

## Der Garten Eden ist kein Zoo!

**Warum eine genmanipulierende Anthropotechnik als Königswissenschaft der späten Moderne nicht taugt und eine aufgeklärte Theologie nottut**

**D**ie Sätze waren provozierend genug, um nicht nur ein Rauschen im Blätterwald der Feuilletons, sondern ein echtes Erdbeben auszulösen, sodass sich selbst die für ihre Liberalität bekannte Hamburger Wochenzeitung *DIE ZEIT* in einem Leitartikel zum Thema zu dem Satz durchrang: „Allerdings, auch das hat man in diesen Wochen gespürt, eine wissenschaftlich ausgenüchtere Philosophie zahlt für die Arbeitsteilung mit der Theologie einen hohen, zu hohen Preis. Sie ruft Tiefenschwinder auf den Plan, die das Publikum nicht mit Fragen beunruhigen, sondern mit intellektueller Esoterik an der Nase herumführen.“<sup>1</sup> Was hatte solch vehemente Reaktionen ausgelöst? Es war Peter Sloterdijks berühmte Elmauer Rede über die ‚Regeln für den Menschenpark‘, die eine längst überfällig gewordene Debatte über das technisch Machbare einer Biopolitik und die Frage nach der Menschenwürde angesichts der neuen Möglichkeiten der Genetik losgetreten hatte.<sup>2</sup> In ungeahnter Weise hat sie einen Ruf nach einer Renaissance der Theologie, zumindest einer bestimmten Theologie, laut werden lassen, deren Fehlen selbst säkular-aufgeklärte Geister (und für sie steht *DIE ZEIT*) angesichts der Thesen Sloterdijks in einer gewissen Rat- und Orientierungslosigkeit zurückgelassen hatte.

Keine zwei Jahre später steuerten junge, westlich ausgebildete und geprägte, aber von ihrem Leben gelangweilte muslimische Männer Flug-

1 Th. Assheuer, *Was ist deutsch?*, in: *DIE ZEIT* Nr. 40 vom 30. Sept. 1999, 1.

2 Vgl. P. Sloterdijk, *Regeln für den Menschenpark. Ein Antwortschreiben zu Heideggers Brief über den Humanismus*, 11. Aufl., Frankfurt a. M. 1999.

zeuge in Hochhäuser und die Religion meldete sich mit einem echten Knalleffekt auf der politischen Weltbühne zurück. Die gleichen Feuilletons, die zuvor die Wiederkehr der Religion priesen und die Theologie zu mehr Präsenz aufforderten, warnten nun vor der Wiederkehr eines religiösen Fanatismus, d. h. jenes Zerrbildes von Religion, vor dem uns nur eine religionskritische Aufklärung über das Macht- und Gewaltpotenzial von Religion retten kann. Dass Religionen aber zuallererst über ihr Macht- und Gewaltpotenzial wahrgenommen und definiert werden, ist ein Alleinstellungsmerkmal des 20. und besonders des beginnenden 21. Jahrhunderts. Dass der damit verbundene Fundamentalismus selbst ein Phänomen der Spätmoderne ist, erweist sich als deutlicher Hinweis auf die ganz eigene Zwiespältigkeit von Religion in unserer, sich so aufgeklärt wählenden Zeit. Beides zusammen wirft nun die Frage auf: Wenn Theologie in der Frage nach dem Menschen nottut, wie bringt sie sich und das, was sie zu sagen hat, angemessen zur Sprache?

## **1. Von der Theologie zur Gynäkologie: Regeln für den Menschenpark**

„Was zähmt noch den Menschen“, so lautete damals die Grundfrage Sloterdijks, „wenn der Humanismus als Schule der Menschenzähmung scheitert? Was zähmt den Menschen, wenn seine bisherigen Anstrengungen in der Hauptsache doch nur zu seiner Machtergreifung über alles Seiende geführt haben? Was zähmt den Menschen, wenn nach allen bisherigen Experimenten mit der Erziehung des Menschengeschlechts unklar geblieben ist, wer oder was die Erzieher wozu erzieht?“ (31 f.)<sup>3</sup> Nichts mehr! Denn „die Frage nach Hegung und Formung des Menschen [...] im Rahmen bloßer Zähmungs- und Erziehungstheorien“ sei schon falsch gestellt (32). Weil „[d]ie Ära des neuzeitlichen Humanismus als Schul- und Bildungssystem [...] abgelaufen ist, weil die Illusion nicht länger sich halten läßt, politische und ökonomische Großstrukturen

3 Die Seitenangaben im Text verweisen auf die Taschenbuchausgabe des Textes, vgl. Anm. 2.

könnten nach dem [...] Modell der literarischen Gesellschaft organisiert werden“ (14). Kurz: Weil der Mensch von heute mehr auf die Mattscheibe als in Bücher glotzt, scheitert das Erziehungsmodell des Humanismus schon auf der Ebene der Auswahl des richtigen Mediums. Das die ganze Menschheitsgeschichte prägende „Ringens zwischen bestialisierenden und zähmenden Tendenzen ist“, so Sloterdijk weiter, heute verloren, weil der Mensch angesichts seiner durch die verschiedensten „Medien“ noch verstärkten „Verwilderungstendenzen“ nicht mehr erzogen werden kann (vgl. 16 f.). Alle erzieherisch-humanistischen Ideale haben durch ihre Ideologieanfälligkeit versagt (vgl. 30 f.).

Sloterdijk denkt daher ein zukünftiges Projekt der Menschenzähmung auf eine ganz andere Weise konsequent zu Ende: Dem zum Scheitern verurteilten Modell der Menschenzähmung durch das Ideal einer humanistischen Erziehung ist die Zähmung durch Züchtung, konkret durch genetische Auswahl und Manipulation vorzuziehen. Während nämlich der Humanist sich noch den Menschen vorgeben lässt, um an ihm seine „zähmenden, dressierenden und bildenden Mittel“ anzuwenden, gilt es heute mit Nietzsche an den „tausendjährigen Prozessen“ Maß zu nehmen, „in denen bisher dank intimer Verschränkung von Züchtung, Zähmung und Erziehung Menschenproduktion“ betrieben wurde (41). Nicht am Lesen gilt es nun nach Sloterdijk Maß zu nehmen, sondern am Auslesen; nicht die Lektionen sind das Vorbild zukünftiger Erziehungs- und Zähmungsversuche, sondern die Selektionen. Dabei ist es notwendig, vom bloßen Objekt der Auswahl zu deren selbstbestimmendem Subjekt zu werden, denn im Zeitalter der Anthropotechniken beginnt diese Möglichkeit Realität zu werden: „Es genügt sich klarzumachen, daß die nächsten langen Zeitspannen für die Menschheit Perioden der gattungspolitischen Entscheidung sein werden. In ihnen wird sich zeigen, ob es der Menschheit oder ihren kulturellen Hauptfraktionen gelingt, zumindest wirkungsvolle Verfahren der Selbstzähmung auf den Weg zu bringen“ (45 f.). Der Blick in die schöne neue Zukunftswelt fällt entsprechend eindeutig aus:

„Ob aber die langfristige Entwicklung auch zu einer genetischen Reform der Gattungseigenschaften führen wird – ob eine künftige Anthropotechnologie bis zu einer expliziten Merkmalsplanung vordringt;

ob die Menschheit gattungspolitisch eine Umstellung vom Geburtenfatalismus zur optionalen Geburt und zur pränatalen Selektion wird vollziehen können – dies sind Fragen, in denen sich [...] der evolutionäre Horizont vor uns zu lichten beginnt“ (46 f.).

Eine solche Menschenzüchtung ist im Grunde genommen nichts Neues. Es wird nur eine von Denkern wie Nietzsche schon lange vorgedachte und von der Gesellschaft real immer schon gepflegte Methode heute mit verfeinerten, eben gentechnisiert-wirksameren Mitteln zum Ziel geführt.

