

DER »SELBSTGENÜGSAME HUMANISMUS« ZWISCHEN NATURALISMUS UND CHRISTENTUM

Ein Positionierungsversuch im Kontext der Konfessionslosigkeit

Eberhard Tiefensee

I EINLEITUNG: TASTENDE VERSUCHE EINER POSITIONIERUNG

Manche Begegnungen bleiben einem als denkwürdig in Erinnerung. Im Februar 2004 diskutierte in der Berliner Katholischen Akademie ein Podium darüber, wie und wo sich die Christen in der heutigen Kultur positionieren würden, welche sich besonders in Ostdeutschland als Ergebnis einer »forcierten Säkularisierung«¹ darstellt. Anschließend sprachen mich zwei Studentinnen an. Sie stellten sich als typische nach-DDR-sozialisierte Vertreterinnen der von mir verschiedentlich angesprochenen »Areligiösen« vor. Sie würden sich aber für das Phänomen Religion interessieren, ja sie studierten sogar Religionssoziologie und wären froh, in mir endlich mal einen Gesprächspartner gefunden zu haben, der zur Spezies der »Religiösen« gehöre. Die beiden waren gut informiert über die Diskussion hinsichtlich der religiösen Indifferenz in den neuen Bundesländern – es war von daher ein intellektuelles Vergnügen, sich mit ihnen auseinanderzusetzen. Vehement wehrten sie sich gegen die Unterstellung eines Defizits, die mit der Apostrophierung als »areligiös« ständig mitschwinge, besonders wenn damit zusätzlich eine Abwertung in moralischer (»Gottlosigkeit als Sittenlosigkeit«) oder in kultureller Hinsicht (»Keine Ahnung vom christlichen Abendland«) erfolge. Dann aber geriet die Diskussion ins Stocken: Ich fragte sie nämlich, was sie positiv wären – denn Religionslosigkeit, Areligiosität oder wie auch immer seien jeweils Negationen. Die Reaktion war: Ratlosigkeit. Bald darauf kam eine lange E-Mail, die u. a. folgende Passage enthielt:

¹ MONIKA WOHLRAB-SAHR/UTA KARSTEN/THOMAS SCHMIDT-LUX (Hrsg.), *Forcierte Säkularität. Religiöser Wandel und Generationendynamik im Osten Deutschlands*, Frankfurt a. M. 2009.

»Wieso haben Sie dann uns gefragt, was wir dann wären, wenn nicht religiös. Liberal? Humanistisch? Feministisch? Rationalistisch? – weiß ich doch nicht. Und ist das nicht irgendwie zu einfach gefragt. Sie sagen, Sie sind religiös, genauso gut hätte ich sagen können, ich bin sportlich. Auf meiner Seite gab es da ursprünglich keine Differenzen. Wie Ihre Jugendlichen vom Bahnhof hätte ich früher auch mit »normal« geantwortet. Muss ich mich überhaupt positionieren? Ohne Religion muss ich mich doch nicht zwangsläufig bei einer bestimmten Weltanschauung positionieren. Für wen ist denn das wichtig? Ich brauche kein Label der Weltanschauung zur Identitätsfindung.«

Der Verweis auf die »Jugendlichen vom Bahnhof« bezog sich auf eine Untersuchung der Soziologin Monika Wohlrab-Sahr, auf die ich in Berlin angespielt hatte. Bei einem Projekt auf dem Leipziger Hauptbahnhof 1999 ließ sie nämlich eine Gruppe von Jugendlichen fragen, ob diese sich eher als christlich oder eher als atheistisch bezeichnen würden. Die Antwort: »Weder noch, normal halt.«² Die vorgeschlagene Differenzierung wurde also nicht verstanden, sondern implizit als nicht sachgerecht, als unnormal angesehen. Die Absenderin der E-Mail teilte diese Ansicht, wenn sie auch, bedingt durch ihr akademisches Interesse, inzwischen mit der Unterscheidung »religiös/nicht religiös« (bzw. der Luhmannschen Codierung »transzendent/immanent«) vertraut war.

Ihr kurzer Text ist deshalb denkwürdig, weil er die ganze Schwierigkeit darstellt, das Phänomen »Konfessionslosigkeit heute« positiv auf den Begriff zu bringen oder sogar so etwas wie Positionen in ihr auszumachen. »Konfessionslosigkeit«, »religiöse Indifferenz«, »religiös unmusikalisch«, »areligiös« oder »neuer« bzw. »Volks-Atheismus« und wie die Termini gewöhnlich lauten (die Betroffenen würden sich vielleicht weniger als »religionslos« denn als »religionsfrei« bezeichnen), sind durchweg Negationen, welche als bestimmte Negationen v. a. über die jeweiligen Beobachter und ihre kirchen- oder religionssoziologische bzw. religionsphilosophische oder theologische Position Auskunft geben, aber weniger über die Betroffenen. Wer oder was jedoch sind die solcherart – mehr oder minder treffend – Charakterisierten für sich? Was sagen sie von sich selbst?

