

Zeit – Sprache – Transzendenz

Wie man auf den Gedanken kommen kann, (an) den Gottesgedanken zu denken

Hans-Joachim Höhn

Abstract: Gibt es für die Religionsphilosophie noch einen plausiblen Grund, den Gottesgedanken nicht nur wegen seiner ideengeschichtlichen Bedeutung zu bedenken, sondern auch bei der Reflexion gegenwartsrelevanter Fragen einzusetzen? Thomas M. Schmidt hat angeregt, das Ver-nunftsubjekt mit seinem Vermögen der reflexiven Bezugnahme auf eigene Bewusstseinsvollzüge in den Fokus zu rücken und dabei nach Aspekten der Unabdingbarkeit und Unverfügbarkeit zu fragen. Die Grundintuition dieses Vorschlags lässt sich plausibel machen mit dem Blick auf die Grammatik der Sprache, die Denk- und Sprechakte sinnhaft strukturiert und ein eigenes Moment von Unbedingtheit aufweist. Wer dabei dem Konnex von Zeit und Sinn nachgeht, entdeckt nicht nur die Vergänglichkeit des Wirklichen im Tempus von Präteritum und Plusquamperfekt, sondern auch ein Indiz dessen, was die Zeit transzendierte: die Unvergänglichkeit seines Wahr- und Gewesenseins im Futur II.

Keywords: Gottesbegriff, Grammatik, Futur II

In der zeitgenössischen Religionsphilosophie scheint die Gottesfrage nur noch für wenige Autorinnen und Autoren ein Thema von monographischer Bedeutung zu sein. Die Sparte einer philosophischen Gotteslehre wird nur noch gelegentlich mit Neuerscheinungen bestückt.¹ Überblickt man die Buchproduktion der letzten Jahre, „so drängt sich der Eindruck auf, dass der philosophische Diskurs über Religion in der Regel unter bewusster Ausklammerung philosophischer Gottesbegriffe geführt wird“.²

1 Zu diesen Ausnahmen zählen etwa Göcke (2025); Schaeffler (2022); Carls (2020); Sans (2018); Tetens (2015); Gerhardt (2014); Tegtmeyer (2014); Sass (2013); Wucherer-Huldenfeld (2011ff.); Wendel (2011); Rentsch (2005); Schmidt (2003); Müller (2001).

2 Schmidt (2008), 9. Gleichsam unter „falscher Flagge“ operiert der Band von Detel (2023). Hier tritt die Arbeit an einem „allgemeinen“ Religionsbegriff in den Hintergrund. Vornehmlich diskutiert Detel unterschiedliche Gottesbegriffe und Gottesbeweise im Theismus sowie ihre Kritik seitens des Atheismus und Agnostizismus. Zudem irritiert der Autor durch groteske Behauptungen zum Verhältnis des Katholizismus zum Anliegen und Anspruch „rationaler Theologie“ (ebd., 20–21) und zur weitgehen-den „Unterdrückung der rationalen Theologie in den offiziellen Dokumenten der abrahamitischen Religionen“ (ebd., 27). Die von Detel zitierte Enzyklika „Fides et Ratio“ (1998) von Papst Johannes Paul II. hätte ihn bei tatsächlicher Lektüre zu einem anderen Urteil geführt.

Der Gottesgedanke ist für die Arbeit am Religionsbegriff offensichtlich eher hinderlich. Denn er zieht den Radius zu eng, wenn es darum geht, den Gegenstandsbereich der Religionsforschung durch maximale Reichweite und optimale Trennschärfe zu bestimmen.³ Wer nach dem gesellschaftlichen Ort oder der sozio-kulturellen Funktion von Religion fragt, kommt ohne ihn aus.⁴ Für Letztbegründungsversuche im Bereich der Ethik und Erkenntnistheorie hat er sich als ungeeignet erwiesen. Einer „nachmetaphysischen“ Religionsphilosophie bietet ein metaphysischer Theismus nur noch im Modus der Abgrenzung eine Diskursofferte.⁵ Und wo sich posttheistische Spiritualitäten ausbreiten, begegnet man auch empirisch einer Gott losgewordenen Religiosität. Noch größer ist das Phänomen religiöser Indifferenz, das die Herausforderung verschärft, Gott mit einer Welt zusammenzudenken, die ohne ihn gedacht werden will.⁶

Die Zeiten sind offenkundig vorbei, in denen die Rede von Gott etwas meinte, das zu denken notwendig war: Im Rahmen einer Weltentstehungstheorie trat er auf als weltjenseitiger Grund alles Seienden. Als solcher konnte er auch in Fragen der Normenbegründung als letzte Instanz angerufen oder für die Legitimation von Herrschaft, Recht und Gesetz in Anspruch genommen werden. Für all diese Notwendigkeiten gilt der Rekurs auf Gott längst als obsolet. Für ihre Bewältigung stellt die autonome Vernunft andere Referenzgrößen zur Verfügung. Sollte man sich angesichts dieser vielfältigen Entbehrlichkeitsindizien dem Vorschlag Richard Rortys anschließen und die Frage nach Gott durch die Frage nach der kulturellen Erwünschtheit bzw. Verzichtbarkeit des Redens über Gott ersetzen?⁷ Falls nicht, welche Verwendungsmöglichkeiten gibt es noch für das Wort „Gott“?

