Bezug auf Unbedingtes ist das Verdanktheitsgefühl als religiöses Gefühl qualifiziert.

### 3. Das Verdanktheitsgefühl als religiöses Gefühl: die Verdanktheit von einem Unbedingten

Der Begriff des Unbedingten bezeichnet sowohl einen grundlosen, selbst nicht mehr von einem anderen bedingten Grund alles Bedingten als dessen Möglichkeitsbedingung, und das impliziert

Vollkommenheit.<sup>29</sup> Vollkommenheit bedeutet hier allerdings nicht allein die Gesamtheit aller Möglichkeiten, aller möglichen Prädikate im Sinne der *omnitudo realitatis*, sondern auch die Vollkommenheit dieser Prädikate, die in der schlechthinnigen Unbedingtheit und Grundlosigkeit des Unbedingten wurzelt.

Unbedingtheit und Vollkommenheit weisen somit wechselseitig aufeinander zurück.<sup>30</sup> Dieser Bedeutung des Begriffs des Unbedingten entspricht die Cartesische Idee des Unendlichen, die als eine der Vernunft eingeborene Idee die Möglichkeitsbedingung dafür ist, Endliches überhaupt als Endliches zu qualifizieren<sup>31</sup>, allerdings ist diese Idee genauer als Idee des Unbedingten zu bezeichnen, um sie vom „Schlecht-Unendlichen“ abzugrenzen, von dem schon Hegel das „wahrhaft Unendliche“ zu scheiden suchte. Wenn der Grund von Selbstbewusstsein nun als unbedingt bestimmt wird, dann besteht die Möglichkeit, diese Unbedingtheit auf jene Unbedingtheit zu beziehen, die dem Selbstbewusstsein selbst schon zukommt, und dies hat wichtige Folgen für die Verhältnisbestimmung von Grund und Selbstbewusstsein. Gerade in seinem „Wissen um sich“ erlebt sich das bewusste Leben als verdankt von einem unverfügbaren Unbedingten als Woher seines

<sup>29</sup> Vgl. hierzu auch die Definition des Unbedingten im Historischen Wörterbuch der Philosophie: „In der Philosophie, vor allem in der Metaphysik, bezeichnet ‚unbedingt‘ im allgemeinen einen höchsten und letzten, uneingeschränkten, von keiner weiteren Bedingung, Voraussetzung oder Ursache abhängigen Grund, der daher auch aus keinen weiteren Prämissen erschlossen werden kann (...)“ (*HWP* Bd. 11: 108).

<sup>30</sup> Vgl. zu diesem Verständnis des Unbedingten vor allem die Verwendung des Begriffs des Unbedingten durch Johann Gottlieb Fichte, der darauf hinweist, dass das schlechthin Unbedingte, welches er mit dem absoluten Ich und damit auch mit der Tathandlung identifiziert, dadurch gekennzeichnet ist, dass es allein durch sich selbst bedingt ist, und dass es genau darin die Möglichkeitsbedingung, der Grund allen Wissens, ja jeglichen Bewusstseins ist (vgl. Fichte *Werke*, Bd. I. 91ff.).

<sup>31</sup> Vgl. Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, III 28.

Bewusstseins. Dieses Woher des Unbedingten im Bedingten ist nun jenem Unbedingten, das im bewussten Leben zur Erscheinung kommt, entsprechend zu denken. Anders könnte es nicht das Woher des solcherart bestimmten Unbedingten im Bedingten sein.<sup>32</sup> In der Unbedingtheit von Selbstbewusstsein zeigt sich somit schon die Unbedingtheit des Grundes, der sein Aufkommen ermöglicht.<sup>33</sup>

Das Verdanktheitsgefühl lässt sich somit als ein Gefühl der Verdanktheit von einem Unbedingten bestimmen, welches Grund des Selbstbewusstseins, darin zugleich auch schon Grund des darin eingeschlossenen Kontingenzerlebens sowie des daraus entspringenden Verdanktheitsgefühls ist. Dieses Gefühl der Verdanktheit von einem Unbedingten lässt sich nun als religiöses Gefühl qualifizieren, weil es sich durch seinen Bezug zum Unbedingten von anderen Verdanktheitsgefühlen unterscheidet.<sup>34</sup> Das spezifisch Religiöse des Verdanktheitsgefühls wurzelt also in seinem Bezug auf das Unbedingte, auf das hin sich Selbstbewusstsein transzendiert. Man könnte nun aber der Auffassung sein, dass der Grund als das Woraufhin des Vollzuges der Selbsttranszen-

<sup>32</sup> Vgl. etwa Fichte *Werke* Bd. II: 697f.; vgl. auch Fichte *Werke* Bd. V: 455 und 512f.