In den Niederlanden ist kurz nach der Jahrtausendwende in den Feuilletons durch den katholischen Journalisten Ralf Bodelier der Begriff des »letsisme« (zu Deutsch: »Etwasismus«) ins Spiel gebracht worden und hat dort wenige Jahre später sogar seinen Weg in pastoraltheologische Unter-

² MONIKA WOHLRAB-SAHR, Religionslosigkeit als Thema der Religionssoziologie, in: Pastoraltheologie 90/2001, 152–167, 152.

suchungen gefunden.³ Dieser »Etwasismus«, so der Leuener Systematiker Lieven Boeve, sei eine neue Form des religiösen Wissens, das eine Reaktion auf die Unerfreulichkeiten des Daseins darstellt, welche wiederum durch Rationalität und säkularisierte Utopie und den Nihilismus der postsäkularisierten Gesellschaft provoziert wurden. »Etwasisten« sind deshalb der Ansicht, es gebe da noch »Etwas«, irgendein »Mehr« jenseits der naturwissenschaftlichen Lebensvisionen.⁴

Wie sich im Folgenden zeigen wird, könnte diese Bezeichnung für manche Konfessionslose auch in unserer Region treffend sein. Trotzdem ließen sich wahrscheinlich nur die wenigsten auf eine solche Selbstcharakterisierung ein. Dass sie im deutschen Sprachraum bisher nicht Karriere machen konnte, dürfte weniger an der Sprachbarriere zum Nachbarland liegen als daran, dass ein solcher »Etwasismus« eigenartig zwischen positivem Agnostizismus und negativer Theologie changiert und die Vermutung impliziert, auch Konfessionslose seien in unbestimmter Weise irgendwie religiös. Genau diese Vermutung werden wahrscheinlich viele zumindest in den neuen Bundesländern zurückweisen.

Eher ins Schwarze dürfte der Chicagoer Philosoph und Soziologe Charles Taylor treffen:

»[I]ch möchte die These vertreten, dass das Aufkommen des neuzeitlichen Säkularismus [...] mit der Entwicklung einer Gesellschaft zusammenfällt, in der ein völlig selbstgenügsamer Humanismus zum erstenmal in der Geschichte zu einer in vielen Kreisen wählbaren Option wird. Unter »Humanismus« verstehe ich in diesem Zusammenhang eine Einstellung, die weder letzte Ziele, die über das menschliche Gedeihen hinausgehen, noch Loyalität gegenüber irgendeiner Instanz jenseits dieses Gedeihens akzeptiert. Diese Beschreibung trifft auf keine frühere Gesellschaft zu.«⁵

³ Vgl. GJSBERT D. DINGEMANS, *Ietsisme. Een basis voor christelijke spiritualiteit?*, Kampen 2006.

⁴ Vgl. LIEVEN BOEVE, *La théologie comme conscience critique en Europe. Le défi de l'apophatisme culturel*, in: *Bulletin ET. Zeitschrift für Theologie in Europa* 16/1/2005, 37–60, 43. Er bezieht sich in seinen Aussagen über die neue implizite Religiosität auf eine Studie von YVES LAMBERT, *A Turning Point in Religious Evolution in Europe*, in: *Journal of Contemporary Religion* 19/1/2004, 29–45.

⁵ CHARLES TAYLOR, *Ein säkulares Zeitalter*, Frankfurt a. M. 2009, 41; vgl. CHARLES TAYLOR, *A secular age*, Cambridge (Mass.) u. a. 2007, 181: »a purely self-sufficient humanism«. Alle Zitate werden im Folgenden der aktuellen Rechtschreibänderung vorsichtig angepasst.

Diese Entwicklung ist erst nach 1989 deutlicher hervorgetreten. Im Ergebnis der westeuropäischen Säkularisierung kamen nach der Katastrophe von 1918 zunächst die großen weltanschaulichen Projekte des Nationalsozialismus und Kommunismus als Religionsersatz ins Spiel. Zusammen mit den verschiedenen Nationalismen waren das weniger anthropologisch als geschichtsphilosophisch akzentuierte Gesamtentwürfe. Deren Scheitern 1945 und 1989 bewirkte ein weitgehendes »Ende der Utopien«. ⁶ Da sich auch der »Sieger der Geschichte«, der liberale Kapitalismus, als nicht so krisenfest erweist, wie vielleicht manche naiven Gemüter ursprünglich erhofft hatten, sehen viele offenbar derzeit den »Humanismus« als einzigen verheißungsvollen Kandidaten für einen mit einer gewissen Orientierungskraft versehenen kulturprägenden Gesamtentwurf, ⁷ vielleicht sogar als eine »dritte Konfession« neben den beiden christlichen. ⁸ Die Tatsache, dass sich ein »Humanistischer Verband Deutschlands« (HVD) in seiner Internetpräsenz als Interessenvertretung aller Konfessionslosen und sogar als »eine Weltanschauungsgemeinschaft im Sinne des Grundgesetzes der Bundesrepublik« ⁹ bezeichnet, bestätigt diese Beobachtung. Auch in der genannten E-Mail der Studentin findet sich »humanistisch« als zumindest denkbare Selbstcharakterisierung.

⁶ Vgl. JOACHIM FEST, *Der zerstörte Traum. Vom Ende des utopischen Zeitalters*, Berlin 1991.