3 Vgl. Höhn (2015), 170–173. Ohne einen klaren Religionsbegriff ist es unmöglich, dass die Religionsphilosophie gleichermaßen ihren rekonstruktiven und kritischen Aufgaben nachkommen kann, und a) religiöse Phänomene von anderen Formen und Formaten sinnhaften Handelns zu unterscheiden und jenen Phänomenenbereich an Ästhetiken und Praktiken mitsamt seiner Selbstthematisierung trennscharf zu umreißen, der das Gegenstandsfeld der empirischen Religionsforschung ausmachen soll; b) religiöse Transformationsprozesse in einer diachronen Perspektive zu betrachten und dabei Momente der Säkularisierung und Säkularisierungsresistenz zu identifizieren; c) als „religiös“ angesehene Phänomene einer kritischen Beurteilung hinsichtlich ihres kulturregressiven oder modernitätsspezifischen Charakters zu unterziehen.

4 Vgl. Schmidt/Müller (2013).

5 Vgl. Schmidt (2009).

6 Vgl. Loffeld (2024); Höhn (2008).

7 „Anstatt zu fragen, ob Gott existiert, haben die Menschen in den letzten Jahrhunderten zu fragen begonnen, ob es eine gute Idee ist, weiter über ihn zu reden, und welchen menschlichen Zwecken dieses Reden dienen könne. Kurz, sie haben zu fragen

Wie kann man auf den Gedanken kommen, an Gott zu denken? Gibt es für die philosophische Vernunft noch einen plausiblen Grund, den Gottesbegriff nicht nur wegen seiner ideen- und theoriegeschichtlichen Bedeutung in ihren Wörterbüchern vorkommen zu lassen, sondern auch bei der Reflexion gegenwartsrelevanter philosophischer Fragen einzusetzen?

Eine solche Möglichkeit besteht nach Thomas M. Schmidt durchaus, wenn dabei das Anspruchsniveau eines modernitätstypischen religiösen Bewusstseins beachtet wird. Dabei geht es um Vollzüge, in denen ein Mensch Freiheitsräume des Wählens, Entscheidens und Handelns sondiert und „die je konkreten Wahlmöglichkeiten auf einen letzten umfassenden Möglichkeitshorizont bezieht“⁸. Wenn dieses Bewusstsein buchstäblich „aufs Ganze“ geht, kommt es zum „Ausgriff auf die Gesamtheit aller Möglichkeiten und die logische Totalität ihrer Bedingungen“⁹. Das spezifisch religiöse Moment dieses Ausgriffs assoziiert Schmidt mit dem Unbedingtheitscharakter dieser Totalität. Ein solcher Begriff von Unbedingtheit, der sich aus einer Strukturanalyse von Bewusstseinsvollzügen gewinnen lässt, kann nach Schmidt auch als formaler Gottesbegriff gedeutet werden. Philosophisch vertretbar ist diese Deutung jedoch nur dann, wenn bei der Analyse von Vollzug und Gehalt dieses Ausgriffs der Standpunkt der Vernunft eingenommen und nur mit den Mitteln der Vernunft operiert wird.

Mit dem Verweis auf ein mögliches „Anderes“ der Vernunft sollte beim philosophischen Nachdenken über Gott äußerst zurückhaltend umgegangen werden. Nicht dort, wo sich Schwächen der Vernunft zeigen, ist anzusetzen. Vielmehr gilt es, die Stärken der Vernunft zu nutzen, um sie auf den Gedanken zu bringen, (an) „Gott“ zu denken. Dabei liegt es nahe, das Vernunftsubjekt mit seinem Vermögen der reflexiven Bezugnahme auf eigene Bewusstseinsvollzüge in den Fokus zu rücken. Als ein sinnvolles Thema der Philosophie könnte ein Gottesgedanke dann „im Ausgang von der Rekonstruktion der allgemeinen subjektiven Sinnbedingungen menschlichen Sprechens und Handelns eingeführt werden“¹⁰. Tragfähigkeit und Ertrag dieses Ansatzes hat Thomas M. Schmidt exemplarisch sondiert und konkretisiert über eine Rekonstruktion von (religiösen) Erfahrungen und deren Deutungen, in denen ein Unbedingtheitsmoment thematisiert wird.¹¹

begonnen, welchen Nutzen der Gottesbegriff für die Menschen haben könne“ (Rorty (2008), 37).

⁸ Schmidt (2008), 12. Vgl. hierzu auch Schmidt (2011; 2010^b; 2010^a).

⁹ Schmidt (2008), 12.

¹⁰ Ebd., 13.

¹¹ Vgl. Schmidt (2010^b). Siehe hierzu auch Höhn (2023).

