

Ein Geburtstagsgruß

Jürgen Habermas

Zu dem eigentlich gebotenen Beitrag für die Festschrift von Thomas Schmidt fehlen mir die Kräfte, aber mit einem Gruß möchte ich wenigstens an die lange Beziehung erinnern, die uns seit den 80er-Jahren des vorigen Jahrhunderts verbindet. Sie geht auf die letzten Jahre seines Studiums und die Teilnahme an meinem philosophischen Kolloquium zurück. Ich erinnere mich vor allem an Gespräche mit ihm während der Sprechstunden. Er hatte bei den Jesuiten an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen studiert und war dann, nach einem in Frankfurt schon bekannten Muster, zum Studium der Philosophie an die Goethe-Universität gekommen. Das war wohl der Grund, warum ich in Thomas Schmidt gegen seine beständigen Proteste, doch bitte als Philosoph wahrgenommen zu werden, bis heute *auch* immer noch den mit seinem Glauben fast auf protestantische Weise hadernden Katholiken wahrzunehmen meine. Aus einem jener ersten Gespräche mit dem Studenten ist mir sein verblüffender Einwand im Gedächtnis haften geblieben: Es könne doch wie in den Anfängen des Judentums einen ernstzunehmenden Glauben an Gott auch ohne Vorstellungen von persönlicher Erlösung und Leben nach dem Tod geben.

An diese Anfänge des Doktoranden, der mir wenig später mit einer systematisch glänzenden und analytisch klar durchgeführten Dissertation über Hegels Religionsphilosophie bleibenden Respekt eingeflößt hat, habe ich vor wenigen Wochen den inzwischen international erfolgreichen Professor bei seinem letzten Besuch in Starnberg erinnert. Der Anlass war unsere jüngste Auseinandersetzung über jenes Thema, an dessen Kern sich trotz unserer inzwischen Jahrzehnte anhaltenden Diskussionen wenig geändert hatte. Für mich ist die strikte Trennung zwischen Glauben und philosophischem Wissen, von denen beide gleichwohl für eine Kommunikation miteinander und für ein Lernen voneinander offenbleiben können, selbstverständlich – vielleicht zu selbstverständlich. Jedenfalls hatte Thomas Schmidt gegenüber diesem scharfen Schnitt immer schon Vorbehalte. Ihm geht es, wenn ich ihn richtig verstehe, um die begriffliche Einkreisung eines Glaubensmodus, der sich im Prozess einer unnachgiebigen und unaufhalt-

sam fortschreitenden Säkularisierung gewiss verändert, aber als solcher selbst dann behaupten kann, wenn und soweit die Gläubigen die Institution der Kirche verlassen und ihren Glauben an Gott als Schöpfer und Erlöser verloren haben.

Zuletzt hatte Schmidt in seinem Beitrag zu einer Diskussion meines Buches *Auch eine Geschichte der Philosophie* den Kirchen in unseren westlichen Gesellschaften eine düstere Diagnose gestellt. Auch wenn es nicht die in der Welt verbreitete Katholische Kirche betrifft, gibt er eine äußerst skeptische Antwort auf die Frage, ob die christliche Religion hier, in den entwickelten Gesellschaften des Westens, überhaupt noch eine „gegenwärtige Gestalt des Geistes darstellt, die als sakrale Quelle sozialer Integration ein Anregungspotential für die nachmetaphysische Vernunft und moderne Gesellschaft bereitstellt“¹. Im Hinblick auf den Katholizismus führt er den Autoritätsverlust nicht nur auf die offensichtliche Erschütterung der Legitimität einer nach wie vor autoritären Kirchenverfassung zurück. Interessanterweise nennt er als einen weiteren Grund die digital veränderte Art des Wissenstransfers und des Lernens im Allgemeinen und fragt: „Wenn sich durch Digitalisierung die Verbreitung und Verwendung theoretischen Wissens von verständigungsorientierten Prozessen abkoppelt, kann dann ein sakraler Komplex, dessen liturgische Formen immer noch um Texte und ihre analoge Rezeption zentriert sind, diese Form des Weltwissens noch produktiv verarbeiten und ihre Pathologien kompensieren?“² Auf den ersten Blick scheint er der bekannten Diagnose von Charles Taylor zu folgen, wenn er stattdessen erwartet, dass sich anstelle der geschwächten traditionellen Formen der liturgischen Praxis die *entkirchlichen* Formen einer mystischen Selbstranszendierung ausbreiten.³ Aber offenbar hat er mit der Alternative entinstitutionalizierter Formen des Glaubens eine radikalere, an die Wurzeln des Theismus greifende Veränderung im Sinn.