In diesem zukünftigen Menschheitszoo gibt es freilich – bedingt durch die Macht des unterschiedlichen Wissens – eine nicht nur graduelle, sondern eine bleibend-wesenhafte Unterscheidung zwischen „Zooleitern und Zoobewohnern“, zwischen den die Menschen züchtenden Hirten und ihren Schützlingen. Daher eröffnet sich als letzter Horizont des Sloterdijkschen Projekts „das Programm einer humanistischen Gesellschaft, die sich in einem einzigen Voll-Humanisten, dem Herrn der königlichen Hirtenkunst, verkörpert. Die Aufgabe dieses Über-Humanisten wäre keine andere als die Eigenschaftplanung bei einer Elite, die eigens um des Ganzen willen gezüchtet werden muß“ (54). Ein intellektueller Zirkelschluss droht, wie ihm so manch Kritiker vorgeworfen hat, und eine Begründungsnot wird offensichtlich, der er selbst nur durch dunkle Andeutungen zu entkommen sucht:

„Eine Komplikation bleibt zu bedenken: Der platonische Hirt kann ein glaubwürdiger Hüter der Menschen nur sein, weil er das irdische Abbild des einzigen und ursprünglichen wahren Hirten verkörpert – des Gottes, der in der Vorzeit [...] die Menschen unmittelbar gehütet hatte. Man darf nicht vergessen, daß auch bei Plato allein der Gott als ursprünglicher Hüter und Züchter der Menschen in Frage kommt. Jetzt aber, nach der großen Umwälzung [...], da sich [...] die Götter zurückgezogen und den Menschen die Sorge überlassen haben, sich selbst zu hüten, bleibt als der würdigste Hüter und Züchter der Weise zurück, bei dem die Erinnerung an die himmlischen Schauungen des Besten am lebhaftesten ist. Ohne das Leitbild des Weisen bleibt die Pflege des Menschen durch den Menschen eine vergebliche Leidenschaft“ (54 f.).

Wer sich indes mit welchen Gründen vom Manipulierten zum Hüter und Züchter aufzuschwingen vermag, diese zentrale Frage bleibt bei Sloterdijk im nebulösen Dunkel. Hier kommt bei Sloterdijk selbst eine unguete, weil ‚ungedechte‘ Metaphysik ins Spiel, die zwar explizit mit der jüdisch-christlichen Tradition in Konkurrenz treten will, ihre Herkunft und Gründe aber nicht offenlegt, sondern schlicht aus einem mystischen Geräune heraus deduziert; d. h. das Abbild vom selbst konstruierten mythologischen Urbild scheinbar ungebrochen ableitet.

## **2. Schöne neue Welt oder „nachmetaphysisches Tiefengeräune“?**

Dennoch spricht es eigentlich Bände, dass Sloterdijk gerade Martin Heidegger und Friedrich Nietzsche als Gewährsmänner für sein Projekt wählt, die Begründungs- oder gar Rechenschaftsfragen von Grund auf abhold sind, ja diese geradezu desavouieren: „Der eine orientiert sich [...] an den rational nicht rekonstruierbaren Schickungen/Lichtungen eines unverfügbaren Seins; der andere an, wie er sie nennt, ‚physiologischen Zwängen‘, die ebensowenig vernünftig hinterfragbar sind“ – so Manfred Frank in einem offenen Brief als Reaktion auf Sloterdijks Provokation.<sup>5</sup> Die schöne neue Welt bleibt als schicksalhaftes, nicht abwendbares Geschehen letztlich ohne Begründung. Gerade Friedrich Nietzsche darf dabei nicht nur als Urvater der naturalistischen Selbstdekonstruktion des Menschen gelten, sondern gilt zu Recht auch als Vordenker jener Idee der Selbstrekonstruktion, die den Menschen vom Gemachten zum Macher aufsteigen lässt. Ein Machen freilich, dessen strategische Vernünftigkeit allein durch die Bereitschaft geprägt ist, den ‚Willen zur Macht‘ durchzusetzen.

Nietzsches Atheismus aber hat als letzte, unaufhaltsame, ja epochale Konsequenz den Nihilismus. Er teilt nicht mehr den naiven Optimismus seiner atheistischen Vordenker; er erkennt bereits die radikal abgründi-

4 Zum Ausdruck vgl. Th. Assheuer, *Das Zarathustra-Projekt*, in: DIE ZEIT Nr. 36 vom 2. Sept. 1999, 31.

5 M. Frank, *Geschweife und Geschwefel*, in: DIE ZEIT Nr. 39 vom 23. Sept. 1999, 33.

gen Konsequenzen des ‚Todes Gottes‘. Wenn nämlich solchermaßen Gott verabschiedet ist, dann muss sich der Mensch selbst organisieren. Aber ist der Mensch auch bereit dazu? Gerade Nietzsche erkennt hier also deutlich die Zweischneidigkeit dieser neuen Möglichkeiten des Menschen. So findet man bei Nietzsche fast die gleiche skeptische Grundüberzeugung wieder, die man bereits aus der griechischen Philosophie kennt, wenn sie die Frage ‚Was ist der Mensch?‘ zu beantworten versucht: Der Mensch ist zu allem fähig, aber er kann nichts garantieren. Freilich entwickelt Nietzsche diesen kritischen Gedanken zur Anthropologie nicht von einem Ideal des Menschen her – wie dies z. B. noch ein Ludwig Feuerbach getan hatte –, sondern er denkt von der praktischen, der realen und damit abgründig-prekären Situation des Menschen her.

Nietzsches Grundidee zielt daher nicht nur auf eine Kritik von Religion und Gottesglaube. Sie ist zugleich die Kritik jeglicher Anthropologie, die noch irgendein Element der Gesichertheit und des menschlichen Daseins annimmt. Sie ist Antianthropologie als eine radikalisierende Infragestellung aller Anthropologie. Alle wie auch immer gearteten Grundannahmen der klassischen Anthropologie sind Konstrukte, Projektionen, und als solche zu überwinden. Die Vorstellung eines freien, souveränen, autonomen Ichs – also die Hauptidee der Aufklärung – wird bei Nietzsche zu einer Illusion, zu einer Selbsttäuschung, und – die Grundidee Feuerbachs aufnehmend – nicht nur die Idee Gottes ist eine Projektion, auch die Idee des Menschen selbst. Sei es Subjektivität, Wahrheit, Moral, Werte, Ethik, Vernunft, Verstand, alles ist Entwicklung, nichts ist fest, es gibt keine ewigen Wahrheiten über den Menschen. Der Mensch ist ein Gemachter, darum gibt es den Menschen nicht, der Mensch ist ein multiples Wesen, eine Projektion der eigenen Herkunft, Genealogie. Das ist das Zentrum von Nietzsches Antianthropologie, die bereit ist, alles in Frage zu stellen.

Sie mündet letztendlich in einen, von ihm noch genealogisch interpretierten, Naturalismus, der alles für möglich und nichts für gegeben oder verbindlich hält. Alles, was uns heute gesichert erscheint, ist eine Illusion, inklusive unserer selbst. Das Ich, das Subjekt, ist ein Konstrukt. Es existiert so gar nicht, es ist ein gewordenes und daher auch immer wieder veränderbares. Es ist nicht, es wird – und zwar ständig. Descartes’

Grundvoraussetzung – ich denke, also bin ich – wird von Nietzsche noch einmal kritisch hinterfragt. Es mag ja sein, dass der Mensch so denkt, ja so denken muss, aber es ist nicht wirklich so. Das Ich ist eine funktionale Illusion. Für das Lebewesen Mensch mag es zwar unverzichtbar sein, sich als heils- und vernunftbegabtes Ich zu denken, aber nach Nietzsche ist das alles nur eine regulative Idee, eine Spinnerei, d. h. eine Idee, die eine bestimmte Funktion erfüllt, eine Funktion für den Menschen, der sie denkt, aber über diese Funktion hinaus hat diese Idee keine Wirklichkeit. Diese Dekonstruktion hat weitreichende Folgen. Anthropologie ist nur noch als eine naturalistische und genealogische Anthropogenese oder Anthropotechnik möglich. Unter solchen Vorgaben droht aber der Mensch zugleich selbst nur zum *instrumentum*, zum Mittel zum Zweck, zum Gemachten seines eigenen Machens, zur Biomasse des Übersich-selbst-verfügen-Könnens zu werden.