Im Folgenden soll die Grundintuition dieses Konzeptes auf einer anderen Fährte erprobt und die Strukturanalyse eines religiösen Bewusstseins mit einer Strukturanalyse des bewussten Sprachvollzuges verknüpft werden. Im Zentrum steht dabei die Grammatik der Sprache, die Denken, Sprechen und Handeln sinnhaft strukturiert und – wie zu zeigen ist – ein eigenes Moment von Unbedingtheit aufweist, dem eine „nachmetaphysische“ Religionsphilosophie nachgehen könnte. Dieser Nachgang bewegt sich allerdings nicht in der Richtung, die Jürgen Habermas mit der Formel „Versprachlichung des Sakralen“ in den Blick nimmt.¹² Es geht nicht um semantische Potenziale, die von religiösen Traditionen in einem fortwährenden Säkularisierungsprozess noch übrig geblieben sind und einen Sinn für Unbedingtheit wahren. Vielmehr geht es um die spezifische Säkularisierungsresistenz eines Ausgriffs auf Unbedingtheit, welche die Grammatik offenbart, wenn es um die Versprachlichung dessen geht, was wirklich wahr und wahrhaft wirklich ist. Anders formuliert: Wenn man grammatisch dem Konnex von Zeit und Sinn nachgeht, entdeckt man nicht nur die Vergänglichkeit des Bedeutsamen im Tempus von Präteritum und Plusquamperfekt, sondern auch seine Unvergänglichkeit im Futur II.

Zeit und Sprache: Gegen das Vergehen angehen

Mit der Erfindung der Schrift hat der Mensch ein Medium hervorgebracht, das eine zeit- und raumübergreifende Interaktion ermöglicht. Sie eröffnet Abwesenden die Chance der Kommunikation. Was Menschen hinterlassen, die längst gestorben sind, kann irgendwann von Menschen gelesen werden, die noch nicht geboren sind. Ebenso vermag die Schrift Abwesendes gegenwärtig zu setzen. Das Geschriebene ist nicht identisch mit dem Beschriebenen, aber verschafft ihm Präsenz. Mit der Schriftsprache scheint dem Menschen zudem etwas zu gelingen, was ihm ansonsten als Ding der Unmöglichkeit erscheint: Er unterläuft seine eigene Vergänglichkeit. Wer schreibt, der bleibt – sofern er nicht in den Sand schreibt, sondern etwas Bleibendes in etwas Bleibendem hinterlässt. Aber von welcher Art ist diese Bleibe, die sich der Mensch in der Sprache sucht? Wie weit kommt man mit ihr, wenn man schreibend gegen die Vergänglichkeit angeht?

Vergänglichkeit ist vielfach ein Synonym für Vergeblichkeit. Es wird in ferner Zukunft keinen Unterschied machen, ob und was etwas gewesen ist

12 Vgl. Schmidt (2014).

oder nicht. Der Mensch bildet dabei keine Ausnahme. In ferner Zukunft wird nichts mehr an ihn erinnern und es wird unerheblich sein, ob es ihn gab oder nicht. Wir mögen jetzt von uns selbst großes Aufheben machen und auf dem Unterschied bestehen, dass es uns jetzt gibt und nicht vielmehr nicht. Aber es würde nur dann einen Unterschied machen, ob es einen Menschen jemals gegeben hat, wenn dieser Unterschied für alle Zeit gewahrt und bewusst bliebe.

Die Hoffnung, dass diesem Vergessen etwas widerstreiten kann, nährt ausgerechnet die Grammatik. Sie kennt nicht nur die Zeit- und Sprachform von Gegenwart und Vergangenheit, sondern auch eine Zukunft des Vergangenen. Robert Spaemann hat darauf aufmerksam gemacht, dass wir dank des Futur II eine spezifische Form der Verewigung des Erfassens von Wirklichkeit und Wahrheit vornehmen können: Es wird niemals gewesen sein, dass es uns nicht gab – wenn es wirklich wahr ist, dass wir jetzt sind. Die Aussage, etwas werde in Zukunft nicht gewesen sein, ist identisch mit dem Satz, dass es jetzt nicht (wirklich) ist.¹³ Auch in ferner Zukunft wird der FC Bayern München nicht Deutscher Fußballmeister im Jahr 2024 gewesen sein.

Während das Plusquamperfekt die Abgeschlossenheit, Unabänderbarkeit und Unwiderruflichkeit eines vergangenen Geschehens festhält, eröffnet ihm Futur II eine Zukunft. Denn Futur II steht für die Ermöglichung einer sprachlich-grammatischen Verewigung des wirklich Wahren und wahrhaft Wirklichen. Die Möglichkeit ergibt sich aus dem Umstand, dass alle „Ist-Aussagen“ der Alltagssprache temporal formatiert sind – und zwar als Präsenz- und Präsensaussagen. Ein wahrer Satz, der beginnt mit „Es wird einmal gewesen sein, dass $x \rightarrow y$ “, bleibt immer wahr, sofern es einmal einen Augenblick gegeben hat, in dem die Aussage „Jetzt ist $x \rightarrow y$ “ wahr gewesen ist. Sätze im Futur II sind wahr, wenn von einem entsprechenden Satz im Präsens nachgewiesen werden kann, dass er wirklich wahr ist. Ein gegenwärtiges Ereignis, von dem wir dagegen sagen müssten, es werde einmal nicht gewesen sein, würde schon jetzt als gegenwärtiges „entwirktlicht“. Diese Implikation gilt auch in umgekehrter Richtung. Nur was später gewesen sein wird, ist jetzt. Die Aussage, etwas werde künftig nicht gewesen sein, behauptet, dass es auch jetzt nicht in Wahrheit ist. Sie streicht quasi die Gegenwart auf dem Weg der Grammatik zugleich ontologisch durch. Insofern verweist die Grammatik des Futur II auf eine Bedingung des wirk-