Diese Transformation, die er im Blick hat, soll nämlich das neue religiöse Bewusstsein und dessen Praxis der Gefahr eines Abgleitens in einen spirituellen „Erlösungsnarzißmus“ der „Selbstsakralisierung“ umso eher entgehen können, je weniger sie am dogmatischen Kern einer *monotheistischen* Erlösungsreligion festhält und das heißt: je klarer sie sich von einer Jenseitsorientierung und dem expliziten göttlichen Erlösungsversprechen

1 Schmidt (2024), 26.

2 Ebd.

3 Vgl. Taylor (2007).

verabschiedet.⁴ Gleichwohl spricht Schmidt auch in diesem Fall noch von einer *religiösen* Glaubenspraxis, die Zuversicht aus spirituell erneuerten Hoffnungen schöpft, auch wenn diese sich nicht mehr auf die Glückseligkeit einer *alles Innerweltliche transzendentierenden Erfüllung* richten. Was also dieser auf die Immanenz zurückgelenkten Glaubenseinstellung Authentizität verleihen soll, ist eine der Selbstsakralisierung gegenübergestellte „Selbsttranszendierung“, die die Gestalt der Liebe annimmt, wobei diese sich wiederum aus der Quelle einer *existenziell verstetigten, aber immer wieder ekstatisch verjüngten Hoffnung* speisen soll.

So habe ich Thomas Schmidt bei seinem letzten Besuch verstanden, als wir auf unseren Dissens über die Konsistenz des Begriffs seiner von Jenseitsvorstellungen und Erlösungshoffnungen Abschied nehmenden, aber nach wie vor *religiösen* Glaubenspraxis in unseren christlich geprägten, aber fortschreitend säkularisierten Gesellschaften zu sprechen kamen. Nach wenigen Tagen erhielt ich von ihm den Text eines „atheistischen“ Theologen, den er im Gespräch erwähnt hatte, um das erneute Interesse der Theologie an Hoffnung als dem nach wir vor bestimmenden Modus eines solchen, gewissermaßen innerhalb des existentiellen Erfahrungsreichs des Menschen *verbleibenden*, Glaubens zu belegen.⁵ Dieser Text von Hartmut von Sass verfährt begriffsanalytisch und stellt sich in die Tradition von Jürgen Moltmann und Dorothee Sölle, die sich seinerzeit auch von Ernst Blocks *Prinzip Hoffnung* inspirieren ließen.

Der Autor versucht aber, diese politisch engagierte Theologie, die Adorno süffisant eine Theologie „oben ohne“ nannte, radikal zu Ende zu denken. Zunächst unterscheidet er die Hoffnung, die sich auf ein bestimmtes *in der Zukunft realisiertes Ziel* richtet, von der Hoffnung als *einem Modus des menschlichen Daseins in der Welt*, wobei das Erhoffte nicht als notwendig, aber als möglich vorgestellt wird. Die christliche Hoffnung richtet sich unter anderem auf die Auferstehung von den Toten und eine Erlösung von allen Übeln dieser Welt und ist ihrerseits abhängig vom Glauben an die Verheißung Gottes. Dieser Akt des Glaubens an das Eintreten des Verheißenen prägt auch den Modus des täglichen Lebens. Der Glaube an Gott den Erlöser erfüllt als *fides qua creditur* die Weise, wie man lebt, mit Hoffnung – denn nach der traditionellen Lehre entsteht mit der Taufe ein neues, durch Hoffnung inspiriertes Leben. Da aber der Autor heute von der skeptischen Zeitdiagnose ausgeht, „dass uns die Hoffnung als Element

4 Schmidt (2024), 28.

5 Vgl. Sass (2015).

des Glaubens und als Thema seiner dogmatischen Begleitung abhanden gekommen ist“⁶ und dass damit der kirchliche Glaube in wachsenden Kreisen der Bevölkerungen westlicher Gesellschaften erschüttert worden ist, schlägt er eine Umkehrung der Reihenfolge in der traditionellen Trias von Glaube, Liebe und Hoffnung vor. Er beschwört eine Revitalisierung der Hoffnung in der neuen Rolle des *Schrittmachers* einer, wenn auch nicht mehr im traditionellen Sinne „gläubigen“, so doch zuversichtlichen Existenzweise: „Wer lebt, der hofft. Und wo Hoffnung ist, da sei auch Religion“⁷, wie Ernst Bloch meint.

