

Magnus Striet

Im Abgrund der Gottesfrage

Jürgen Habermas provoziert
die Theologie

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2026
Hermann-Herder-Straße 4, D-79104 Freiburg i. Br.
Alle Rechte vorbehalten
www.herder.de
produktsicherheit@herder.de

Umschlaggestaltung: Verlag Herder
Umschlagmotiv: © akg-images / Marion Kalter
Satz: SatzWeise, Bad Wünnenberg
Herstellung: GGP Media GmbH, Pößneck
Printed in Germany
ISBN Print 978-3-451-02669-0
ISBN E-Book (PDF) 978-3-451-84251-1

Inhalt

I. Eine Einordnung	7
Krise des Theismus – eine grobschlächtige Rekonstruktion	11
Notiz: Heideggers menschenverachtender Zynismus . .	13
Atheismus im Christentum: Eine Erinnerung an Ernst Blochs Hiob – und an Max Horkheimer und Walter Benjamin	20
Neue Kontroverse um die Frage – um welchen Gott soll es gehen	30
Kants Vorrangstellung der praktischen Vernunft und die bleibende Brisanz des Theodizeeproblems	35
Habermas und die Religion	48
Kleiner, aber zentraler Exkurs: Wie wird oder warum ist der Mensch frei?	50
Zurück zu ‚Habermas und die Religion‘	54
Diskurse über Glauben und Wissen	59
In Erinnerung an Thomas M. Schmidt	61
Pragmatismus – und religiöses Erleben	65
Als sich Sünde in Schuld	71
Umkrempelungen des Gottesbegriffs – Feuerbach und dann Schopenhauer	79

II. „Es ist: als ob sie in sich eine Stimme wahrnehmen, es müsse anders zugehen ...“ (Immanuel Kant)	89
Plädoyer für eine starke Transzendenz	93
Warum wurde Gott Mensch?	99
An den Exodus-Gott der Bibel zu glauben ist nicht widernünftig – weil dieser Gott denkbar ist	103
Gottesbeweiskritik und die bleibende Denkbarkeit des freien Gottes	104
Schellings Rettungsversuch des „Herrn des Seyns“ . . .	110
Evolution und menschliche Freiheit	116
Kein Gottesbeweis, aber ein vom Menschen erdachtes System der Zwecke – oder ist dies vielleicht doch von Gott gesetzt?	119
Wohin die Dankbarkeit für das Daseindürfen adressieren?	126
Dankbarkeit und Gnade – theologisch	130
 Nachwort	 135
 Literaturverzeichnis	 151
 Anmerkungen	 159

I. Eine Einordnung

Der Tod ist ein Vernarbungsfiasko.
(in Anlehnung an Heiner Müller)

Der Mensch –
ein „animal metaphysicum“
(Arthur Schopenhauer)¹

Es soll in diesem Buch um eine Kontroverse gehen, die sich im Jahr 2025 zwischen Thomas M. Schmidt und Jürgen Habermas zugetragen hat. Den Namen Habermas zu erörtern, ist überflüssig. Wer die intellektuellen, um die politische Zukunft ausgetragenen Debatten der letzten gut siebenzig Jahre nur beiläufig mitverfolgt hat, weiß, wer er war: ein Kämpfer für eine Philosophie aus dem Geist der Aufklärung und um eine rechtsstaatlich organisierte liberale Demokratie. Nur der kann in einer nachmetaphysischen Moderne vernünftig sein, der seine Vernunft öffentlich riskiert und auf die Kraft des besseren Arguments setzt – was die Fähigkeit zur Selbstkorrektur voraussetzt.