<sup>33</sup> Vgl. zu diesem Verständnis des Grundes als Unbedingtes und darin wiederum als unbedingtes Ich und unbedingte Freiheit, wobei diese Begriffe ebenso wie derjenige des Unbedingten jedoch als rein formale Begriffe zu verstehen sind, vor allem Krings 1964: 63ff.; vgl. auch Krings, Art. „Freiheit“. In: ders., 1980: 99-130; hier: 117.

<sup>34</sup> Vgl. hierzu auch die etymologische Bestimmung des Wortes *religio*: Im Unterschied zu Ciceros Bestimmung von *religio* durch Ableitung von *relegere* im Sinne des gewissenhaften Bedenkens dessen, was Wille der Götter ist, ist *religio* vielmehr von *religati* abzuleiten im Sinne eines Sich-Rückbindens und Sich-Festmachens an etwas, worauf schon Laktanz und Augustinus aufmerksam gemacht hatten (vgl. hierzu etwa *HWP* Bd. 11: 635). Dieses Etwas, woran sich die kontingente Existenz bindet, ist das, was, selbst nicht kontingent, das Kontingente gründet. Dieser Grund kann mit dem Unbedingten identifiziert werden.

dierung als Transzendenz zu bestimmen sei und dabei den Bezug auf den Begriff des Unbedingten zumindest auszuklammern suchen. Diese alleinige Bestimmung des Grundes als Transzendenz und damit verknüpft die Bestimmung der Religiosität durch den Bezug des Verdanktheitsgefühls auf eine Transzendenz greift allerdings zu kurz.

Die Begriffe „Transzendenz“ bzw. „transzendieren“ leiten sich bekanntlich von *transcendere* ab, was zunächst nichts anderes bedeutet als ein Überschreiten, ein Über-etwas-Hinausgehen bzw. Aufsteigen hin zu einem „Mehr“ oder „Darüber hinaus“. Dieses „Mehr“ kann man zunächst einmal als ein rein innerweltliches „Mehr“ verstehen, ein „Mehr“ als Teil bzw. Moment des In-der-Welt-Seins. Ein anderer Mensch etwa kann als solch ein „Mehr“ verstanden werden, auf den hin sich das Ich überschreitet, ebenso ein geschichtlicher Zustand, der über den gesellschaftlichen *status quo* hinausgeht. Diesem Verständnis von „Transzendieren“ als Tätigkeit eines Sich-Überschreitens und von „Transzendenz“ im Sinne eines innerweltlichen „Mehr“ steht ein Verständnis von Transzendieren und Transzendenz gegenüber, das das Transzendieren als ein Überschreiten auf ein „Darüber hinaus“ hin versteht, das nicht mehr ausschließlich Teil und Moment des In-der-Welt-seins ist, das also nicht mehr als nur innerweltliche Transzendenz zu begreifen ist. „Transzendenz“ wird hier vielmehr im Sinne eines Unbedingten bestimmt, das über die Bedingtheit der Welt hinausgeht, sie übersteigt. Die Bewegung des Transzendierens partizipiert bereits an dieser prinzipiellen Überschreitung der Welt. Dieses Transzendieren auf ein Woraufhin, das zugleich als Wovonher von Welt und Mensch bestimmt wird, das die Bedingtheit der Welt übersteigt, kennzeichnet das religiöse Verständnis von Transzendenz, welches sich von anderen Transzendenzvorstellungen im Sinne innerweltlicher Überschreitungen unterscheidet. Genau in diesem Sinne ist die Transzendenz, das „Mehr“ zu verstehen, auf das sich Selbstbewusstsein in seinem „Darüber hinaus“, in seinem Selbsttranszendieren bezieht. Zudem kann der Grund in seiner Entzogenheit auch als Transzendenz verstanden werden, als „Darüber hinaus“ bzw. „Jenseits“ des Denkens und der Anschauung und damit auch der Erfahrung in ihrem Zusam-