⁷ Individualismus, Relativismus, Pluralismus sind dafür keine echten Kandidaten - sie geben nur formale Orientierung, aber keine inhaltliche.

⁸ Vgl. HORST GROSCHOPP, *Ostdeutscher Atheismus - die dritte Konfession?*, in: RICHARD FABER/SUSANNE LANWERD (Hrsg.), *Atheismus. Ideologie, Philosophie oder Mentalität?*, Würzburg 2006, 209-224. Der Verfasser war bis vor kurzem Präsident des »Humanistischen Verbands Deutschland« (HVD). Folge der Auseinandersetzung war, dass die Formulierung »sich bekennen« im »Selbstverständnis« des Verbandes durch »haben« ersetzt wurde (vgl. die folgende Anm.). Detailliert vgl. FLORIAN BAAB, *Was ist Humanismus? Geschichte des Begriffes, Gegenkonzepte, säkulare Humanismen heute (ratio fidei; 51)*, Regensburg 2013, 226, Anm. 920.

⁹ <http://www.humanismus.de> (Stand: 27.02.2013) mit Verweis auf das Papier »Humanistisches Selbstverständnis« vom Februar 2011, 1f.: »Der Humanistische Verband Deutschlands (HVD) ist eine Weltanschauungsgemeinschaft im Sinne des Grundgesetzes der Bundesrepublik und eine Kultur- und Interessenorganisation von Humanistinnen und Humanisten in Deutschland. [...] Die im HVD zusammengeschlossenen weltlichen Humanistinnen und Humanisten wollen die Interessen und Bedürfnisse auch derjenigen Menschen aufnehmen und vertreten, die eine selbst bestimmte, nicht-religiöse und ethisch begründete Weltanschauung und Lebensauffassung haben.«

2 »NEUER« HUMANISMUS

Folglich wäre die Aufmerksamkeit auf das Phänomen des »neuen« Humanismus zu konzentrieren. Er ist insofern neu, als ihn kaum etwas mit dem »alten« bildungsbürgerlichen Humanismus am Ende des 19. Jh.s verbindet.¹⁰ »Dieser Zusammenhang: Humanismus als Anknüpfung an die als normativ verstandene Kultur der klassischen Antike ist im heutigen Sprachgebrauch weitestgehend zurückgetreten.«¹¹ Es gibt zwar nach wie vor einen diesbezüglichen Diskurs, der sich aber auf den universitären und hochschulpolitischen Bereich konzentriert.¹²

An dieser Stelle ist ein kurzer Rückblick auf die Geschichte des Humanismusbegriffs hilfreich.¹³ Das Wort stammt erst aus dem 19. Jh. und tauchte zunächst im bildungspolitischen Kontext auf.¹⁴ Als bald wurde Humanismus auch als Epochenname auf eine bestimmte Gelehrtenkultur des 15./16. Jh.s zurückprojiziert (»Renaissance-Humanismus«: als Hauptvertreter gilt Erasmus von Rotterdam).¹⁵ Das lag nahe, da der Terminus »Humanität« (*humanitas*) als Abstraktum zum lateinischen »*humanus*« schon seit dem 1. Jh. v. Chr. in Umlauf war und in der Renaissance im Begriff der »*studia humanitatis*« wieder auflebte (Leonardo Bruni, 14./15. Jh.).¹⁶ Als »Neuhumanismus« bezeichnete man dann später in Abgrenzung zu dieser Rückprojektion und deren Schwerpunktsetzung auf die rhetorisch-literarische Bildung die deutsche

¹⁰ Alle Begriffe sind eigentlich schon belegt: »Neuhumanismus«, »Neuer Humanismus«, vgl. die einschlägigen Lexikonartikel. Deshalb hier dezidiert die Kleinschreibung des Attributs.

¹¹ RICHARD SCHRÖDER, Der christliche Humanismus – aus protestantischer Sicht, in: RICHARD SCHRÖDER (Hrsg.), Denken im Zwielficht. Vorträge und Aufsätze aus der Alten DDR, Tübingen 1990, 23–35, 25.

¹² Vgl. JULIAN NIDA-RÜMELIN, Humanismus als Leitkultur. Ein Perspektivenwechsel, München 2009.

¹³ Vgl. BAAB, Humanismus.

¹⁴ Vgl. FRIEDRICH IMMANUEL NIETHAMMER, Der Streit des Philanthropinismus und des Humanismus in der Theorie des Erziehungs-Unterrichts unserer Zeit, Jena 1808.

¹⁵ Diese Rückprojektion vollzieht Niethammer in Anknüpfung an die oben erwähnten *studia humanitatis* bzw. *studia humaniora*. Letzterer Begriff wurde allmählich durch den Ersteren abgelöst, lebt aber in den englischen *humanities* fort. Vgl. DIETER KLEMENZ, Humaniora, in: HWP 3/1974, 1216–1217; GEORG VOIGT, Die Wiederbelebung des classischen Alterthums oder das erste Jahrhundert des Humanismus, Berlin 1859; BAAB, Humanismus, 33–37.

¹⁶ Vgl. RUDOLF RIEKS, *Humanitas*, in: HWP 3/1974, 1231f.