Nietzsche benennt bereits die Folgen der Entgötterung und das heißt auch der Entleerung der Welt, die dann keine 50 Jahre später angesichts der modernen Möglichkeiten von Naturwissenschaft und Technik zu ihrer praktischen Auswirkung gekommen ist und bis heute kommt. Der Satz, dass Gott tot ist, ist gleichsam die Abkürzung dieses sehr umfassenden Vorgangs, der am Ende den Menschen selbst in Frage stellt, indem er zum Macher und Manipulator seiner selbst wird. Nietzsche nimmt die Sinnkrise des 20. Jahrhunderts vorweg und sucht sie durch eine neue Sicht der Welt und des Lebens zu überwinden. Bei ihm zerbricht der Glaube an die Vernunft und damit an die aufgeklärte Moderne. Nietzsche steht damit nicht für das Sinnvakuum und das Orientierungsdefizit der späten Moderne Pate. Mit seinen Thesen zur genealogischen Konstruktion des Menschen und der Idee der Selbsterschaffung des Menschen bereitet er implizit bereits den Weg für jenen exklusiven Naturalismus der modernen Naturwissenschaften und deren Allmachtsphantasien, die nichts für unmöglich halten. Das geschlossene materialistisch-naturalistische System der modernen Naturwissenschaften lässt noch das naturwissenschaftlich Erklärbare als Wirklichkeit gelten. Das evolutionäre Weltbild wird zur Welterklärungsformel für alles. Der Mensch als Geworfener des Schicksals wird zum naturalistisch erklärbaren Produkt seiner Gene; dessen weitere Zukunft er mittels einer

ausgefeilten, gentechnisch versierten Anthropotechnik nun imstande ist, selbst entscheidend mitzubestimmen.

Was schützt nun vor der sich bei Nietzsche bereits abzeichnenden, bei Sloterdijk zum Zukunftsprojekt erkorenen unheiligen elitären Allianz von „echten Philosophen und einschlägigen Gentechnikern [...], die nicht länger moralische Fragen erörtern, sondern praktische Maßnahmen ergreifen“? Was bewahrt vor jenem ‚Elitenverbund‘, der sich anschickt, „mithilfe von Selektion und Züchtung die genetische Revision der Gattungsgeschichte einzuleiten“?<sup>6</sup> Wie setzt man sich zur Wehr gegen eine philosophische Option, die sich anschickt den die Moderne prägenden Graben von Wissen und Geist, Philosophie und Technik dadurch zuzuschütten, dass sie die genmanipulierende Anthropotechnik zum Wahrheitsgeschehen selbst stilisiert; und sich so selbst zur Königswissenschaft aufzuschwingen versucht – als die die Legitimationsgrundlage liefernde „nebeleuchtende Navigationshilfe der Naturwissenschaften im selbst-gestalteten Prozess der Evolution“?<sup>7</sup>

Diese Fragen sind aber – wenn ich es richtig sehe – in einer Zeit gestellt, in der die Philosophie selbst nach einem selbstverschuldeten Schwächeanfall ihrer Vernünftigkeit dem genmanipulierenden ‚Willen zur Macht‘ nichts mehr entgegenzusetzen weiß. Wer aber solche Fragen noch wagt, dem wird schnell bewusst, dass es tatsächlich einen Verlust für die Philosophie selbst bedeutet, sich bestimmte Fragen nicht mehr gestellt, sich aus bestimmten Problembereichen und vor allem aus ethischen Begründungsfragen zurückgezogen zu haben. Spätestens hier müsste die Theologie hellhörig werden. Nicht nur weil sie selbst einen anderen Zugang zu und ein anderes Verständnis von Wahrheit und Wissen hat, was sich eben nicht am Drang zum Verfügen-Wollen und zur Manipulation orientiert, sondern Wahrheit als „das Wahr-Nehmen und Würdigen dessen, was ist“, als „das um seiner selbst willen und nicht erst wegen eines anderen Zwecks zu Wollende“ versteht.<sup>8</sup> Sondern weil es immer eine der zentralen Aufgabenstellungen von Theologie gewesen ist, dem stets vor-

6 So Th. Assheuer, *Das Zarathustra-Projekt*, 31.

7 Vgl. G. Meisel, *Sloterdijks Welt*, in: *Zeitung zum Sonntag* vom 19. Sept. 1999, 4.

8 Vgl. J. Werbick, *Europäische Wissenschaft und biblische Gotteswahrheit*, in: J. Werbick, *Von Gott sprechen an der Grenze zum Verstummen*, Münster 2004, 31–48, hier 35.

handenen menschlichen „Trieb zur Wahrheit“ seinen eigenen ethischen Grundimpuls bewusst zu machen, dass nämlich jede Erkenntnis auch auf Anerkennung und damit Würdigung des Erkannten ausgelegt ist. Eine ebenso notwendige Aufgabe der Theologie ist es, gerade die innere „Dialektik der Aufklärung“ als ureigenstes jüdisch-christliches Erbe immer wieder zur Sprache zu bringen, d. h. jene Schattenseite des menschlichen Strebens nach Wissen aufzudecken, die darin liegt, dass im Autonomiestreben des Menschen stets ein destruktiver „Wille zur Macht“, zur Bemächtigung vorhanden ist.<sup>9</sup> Das sollte nun aber keinen moralinsauren Beigeschmack haben, sondern ist zum einen der Hinweis auf die potenzielle Angeschlagenheit der menschlichen Vernunft, jene sie stets begleitende Tendenz, sich mit dem Vorläufigen, Partiellen zufriedenzugeben. Und das ist ein Defekt, den menschliche Vernunft sich selbst nicht aufdecken kann. Hier hat dann die Theologie alles Recht, Einspruch zu erheben und ihre Position im Diskurs der Wissenschaften zur Geltung zu bringen.<sup>10</sup>

Das ist aber auch der Ort, an dem die Frage nach dem Menschen auf eine grundlegendere und prinzipiellere Weise zu stellen ist: Denn wer so explizit über die genetische Zukunft des Menschen nachdenkt, scheint nur zu genau zu wissen, wer oder was der Mensch eigentlich ist, und vor allem, was er nicht ist, weil er es nicht sein darf. Dabei ist auf die dogmatische Setzung aufmerksam zu machen, die jeder naturalistischen Reduktion von Leben innewohnt: Es ist und bleibt an zentraler Stelle fraglich, ob Ethik und Moral, also das, was den Menschen ‚zähmt‘, überhaupt genetisch bedingt und damit gentechnologisch zu beeinflussen ist. Ethisches Handeln ist ein Zusammenspiel von begehrender Erfahrung und Entscheidung. Das geschieht sicher nicht unabhängig von sozialen und biographischen Faktoren, aber dabei spielt zugleich auch eine ganz andere Ebene mit hinein. Auf die Problematik der Willensfreiheit zuge-spitzt: Der Raum der Gründe gehört zu einer freiheitlichen Entschei-