Und er war jemand, der spätestens mit der Jahrtausendwende wie kaum ein anderer nuancenreich die Entflechtung von Glauben und Wissen, wie diese für das – um den etwas antiquiert wirkenden Begriff zu gebrauchen – Abendland zu beobachten ist, rekonstruiert hat. In früheren Schaffensphasen war Habermas – darin der Überzeugung von Max Weber verpflichtet, dass der „okzidentale Rationalismus“ des Westens die Zukunft der Religion, vorsichtig gesagt, zumindest stark gefährden würde – davon überzeugt, dass sich religiöse Überzeu-

gungen in den kommunikativ organisierten Verständigungsstrukturen über das, was gelten soll, welche als lebenswert akzeptierte Werte und damit die Zukunft einer kulturell-gesellschaftlichen Öffentlichkeit bestimmen sollen, überleben würden – man kann auch schlicht sagen: dass Religion absterben würde.² Spätestens seit Anfang der 2000er Jahre hat er sich hingegen in einer neuen und – ich möchte sagen: extrem sensiblen Weise – mit der, empirisch betrachtet, ganz offensichtlich bleibenden Präsenz von religiösen Überzeugungen und Praktiken als einer gegenwärtigen Gestalt des Geistes in gleichwohl auf Rationalität setzenden modernen, sich in ihrem gemeinsam geteilten Grundverständnis säkularen Gesellschaften auseinandergesetzt. Dabei hat er sich freilich nicht als jemand geoutet, der nun selbst in einer existentiell-bestimmten Weise im Alter wieder religiös oder gar fromm geworden ist. Ganz im Gegenteil hat er sich gegenüber einer solchen Interpretation seiner Beschäftigung mit dem Religionsthema verwahrt. In einer gleichwohl respektvollen Weise hat er sich dennoch immer wieder zu religiösen Überzeugungen geäußert, die jedenfalls möglicherweise kognitiv kommunizierbare Gründe für sich aufbringen können, selbst wenn diese in ihrem Anspruch auf Wahrheit der säkularen Vernunft verschlossen bleiben. Immer wieder hat er das Gespräch mit Vertreter:innen der Theologie offensichtlich gerne angenommen, sich in solchen Gesprächen über sein eigenes Denken zu verständigen gesucht. Ohne dieses intellektuell-professionelle aber auch intrinsische Interesse könnte kaum verständlich gemacht werden, warum er sich immer wieder mit einer immensen Arbeitsintensität auf Debatten mit Theolog:innen eingelassen hat. Zugleich aber hat er gefordert, dass sich diese intellektuell auseinanderzusetzen hätten mit einer agnostischen, säkularen Vernunft – so wie er umgekehrt dieser ins Stammbuch geschrieben hat, aufgrund der kognitiven Dissonanzen zu religiösen Überzeugungen sel-

bige nicht vorschnell als intellektuell peinlich abzuschreiben. Für Habermas waren Religionen ernstzunehmende Gestalten des Geistes. Eine pubertäre, in ihren kognitiven Ansprüchen nur abwinkende Religionskritik war ihm zutiefst fremd, sie wurde es ihm jedenfalls in seiner intellektuellen Biographie.³

Ich komme auf seine Beschäftigung mit dem religiösen Glauben, die bei ihm stark auf den christlichen Glauben konzentriert ist, ausführlicher zurück, will an dieser Stelle aber zunächst transparent auf den Anlass dieses Buches hinweisen. Vermutlich ohne eine größere Öffentlichkeit zu vermuten, hatte Habermas in einer Festschrift für Thomas M. Schmidt zu dessen 65. Geburtstag daran erinnert, dass die einer Theologie zugehörige Religionsphilosophie doch bitte nicht Abstand nehmen möchte von dem Begriff eines Gottes, der noch etwas vermag und sich deshalb nicht identifizieren möge mit einer rein diesseitig bleibenden religiösen Praxis. Man kann auch schlicht sagen: Versucht die Theologie an einen Gott zu erinnern und diesen denkbar zu machen oder zu halten, der eine Zukunft über das Menschenmögliche hinaus schafft und der für eine ausgleichende Gerechtigkeit angesichts des unsäglichelichen Elends, das die Naturgeschichte für die Menschen bereit hält und – darüber hinaus, an Schrecken für Unzählige nicht zu überbieten – angesichts dessen, was in unfassbarer Brutalität Menschen durch Menschen zugefügt wurde – eine Brutalität, die bis heute zu beobachten ist? Dass die Menschheitsgeschichte eine von Diskriminierung, Gewalt und Vernichtung ist, kann von einem einen durch ethischen Universalismus geprägten Standpunkt aus jedenfalls nicht bezweifelt werden. Die Frage ist nicht, ob dies so ist, sondern wie damit umzugehen ist. Und was diese nüchterne Feststellung bezogen auf die Frage bedeutet, dass eine sich selbst gegenüber kritisch gewordene Vernunft, die selbstgewiss die Frage *Warum ist überhaupt etwas und nicht viel mehr gar nichts?* mit der Annahme des Schöpfer-