Klassik des 18./19. Jh.s und verband mit dieser Anknüpfung (deutsch-griechisch-protestantischer versus italienisch-römisch-katholischer Humanismus)¹⁷ ein bestimmtes bürgerliches Bildungsideal. Referenzpunkte sind hier v. a. die Vertreter der Weimarer Klassik sowie Wilhelm von Humboldt (vgl. »humanistisches Gymnasium«).¹⁸ Von den Linkshegelianern, besonders Arnold Ruge, aufgegriffen und ins Politische gewendet, wird der Humanismusbegriff mit der Idee der sozialen Gerechtigkeit und menschlichen Solidarität verbunden und 1935 auf einem Pariser Schriftstellerkongress besonders von Herbert Marcuse gegen die Nazi-Barbaren und deren Rede von der »Humanitätsduselei« in Stellung gebracht.¹⁹ In Anlehnung an die frühen Schriften von Karl Marx und in Absetzung vom (unpolitischen) Bildungsideal eines konservativen Bürgertums ist hierbei vom »sozialistischen« oder »realistischen« Humanismus die Rede. Seitdem haben sich solche Apostrophierungen des Humanismusbegriffs unüberschaubar vermehrt.

Florian Baab schlägt nun in seiner diesbezüglichen Untersuchung vor, den Humanismus, der eine von Lyotards sog. »großen Erzählungen« bildete und in unterschiedlichen Versionen bis in die 1980er Jahre vorherrschte, deutlich von seiner heutigen Gestalt zu unterscheiden. Bis dahin galt: »Ausgehend von einem konkreten Menschheitsideal wird eine Gesellschafts- oder zumindest Bildungsutopie entworfen, die sich gegen bestimmte bestehende Verhältnisse richtet.«²⁰ Oft stellten sich religiöse Assoziationen ein: Arnold Ruge scheute sich nicht, die »Loge des Humanismus« zugleich »die unsichtbare Kirche des Menschentums«²¹ zu nennen. Auguste Comtes positivistische Menschheitsreligion löste den Spott Franz Brentanos über diesen »Katholizismus minus Christentum«²² aus.

¹⁷ Der nationalistische Unterton ist nicht zu überhören. Wie dieser zunächst sehr »deutsch-protestantische« Kampfbegriff in andere Kulturen, z. B. in den französischen und angloamerikanischen Sprachraum gelangte, wäre noch zu erforschen.

¹⁸ Vgl. CLEMENS MENZE, Humanismus, Humanität I, in: HWP 3/1974, 1217 ff.; LEWIS W. SPITZ, Humanismus und Humanismusforschung, in: TRE 15/1986, 639–661; WOLFGANG FÖRSTER, Humanismus, in: Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften 2/1990, 560–563.

¹⁹ Vgl. BAAB, Humanismus, 72–77.

²⁰ A. a. O., 26.

²¹ A. a. O., 39; vgl. ARNOLD RUGE, Die Loge des Humanismus, Bremen 1852, 9.

²² FRANZ BRENTANO, Religion und Philosophie. Ihr Verhältnis zueinander und ihre gemeinsamen Aufgaben. Aus dem Nachlaß mit Zugrundelegung der Vorarbeiten A. Kastils hrsg. v. F. MAYER-HILLEBRAND, Bern 1954, 85 (das Zitat soll auf J. St. MILL zurückgehen);

In postmodernen Zeiten sind solche hochfliegenden Visionen eher selten; heute könnte man relativ unterschiedslos alle »Anschauungen und Handlungsorientierungen, denen das Menschsein des Menschen als Kriterium gilt«, mit dem Attribut »humanistisch«²³ versehen. »Der zentrale Wert« dieses Humanismus ist jetzt Baab zufolge nur noch »der einzelne Mensch innerhalb des Menschheitskollektivs und des Naturkreislaufs. Ausgehend von einer als defizitär empfundenen Gegenwartssituation wird ein globales Ethos entworfen, durch dessen Etablierung eine partikuläre Verbesserung dieser Verhältnisse erreicht werden soll.«²⁴

Bis hierhin wäre auch das Christentum ein Humanismus und tatsächlich fehlte es von Jacques Maritain bis hin zu Karl Rahner und Karl Barth nicht an Versuchen, den Begriff – immer mit sehr kritischem Unterton – auch für das Christentum zu reklamieren.²⁵ Allerdings erhebt der Humanismus gewöhnlich die weiterreichende Forderung, das autonome menschliche Subjekt zum Zentrum zu machen und demzufolge jede Art von Fremdbestimmung, v.a. durch kirchliche Autoritäten und göttliche Gebote, abzulehnen: Anthropozentrismus statt Theozentrismus.²⁶

vgl. EBERHARD TIEFENSEE, *Philosophie und Religion bei Franz Brentano (1838–1917)*, TSThPh 14, Tübingen/Basel 1998, 333, Anm. 158.

²³ SCHRÖDER, *Humanismus*, 27.

²⁴ BAAB, *Humanismus*, 222.