¹³ Das Folgende ist inspiriert von Spaemann (2007^b). Zur Diskussion um diesen Ansatz siehe Buchheim (2008); Kreis (2011); Schnädelbach (2009), 71–75.

lich Wahren. Das Futur II gehört somit zur Konstitution des Präsens. Wer das Futur II beseitigt, beseitigt auch das Präsens. Die „futurische“ Negation des Präsens läuft daher auf eine „Annexionierung“ der Gegenwart hinaus. Wir müssten sagen, dass das, was jetzt ist, einmal nicht gewesen sein wird, anstatt zu sagen: Es wird einmal gewesen sein! Jeder wahre Satz muss also, um überhaupt wahr zu sein, auf ewig wahr sein. Das ewige Gewesensein des Vergangenen und das ewige Wahrsein eines jeden wahren Satzes können aber über alle Zeiten hinweg nur präsent gehalten werden von einem Bewusstsein, in dem die Unvergänglichkeit dieser Wirklichkeit und Wahrheit aufgehoben ist. Das Futur II verewigt Wirklichkeit und Wahrheit.

Indem alles Präsentische zugleich ein solches ist, das gewesen sein wird – und zwar für immer und ewig –, gehört es immer schon der Dimension des Zeitlosen an. Als Künftiges wird es gegenwärtig, als Gegenwärtiges wird es zum Vergangenen, aber als Vergangenes wird es für alle Zukunft bleiben.¹⁴

Existenz und Bedeutung: Zukünftiges Gewesensein

Was der Vergänglichkeit entheben sein soll, bedarf der „Aufhebung“ (im hegelischen Sinn) ins Bewahrte. Dies gilt auch auf dem Feld der Moral. Wer etwas in Angriff nimmt, das ohne Wenn und Aber gutzuheißen ist, kann dabei scheitern. Aber dieser Misserfolg wird nichts daran ändern, etwas schlechthin Gutes unternommen zu haben. Wer einen Ertrinkenden zu retten versucht, aber bei diesem Versuch selbst ums Leben kommt, ist keinen sinnlosen Tod gestorben. Man wird ihn in Ehren halten und seiner Tat dankbar gedenken, denn es wird immer gut sein, dass er einen Rettungsversuch unternommen hat. Wenn in diesem Versuch etwas schlechthin und „in sich“ Sinnvolles zu sehen ist, dann wird dieser Sinn nicht durch den Misserfolg zunichtegemacht. Das Scheitern ist nicht wiedergutzumachen, ebenso wenig darf der Rettungsversuch im Nachhinein schlechtgeredet werden. Zwar muss man es „tragisch“ nennen, wenn ein Mensch das Leben eines anderen zu retten versucht und dabei beide zu Tode kommen. Aber dies tilgt nicht die Bedeutsamkeit und moralische Qualität des Rettungsversuches. Und der Misserfolg ebnet nicht den Unterschied zum Unterlassen einer Hilfeleistung ein, obwohl der empirische Ausgang des Versuches vom Ergebnis des Unterlassens nicht mehr zu unterscheiden ist. Was empirisch

14 Spaemann (1996), 130.

keinen Unterschied macht, weist dennoch hinsichtlich der Sinndimension des Handelns und der Beziehungsdimension der Beteiligten einen erheblichen Unterschied auf.

Um diese Differenz geht es auch, wenn nach der Sinndimension des Lebens im Ganzen gefragt wird. Es macht nur dann einen Unterschied, ob es einen Menschen jemals gegeben hat oder nicht, wenn dieser Unterschied (bzw. seine Bedeutung) für alle Zeit gewahrt und bewusst bleibt. Es mag sein, dass ein Mensch in der Generationenfolge bald vergessen ist und sich seiner niemand erinnert. Wenn es dennoch für immer wahr sein soll, dass er wirklich existierte, bedarf es eines Bewusstseins, das den Unterschied zwischen Dasein und Nichtsein und die Wahrheit seines Gewesenseins für alle Zeit wahrt. Ein solches Bewusstsein verdient „allwissend“ genannt zu werden. Allwissenheit aber ist ein Gottesprädikat.

Eine ähnliche Konstellation besteht nach Hans Jonas hinsichtlich der Problematik von Wahrheit und Wirklichkeit im Blick auf das, was ange-sichts des Gewesenen als richtig und falsch aussagbar ist: Einerseits ist das, was einst war, vergangen, ins Nichts versunken und fortan ein Nicht-seiendes. Über Nichtseiendes sind keine Tatbestände angebbar. Andererseits können und wollen wir beim Reden über Vergangenes nicht auf die Unterscheidung verzichten, dass von ihm Wahres oder Falsches ausgesagt werden kann, obwohl für eine Verifikation (im Sinne einer „*adaequatio intellectus ad rem*“) dem Aussagesatz *ad hoc* kein real existierender Sach-verhalt mehr gegenübergestellt werden kann.¹⁵ Hier besteht auch nicht die Möglichkeit, dass von einem Tatbestand über einen entsprechenden Satz im Präsens nachgewiesen werden kann, dass er wirklich wahr ist. Dennoch ist es nicht ausgeschlossen, gleichsam retrospektiv über Vergangenes falsifizierende oder verifizierende Aussagen zu machen. Ein triviales Beispiel liefert die Diskussion über die Echtheit von Kunstwerken. Kann ein Bild einem bestimmten Maler oder nur seiner Werkstatt zugeordnet werden? Kann eventuell sogar ein verschollenes Gemälde durch neue Indizien als Fälschung entlarvt werden, obwohl es für lange Zeit als „echter Picasso“ gehandelt wurde? Nicht bloß angesichts seines Marktwertes besteht ein Interesse an der Authentizität des Gemäldes, das vielleicht seit geraumer Zeit im Safe eines Milliardärs verschwunden ist. Die Frage „echt oder unecht?“ ist auch um der Wahrheit willen zu klären. Und ebenso geht es um den Realitätsstatus der Wahrheit. Wenn der Tatbestand der Fälschung