gottes meinte beantworten zu können, die Grenzen ihrer Gewissheit in dieser Frage entdecken musste.

Nun ist bedenkenswert, warum sich Habermas, selbst an Religionsangelegenheiten interessiert, aber seinem methodischen Agnostizismus konsequent treu bleibend, indem er der Vernunftkritik von Kant an den spekulativen Gottesbeweisen Geltung zuschreibt, äußert angesichts von theologischen Tendenzen, Gott eine zukunftsschaffende Macht, gegründet in einer absoluten und personalen Freiheit, abzusprechen und den Begriff Gott stattdessen in eine humanisierende, sich selbst als religiös begreifende Praxis aufgehen zu lassen. Exakt dies war geschehen in einem kurzen Text, den er im Jahr 2025 dem Frankfurter Religionsphilosophen Thomas M. Schmidt getitelt mit *Ein Geburtstagsgruß* widmete.

Ich werde diese Auseinandersetzung – sie wurde dann nicht zu einer solchen, weil sie abrupt mit dem Tod von Thomas M. Schmidt am Silvestermorgen 2025 abbrach – noch genauer vorstellen; zunächst will ich sie einordnen. Im Kern geht es um die Frage, ob auf einen Gott zu setzen ist, der personal zu denken ist – und der aus seiner Allmacht heraus Macht über den Tod hat, der den Tod zu töten vermag.⁴ Rekurriert die Gottesrede auf eine starke Transzendenz oder aber muss Gott als so verwickelt in das Weltgeschehen, als eins mit ihm gedacht werden, dass er keine eigenen Handlungspotenziale mehr kennt? Dazu muss man in eine lange währende religionsphilosophische Debatte einsteigen. Denn selbstverständlich ist dieses Gotteskonzept, das von einem handlungsfähigen und von der Welt und dem Menschen unterschiedenen Gott ausgeht, nicht mehr, ob schon es über lange Jahrhunderte den westlichen Kulturraum zu prägen vermochte. Ich bitte teils extreme Vereinfachungen bezogen auf diese Debatte zu entschuldigen.

Krise des Theismus – eine grobschlächtige Rekonstruktion

Das Gerücht, dass der theistische Gott seit geraumer Zeit davon bedroht sei, in die Kulturarchive der Menschheitsgeschichte abgelegt werden zu können, ist nicht gerade neu. Nachdem dieser Gott über viele Jahrhunderte das religiöse Bewusstsein zu bestimmen vermochte, er als der Schöpfer des Himmels und der Erde geglaubt wurde und nach der Vertreibung des Menschen aus dem Paradies Angst und Schrecken verbreitete, weil er trotz des sühnegenugtuenden Kreuzestodes immer noch als willkürlich galt – schließlich konnte sich laut der offiziellen theologischen Doktrin niemand sicher sein, ob ihm diese Sühneleistung subjektiv hinreichend würde angerechnet werden –, starb er über viele Jahrhunderte einen schleichenden Tod. Der „Kannibale im Himmel“, wie Ernst Bloch den christlichen Theologengott – seine Hiob-Interpretation wird mich noch beschäftigen – schließlich wenig freundlich taufen sollte⁵, verlor in Religionsmilieus, die sich dem Geist der Aufklärung des 18. Jahrhunderts nicht verschlossen, und mit dem Erlernen eines neuartigen, Autonomie als Prinzip der moralischen Selbstbestimmung zur Geltung bringenden Moralbewusstseins seine Glaubwürdigkeit. Allerdings war diese Bezeichnung jedenfalls in seiner historisch geronnenen christlich-dogmatischen Variante auch nicht ganz falsch. Schließlich hatte dieser Gott dem christlich-theologischen Vernehmen nach ein blutiges Sühneopfer am Kreuz gebraucht, um sich mit der Menschheit versöhnen zu können – ja mehr noch: zu dürfen, schließlich muss die den damaligen lehnherrschaftlichen Verhältnissen nachgebildete Rechtsordnung zwischen Gott und Mensch gewahrt bleiben: „Wer nicht bezahlt, spricht vergebens: ‚vergib‘“.⁶