²⁵ Vgl. a. a. O., 77ff. 86–96. »Ist das Christentum ein Humanismus? Zweifellos, denn es macht den Menschen zum Mittelpunkt der Schöpfung und weist ihm innerhalb des Rahmens der weltlichen Ordnung die herausragendste Stellung zu, und zwar diejenige des nach dem Bilde Gottes geschaffenen Wesens.« LUC FERRY, *Von der Göttlichkeit des Menschen oder der Sinn des Lebens*, Wien 1997, 233. Die Enzyklika von Paul VI. spricht von einem »Humanismus jenseitiger, ganz anderer Art, der ihm [dem Menschen] die höchste Lebensfülle schenkt«. Enzyklika von Paul VI. »*Populorum progressio*« Nr. 16.

²⁶ Vgl. ALAIN RENAUT, *L'ère de l'individu. Contribution à une histoire de la subjectivité*, Paris 1989, 53: »Im Grunde ist der *Humanismus* eine Auffassung, die den Menschen als zur *Autonomie* befähigtes Wesen deutet und hochschätzt. Gemeint ist [...], es sei konstitutiv für die Moderne, dass sich der Mensch als Quelle seiner Vorstellungen und Handlungen begreift, als ihre Fundierung (Subjekt) oder ihr Urheber. [...] Nach humanistischer Auffassung empfängt der Mensch seine Normen und Gesetze weder von der Natur der Dinge (Aristoteles) noch von Gott, sondern er erlässt sie selbständig auf der Basis seiner Vernunft und seines Willens.« (zit. nach: TAYLOR, *Zeitalter*, 980). Im Hintergrund stehen hier deutlich die skizzierte Herkunft des neuen Humanismus aus der linken Hegelschule und die von Feuerbach und Marx übernommene Vorstellung, das Gott-Mensch-Verhältnis in Analogie zu einem Herr-Knecht-Verhältnis zu sehen. Vgl. ALEXANDER SCHWAN, *Humanismen und Christentum*, in: CGG 19/1981, 5–63.

Charles Taylor ist der Entstehung dieses »selbstgenügsamen Humanismus« als Alternative zu den religiösen Optionen, die in Europa jahrtausendlang dominierten, nachgegangen. Ergebnis dieser komplizierten Geschichte ist eine Art Dreieckskonstellation, welche die gegenwärtigen Diskurse um den Menschen bestimmt: Sie spielen sich zwischen dem Humanismus, dem Antihumanismus und der Religion (vornehmlich dem Christentum) ab.²⁷ Alle drei Gesprächsteilnehmer sind in sich irreduzibel pluralisiert: Taylor spricht von einem im 19. Jh. die Eliten betreffenden »Nova-Effekt«, der sich im 20. Jh. zu einer nun alle Bevölkerungsschichten erfassenden »Super-Nova«²⁸ ausgeweitet habe – und sich, so möchte man, Taylors Intuition fortsetzend, prognostizieren, im 21. Jh. im Sinne einer »Super-Super-Nova« weltweit in alle Kulturen ausbreiten wird. Das Ganze bildet ein komplexes, schwer in Kategorien zu bringendes Knäuel von Lebensoptionen, das natürlich viele Gelegenheiten für scharfe Polemik und wechselseitige Diffamierung bietet.²⁹

Im großen Ganzen sieht sich der Humanismus als legitimer Erbe der religiösen und aufklärerischen Kulturgeschichte insbesondere Europas, aber ebenso anderer Weltteile.³⁰ Dabei ist auch er in sich unhintergebar differenziert und polarisiert, was sich in scharfen internen Polemiken entladen kann.³¹ Als kleinster gemeinsamer Nenner gilt ein Rationalitäts- und Säkularitätsdogma. Wie zu zeigen ist, stellen damit aber der Naturalismus einerseits und die Religion (insbesondere hier das Christentum) andererseits seine

²⁷ »Es gibt säkulare Humanisten, es gibt Neonietzscheaner, und es gibt die Gruppe derjenigen, die einen jenseitigen Wert anerkennen.« TAYLOR, *Zeitalter*, 1058.

²⁸ A. a. O., 688.

²⁹ Die sich in »*Populorum progressio*« Nr. 42 findende Aussage Henri de Lubacs greift Benedikt XVI. in »*Caritas in veritate*« im Schlussteil auf: »Der Humanismus, der Gott ausschließt, ist ein unmenschlicher Humanismus.« Die prompte Reaktion: »Papst beleidigt Humanisten«, titelte der Pressedienst des »Humanistischen Verbandes Deutschlands« <http://hpd.de/node/7391> (Stand: 27.02.2013). Zur inner-humanistischen Polemik vgl. unten Anm. 31.

³⁰ Deshalb tritt er zuweilen auch unter dem Label »Kosmopolitismus« auf. Vgl. KWAME ANTONY APPIAH, *Der Kosmopolit. Philosophie des Weltbürgertums*, München 2007.