menspiel beider. Doch jenes „Mehr“ wird erst dadurch als ein „Darüber hinaus“ gekennzeichnet, welches alle Immanenz des Daseins, jegliches nur kontingente „Mehr“ überschreitet, so dass es mit einem Grund identifiziert wird, der wiederum als unbedingt bestimmt ist. Nicht seine Transzendenz bestimmt den Grund also *als* Grund und damit auch das Verdanktheitsgefühl als religiöses Gefühl, sondern umgekehrt markiert die Unbedingtheit des Grundes, die ihn ja gerade als Grund auszeichnet, seine Transzendenz.<sup>35</sup> Und aufgrund des Bezugs auf den als unbedingt gekennzeichneten Grund ist das Gefühl der Verdanktheit als religiöses Gefühl zu bestimmen.

Bedingtes Dasein transzendiert sich also selbst auf ein Unbedingtes hin, das aufgrund seiner Unbedingtheit als „Mehr“ des Daseins zu qualifizieren ist. Oder anders gesagt: Dasein ist im Vollzug seines Selbstbewusstseins und seiner damit verknüpften Freiheit auf einen Grund hin eröffnet, der es in diesem seinem Selbstvollzug als sein „Mehr“ ergreift. Dieses „Mehr“ des Selbstbewusstseins ist der Grund als Grund des Bewusstseins, aus dem es entstammt, und damit *als* Grund, *als* Prinzip, zugleich das Unbedingte, welches das Aufkommen des Selbstbewusstseins er-

---

<sup>35</sup> So gesehen ist Schleiermachers Bezeichnung „transzendenter Grund“ für das, worauf sich das Abhängigkeitsgefühl bezieht, zwar durchaus zutreffend, doch als alleinige Kennzeichnung ebenso wenig hinreichend wie der ebenfalls von ihm herangezogene Begriff des Unendlichen. Und auch Versuche, das Religiöse durch die Unterscheidung von „transzendent-immanent“ zu bestimmen ebenso wie durch die Differenz „vertraut-unvertraut“, erweisen sich dementsprechend als nicht ausreichend, weil dieser Gegensatz noch nicht den Unterschied zwischen religiös und nicht religiös bestimmt, gibt es doch auch nicht religiöse Bestimmungen von „transzendieren“ und „transzendent“. Zudem hebt der als Unbedingtes bestimmte Grund des Selbstbewusstseins und der Freiheit den Gegensatz von Transzendenz und Immanenz auf ebenso wie den Gegensatz von „vertraut-unvertraut“, zeigt sich doch das Unbedingte nicht als gänzlich Fremdes und Unvertrautes, sondern als zutiefst mit der Selbstvertrautheit verknüpft und somit gerade auch als das *Non aliud* (Cusanus).

möglichst.<sup>36</sup> Jenes Unbedingte aber ist ein mit dem Bedingten Vermitteltes, das in ihm zur Erscheinung kommt. Dann aber ist das Unbedingte nicht nur das Andere, das „Mehr“ bzw. „Darüber hinaus“, sondern auch das „Nichtandere“ des Bedingten insofern, als es mitten im Bedingten zur Erscheinung kommt und durch bedingtes Dasein realisiert werden soll.<sup>37</sup> Herausragendes Beispiel