¹⁵ Vgl. Jonas (1994), 173–189.

die eigentliche Wahrheit ist, dann war sie es auch in dem Zeitraum, in dem man eine gegenteilige Auffassung vertrat. Und wenn in einem anderen Fall ein verschollenes Gemälde allen bisherigen Zweifeln zum Trotz dennoch von Picasso stammen sollte, wird seine Autorschaft auch in der Zeit der Bestreitung wahr und wirklich gewesen sein. Offenkundig muss man für das fragliche Gemälde eine Sphäre des wirklich Wahren bzw. wahrhaft Wirklichen annehmen, die zum einen sein wirkliches Gewesensein und zum anderen die Persistenz seines Wahrseins umfasst. Wenn diese Persistenz nicht in einem Weiterexistieren der Dinge selbst besteht, muss sie in einem Bewusstsein fortbestehen, „dessen immerwährende Gegenwart die Anwendung des Wahrheitsbegriffs auf Vergangenes überhaupt legitimiert“¹⁶. Daraus ergibt sich für Jonas das Vernunftpostulat,

daß die Bedingung der Möglichkeit einer Unterscheidung von wahr und unwahr für Vergangenes die postulierte Präsenz dieser Vergangenheit in einem absoluten Geist ist. Da die Unterscheidung selbst unabdingbar ist, ist das Postulat, das ihre Berechtigung, ja ihren Sinn möglich machen soll, keine leichtfertige „Schwärmerei der Vernunft“ und nicht leicht wieder loszuwerden.¹⁷

Sich einen theologischen Reim auf eine grammatische Besonderheit zu machen, ist gleichwohl ein riskantes Unterfangen.¹⁸ Zwar kann man ihm keinen direkten Verstoß gegen Sprach- und Denkregeln vorwerfen. Allenfalls kann man gegen Spaemann einwenden, dass er die Verewigung eines wirklich wahren Sachverhaltes an die Bedingung knüpft, dass diese Verewigung im Modus der Erinnerung besteht. Ohne die Erinnerung eines wahren Satzes über einen wirklich wahren Sachverhalt kommt dem Verewigten keine Wirklichkeit zu. Ein wahrer Satz über eine Tatsache verlangt daher um seiner Wahrheit willen, dass diese Tatsache auch in alle Zukunft erinnert wird. Aber eingefleischten Religionskritikern und Atheisten wird dieses Postulat dennoch als ein Kurzschluss vorkommen, dessen man sich möglichst rasch entledigen sollte. Allerdings dürfte gegen diese Entledigung wiederum die Grammatik ein Veto einlegen. Bei Friedrich Nietzsche findet sich sowohl das Bemühen, Gott endlich loszuwerden, als auch das Eingeständnis eines

16 Ebd., 187.

17 Ebd., 189. Zum Ganzen siehe auch Seidel (2021).

18 Aus dem Postulat eines Bewusstseins, in dem alles, was geschieht, für immer „aufgehoben“ ist, bereits eine Vorlage für eschatologische Vollendungs- und Gerichtsgedanken zu machen, kann aus philosophischer Perspektive als Ausdruck theologischen Übermuts gedeutet werden. Vgl. auf dieser Linie Tück (2019).

grammatischen Widerstandes: „Ich fürchte, wir werden Gott nicht los, weil wir noch an die Grammatik glauben“¹⁹.

Der Versuch, Gott loszuwerden, scheitert, wenn es nicht gelingt, das Futur II loszuwerden. Denn das Futur II nötigt dazu, die Verewigung des wirklich Wahren zu unterstellen. Und mit dieser Verewigung stößt man in eine Sphäre vor, die alles Vergängliche transzendent. Man mag dies zunächst nur für eine sprachimmanente Transzendenz halten. Aber gerade das Achten auf die Sprache und ihre Grammatik sensibilisiert für Sachverhalte, die etwas signalisieren, das ihrem Regelwerk ermöglicht vorausgeht und es regulativ übersteigt.²⁰ Wenn nun für den Gottesgedanken der Transzendenzgedanke mitkonstitutiv ist, wird man den Nexus von Sprache und Transzendenz nicht übersehen dürfen. Ohne die Sensibilität für sinnkonstitutive Unverfügbarkeit wird der Gottesgedanke nur schwerlich als belangvoll für die existenzielle Wahrheits- und Sinnthematik erweisbar sein.