³¹ Vgl. HELMUT FINK (Hrsg.), *Was heißt Humanismus heute? Ein Streitgespräch zwischen Joachim Kahl und Michael Schmidt-Salomon*, Aschaffenburg 2007. Die Titel der Beiträge lassen die Kontrapositionen und die damit verbundene Polemik deutlich werden: »Der Humanismus mit der Bügelfalte« (SCHMIDT-SALOMON gegen KAHL) a. a. O., 29–39; »Dialogische Aufklärung statt plattes Abbügeln« (KAHL gegen SCHMIDT-SALOMON) a. a. O., 41–50; vgl. RICHARD FABER (Hrsg.), *Streit um den Humanismus*, Würzburg 2003; vgl. hierzu BAAB, *Humanismus*, 184–188; 212–217.

stärksten Herausforderungen dar. Ersterer lässt sich erweitern zum gesamten Komplex anti-, trans- und posthumanistischer Einwürfe, welche auf das vom Humanismus ins Zentrum gestellte Vernunftsubjekt Mensch zielen, also speziell das Rationalitätsdogma angreifen (Vgl. 2. und 3.). Wie schwer es andererseits werden kann, das Säkularitätsdogma gegen das Christentum oder gegen Religion überhaupt zu verteidigen, zeigt sich am problematischen Verhältnis des Humanismus zur Spiritualität (Vgl. 4.).

3 NATURALISTISCHER ANTIHUMANISMUS

Jean-Pierre Wils hat in einer detaillierten Studie herausgearbeitet, dass der Menschenwürde-Diskurs, welcher ein Kernelement der neuzeitlichen und modernen, abendländischen Geistesgeschichte (und damit auch jeder humanistischen Einstellung) bildet, als wesentliche formale Charakteristika Egalität und Universalität impliziert.³² Das mache den entscheidenden Unterschied zwischen einer vormodernen »ehre-empfindlichen« Kultur und der heutigen »würde-orientierten« Kultur aus. Erstere positionierte ihre Mitglieder im hierarchischen Gefüge der Gemeinschaft, die Würde wurde aufgrund der exponierten gesellschaftlichen Rolle zugeteilt (z. B. als Standesehre oder Geschlechterehre). Sie war also vertikal und partikularistisch. Die moderne Kultur dagegen ist horizontal und universalistisch.

Nun liegt es in der Dynamik dieses Paradigmenwechsels, dass dann auch die hervorragende Stellung des Menschen selbst problematisiert wird (sog. Speziesismus-Kritik). Das konsequente Ergebnis besonders des evolutionstheoretischen Naturalismus ist letztlich eine Nivellierung des Tier-Mensch-Unterschiedes. Die hervorragende Stellung des autonomen Subjekts ist in der modernen würde-orientierten Kultur kaum noch zu halten; der Humanismus schlägt fast zwangsläufig in einen »Antihumanismus« um.

Als Antihumanismus kann man die Kritik an jeder anthropozentrischen Ontologie bezeichnen, wobei grob eine naturalistische und eine nicht-naturalistische, kulturkritische Variante zu unterscheiden sind. Auf Letztere wird noch zurückzukommen sein. Dass der Naturalismus oft gar nicht als Antihumanismus erkannt wird, lässt sich am »Manifest des evolutionären Humanismus« von Michael Schmidt-Salomon zeigen.³³ Der Pädagoge und Vor-

³² Vgl. JEAN-PIERRE WILS, *Gotteslästerung*, Frankfurt a. M./Leipzig 2007.

³³ Vgl. MICHAEL SCHMIDT-SALOMON, *Manifest des evolutionären Humanismus*. Plädoyer

standssprecher der vom Unternehmer Herbert Steffen 2004 gegründeten »Giordano-Bruno-Stiftung« griff dafür auf angelsächsische Vorarbeiten zurück³⁴ und erreichte mit diesem Manifest große publizistische Wirkung – ein Zeichen für das starke Bedürfnis vieler Konfessionslosen nach einer inhaltlichen Orientierung. Die besagte Stiftung, die ansonsten öffentlichkeitswirksame antireligiöse Aktionen liebt, zählt zu ihren Beiratsmitgliedern auch den Evolutionsbiologen Richard Dawkins.

3.1 EVOLUTIONÄRER ANIMALISMUS UND HIRNPHYSIOLOGISCHE HETERONOMIE

Das »Manifest« fordert ein »grundsätzlich revidiertes Menschen- und Weltbild«³⁵, das den Menschen konsequent als Naturwesen begreift. Dabei würden besonders seine biologischen Wurzeln gewürdigt und zielgerecht weiter entfaltet. Dem »kritischen, wissenschaftlich gebildeten Betrachter« erscheine der Mensch »nicht mehr als Krönung einer gut gemeinten, gut gemachten Schöpfung« – wie das »Manifest« mit deutlichem Seitenhieb auf Genesis 1 feststellt –, sondern als ein »unbeabsichtigtes, kosmologisch unbedeutendes und vorübergehendes Randphänomen eines sinnleeren Universums«³⁶. Als »zufälliges Produkt der biologischen Evolution«³⁷ verfüge er über keine »auch nur partiell unabhängige »Vernunft«³⁸ – hier setzt der Text den Vernunftbegriff bewusst in Anführungszeichen –, »in ihren Grundzielen« unterschieden sich Menschen »nicht von der gemeinen Spitzmaus«³⁹. Die ethische Konsequenz sei ein dem biologischen Leben abgeschautes Prinzip von Eigennutz, wie es das »Manifest« in der Philosophie Epikurs wiederzufinden meint. Erst wenn die Menschen sich »als freie, gleichberechtigte Mitglieder einer mitun-

für eine zeitgemäße Leitkultur, Aschaffenburg ²2006. Die reichliche Verwendung von kurzen Hervorhebungen in diesem Text wurde im Folgenden getilgt.