---

<sup>36</sup> Gleiches ist im übrigen hinsichtlich des Begriffes des Heiligen zu sagen, der ebenso wie der Begriff der Transzendenz häufig zur Bestimmung von Religiosität gebraucht wird, man denke etwa an Rudolf Ottos Bestimmung des Religiösen durch den Bezug auf das Heilige oder an die Unterscheidung zwischen sakral und profan. Nicht die Heiligkeit macht den Grund aber zu einem Unbedingten, sondern umgekehrt wird er als „heilig“ bezeichnet, weil er unbedingt, vollkommen ist. Die Heiligkeit des Grundes gründet also in seiner Unbedingtheit und somit geht die Unbedingtheit der Heiligkeit voraus (vgl. hierzu auch Tillich 1964: 150f.; vgl. auch den durch den Begriff der moralischen Vollkommenheit bestimmten Begriff der Heiligkeit in Immanuel Kants *Kritik der praktischen Vernunft*, AA156 und 220f.). Eine alleinige Bestimmung des Religiösen durch das Heilige greift somit zu kurz, weil sie die Qualifizierung der Heiligkeit durch die Unbedingtheit ausblendet. Darüber hinaus hat etwa Emmanuel Lévinas auf den Unterschied zwischen dem (verdinglichten) Sakralen und dem Heiligen aufmerksam gemacht, wobei er das Heilige auf das Unbedingte bezieht, von ihm jedoch als das Unendliche bezeichnet im Unterschied zur puren Totalität (vgl. z.B. Lévinas 1987: 279; ders., 1992: 140f. Vgl. auch ders., 1999).

<sup>37</sup> Vgl. zum Begriff des Nichtanderen vor allem Nikolaus von Kues, *De non aliud*, 1-7. Cusanus verwendet den Begriff zur Bezeichnung Gottes, der als der Nichtandere allen Gegensätzen, somit auch dem zwischen Anderem und Nichtanderem, vorausgeht – der These von der *coincidentia oppositorum* im Absoluten entsprechend. Cusanus macht in diesem Zusammenhang auch deutlich, dass das Nichtandere einerseits im Anderen seiner selbst, also im geschaffenen Seienden, anwesend ist und zwar als ein dem Anderen seiner selbst Anderes, weil es als Ursprung von allem, was ist, im Unterschied zum endlichen Seienden vollkommen ist, und dies gerade als Nichtanderes. Doch dieses Andere im Anderen seiner selbst ist ja gerade das Nichtandere und damit zugleich auch das Nichtandere des Anderen seiner selbst; der Gegensatz zwischen dem Einen und dem Anderen ist im



für diese Kennzeichnung des Unbedingten als das „nichtandere Andere“ bzw. „andere Nichtandere“ ist das Eröffnetsein des Selbstbewusstseins auf ein Prinzip hin, dem es sich verdankt – ein Prinzip, welches *qua* Prinzip Anderes des Bedingten ist, aber *qua* Bezogenheit des Selbstbewusstseins auf dieses Prinzip im Vollzug seiner selbst zugleich Nichtanderes dessen, das im Selbstvollzug sowohl auf seinen Grund hin eröffnet ist als auch diesen Grund schon realisiert und ihm darin auch einen materialen Gehalt verleiht, es also bestimmt.<sup>38</sup> Im Vollzug der Selbstüberschreitung des Selbstbewusstseins transzendiert es sich nicht allein auf eine Transzendenz hin, sondern geht darin zugleich in sich selbst zurück in seinen eigenen Grund, der ihm ja gerade kein absolut Anderes ist, sondern als Prinzip seiner selbst ein Anderes seiner selbst.

Das Unbedingte ist so einerseits ganz in die Immanenz freien Selbstvollzuges des Daseins eingelassen und eröffnet andererseits diesen Selbstvollzug auf ein Anderes hin, das ihn überschreitet

---

Nichtanderen überwunden zugunsten eines Verhältnisses der Abhängigkeit bzw. Verdanktheit des Anderen vom Nichtanderen, aus dem es im Akt der Selbstsetzung *als* Anderes und darin zugleich als Nichtanderes gesetzt ist. Zudem könnte das Nichtandere gar nicht im Anderen seiner selbst anwesend sein, wäre es nicht das Nichtandere, sondern absolut Anderes. Vgl. hierzu etwa ebd.: 20-22 und 115. Dieser Verhältnisbestimmung von Andersheit und Nichtandersheit entspricht das „in mir über mir“ des Unbedingten als Grund von Subjektivität und Freiheit, worauf Dasein in seinem Selbstvollzug verwiesen ist, und den es in diesem Selbstvollzug zugleich realisiert und bestimmt.