9 Vgl. ebd. 46 ff.

10 Vgl. ebd. 31 f. Vgl. ferner Benedikt XVI./J. Ratzinger, *Was die Welt zusammenhält. Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates*, in: J. Habermas/J. Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*, Freiburg i. Br. 2005, 39–60, bes. 56 f.

dung ebenso wie der Austausch von Argumenten, das Abwägen, die Entscheidung, die Handlung. All das ist nicht von der Art, dass es sich als ein beobachtbarer, allenfalls naturgesetzlich variierbarer Zustand identifizieren, festschreiben und damit rein kausal begreifen ließe.<sup>11</sup> Solchermaßen ist Moralität ohne Freiheit nicht denkbar und man kann sie eben nicht technologisch erzeugen.<sup>12</sup> Hier weist Magnus Striet auf das Entscheidende hin:

„Signifikant an Sloterdijks Vorstellung einer Anthropotechnik ist, dass er so etwas wie Eigenschaftsplanung künftiger Generationen überhaupt für machbar und kontrollierbar hält. Möglich ist dies nur, weil er die Eigenschaften eines Menschen als Attribute eines Objektes, des Objektes Mensch, begreift. Dies wiederum hängt damit zusammen, dass er ein hoch ambivalentes Verhältnis zur menschlichen Freiheit pflegt, sie am Ende für eine Illusion hält. Täte er dies nicht, so müsste er charakterliche Eigenschaften als Ausdruck menschlicher Subjektivität verstehen; als Ausdruck einer freien menschlichen Subjektivität, die zwar beeinflussbar ist, nicht aber technologisch veränderbar ist, ohne dass damit das Wesen dieser Subjektivität, Freiheit, aufgehoben würde. Ist der Mensch ein mit Freiheit begabtes Wesen oder nicht? – so lautet die im Hintergrund der Elmauer Rede lauende Kernfrage.“<sup>13</sup>

Will Sloterdijks Zukunftsprojekt nicht scheitern, dann gilt es, dem Menschen eine Sache gehörig auszutreiben: die dumme Illusion nämlich, dass er frei sei.

11 Vgl. J. Habermas, *Freiheit und Determinismus*, in: J. Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt a. M. 2005, 155–186.

12 Vgl. M. Striet, *Der neue Mensch? Unzeitgemäße Betrachtungen zu Sloterdijk und Nietzsche*, Frankfurt a. M. 2000, 34 f.

13 Ebd. 36 f.

### 3. No sports, please! Von der Naturalisierung der Religion via anthropotechnische Übung zur Naturalisierung des Menschen

Genau an dieser Stelle ist nun auf Sloterdijks Dekonstruktionsversuch jeglicher Religion in ‚Du mußt dein Leben ändern‘<sup>14</sup> einzugehen, das von manchen zu Recht wohl als der seit Feuerbach prinzipiellste Angriff auf Religion (vgl. Klaus Müller in diesem Band) bewertet wird. Denn bei ihm handelt es sich um das Großprojekt einer fundamentalen Naturalisierung von Religion überhaupt. Das macht sich zweifelsfrei in der Grundthese Sloterdijks geltend, so etwas wie Religion oder Religionen gebe es überhaupt nicht. Was unter diesem Titel firmiere, sei nichts anderes als ein Ensemble von Techniken der Selbstvervollkommnung, mit denen der Mensch seit je versuche, sich über seine konstitutionellen Defekte hinweg zu etwas zu stilisieren, was mehr ausmacht, als er de facto ist:

„Ich werde zeigen, daß eine Rückwendung zur Religion ebensowenig möglich ist wie eine Rückkehr der Religion – aus dem einfachen Grund, weil es keine ‚Religion‘ und keine ‚Religionen‘ gibt, sondern nur mißverständene spirituelle Übungssysteme, ob diese nun in Kollektiven – herkömmlich: Kirche, Ordo, Umma, *sangha* – praktiziert werden oder in personalisierten Ausführungen – im Wechselspiel mit dem ‚eigenen Gott‘, bei dem sich die Bürger der Moderne privat versichern. Damit wird die leidige Unterscheidung zwischen ‚wahrer Religion‘ und Aberglaube gegenstandslos. Es gibt nur mehr oder weniger ausbreitungsfähige, mehr oder weniger ausbreitungswürdige Übungssysteme. Auch der falsche Gegensatz zwischen den Gläubigen und Ungläubigen entfällt und wird durch die Unterscheidung zwischen Praktizierenden und Ungeübten bzw. anders Übenden ersetzt. [...] Das wirklich Wiederkehrende, das alle intellektuelle Aufmerksamkeit verdiente, hat eher eine anthropologische als eine ‚religiöse‘ Spitze – es ist, um es mit einem Wort zu sagen, die Einsicht in die immunitäre Verfassung des Menschenwesens [konkret

14 P. Sloterdijk, *Du mußt dein Leben ändern. Über Anthropotechnik*, Frankfurt a. M. 2010. Die Seitenangaben im Text beziehen sich im Folgenden auf diese Ausgabe.

das ‚Immunitätssystem des verletzlichen Menschen‘<sup>15</sup>; J. R.]. Nach mehrhundertjährigen Experimenten mit neuen Lebensformen hat sich die Einsicht abgeklärt, daß Menschen, gleichgültig unter welchen ethnischen, ökonomischen und politischen Bedingungen sie leben, nicht nur in ‚materiellen Verhältnissen‘, vielmehr auch in symbolischen Immunsystemen und rituellen Hüllen existieren“ (12 f.).

„Für einen Augenblick war das ethische Programm der Gegenwart scharf ins Blickfeld gekommen, als Marx und die Junghegelianer die These artikulierten, der Mensch selbst erzeuge den Menschen. [...] Wenn aber der Mensch tatsächlich den Menschen hervorbringt, so gerade nicht durch die Arbeit und deren gegenständliche Resultate, auch nicht durch die neuerdings viel gelobte ‚Arbeit an sich selbst‘, erst recht nicht durch die alternativ beschworene ‚Interaktion‘ oder ‚Kommunikation‘: Er tut es durch sein Leben in Übungen. [...] Es ist an der Zeit, den Menschen als das Lebewesen zu enthüllen, das aus der Wiederholung entsteht“ (13 f.).

Sloterdijk greift damit nicht nur den ‚genetischen Bestand‘ des Menschen auf, sondern auch den spirituellen; und erklärt auch diesen nur noch zu einer Frage der richtigen *techné*. Unverkennbar stehen hier beide Klassiker der Religionskritik im Hintergrund; doch vor allem Nietzsche ist der unverkennbare Kronzeuge für Sloterdijks Ausführungen (vgl. 16). Sloterdijk liefert in seinem neusten Versuch also so etwas wie eine spirituell-übungstechnische Umsetzung des genealogischen Prinzips Nietzsches und seiner Aufforderung zur Selbstkonstruktion. Und wenn dabei die ‚ewige Wiederkehr des Gleichen‘ auch noch übungstechnische Erfolge zeitigt, umso besser.