Der entscheidende Schritt in der Argumentation besteht also darin, dass das Feuer des religiösen Bewusstseins aus der Asche des erschütterten oder verlorenen Glaubens wieder angefacht werden kann, wenn der elektrisierenden Kraft der ekstatischen Hoffnung der Primat eingeräumt wird: „Der Akt des Hoffens bestimmt folglich den Modus des Glaubens als Ekstase.“⁸ Indem die derart erneuerte „Religion“ nun von Hoffnung ausgeht, also dieser erhebenden oder „ekstatischen“⁹, das Bewusstsein der individuellen Person überschreitenden Gewalt der Hoffnung den Primat einräumt, muss diese allerdings ihren bestimmten Inhalt oder Gegenstand verlieren; denn den hatte sie ja in der traditionellen Lehre dem Glauben an den befreien- den Erlöser verdankt. Die Hoffnung kann, ohne noch länger vom Glauben über ihren Gegenstand informiert werden zu können, nur als ein Modus des In-der-Welt-Seins in Führung gehen – sie bleibt inhaltlich merkwürdig unbestimmt. Die entrückende Hoffnung wird sich selbst zum Ziel: „Zwischen dem Akt des Hoffens und dem Vollzug des Glaubens besteht eine Asymmetrie, wobei der Modus des Hoffens den Glauben als Vollzug charakterisiert – jedoch nicht umgekehrt“¹⁰ – ein Glaube, der der Hoffnung entspringt, kann seinerseits nicht länger den Gegenstand der Hoffnung bestimmen.

Auch wenn der Autor es im vorliegenden Text bei dieser Aussage nicht belässt, verstehe ich diese Argumentation als Erklärung einer atheistisch- unbestimmten, auf ekstatisch evozierten Hoffnungs-Schüben basierenden Glaubenspraxis – und aus diesem Grunde hat Thomas Schmidt mich wohl auf den Text aufmerksam gemacht. Wenn das aber der Sinn von Sass' scharfsinniger Begriffsanalyse wäre, läge ein Einwand auf der Hand. Seine

6 Ebd., 319.

7 Ernst Bloch, zit. nach Sass (2015), 319.

8 Ebd., 331.

9 Ebd., 319.

10 Ebd., 329.

Analyse bürdet dem Begriff einer inhaltlich unbestimmten Hoffnung die Bedeutung einer *ekstatischen Erfahrung* auf, *die einen religiösen Charakter behalten soll*. Aber wem könnte sie diesen Charakter verdanken, wenn nicht einer autobiografischen *Erinnerung* an die Hoffnungszustände einer einmal vitalen, inzwischen jedoch entglittenen, „gläubigen“ Existenzweise, die auf die Konstellation von Glaube, Liebe und Hoffnung gegründet war. Daran kann sich jedoch nur erinnern, wer diesem Glauben angehangen und ihn dann verloren hat. Das würde den Kreis der Adressaten der Lehre einer „neuen“ – aus meiner Sicht paradoxen – Hoffnungspraxis jeweils auf den Kreis „letzter“ Christen einschränken, die unter dem Verlust ihres Glaubens leiden.

Literatur

- Sass, Hartmut von: Zwischen Verheißung und Ekstase. Hoffnung als Thema einer engagierten Theologie, in: Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie 57 (2015), H. 3, S. 318–341.
- Schmidt, Thomas M.: Religion und die Quellen der Normativität. In: in: Stefan Müller-Dohm/Smail Rapic/Tilo Wesche (Hrsg.): Vernünftige Freiheit. Beiträge zum Spätwerk von Jürgen Habermas, Berlin 2024, S. 13–35.
- Taylor, Charles: A Secular Age, Cambridge 2007.