<sup>38</sup> Es gelingt Lévinas jedoch nicht, diese Vermittlung zu denken, nicht nur weil er die Idee des Unbedingten mit derjenigen radikaler Transzendenz verknüpft, sondern weil er sie als absolute Alterität bestimmt und damit von den Ideen der Subjektivität und Freiheit abkoppelt bzw. ihnen entgegengesetzt, die für ihn als (vermeintliche) Herrschaftsbegriffe negativ besetzt sind, da er sie mit Selbstermächtigung identifiziert, die zur Nichtanerkennung, ja Auslöschung des Anderen führt (vgl. hierzu etwa Lévinas 1992: 115ff.; ders., 1987: 120f.).

und so die reine Immanenz jenes Selbstvollzuges aufbricht. Oder anders formuliert: Im Bewusstsein seiner selbst ist Dasein einerseits ganz auf sich selbst bezogen und damit immanent, doch andererseits nicht in diese Immanenz eingeschlossen, sondern auf den Grund hin eröffnet, welcher Selbstbewusstsein überhaupt erst ermöglicht. So kommt Unbedingtes mitten im Bedingten zur Erscheinung, und dies im Prinzip der Subjektivität, das bedingtes, endliches Dasein aus seiner puren Einzelheit, Individualität herausreißt und ihm Einmaligkeit, Singularität verleiht. Und dennoch bleibt das Erscheinen des Unbedingten an das Bedingte gebunden, in dem es zur Erscheinung kommt, d.h. an das Einzelseiende, das Dasein genannt wird. Dieses Dasein wiederum vermag religiös zu sein, wenn es sich in der Transzendierung seines „Wissens um sich“ einem unbedingten Grund hin öffnet, dem es sich in seinem „Wissen um sich“ verdankt. Aus dieser Religiosität heraus erwachsen die unterschiedlichen Formen und Gestalten „gelebter Religion“ in ihrem jeweiligen Bezug auf unterschiedliche konkrete religiöse Traditionen und Überzeugungen.

## Bibliographie

- Brauner 2004  
Wolfgang Brauner, *Das präreflexive cogito*. Sartres Theorie des unmittelbaren Bewusstseins im Vergleich mit Fichtes Selbstbewusstseinstheorie in den Jenaer Wissenschaftslehren. München 2004.
- Descartes  
René Descartes, *Meditationes de prima philosophia* III, 28. In: Ders., *Meditationes de prima philosophia/Meditationen über die Grundlagen der Philosophie*. Lateinisch-Deutsch. Hamburg<sup>2</sup>1977.
- Drehse 1990  
Volker Drehse, *Lebensgeschichtliche Frömmigkeit*. Eine Problemskizze zu christlich-religiösen Dimensionen des (auto-)biographischen Interesses in der Neuzeit. In: Walter Sparr (Hg.), *Wer schreibt meine Lebensgeschichte? Autobiographie, Hagiographie und ihre Entstehungszusammenhänge*. Gütersloh 1990.
- Düsing 1997  
Klaus Düsing, *Selbstbewußtseinsmodelle*. Moderne Kritiken und systematische Entwürfe zur konkreten Subjektivität. München 1997.
- Eicher 1983  
Peter Eicher, *Bürgerliche Religion*. Eine theologische Kritik. München 1983.
- Fichte Werke  
*Fichtes Werke*. Herausgegeben von Immanuel Hermann Fichte. Band I und II: Zur theoretischen Philosophie I und II. Band V: Zur Religionsphilosophie. Berlin 1971.
- Frank 1991  
Manfred Frank, *Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis*. Essays zur analytischen Philosophie der Subjektivität. Stuttgart 1991.