So durchmisst Sloterdijk quasi unter dem Stichwort der ‚Selbstoptimierung‘ das Phänomen Religion in seinen verschiedensten Erscheinungsformen. Er bestreitet zwar jegliche naturalistischen Absichten und verwahrt sich gegenüber dem Vorwurf, dass er an einer Funktionalisierung des Religiösen arbeite. Er nehme ausschließlich interne Übersetzungen vor, „dank welcher die anthropotechnischen Binnensprachen in den spirituellen Sys-

15 Vgl. G. M. Hoff, *Die neuen Atheismen. Eine notwendige Provokation*, Regensburg 2009, 88.

temen selbst explizit gemacht werden“ (32), um ihren Gehalt zu verdeutlichen. Und diese Explikation des wahren Sinns von Religion sei nichts anderes als ein weiterer und überfälliger Akt von Aufklärung: „Die hier vorgeschlagene Übersetzung der religiösen, spirituellen und ethischen Tatsachen in die Sprache und Optik der allgemeinen Übungstheorie versteht sich als ein aufklärungskonservatives Unternehmen“ (17). Denn Religion, Spiritualität und Ethik bilden allenfalls das Material, das es neu unter einem aufschlussgebenden Blickwinkel zu interpretieren gelte (vgl. 15). Und am Ende steht dann auch die Abschaffung der Religion, wie Sloterdijk in einem Interview zu seinem Werk bekennt: „Mein Buch macht [...] den Versuch, das Erhabene in die Ethik zurückzusetzen. Deshalb muß auch die Religion dran glauben: Wer sich auf die Ethik der absoluten Überforderung einlässt, braucht den Vorwand ‚Religion‘ nicht mehr.“<sup>16</sup> Das ‚Pharmakon‘ muss nicht mehr zur Gottheit erklärt werden; und Ethik ist keine Frage des ‚unbedingten Sollens‘ (I. Kant), sondern der ‚Wiederkehr des Gleichen‘ (F. Nietzsche) im Sinne der ständigen Übung. Freilich: Der grundlegenden Verabschiedung von Transzendenz und Ethik folgt die naturalistisch-übungstechnische Selbstauflösung des Menschen auf dem Fuße.<sup>17</sup> Doch was ist von den nietzscheanischen Phantasien einer Selbstoptimierung durch anthropotechnische Selbstgestaltung (bis hin zu biotechnischen Züchtungsverfahren, s. o.!) zu halten, die am Ende über die Naturalisierung der Religion den Menschen selbst naturalisieren?

Wenn wir die Verankerung und Relevanz des Religiösen auch in ihrer biologisch-naturalen Dimension ernst nehmen (und vieles spricht dafür), so wäre sehr erstaunlich, wenn sie nicht wirklich auch über biologisch-naturale Wurzeln verfügten, also dass Glaube und Religion dem Menschen auch ‚guttun‘, also ‚von Vorteil‘ sind (individuell und evolutionär betrachtet!). Freilich kann man diese Beobachtung verschieden deuten, je nachdem, von welchen weltanschaulichen Voraussetzungen man ausgeht. Nach Richard Dawkins ist Religion ein fehlgeleitetes Produkt der Evolution, das zwar in frühen Zeiten der Evolutionsgeschichte einen hilfreichen Beitrag

16 P. Sloterdijk, *„Die glauben, demnächst können sie fliegen“*. Interview, in: *Literaturen* 05/2009, 50–55, hier 55.

17 Vgl. auch G. M. Hoff, *Die neuen Atheismen*, 88 f.

zur Bewältigung des Daseins geliefert habe, im aufgeklärten technischen Zeitalter aber eher ‚kontraproduktiv‘ und – weil politisch höchst gefährlich – daher durch bessere Lebensbewältigungsmechanismen zu ersetzen sei.<sup>18</sup> Nach Pascal Boyer liegt der entscheidende Fehler der neuen Atheisten wie Dawkins aber darin, Religion nur als ‚Irrtum‘ der Evolution zu verstehen. Denn Religion zu ‚betreiben‘ sei eben keine Fehlfunktion des Gehirns, sondern es funktioniere genau so, wie es funktionieren sollte, und damit entspräche es der menschlichen ‚Natur‘, einen Glauben und damit Religiosität zu entwickeln.<sup>19</sup> Der Mensch wäre also auch aus evolutionsbiologischer Sicht ‚unheilbar religiös‘!?

Indes sei einer hier allzu früh aufatmenden Theologie Folgendes ins Stammbuch geschrieben: Selbst wenn das Zugeständnis eines Existenzrechts von Religion und Glaube in der evolutionären Einsicht begründet läge, „dass gerade die Fähigkeit zu glauben uns zu Menschen macht“ (sei es als eher positive Adaption oder eben als evolutionäres ‚Abfallprodukt‘), wäre damit die Frage nach dem Differenzkriterium zu stellen. Denn Nützlichkeit ist nicht gleich Wahrheit.<sup>20</sup> Wer indes auf Sicherung durch eine funktionale Bestimmung von Religion setzt, hat sich im wahrsten Sinn des Wortes ‚geschnitten‘. Denn „die Hypothese von einem Gott als Verursacher religiöser Erfahrungen wäre verzichtbar, wenn naturwissenschaftliche Erklärungen das Phänomen hinreichend erklären können und ermöglichen würden, es zu reproduzieren. Seit Gewitter durch die Physik erklärbar sind, ist der Donnergott entbehrlich, auch wenn die Physik seine Nichtexistenz prinzipiell nicht nachweisen kann.“<sup>21</sup> Ockhams Rasiermesser lässt grüßen!

Klar ist, dass mit dem Nachweis einer materialen Basis und einer bestimmten (natürlichen) Genese die Bedeutung/Geltung einer Sache nicht wirklich ‚erklärt‘ ist. Der Nachweis anthropotechnischer Wirkung religiöser Praxis und ihre Rekonstruierbarkeit können per se Religion und Tran-

18 Vgl. bes. R. Dawkins, *Der Gotteswahn*, Berlin 2008, 239–249.

19 Vgl. U. Schnabel, *Die Vermessung des Glaubens*, TB-Ausgabe, München 2010, 358 f.

20 Vgl. auch R. Vaas/M. Blume, *Gott, Gene und Gehirn. Warum Glaube nützt. Die Evolution der Religiosität*, 2. Aufl., Stuttgart 2009, 218.

21 S. Müller/H. Walter, *Neurotheologie und die neurowissenschaftliche Erforschung religiöser Erfahrungen*, in: *Nervenheilkunde* 29 (2010), 684–698, hier 688.

szenzenz weder begründen noch als illusionär beweisen. Wer indes als Theologe/Theologin daraus keinen Streit um des Kaisers Bart oder besser um dessen rasiertechnische Entfernung machen möchte, sollte ein bisschen tiefer graben. Denn wer mittels Funktionalisierung die Gottesfrage erledigt, droht die Frage nach dem Menschen gleich mit zu erledigen. Dabei wird nicht nur vorausgesetzt, dass die von Religionen behauptete, empirisch nicht beschreibbare Wirklichkeit eine ‚Fiktion‘ ist, dass nicht nur ‚Gott‘ ein von den Genen gesteuertes ‚Hirngespinnst‘ ist, sondern auch die Vorstellungen von ‚Ich‘, von ‚Freiheit‘, von ‚Liebe‘, von dem also, was den Menschen zum Menschen macht, Fiktionen sind. Der Mensch ist doch ‚nichts anderes als‘ eine mehr oder weniger egoistische Strategie des Überlebens oder das genetische U-Boot, das zur Verbreitung seiner Gene sämtliche Tricks der ‚Arts of War‘ einsetzt; er ist kein Phänomen, das eine darüber hinausgehende Bedeutung in sich selbst hat, das als und in einer personalen Beziehung entsteht, in der der Mitmensch als einmaliges Wesen um seiner selbst willen geliebt wird. Die Rückseite der Frage einer Funktionalisierung der Religion ist die Naturalisierung des Menschen! Beiden gemeinsam ist die Methode: der materialistische Monismus.