Und nicht nur dies: Weil, wie sich mit Kant zeigen wird, nur die Moral Vernunft für sich beanspruchen kann, die ethische Prinzipien realisiert, welche – wenn sie vernünftig sein wollen – für einen jeden Menschen gelten können, werden Gott und Mensch in ein, beide gleichermaßen beanspruchendes, ethisches Universum eingespannt. Was dem Menschen verboten ist, kann und darf Gott nicht erlaubt sein, sofern dieser als in die eine Vernunftgemeinschaft eingebunden gedacht wird. Die handelsübliche christliche Dogmatik, welche die grausame Hinrichtung Jesu am Kreuz zur soteriologischen Botschaft schlechthin erklärt hatte („Durch Dein heiliges Kreuz hast Du uns erlöst“), musste diese Lerngeschichte eines ethischen Universalismus gewaltig unter Druck setzen. Es muss Gründe dafür geben, warum der als Inkarnation Gottes geglaubte Jude Jesus aus Nazareth seinen gewaltsamen Tod riskierte und erleiden musste. Der als sein Vater geglaubte Gott durfte ihn allerdings nicht gewollt haben. Dies würde ihn, folgte man Kant, moralisch diskreditieren. *Ein* gewaltsamer Tod ist einer zu viel. Und überdies bleibt es ein Skandal, dass mit dem Erlöschen auch nur eines menschlichen Bewusstseins eine ganze Welt zu Ende geht. Wo bleibt diese Welt? Dem jeweiligen, trotz seiner selbstverständlichen sozialen Einbindung als Individualität zu begreifenden Subjekt einer solchen Welt bleibt sie, *seine* Welt mit ihren ganzen erlebten Freuden und Dankbarkeiten, Niederlagen und Nöten, nicht erhalten, wenn die Welt nur Welt sein sollte. Sie vergeht dann definitiv mit dem Erlöschen des Bewusstseins. Und in der ohnehin nur annähernd möglichen Erinnerung derer, die an dieser Welt teilhatten und sich hinein zu fühlen vermochten in die Welt dieses Subjekts, das nun nicht mehr ist, bleibt sie nur solange erhalten, wie sie selbst zu Erinnerungsleistungen fähig sind. Ein ewiges Gedenken zu geloben, wie dies immer wieder angesichts des Todes eines befreundeten oder gar geliebten Menschen geschieht, ist ein zu-

tiefst menschliches und ehrenwertes Versprechen. Nur findet ein solches Geloben seine Grenze am eigenen Tod. Das erinnernde Gedenken ist damit noch nicht sinnlos, im Gegenteil, nur scheitert es, sofern es diese erhebt, an den eigenen Unbedingtheitsansprüchen.

Das Problem der menschlichen Freiheit, *ihr* sich ihr selbst stellen könnendes Problem, ist, dass sie mehr zu versprechen imstande ist, als sie selbst zu leisten vermag. Jedes sich als unbedingt verstehendes Versprechen steht unter dem Index der eigenen Endlichkeit, und es scheitert deshalb, fernab von eigenem Versagen oder eingestandenem Unvermögen, notwendig, ihrer *conditio* wesensgemäß eingeschrieben, sofern es evaluiert wird im Medium der eigenen, begrenzt bleibenden Möglichkeiten. Dann aber verliert ein solches Versprechen seinen Unbedingtheitsanspruch auf der empirisch erwartbaren Ebene. Und dies ist nicht nur erwartbar, sondern es ist von einer absoluten Gewissheit.