Transzendenz und Grammatik: Sinnkonstitutive Unverfügbarkeit

In der Grammatik sind die Gelingensbedingungen sprachlicher Verständigung verkörpert. Denn jeder Versuch von Menschen, sich über Ereignisse und Sachverhalte sowie deren Bedeutung auszutauschen, ist auf wechselseitig bekannte und anerkannte Regeln angewiesen, welche die Bedeutung und Verknüpfung von Zeichen dauerhaft regulieren. Gäbe es keine Regeln zum sinnvollen Zusammenfügen von Worten und zum Aufbau von Sätzen, wäre es unmöglich, zeitlich frühere Ereignisse des Aufzeichnens von Ereignissen und des Deutens von Tatbeständen über die Zeit hinweg zu überliefern, zu vergegenwärtigen oder in neue Deutungskontexte zu übersetzen.

Der Mensch lebt in einer Welt, deren Elemente und Bereiche er mit Deutungen und Bedeutungen ausstattet und in der er selbst Bedeutsames hervorbringt. Und nicht zuletzt entdeckt, entwickelt und verwendet er dabei Regeln des Zeigens, Deutens und Vereinbaren, die zum einen seinem Sprechen ermöglicht vorausgehen und zum anderen aus diesem Sprechen

19 Nietzsche (1980), 78. Vgl. hierzu auch Spaemann (2007^a), 37–53. Zu einem Vergleich von Jonas' und Spaemanns Überlegungen vor diesem Hintergrund vgl. Nitsche (2022).

20 Die Sprache als Ort und Medium von Transzendenz zu rekonstruieren, ist auch Anliegen und Ziel von Rentsch (2011); Höhn (2025).

hervorgehen, um die Bezugnahme auf Deutbares und Bedeutsames konkret auszuformen. Diese Regeln stecken einen interpersonalen Zwischenraum ab, in dem die Sinngehalte der Kommunikation präsent werden. Zugleich ermöglichen sie eine Übereinkunft im Verstehen dieser Gehalte. Ihnen ist es zu verdanken, dass Feststellungen einer Übereinkunft im Erfassen, Vermitteln und Deuten von bedeutsamen Sachverhalten möglich sind.²¹

Viele dieser Regeln sind das Ergebnis von Konventionen. Allerdings sind dabei auch Momente von Unverfügbarkeit im Spiel, die sich als sinnkonstitutiv erweisen. Es gibt ein „Sinnapriori“ des Sprechens, das sich etwa darin zeigt, dass es zu den Ermöglichungsbedingungen von Versprechen und Verträgen gehört, nicht durch Versprechen und Verträge zu gewährleisten, dass Versprechen und Verträge zu halten sind. Man kann sich ihrer Verlässlichkeit nicht dadurch versichern, dass die Beteiligten einander versprechen, dass sie das Versprechen halten werden, ein Versprechen zu halten. Ein Versprechen bindet, ohne dass es weiterer Versprechen bedarf, die sicherstellen sollen, dass ein Versprechen gehalten wird. Ebenso wenig kann man das Regelhafte einer Regel zum Gegenstand einer Regulierung machen. Was auch immer Menschen regeln wollen, was eine Regel logisch, formal und funktional zur Regel macht, muss als allen Regulierungsversuchen vorausgehend verstanden und anerkannt werden. Im Akt des Versprechens wie in der Anwendung von Regeln wirkt etwas Unverfügbares und Unableitbares, das ihnen ermöglicht vorausliegt. Auch an diesen Beispielen zeigt sich, dass eine Analyse von Logik und Struktur der Sprache zur Entdeckung unverfügbarer, dem Sprechen voraus- und zugrundeliegender Größen der Sinnkonstitution führt. Deren Unverfügbarkeit lässt sich als grammatisches Korrelat des Transzendenzgedankens deuten, wenn man unter „Transzendenz“ den Ausgriff auf das sich in Bewusstseins- und Sprachvollzügen frei Gewährende und dem Zugriff sich zugleich Entziehende versteht.²² In eins damit wird auch die Unabdingbarkeit des Unverfügbaren für das Gelingen sinnvollen Denkens und Sprechens deutlich.

Zum selben Ergebnis führt die Reflexion auf die Temporalstruktur des Sprechens über wirklich Wahres und wahrhaft Wirkliches. Über sinnkonstitutive Unverfügbarkeit, Unabdingbarkeit und Transzendenz nachzudenken, führt die Philosophie keineswegs auf Abwege. Würde sie es unterlassen, käme sie einer ureigenen Aufgabe bei der Beschäftigung mit dem