- Frank 1993 Ders., Fragmente einer Geschichte der Selbstbewußtseinstheorien von Kant bis Sartre. In: Ders. (Hg.), *Selbstbewußtseinstheorien von Fichte bis Sartre*. Frankfurt am Main <sup>2</sup>1993, 413-599.
- Gladigow 1988 Burkhard Gladigow, Gegenstände und wissenschaftlicher Kontext von Religionswissenschaft. In: *Handwörterbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*. Stuttgart u.a. 1988, Bd.1, 26-40.
- Gloy 1985 Karen Gloy, Kants Theorie des Selbstbewusstseins. Ihre Struktur und ihre Schwierigkeiten. In: *Wiener Jahrbuch für Philosophie* 17 (1985) 30-57.
- Gloy 1998 Dies., *Bewusstseinstheorien*. Zur Problematik und Problemgeschichte des Bewusstseins und Selbstbewusstseins. Freiburg-München 1998.
- Gräb 1998 Wilhelm Gräb, *Lebensgeschichten, Lebensentwürfe, Sinndeutungen*. Eine praktische Theologie gelebter Religion. Gütersloh 1998.
- Gräb 2006a Ders., *Religion als Deutung des Lebens*. Perspektiven einer Praktischen Theologie gelebter Religion. Gütersloh 2006.
- Gräb 2006b Ders., *Sinnfragen*. Transformationen des Religiösen in der modernen Kultur. Gütersloh 2006.
- Habermas 2001 Jürgen Habermas, *Glauben und Wissen*. Friedenspreisrede des Deutschen Buchhandels. Frankfurt a.M. 2001.
- Habermas 2005 Ders., *Zwischen Naturalismus und Religion*. Philosophische Aufsätze. Frankfurt a.M. 2005.
- Hammarskjöld 2001 Dag Hammarskjöld, *Zeichen am Weg*. Das Tagebuch des UN-Generalsekretärs. München 2001.

- Hegel *Philosophie der Religion* Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion I*, Werke in zwanzig Bänden. Bd. 16, Berlin 1969.
- Hegel *Phänomenologie* Ders., *Phänomenologie des Geistes*. Werke in zwanzig Bänden. Bd. 3, Berlin 1971.
- Henrich 1967 Dieter Henrich, *Fichtes ursprüngliche Einsicht*. Frankfurt am Main 1967.
- Henrich 1970 Ders., *Selbstbewusstsein*. Kritische Einleitung in eine Theorie. In: Rüdiger Bubner u.a. (Hg.), *Hermeneutik und Dialektik*. FS Hans-Georg Gadamer. Aufsätze I. Tübingen 1970, 257-284.
- Henrich 1982 Ders., *Fichtes „Ich“*. In: ders., *Selbstverhältnisse*. Gedanken und Auslegungen zu den Grundlagen der klassischen deutschen Philosophie. Stuttgart 1982, 57-82.
- Henrich 1999 Ders., *Bewußtes Leben*. Untersuchungen zum Verhältnis von Subjektivität und Metaphysik. Stuttgart 1999.
- Henrich 2007 Ders., *Denken und Selbstsein*. Vorlesungen über Subjektivität. Frankfurt a.M. 2007.
- HWP *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Hg. von Joachim Ritter u.a., Band 1-13. Basel 2001.
- Joas 1999 Hans Joas, *Die Entstehung der Werte*. Frankfurt a.M. 1999.
- Joas 2004 Ders., *Braucht der Mensch Religion?* Freiburg 2004.
- Kant *Werke* Immanuel Kant, *Werke in sechs Bänden*. Wilhelm Weischedel. Darmstadt 1983.
- Kaufmann 1989 Franz-Xaver Kaufmann, *Religion und Modernität*. Sozialwissenschaftliche Perspektiven. Tübingen 1989.

- Kaufmann 1999      Ders., Wo liegt die Zukunft der Religion? In: Michael Krüggeler/Karl Gabriel/Winfried Gebhardt (Hgg.), *Institution, Organisation, Bewegung*. Sozialformen der Religion im Wandel. Opladen 1999, 80-85.
- Könemann 2002      Judith Könemann, „*Ich wünschte, ich wäre gläubig, glaub ich.*“ Zugänge zu Religion und Religiosität in der Lebensführung der späten Moderne. Opladen 2002.
- Krings 1964      Hermann Krings, *Transzendente Logik*. München 1964.
- Krings 1980      Ders., Art. Freiheit. In: ders., *System und Freiheit*. Gesammelte Aufsätze. Freiburg, München 1980.
- Kues Werke      Nikolaus von Kues, *Vom Nichtanderen. De Non Aliud*. Aus dem Lateinischen übersetzt und mit einer Einführung und Anmerkungen versehen von Paul Wilpert. Schriften des Nikolaus von Kues. Bd. 12. Hamburg 1976.
- Lévinas 1987      Emmanuel Lévinas, *Totalität und Unendlichkeit*. Versuch über die Exteriorität. Freiburg, München 1987.
- Lévinas 1992      Ders., *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*. Freiburg, München 1992.
- Lévinas 1999      Ders., *Vom Sakralen zum Heiligen*. Fünf neue Talmud-Lesungen. Frankfurt a.M. 1999.
- Luther 1992      Henning Luther, *Religion und Alltag*. Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts. Stuttgart 1992.
- Mathes 1993      Joachim Matthes, Was ist anders an anderen Religionen? Anmerkungen zur zentristischen Organisation des religions-soziologischen Denkens. In: Jörg Bergmann/Alois Hahn/Thomas Luckmann (Hgg.), *Religion und Kul-*