Notiz:

Heideggers menschenverachtender Zynismus

Überhaupt sterben zu müssen, mal mehr und mal weniger qualvoll, ist schon an sich eine Zumutung. Ein Dasein zum Tode in einer heroisierenden Weise als Ankommen in die Eigentlichkeit des Daseins rhetorisch zu verschwurbeln, ist pervers. Die in den Vernichtungslagern des letzten Jahrhunderts vor sich hin Lebenden, die wissend darum, dass sie morgen schon als auszulöschende Nummern aufgerufen werden könnten, hätten jegliches philosophische Eigentlichkeitsgeraune wohl als zynisch empfunden. Gut, dass es ihnen – hoffentlich – erspart geblieben ist, davon hören zu müssen. Mit dem Gedankengut eines Martin Heideggers in einem Vernichtungslager

leben zu müssen, wäre von einem erbarmungslosen Zynismus geprägt. Jürgen Habermas hat sich bereits im Jahr 1953 als ein Intellektueller gezeigt, der gewillt war, entschieden in für ihn als notwendig zu führende öffentlichen Debatten Position zu beziehen, als Heidegger kommentarlos eine Vorlesung aus dem Jahr 1935 veröffentlichte, in der er von der „inneren Wahrheit und Größe dieser Bewegung“⁷, sprich des Nationalsozialismus, „nämlich mit der planetarisch bestimmten Technik und des neuzeitlichen Menschen“⁸ sprach. Zwar ist bis in die verwendete Sprache hinein bei Habermas kritischer abschließen der Kommentierung, es scheine „an der Zeit zu sein, mit Heidegger gegen Heidegger zu denken“⁹, zu spüren, wie stark dessen Einfluss auf die intellektuelle Welt von damals war, obwohl man um seine tiefe Verstrickung in den Nationalsozialismus wusste. Die Kritik von Habermas lässt gleichwohl nichts an Deutlichkeit zu wünschen übrig. Er hat damals als einer der wenigen gesehen, dass Heideggers, um es vorsichtig zu sagen, politische Anbieterungen an den Nationalsozialismus keineswegs zufällig waren. In ihm sah er das, was er zutiefst verachtete und als zu überwinden erstrebte, die Zurückweisung einer bestimmten Moderne, die entschieden auf einen ethischen Universalismus, der Kraft des besseren Arguments und der Möglichkeit der Selbstkorrektur einer dem Projekt der Aufklärung verpflichteten Vernunft setzt, die um ihre mögliche Korrekturbedürftigkeit weiß. Und der Missachtung des – mir ist kein besseres Prädikat eingefallen – gewöhnlichen Menschen: Heidegger habe angesichts der seinsgeschichtlichen Lage „die heroische Existenz gegen die fade Verfallenheit des Durchschnittlichen“¹⁰ gefordert. Diese Verachtung des Durchschnittlichen, der Lauen – oder sich vielleicht auch schlicht und einfach in ihren Überzeugungen nicht ganz so Gewissen – erinnert im Übrigen an eine Entschiedenheitslogik, wie sie in den religiösen Erweckungsbewegungen der Gegenwart zu be-

obachten ist. Auf diesem Feld war eine zweifelnde Mittelmäßigkeit noch nie besonders beliebt, was auch nicht verwundern kann: Nur eindeutige Angebote vermögen in verunsichernden Zeiten eine identitätsstabilisierende Funktion bezogen auf die auszuüben, die diese suchen. Deshalb hatte auch die Melancholie auf dem monotheistisch-religiösen Feld nie einen guten Leumund. Wer zweifelt, zweifelt an seinem Erlösergott. Was soll Gott angesichts einer solchen Undankbarkeit noch machen?¹¹