21 Vgl. hierzu den informativen Überblick von Daston (2023).

22 Zur Streuungsbreite des Transzendenzbegriffs siehe etwa Dalferth et al. (2015); Sirovátká (2012).

Phänomen Sprache nicht nach. Aber es wäre voreilig, diesen Zugang zur Grammatik bereits als einen Denkweg zu Gott zu deklarieren.²³ Allenfalls befindet man sich dabei auf einem proto-theologischen Terrain.²⁴ Auf diesem Feld ist zu klären, was bedacht und geklärt werden muss, damit der Gottesgedanke von und vor der Vernunft thematisiert werden kann. Dazu gehört auch die Frage nach einem möglichen existenziellen Bezugsproblem, das jemanden auf einen solchen Gedanken bringt. Vielleicht ist ein entsprechender Auslöser das Nachdenken eines Menschen über den Unterschied, ob es ihn gegeben haben wird oder nicht. An diesem Unterschied muss auch ein Denken interessiert sein, das aufs Ganze geht und wissen will, wie bedeutsam letztlich die Bedeutung ist, die sich ein Mensch zeit seines Lebens zuschreibt. Dieses Interesse mag durchaus zeitabhängig sein. Erste und letzte Fragen sind vermutlich nicht jederzeit für ein Vernunftsubjekt an der Zeit. Nach einem gängigen Vorurteil wächst das existenzielle Interesse an Gedanken, die über die Zeit hinausweisen, je näher das Ende der Lebenszeit rückt. Intellektuell interessant sind sie aber auch schon lange vorher. Es lohnt sich, ihnen beizutreten nachzugehen.

Literatur

- Buchheim, Thomas: Erkannt, aber nicht aufbewahrt. Die Person, die Erfassung des Wahren und Robert Spaemanns Gottesbeweis aus dem *futurum exactum*, in: Hanns-Gregor Nissing (Hrsg.): Grundvollzüge der Person. Dimensionen des Menschseins bei Robert Spaemann, München 2008, S. 37–53.
- Carls, Rainer: Mensch und Gott. Eine Religionsphilosophie, Leiden/Paderborn 2020.
- Dalferth, Ingolf U./Bühler, Pierre/Hunziker, Andreas (Hrsg.): Hermeneutik der Transzendenz, Tübingen 2015.
- Daston, Lorraine: Regeln. Eine kurze Geschichte, Berlin 2023.

-
- 23 Mehr als semantische Entsprechungen zur religiösen Rede von Gott sind zunächst nicht erkennbar. In der religiösen Sprache sind Unverfügbarkeit und Unbedingtheit wichtige Gottesprädikate: Nur jene Größe verdient „Gott“ genannt zu werden, die nicht zum Bereich des Zuhändigen und Verfügbaren, des Dinghaften und Bedingten zählt. „Gott“ meint jene Wirklichkeit, die allem, was (bedeutsam) ist, bedingend und ermöglicht vorausgeht und der gegenüber sich der Mensch nichts ausbedingen kann. Vgl. hierzu ausführlicher Höhn (2017).
- 24 „Die Prototheologie versucht, diejenigen Transzendenzaspekte des Lebens aufzuweisen, die in ihrer Totalität, Gleichursprünglichkeit und fundamentalen Lebensbedeutung für die authentisch-alltägliche, die religiöse, die mystische wie die negativ-kritische und praktisch begriffene metaphysische Vernunftperspektive offen sind“ (Rentsch (2005), 49). Vgl. hierzu auch Demmerling (2014); Theunissen (1996).

- Demmerling, Christoph: Die Neuerfindung Gottes. Prototheologie und Philosophische Theologie, in: Constanze Demuth/Nele Schneidereit (Hrsg.): Interexistentialität und Unverfügbarkeit. Leben in einer menschlichen Welt, Freiburg/München 2014, S. 107–130.
- Detel, Wolfgang: Philosophie der Religion, Stuttgart 2023.
- Gerhardt, Volker: Der Sinn des Sinns. Versuch über das Göttliche, München 2014.
- Göcke, Benedikt Paul: Gott existiert. Analytische Theologie und die Frage nach dem Ursprung der Wirklichkeit, Hamburg 2015.
- Höhn, Hans-Joachim: Der fremde Gott. Glaube in postsäkularer Kultur, Würzburg 2008.
- Höhn, Hans-Joachim: Gewinnwarnung. Religion – nach ihrer Wiederkehr, Paderborn 2015.
- Höhn, Hans-Joachim: „Deus semper maior“. Gottes Existenz und Eigenschaften aus der Perspektive einer Relationalen Ontologie, in: Theologie und Philosophie 92 (2017), H. 4, S. 481–508.
- Höhn, Hans-Joachim: Phänomenologie des Unbedingten? Skizzen zu Logik und Struktur religiöser Erfahrung, in: Magnus Lerch/Christian Stoll (Hrsg.): Religiöse Erfahrung. Bestandsaufnahmen und Perspektiven zu einer strittigen Kategorie, Freiburg/Basel/Wien 2023, S. 186–208.
- Höhn, Hans-Joachim: Wortgewandt. Anders von Gott reden, Freiburg/Basel/Wien 2025.
- Jonas, Hans: Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen, Frankfurt 1994.
- Kreis, Guido: Alternativen zu den klassischen Gottesbeweisen, in: Joachim Bromand/Guido Kreis (Hrsg.): Gottesbeweise von Anselm bis Gödel, Berlin 2011, S. 347–353.
- Loffeld, Jan: Wenn nichts fehlt, wo Gott fehlt. Das Christentum vor der religiösen Indifferenz, Freiburg/Basel/Wien 2024.
- Müller, Klaus: Gottes Dasein denken. Eine philosophische Gotteslehre für heute, Regensburg 2001.
- Nietzsche, Friedrich: Götzen-Dämmerung, in: ders.: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe VI, München 1980, S. 55–161.
- Nitsche, Bernhard: Die Frage nach Gott, in: Benedikt Paul Göcke/Markus Knapp (Hrsg.): Gotteserkenntnis und Gottesbeweis. Philosophische und theologische Zugänge, Freiburg/Basel/Wien 2022, S. 43–83.
- Rentsch, Thomas: Gott, Berlin/New York 2005.
- Rentsch, Thomas: Transzendenz und Sprache. Der Mensch im Verhältnis zu Grenze und Sinngrund der Welt, in: ders.: Transzendenz und Negativität. Religionsphilosophische und ästhetische Studien, Berlin/New York 2011, S. 201–216.
- Rorty, Richard: Philosophie als Kulturpolitik, Frankfurt 2008.
- Sans, Georg: Philosophische Gotteslehre. Eine Einführung, Stuttgart 2018.
- Sass, Hartmut von: Gott als Ereignis des Seins. Versuch einer hermeneutischen Onto-Theologie, Tübingen 2013.