- Metz 1980  
 tur. Sonderheft 33 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. Opladen 1993, 16-30.  
 Johann Baptist Metz, *Jenseits bürgerlicher Religion*. München 1980.
- Moltmann 1984  
 Jürgen Moltmann, *Politische Theologie – Politische Ethik*. München, Mainz 1984.
- Müller 1994  
 Klaus Müller, *Wenn ich ‚ich‘ sage*. Studien zur fundamentaltheologischen Relevanz selbstbewusster Subjektivität. Frankfurt a.M. 1994.
- Nagel 1990  
 Thomas Nagel, *Was bedeutet das alles?* Eine ganz kurze Einführung in die Philosophie. Stuttgart 1990.
- Oevermann 2001  
 Ulrich Oevermann, Bewährungsmythos und Jenseitskonzepte – Konstitutionsbedingungen von Lebenspraxis. In: Walter Schweidler (Hg.), *Wiedergeburt und kulturelles Erbe*. St. Augustin 2001, 289-338.
- Oevermann 1995  
 Ders., Ein Modell der Struktur von Religiosität. Zugleich ein Strukturmodell von Lebenspraxis und von sozialer Zeit. In: Monika Wohlrab-Sahr (Hg.), *Biographie und Religion*. Zwischen Ritual und Selbstsuche. Frankfurt a.M. 1995, 27-102.
- Oevermann 1996  
 Ders., Strukturmodell von Religiosität. In: Karl Gabriel (Hg.), *Religiöse Individualisierung oder Säkularisierung*. Biographie und Gruppe als Bezugspunkte moderner Religiosität. Gütersloh 1996, 29-40.
- Oevermann 2001  
 Ders., Bewährungsmythos und Jenseitskonzepte – Konstitutionsbedingungen von Lebenspraxis. In: Walter Schweidler (Hg.), *Wiedergeburt und kulturelles Erbe*. St. Augustin 2001, 289-338.

- Pollack 1995 Detlef Pollack, Was ist Religion? Probleme der Definition. In: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 3 (1995) 163-190.
- Pothast 1994 Ulrich Pothast, *Über einige Fragen der Selbstbeziehung*. Frankfurt a.M. 1971.
- Sartre 2005 Jean-Paul Sartre, *Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis*. Der Existenzialismus ist ein Humanismus und andere philosophische Essays. Hamburg <sup>3</sup>2005, 267-326.
- Schellong 1975 Dieter Schellong, *Bürgertum und Christliche Religion*. München 1975.
- Tillich 1964 Paul Tillich, *Die Frage nach dem Unbedingten*. Schriften zur Religionsphilosophie. Gesammelte Werke Bd. 5, Renate Albrecht (Hg.), Stuttgart 1964.
- Wendel 2004 Saskia Wendel, „Sinn und Geschmack fürs Unendliche“ (Schleiermacher). Religiosität als Existenzial bewussten Lebens. In: *Bijdragen* 65 (2004/4) 442-460.
- Wendel 2006a Dies., Die Wurzel der Religionen. In: *FZPhTh* 53 (2006/1/2) 21-38.
- Wendel 2006b Dies., Die Renaissance des Religiösen und der christliche Glaube an Gott. In: Gregor Maria Hoff (Hg.), *Gott im Kommen*. Salzburger Hochschulwochen 2006. Innsbruck, Wien 2006, 201-238.