Wenn es dann um Fragen geht wie, ob die Wirklichkeit, die wir wahrnehmen und in unserem Gehirn und Bewusstsein abbilden, so ist, wie wir sie wahrnehmen, oder ob sie nicht ganz wesentlich ein Konstrukt des Bewusstseins und damit des Gehirns ist, so wird in den modernen Naturwissenschaften der „alte Gegensatz zwischen Geist und Materie, Innen und Außen“ durch einen „ontologisch materialistisch-monistischen Ansatz“ überwunden.<sup>22</sup> Gerade das Erbe des Darwinismus hat hier den neuen Akzent eines physikalisch-naturalistischen Reduktionismus eingebracht. Die materielle Welt trägt alle Prinzipien ihres Werdens und zu ihrer ‚Höherentwicklung‘ zu komplexeren Formen des Daseins in sich selbst (‚Selbstorganisation‘). Sie hat damit nicht nur die Fähigkeit zur Selbsterzeugung von Leben, sondern auch von Selbstbewusstsein als der derzeit komplexesten Hervorbringung der organisierten Materie, des komplexesten Organs, das die Evolution hervorgebracht hat, des menschlichen Gehirns. Deshalb

22 U. Eibach, *Gott im Gehirn? Ich – eine Illusion? Neurobiologie, religiöses Erleben und Menschenbild aus christlicher Sicht*, 2. Aufl., Witten 2008, 21.

„spricht man in den monistischen Konzeptionen nicht mehr vom Geist, denn das suggeriert die Vorstellung von Eigenständigkeit, sondern nur noch von Bewusstsein bzw. Selbstbewusstsein, dessen Entstehen die Folge von immer komplexeren Strukturen des Gehirns sei. Auch das Bewusstsein sei keine von den materiellen Hirnfunktionen kategorial unterschiedene Größe, sondern reine Funktion derselben und damit letztlich ihnen gegenüber völlig anhängig, wenn nicht gar ohnmächtig.“<sup>23</sup>

Die Seele, der Geist und auch das Selbstbewusstsein sind keine gegenüber dem Gehirn eigenständigen Seinsweisen, sondern sind Leistungen – im Sinne von Hervorbringungen – des Gehirns selbst. Letztlich sind auch nach diesen komplexen Theorien die Phänomene des Geistigen Fiktionen, die das Gehirn hervorbringt, und zu diesen Fiktionen gehört nicht nur die Vorstellung von der Freiheit des Willens, die unser Menschenbild und nicht zuletzt unsere Rechtsordnung prägt, sondern auch die Vorstellung, dass Gefühle und existenzielle Haltungen wie die Liebe eigene Wirklichkeiten sind. Als ‚Epiphänomene‘ des Gehirns können sie naturwissenschaftlich beobachtet und auf ihre materielle Grundlage reduziert werden.<sup>24</sup> Ob dieser materialistische Konstruktivismus sich nun eher transzendenzkritisch wie bei Wolf Singer oder eher ‚nach oben offen‘ wie bei Andrew Newberg geriert – alle neurologischen Interpretationsversuche teilen letztlich dieselbe positivistisch-monistische Ontologie.<sup>25</sup> Hier feiert die Nothing-else-buttery (Julian Huxley), die Nichts-anderes-Alserei (Konrad Lorenz) erkenntnistheoretische Urstände.

Nun könnten sich Theologen wie Religionswissenschaftler zunächst einmal zurücklehnen und warten, bis die Evolutionsbiologen und Neurophysiologen ihre philosophischen, d. h. insbesondere erkenntnistheoretischen Hausaufgaben endlich erledigt haben. Indes ist das Beunruhigende der Entwicklung in ihrem ideologisch-politischen Potenzial zu sehen, kurz: Die öffentliche Wahrnehmung und Debatte um die Bewertung der Forschungsergebnisse sind weltanschaulich aufgeladen. Das zeigen gerade die Verkaufs-

23 Ebd. 20 f.

24 Vgl. ebd. 23 f.

25 Vgl. M. Blume, *Neurotheologie. Hirnforscher erkunden den Glauben*, Marburg 2009, 88.

erfolge der sogenannten ‚neuen Atheisten‘. Wie erklärt man den Hype von solch schlechten Büchern (und das sind sie von der Warte einer aufgeklärten Theologie aus)? Nur wer sich eisern durch den Müll der Vorurteile und Plattitüden hindurchwühlt, kann die eine oder andere Erkenntnisperle finden, die man nun tatsächlich als bedenkenswert bezeichnen würde. Der pseudointellektuell-aufklärerische Anspruch dieser Bücher und der mit entsprechendem Selbstbewusstsein eines Wissenschaftlers, der ‚Fakten sprechen lässt‘, versehene Medienauftritt zeigen aber etwas anderes: Nicht nur, dass differenziertes Argumentieren medial nicht gewünscht, weil medientechnisch nicht verwertbar ist; nein, man muss auch erkennen, dass die allgemeine Stimmung längst schon an die ‚Wahrheit‘ des naturwissenschaftlich so ‚Erklärten‘ und ‚Bewiesenen‘ glaubt, beziehungsweise dass die eigentlichen Lücken der Theorien nicht mehr durchschaut werden. Hier markiert sich der „kulturelle Durchgriff des Paradigmas der Naturalisierung auf den Menschen, sein individuelles Leben und seine soziale Einbettung“, also das „Programm, das Emotionale und Mentale – auch das Religiöse – und alles mit ihm Verbundene auf naturwissenschaftlich analysierbare, biologische und gegebenenfalls künstlich optimierbare oder sogar reproduzierbare Prozesse zurückzuführen“<sup>26</sup>. In der Frage der Alltagsplausibilität hat das naturalistisch-evolutionistische Denkmodell bereits den Sieg davongetragen. Was tun?

#### **4. Von der notwendigen Rettung der Theologie – besser: Eine Theologie, die rettet, tut not!**

Vor einigen Jahren hat Jürgen Habermas die Öffentlichkeit mit einigen grundlegenden Überlegungen eines ‚religiös Unmusikalischen‘ zum Status von Religion und Theologie in einer liberal-pluralistischen und vor allem säkularisierten Gesellschaft verblüfft. Sie dienten Habermas nicht nur dazu, Religion aus dem in der postmodernen Moderne häufig selbst gewählten Ghetto einer ‚kalten Religion‘

26 K. Müller, *Der naturalisierte Mensch*, in: Herder Korrespondenz Spezial 2008 *Getrennte Welten?*, 9–13, hier 10.

(Rüdiger Safranski)<sup>27</sup> herauszuholen. Sie sollten jenen gegenseitigen Lernprozess von säkularer Vernunft und Religion näher strukturieren, der allein dem demokratischen Verfassungsstaat als ‚vernunftrechtlich konstruiertem Gebäude‘ angemessen ist, das dem neuzeitlichen Autonomiebewusstsein entspringt. Diese Leistung ist notwendig, weil religiöse Überlieferungen „für moralische Intuitionen, insbesondere im Hinblick auf sensible Formen eines humanen Zusammenlebens, eine besondere Artikulationskraft [besitzen]. Dieses Potential macht die religiöse Rede bei entsprechenden politischen Fragen zu einem ernsthaften Kandidaten für mögliche Wahrheitsgehalte, die dann aus dem Vokabular einer bestimmten Religionsgemeinschaft in eine allgemein zugängliche Sprache übersetzt werden können“<sup>28</sup>. So behaupten die Weltreligionen „innerhalb des differenzierten Gehäuses der Moderne einen Platz [...], weil ihr kognitiver Gehalt noch nicht *abgegolten* ist. Jedenfalls ist nicht auszuschließen, dass sie semantische Potentiale mit sich führen, die eine inspirierende Kraft für die *ganze* Gesellschaft entfalten, sobald sie ihre profanen Wahrheitsgehalte preisgeben“<sup>29</sup>. Nur so entgeht die postsäkulare Gesellschaft „der schleichenden Entropie der knappen Ressource Sinn“<sup>30</sup> in ihrem eigenen Haus. Der demokratische Commonsense „muss auch die mediale Vergleichgültigung und die plappernde Trivialisierung aller Gewichtsunterschiede fürchten. Moralische Empfindungen, die bisher nur in religiöser Sprache hinreichend differenzierten Ausdruck

27 Eine ‚kalte Religion‘ kommt nach Safranski „ohne ernsthafte Transzendenz aus. Sie ist immanent ausgerichtet, pragmatisch, karitativ, rhetorisch. Die Glaubenswelt ist so weit psychologisiert und soziologisiert, dass daraus ein Gemisch wird aus Sozialethik, institutionellem Machtdenken, Psychotherapie, Meditationstechnik, Museumsdienst, Kulturmanagement, Sozialarbeit. Hoffnungen auf Erlösung haben sich, wo es sie noch gibt, von der äußeren auf die innere Bühne verlagert. [...] ‚Kalte‘ Religionen sind solche [...], die vernünftig geworden sind, die sich auf das Gesellschaftsdienliche herunterkühlen lassen. Mit einem Wort: die von dieser Welt und allein für diese Welt sein wollen“ (*Gott ist doch nicht tot*, in: Cicero – Magazin für politische Kultur 05/2004, 46).