³⁴ Vgl. BAAB, Humanismus, 189–216. BAAB nennt v.a. JULIAN HUXLEYS Essay »Evolutionary Humanism« von 1957. Dort sprach HUXLEY noch von einer »in nächster Zukunft entstehende[n] Religion«, die »an das Wissen glauben« wird. JULIAN HUXLEY, Die Grundgedanken des evolutionären Humanismus, in: DERS. (Hrsg.), Der evolutionäre Humanismus. Zehn Essays über die Leitgedanken und Probleme, München 1964, 13–69, 35 (zit. nach BAAB, Humanismus, 189).

³⁵ SCHMIDT-SALOMON, Manifest, 14.

³⁶ A. a. O., 24.

³⁷ A. a. O., 15.

³⁸ A. a. O., 24.

³⁹ A. a. O., 17.

ter zur Selbstüberschätzung neigenden affenartigen Spezies« gegenüberreten, werde »sozialer Frieden überhaupt möglich sein«⁴⁰.

Dass sich mit dieser evolutionsbiologischen Kritik am neuzeitlichen und modernen Anthropozentrismus ein Humanismus letztlich selbst eliminiert, wurde im humanistischen Lager von einigen sehr rasch erkannt. Joachim Kahl nannte in einer Diskussion mit Schmidt-Salomon dessen Position »Animalismus«⁴¹ statt Humanismus. Ein Beiratsmitglied der »Giordano-Bruno-Stiftung«, Norbert Hoerster, begründete seinen Ausstieg u. a. mit dieser Überdehnung evolutionsbiologischer Argumente: Weder könnten diese den Gottesglauben widerlegen, was beispielsweise Richard Dawkins immer wieder behauptete, noch ließe sich eine Ethik »auf seitenlange Berichte über das Verhalten der verschiedenen Tierarten«⁴² stützen.

Ungemach droht dem Humanismus aber noch von anderer naturalistischer Seite. Während genbiologische Erklärungen geistiger Phänomene noch in den Anfängen stecken und Verweise auf ein egoistisches (Dawkins) oder sogar Gottes-Gen (Dean Harmer) nur feuilletonistisches Interesse auslösen, ist seit dem »Libet-Experiment« der 1960er Jahre die neurophysiologische Vermutung, Willensfreiheit und Subjektivität seien bestenfalls kulturbedingte Täuschungen (Gerhard Roth, Wolfgang Prinz, Wolf Singer), von größerer Relevanz sowohl für den Humanismus und seinen fundamentalen Glauben an die Autonomie des Subjekts als auch – aufgrund der moral- und rechtsphilosophischen Implikationen – für die gesamte abendländische Kultur (inklusive des Christentums). Insofern bestätigt sich noch einmal, dass der Naturalismus ein Antihumanismus *sui generis* ist. Philosophischerseits ist in den Diskurs besonders die angloamerikanisch geprägte »philosophy of mind« mit ihren unterschiedlichen Verhältnisbestimmungen von »mind« (Bewusstsein) und »body« (Körper) verwickelt. Als ein Ergebnis dieser weit verzeigten Diskussionen tritt die Besonderheit, wenn nicht sogar das Geheimnis der Ich-Per-

⁴⁰ A. a. O., 49.

⁴¹ JOACHIM KAHL, Fehlstart. Zur Kritik an Michael Schmidt-Salomons Manifest des evolutionären Humanismus, in: FINK (Hrsg.), Humanismus, 11–27, 20. KAHL verweist dabei auf GERHARD ENGEL. Zu dieser schon länger tobenden Auseinandersetzung vgl. GERHARD ENGEL, Der Liberalismus ist ein Humanismus. Teil 2, in: Aufklärung und Kritik. Zeitschrift für freies Denken und humanistische Philosophie 17/34/2010, 7–28, besonders 25, Anm. 6–8.

⁴² NORBERT HOERSTER, Mit dem Affen gegen den Papst – Die Produkte dieser Denkfabrik sind schlechte Reklame: Warum ich aus der Giordano-Bruno-Stiftung austrete, in: F.A.Z., 26. 11. 2011, 36.

spektive (z. B. in der sog. »Qualia«-Debatte)⁴³ und damit der subjekthaften Personalität des Menschen (Frage nach der Urheberchaft von Handlungen)⁴⁴ deutlicher hervor. Die Naturwissenschaften sind aufgrund ihres methodisch unabdingbaren Dritte-Person-Ansatzes (Beobachterperspektive) wahrscheinlich prinzipiell unfähig, die Erste-Person- bzw. Teilnehmer-Perspektive und überhaupt jede Art von Perspektivität adäquat zu rekonstruieren. Die kontinentale Philosophie scheint die Innen- bzw. Teilnehmerperspektive zu bevorzugen, die vorwiegend (sprach-)analytische Philosophie im angloamerikanischen Raum die des außenstehenden Beobachters.