- Schaeffler, Richard: Transzendentale Theologie. Gott als Möglichkeitsgrund der Erfahrung, Baden-Baden 2022.
- Schmidt, Josef: Philosophische Theologie, Stuttgart 2003.
- Schmidt, Thomas M.: Religiöses Bewusstsein und philosophischer Gottesbegriff, in: Ermengildo Bidese/Alexander Fidora/Paul Renner (Hrsg.): Philosophische Gotteslehre heute. Der Dialog der Religionen, Darmstadt 2008, S. 9–26.
- Schmidt, Thomas M.: Nachmetaphysische Religionsphilosophie. Religion und Philosophie unter den Bedingungen diskursiver Vernunft, in: Knut Wenzel/Thomas M. Schmidt (Hrsg.): Moderne Religion? Theologische und religionsphilosophische Reaktionen auf Jürgen Habermas, Freiburg/Basel/Wien 2009, S. 10–32.
- Schmidt, Thomas M.: Absolutheit und Unbedingtheit. Idealistische und pragmatistische Strategien der Gottesrede, in: Philosophisches Jahrbuch 117 (2010^a), S. 339–350.
- Schmidt, Thomas M.: Religiöses Bewusstsein und philosophischer Gottesbegriff, in: ders./Siegfried Wiedenhofer (Hrsg.): Religiöse Erfahrung. Richard Schaefflers Beitrag zu Religionsphilosophie und Theologie, Freiburg/München 2010^b, S. 197–217.
- Schmidt, Thomas M.: Der Sinn von Unbedingtheit. Skizzen zu einem nachmetaphysischen Begriff des Absoluten, in: Edmund Runggaldier/Benedikt Schick (Hrsg.): Letztbegründungen und Gott, Berlin 2011, S. 100–114.
- Schmidt, Thomas M./Müller, Tobias (Hrsg.): Was ist Religion? Beiträge zur aktuellen Debatte um den Religionsbegriff, Paderborn 2013.
- Schmidt, Thomas M.: Rationalisierung der Gesellschaft als Versprachlichung des Sakralen (Habermas), in: ders./Annette Pitschmann (Hrsg.): Religion und Säkularisierung, Stuttgart/Weimar 2014, S. 20–35.
- Schnädelbach, Herbert: Religion in der modernen Welt, Frankfurt 2009.
- Seidel, Roman: Vergangenheit und Wahrheit. Ein später Nachtrag zu den sogenannten Gottesbeweisen (1991), in: Michael Bongardt/Holger Burckhardt/John-Stewart Gordon/Jürgen Nielsen-Sikora (Hrsg.): Hans Jonas-Handbuch, Berlin 2021, S. 197–200.
- Sirovátká, Jakub (Hrsg.): Endlichkeit und Transzendenz, Hamburg 2012.
- Spaemann, Robert: Personen. Versuche über den Unterschied zwischen ‚etwas‘ und ‚jemand‘, Stuttgart 1996.
- Spaemann, Robert: Das unsterbliche Gerücht. Die Frage nach Gott und die Täuschung der Moderne, Stuttgart 2007^a.
- Spaemann, Robert: Der letzte Gottesbeweis, München 2007^b.
- Tegtmeyer, Henning: Gott, Geist, Vernunft. Prinzipien und Probleme der Natürlichen Theologie, Tübingen 2014.
- Tetens, Holm: Gott denken. Ein Versuch über rationale Theologie, 6. Auflage, Stuttgart 2015.
- Theunissen, Michael: Protophilosophische Theologie, in: Carmen Krieg/Thomas Kucharz/Miroslav Volf (Hrsg.): Die Theologie auf dem Weg in das dritte Jahrtausend, Gütersloh 1996, S. 346–362.
- Tück, Jan-Heiner: Das „ewige Gedächtnis“ als Fluchtpunkt der Hoffnung. Das Jüngste Gericht und die Wahrheit der Geschichte, in: Johanna Rahner/Thomas Söding (Hrsg.): Kirche und Welt – ein notwendiger Dialog, Freiburg/Basel/Wien 2019, S. 427–443.

Wendel, Saskia: Gott. Das Geheimnis des Anfangs, Freiburg 2011.

Wucherer-Huldenfeld, Augustinus Karl: Philosophische Theologie im Umbruch (3 Bde.), Wien 2011ff.