Aber zurück. Heideggers Philosophie kennt keine Ethik, jedenfalls keine universalistische Ethik, der es um die unbedingte Würde und aus dieser abgeleitete Rechte aller Menschen geht. Sie ist um ein Sein besorgt, das desinteressiert ist am Menschen. Es gehe Heidegger „um das Sein, nicht um das Leben des Menschen“, so hat Rainer Marten dessen Philosophie kurz und bündig resümiert¹², kurz nachdem mit dem Erscheinen der *Schwarzen Hefte* ab dem Jahr 2014 endgültig klar wurde, dass Heidegger sich von dem Morden in den Vernichtungslagern selbst nach 1945 – er hatte die Hefte zur posthumen Veröffentlichung bestimmt – immer noch nicht distanzierte und er weiter an seiner, um es wertend zu sagen, fixen Idee einer Seinsvergessenheit festhielt, für die er maßgeblich das Weltjudentum verantwortlich zeichnete.¹³ Wenn in diesen Überlegungen selbstverständlich am Subjektprinzip festgehalten wird und daran, dass ein solipsistisch und autark agierendes Subjekt nicht existiert, sollte inzwischen auch bei denen als Einsicht angekommen sein, die bis heute meinen, das Subjektprinzip (zugunsten von was eigentlich?) dekonstruieren zu müssen; es sei unumwunden zugestanden. Nur wer dies Prinzip hochhält, wird auch das Prinzip einer persönlichen Verantwortung gegen die stabilisieren können, die behaupten, man habe nichts tun können. Heidegger kennt zwar ein Prinzip Verantwortung, nicht aber bezogen auf eine Menschenwürde, die in einer universalistischen Ethik jedem Lebewesen mit einem mensch-

lichen Antlitz zukommt und mich, den Anderen, unbedingt in die Pflicht nimmt. Emmanuel Lévinas hat gar von einer Geiselhaf gesprochen, mit der mich der andere Mensch in Anspruch nimmt; er radikalisierte so, dass ich nicht einmal nach dem Geltungsgrund fragen darf, warum dies so ist, um den Unbedingtheitsanspruch des ethischen Angegangenseins durch den Menschen nicht zu verletzen.¹⁴ Für ihn bildet die „Moral“ auch nicht einen „Zweig der Philosophie, sondern die erste Philosophie“¹⁵. Wenn Heidegger sich gegen die „Vermenschung des Menschen“ sträubt, der „Vorrang des Da-seins“ begründe eine „ganz andere, von der Metaphysik und daher auch von der ‚Anthropologie‘ aus nie faßbare Wesensgeschichte des Menschen“, spricht: der Mensch ist das Medium „der Wesung des Seyns“¹⁶, so nimmt er dezidiert Abschied von dem zuerst von Descartes über den methodischen Zweifel etablierten Subjektprinzip und dem Primat der praktisch-moralischen Vernunft, wie er sich bei Kant und anders ansetzend bei Lévinas findet.

Wer über die Genese des modernen Subjektbegriffs nachdenkt, muss auf Descartes zu sprechen kommen. Selbstverständlich ist ein Nachdenken über Konzepte wie das Subjekt oder die Person deutlich älter. Gleichwohl ereignet sich bei Descartes etwas völlig Neues, die Etablierung des Subjektprinzips über die Einführung des methodischen Zweifels. Descartes war zutiefst verunsichert, was ich überhaupt mit Gewissheit wissen kann; schließlich könnte ich ja von einem *genius malignus* gerade in dem getäuscht werden, was mir unmittelbar mit Gewissheit als wahr einleuchtet – und gerade dies könnte falsch sein, wenn eine täuschende Instanz im Hintergrund wirksam wäre. Nur eines, so Descartes, kann mir niemand nehmen, nämlich dass ich es bin, der am Wahrheitsgehalt meiner Überzeugungen zweifelt.¹⁷