28 J. Habermas, *Religion in der Öffentlichkeit. Kognitive Voraussetzungen für den „öffentlichen Vernunftgebrauch“ religiöser und säkularer Bürger*, in : J. Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt a. M. 2005, 119–154, 137.

29 Ebd., 149.

30 J. Habermas, *Glauben und Wissen*, Frankfurt a. M. 2001, 29.

besitzen, können allgemeine Resonanz finden, sobald sich für ein fast schon Vergessenes, aber implizit Vermisstes eine rettende Formulierung einstellt<sup>31</sup>. Eine recht verstandene Säkularisierung vernichtet also nicht, sondern „vollzieht sich im Modus der Übersetzung“<sup>32</sup>, die eine „säkularisierende und zugleich rettende Dekonstruktion von Glaubenswahrheiten“ darstellt<sup>33</sup>.

Natürlich kann, darf und soll Glaube nicht in Wissen übersetzt werden. Aber wird hier dem inneren Vernunftanspruch der Religion nicht zu wenig zugetraut?<sup>34</sup> Wird so nicht ihr kritisches Potenzial allzu früh stillgelegt? Auf das unverzichtbare immanente Vernunftpotential der Religion macht u. a. Georg Essen aufmerksam. Essen möchte daran festhalten, „dass die ‚Anverwandlung‘ des religiösen Gehalts durch die Vernunft, von der Habermas spricht, in einer Weise durchgeführt werden kann, dass ihr Ergebnis ausdrücklich nicht die Säkularisierung und damit das Ende des Gottdenkens nach sich zieht.“<sup>35</sup> Diese Argumentation, die durch die Religion selbst zu leisten wäre,

„müsste begründen können, daß die menschliche Vernunft den Gottesgedanken widerspruchsfrei denken kann und er also eine sinnvolle Idee darstellt. Dabei wird diese Aufgabe einer theoretischen Verantwortung des Gottesbegriffs zu ergänzen sein durch den praktischen Aufweis, dass die Rede von Gott für das Gelingen menschlichen Lebens und Zusammenlebens eine humane Bedeutung besitzt. Wenn beides gelingt, [...] dann können wir die Sinnhaftigkeit der Gottes-

31 Ebd.

32 Ebd.

33 Ebd., 23.

34 Vgl. dazu auch die Kritik von H. Nagl-Docekal, *Eine rettende Übersetzung? Jürgen Habermas interpretiert Kants Religionsphilosophie*, in: R. Langenthaler / H. Nagl-Docekal (Hrsg.), *Glauben und Wissen. Ein Symposium mit Jürgen Habermas*, Wien 2007, 93–119, bes. 117–119; K. Müller, *Balancen philosophischer Topographie. Jürgen Habermas über Vernunft und Glaube*, in: R. Langenthaler / H. Nagl-Docekal (Hrsg.), *Glauben und Wissen*, 216–237, bes. 227 ff.

35 G. Essen, *Sinnstiftende Unruhe im System des Rechts. Religion im Beziehungsgeflecht von modernem Verfassungsstaat und säkularer Zivilgesellschaft*, Göttingen 2004, 73.

rede in einer Weise aufweisen, wie es dem rationalen Begründungsanspruch der Vernunft gemäß ist<sup>36</sup>.

Das lässt sich am besten anhand der anthropologischen Konsequenzen dieser Gottesrede, also der Grundstruktur theologischer Anthropologie, verdeutlichen.

Die Grundidee biblischer Anthropologie, die insbesondere die erste Schöpfungserzählung mit dem Gedanken der Gottesebenbildlichkeit (Gen 1,27) gerade in der Spur des bilderlosen, nicht vereinnahmbaren Gottes verbindet, zieht die notwendige anthropologische Konsequenz aus einem solchen antiusurpatorischen Gottesbild und der sich daraus ergebenden Beziehung von Gott und Mensch.<sup>37</sup> Darin artikuliert sich jene, im säkular-nachaufklärerischen Autonomie- und damit Freiheitsbegriff niemals erschöpfend erfassbare und auslotbare Grundlegung einer nicht verzweckbaren Würde des Menschen, die Habermas als ‚Intuition‘ der jüdisch-christlichen Tradition bezeichnet, „die auch dem religiös Unmusikalischen etwas zu sagen hat“<sup>38</sup>. Hierin begründet sich jene, dem jüdisch-christlichen Glauben eigene ‚Anwaltschaft‘, „die sich dazu bestimmt, dem anderen Menschen seine Würde schulden zu wollen, seinem um Anerkennung seiner Würde bittenden Blick nicht auszuweichen. Dies meint Autonomie. Dem anderen Menschen schulden zu wollen, was dieser zum Leben benötigt, und gerade darin wahrhaft Mensch zu sein“<sup>39</sup>.

Und so verwundert es kaum, dass an dieser Stelle Habermas jenen Grenzgedanken eines Gottespostulats entwickelt, der – nehmen Religion und die sie reflektierende Theologie ihre Aufgaben ernst – selbst der säkularen Vernunft einsichtig zu machen ist:

36 Ebd. 72. Vgl. dazu auch M. Striet, *Grenzen der Übersetzbarkeit. Theologische Annäherungen an Jürgen Habermas*, in: R. Langenthaler / H. Nagl-Docekal (Hrsg.), *Glauben und Wissen*, 259–282, bes. 262 ff.

37 Vgl. Striet, *Grenzen der Übersetzbarkeit*, 269 f. 273 ff.

38 J. Habermas, *Glauben und Wissen*, 30.

39 M. Striet, *Verteidiger der Religion. Zu einem neuen Buch von Jürgen Habermas*, in: Herder Korrespondenz 59 (2005) 508–512, hier 512.

„Dass der Gott, der die Liebe ist, in Adam und Eva freie Wesen schafft, die ihm gleichen, muss man nicht glauben, um zu verstehen, was mit Ebenbildlichkeit gemeint ist. Liebe kann es ohne Erkenntnis in einem anderen, Freiheit ohne gegenseitige Anerkennung nicht geben. Dieses Gegenüber in Menschengestalt muss seinerseits frei sein können. Trotz seiner Ebenbildlichkeit wird freilich auch dieser Andere als Geschöpf Gottes vorgestellt. [...] Gott bleibt nur solange ein ‚Gott freier Menschen‘, wie wir die absolute Differenz zwischen Schöpfer und Geschöpf nicht einebnen. Nur solange bedeutet nämlich die göttliche Formgebung keine Determination, die der Selbstbestimmung des Menschen in den Arm fällt. Dieser Gott braucht, weil er Schöpfer- und Erlösergott in einem ist, nicht wie ein Techniker nach Naturgesetzen zu operieren oder wie ein Informatiker nach Regeln eines Codes. Die ins Leben rufende Stimme Gottes kommuniziert von vornherein innerhalb eines moralisch empfindlichen Universums. Deshalb kann Gott den Menschen in dem Sinne ‚bestimmen‘, dass er ihn zur Freiheit gleichzeitig befähigt und verpflichtet“<sup>40</sup>.

Dieses Potenzial einer geschenkten Freiheit und der sich daraus begründenden Autonomie des Menschen entwickelt allein die jüdisch-christliche Tradition. Und dafür lohnt es sich wahrlich auch heute noch zu streiten. Und der Streit darf noch einen Schritt weitergehen.

Sucht man heute nach Orten moderner Frömmigkeit, so findet man sie immer weniger in kirchlich vorgeprägten Räumen, sondern viel eher in jenen, mitunter seltsam anmutenden spirituellen Sinnangeboten im Kleinanzeigenteil von Stadtmagazinen. Ob Jakobspilgerweg oder Anleitungen zur östlichen Meditation – das reiche Angebot in diesem Supermarkt der Spiritualität richtet sich gerade an den Mainstream der Sinn-suchenden unserer Zeit, die da kommen und glauben (wollen), auch wenn sie nicht so genau wissen, was. Spannend ist dabei die typisch westlich-ökonomisierte Variante der Aneignung der östlichen Spiritualität, bei der die Gesetze des Marktes auch noch das geistige Leben bestimmen: Jeder ist seines Glückes und seiner Erlösung Schmied! Darum muss al-

40 J. Habermas, *Glauben und Wissen*, 30 f.

les und jedes, und im Letzten der Mensch sich selbst legitimieren, rechtfertigen. So sollte sich niemand darüber wundern, dass die Regale der Buchhandlungen überquellen an Ratgeberliteratur zur Selbstoptimierung. Das ‚Wer immer strebend sich bemüht, den können wir erlösen‘ (J. W. v. Goethe) wird zum permanenten Imperativ der ‚Ego-Veredlung‘ (Patrick Schwarz) und damit zur Mausefalle menschlichen Lebens, der keiner entrinnen kann.

Es ist wohl kaum erstaunlich, dass gerade in einer Zeit, in der Selbstverwirklichung mitsamt einer bewusst überfordernden Ethik als Religionsersatz zum spätmodernen Ideal, ja Fetisch geworden ist, der gegenüber jeglichem Selbstoptimierungszwang entscheidende christliche Grundsatz eben nicht ist ‚Du sollst‘ oder ‚Du musst‘, sondern ‚Sei!‘ und ‚Fürchte dich nicht, denn ich habe dich erlöst, ich habe dich bei deinem Namen gerufen!‘. ‚Selbst sein‘ und trotz Schuld wieder ‚ein anderer werden‘ zu können und das nicht restlos aus eigener Kraft tun zu müssen, das ist das entscheidende Versprechen des Christentums. Nur im Horizont einer solch grundlegenden, transzendenten Bejahung entkommt der Mensch wirklich jener prinzipiellen ‚Angst ums Dasein‘, in die jede auf sich allein gestellte, rein aufs Diesseits konzentrierte Existenz notwendig gerät. Selbst die subtilste Selbstveredelungs- und Selbstrechtfertigungstaktik und -technik schafft es nämlich nicht, das Ärgernis des Todes aus der Welt zu schaffen.<sup>41</sup> Christliche Hoffnung gründet und begründet sich in diesem ‚Funken von außen‘, diesem ‚Gegenüber‘, das Glaubende ‚Gott‘ nennen, und sie provoziert mit der Zusage, dass sich die Lücke zwischen dem, was ist, und dem, was als Erhofftes sein könnte, nicht durch unser Zutun, sondern durch das eines ganz Anderen schließen wird.

Wer dieses diskursfähige kritische Potenzial der jüdisch-christlichen Gottesrede und – als deren Konsequenz – der theologischen Anthropologie vernachlässigt, hat am Ende nur die Wahl zwischen naturalistischer Skylla und anthropotechnischer Charybdis. An deren Ende stehen der manipulierbar gewordene Mensch und jene seltsame Variante einer Ethik, die ihr Heil in der einer demographischen Aufklärung folgenden

41 Vgl. dazu bes. den Beitrag von Klaus Müller in diesem Band, Abschnitt 4, 88 f.

globalen Biopolitik sucht.<sup>42</sup> Ihre Grundlegung aber wirft die Idee von Freiheit und Subjektivität als zu überwindende religiöse Relikte oder Illusionen ohne Zögern über Bord, und das kostet am Ende nicht weniger als das *humanum* selbst.

## Die Verfasserin

Johanna Rahner wurde 1962 in Baden-Baden geboren. Sie studierte Theologie und Biologie an der Universität Freiburg. 1997 wurde sie zur Dr. theol. an der Theologischen Fakultät der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg promoviert, 2003 habilitierte sie sich mit einer Arbeit zum Verhältnis von Rechtfertigung und Kirche („Creatura Evangelii“, Verlag Herder, Freiburg 2005) an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster für die Fächer Fundamentaltheologie und Ökumenische Theologie. 2006–2010 war Johanna Rahner Professorin für Dogmatik an der Otto-Friedrich-Universität Bamberg, 2010–2014 Professorin für Systematische Theologie am Institut für Katholische Theologie der Universität Kassel. Seit April 2014 ist sie Professorin für Dogmatik, Dogmengeschichte und Ökumene an der Katholisch-theologischen Fakultät der Eberhard Karls Universität Tübingen und Direktorin des dortigen Instituts für Ökumenische und Interreligiöse Forschung. Sie ist u. a. Mitglied des Standing Committee der Societas oecumenica, des Wissenschaftlichen Beirats des Kuratoriums zur Vorbereitung des Reformationsjubiläums 2017 und des Editorial Board der „Ökumenischen Rundschau“. Ihre Forschungsschwerpunkte sind christliche Anthropologie und Eschatologie im Angesicht des ungekün-

42 Vgl. dazu auch P. Sloterdijk, *Gottes Eifer. Vom Kampf der drei Monotheismen*, Frankfurt a. M. 2007, bes. 205 ff.

digten Bundes mit Israel, das Verhältnis von Religion, Kultur sowie Bildungsprozessen, Politik und Gesellschaft, die Beziehung von Vernunft und Glaube, Theologie und Philosophie, Theologie und Naturwissenschaften, die Ökumenische Theologie und ihre ekklesiologischen Problemfelder.

## **Weitere Publikationen der Verfasserin zum Thema**

*Die Geschlechterfrage als Konfliktparadigma? (Un-)zeitgemäße Bemerkungen zur Rolle der Frau in Theologie und Kirche*, in: M. Striet (Hrsg.), *„Nicht außerhalb der Welt“*. Theologie und Soziologie, Freiburg i. Br. 2014, 181–205.

*„Lasst euch nicht verträsten!“ (Bertolt Brecht). Das „Reich Gottes“ als eschatologische Metapher im theologischen Disput*, in: Chr. Böttigheimer u. a. (Hrsg.), *Was dürfen wir hoffen. Eschatologie in ökumenischer Verantwortung*, Leipzig 2014, 95–112.

*Gefährliches Wissen der Kirche(n)*, in: G.M. Hoff (Hrsg.), *Gefährliches Wissen. Dokumentationsband zu den Salzburger Hochschulwochen 2013*, Innsbruck/Wien 2013, 59–98.

*Gott im Gehirn? Neurotheologie zwischen der „Vermessung des Glaubens“ und der Vermessenheit naturalistischer Erklärungsversuche von Glaube, Religion und Gott*, in: Chr. Böttigheimer / F. Bruckmann (Hrsg.), *Fundamentaltheologie und die „Zeichen der Zeit“*, (Quaestiones disputatae; 248), Freiburg i. Br. 2012, 387–303.