Diese Auseinandersetzungen scheinen bisher kaum in den innerhumanistischen Diskurs gelangt zu sein. Überhaupt sind naturalistische Einsprüche erheblich schwerer zu parieren als die christlichen, erwächst dem Humanismus doch hier ein starker Gegner auf eigenem, säkularem Boden. Das gern von Humanisten für sich und gegen religiöse Standpunkte in Anspruch genommene Attribut »wissenschaftlich« impliziert eben einen Rationalitätsbegriff, wie ihn letztlich der Neopositivismus festgeschrieben hat: Sinnvoll ist nur, was formallogisch oder empirisch belegbar ist. Der Materialismus der modernen Naturwissenschaften – und hier besonders der Evolutionsbiologie und Hirnphysiologie – konterkariert aber den Anthropozentrismus des Humanismus und konfrontiert sein autonomes Subjekt ständig mit einem performativen Widerspruch: »Genau wie jemand, der behauptet, Opfer einer Katastrophe zu sein, die niemand überlebt hat, negiert er seine Subjektivität in exakt dem Augenblick, in dem sie den Anspruch auf Wahrheit erhebt.«⁴⁵

⁴³ »Qualia« meint die Eigenschaft von Bewusstseinsprozessen, erlebbar zu sein, »sich anzufühlen«, was kaum oder gar nicht »objektivierbar« ist.

⁴⁴ Vgl. MICHAEL PAUEN, Geist und Materie. Was folgt aus den Erkenntnissen der Hirnforschung?, in: ULRICH H. J. KÖRTNER/ANDREAS KLEIN (Hrsg.), Die Wirklichkeit des Geistes. Konzeptionen und Phänomene des Geistes in Philosophie und Theologie der Gegenwart, Neukirchen-Vluyn 2006, 65–84.

⁴⁵ FERRY, Göttlichkeit, 238. Außerdem ist der Theoriestatus des in der Diskussion oft unhinterfragt vorausgesetzten naturalistischen Determinismus problematisch, wenn man die Regeln naturwissenschaftlicher Theoriebildung auf ihn selbst anwendet. Vgl. GEERT KEIL, Naturgesetze, Handlungsvermögen und Anderskönnen, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 55/6/2007, 929–948.

3.2 NATURALISTISCH AKZENTUIERTER TRANS- UND POSTHUMANISMUS

Erweitert man dieses Diskursfeld, kommen der Trans- bzw. Posthumanismus in den Blick. Beide Begriffe werden in verschiedener Weise gebraucht und mehr oder minder stark unterschieden. Kennzeichnend für diese Position ist die Suche nach Auswegen aus dem (christlich-)humanistischen Paradigma. So gesehen handelt es sich wieder um einen Variante des Antihumanismus. Trans- und Posthumanisten sind der »Überzeugung, dass ein traditionelles humanistisches Welt- und Menschenbild unhaltbar, wenn nicht sogar überflüssig geworden ist, entweder durch äußere, zumeist technische, ökonomische oder ökologische Einflüsse, oder durch interne metaphysisch-ethische Gründe. Die äußeren Zwänge können entweder als befreiend oder bedrohlich, oder als beides gleichzeitig aufgefasst werden«⁴⁶.

Oliver Krüger beschreibt das Verhältnis so:

»Der Posthumanismus formuliert das Ziel und der Transhumanismus den Weg. [...] Während im Transhumanismus [noch!] der Mensch und das, was aus ihm mit Hilfe technologischer Aufrüstungen und Erweiterungen wird, das Subjekt der Entwicklung ist, sind im Posthumanismus Roboter und künstliche Intelligenzen die künftigen Träger von Evolution und Fortschritt.«⁴⁷ Ziel sei eine vom gegenwärtigen Körper (nicht von einem Körper überhaupt!) losgelöste, menschliche (?) Existenz. »Die Verheißung der Unsterblichkeit in einer virtuellen Existenz bildet [...] das entscheidende anthropozentrische Fundament des Posthumanismus, ohne den diese Philosophie als stets menschliches Denken kaum vorstellbar wäre.«⁴⁸

Die Position des Menschen wird so zunehmend problematisch. Bemerkenswert ist das praktische Potential dieses Trans- oder Posthumanismus, der »mit Hilfe der Technik und ohne extreme asketische Programme über die Lasten der alten *conditio humana* hinausgehen«⁴⁹ will. Als erster (transhu-

⁴⁶ STEFAN HERBRECHTER, *Posthumanismus. Eine kritische Einführung*, Darmstadt 2009, 13. Die reichlich vorhandenen grammatikalischen und Rechtschreibfehler sind hier und im Folgenden stillschweigend korrigiert.

⁴⁷ OLIVER KRÜGER, *Virtualität und Unsterblichkeit. Die Visionen des Posthumanismus*, Freiburg (Breisgau) 2004, 112.

⁴⁸ A. a. O., 161. Als Vertreter gelten u.a. Frank J. Tipler, Marvin Minsky, Hans Moravec und Raymond Kurzweil. Zur Geschichte des Trans- und Posthumanismus vgl. a. a. O., 103-161.

⁴⁹ PETER SLOTERDIJK, *Du musst dein Leben ändern. Über Anthropotechnik*, Frankfurt

maner) Schritt gilt das sog. »enhancement« (Steigerung). Hiermit werden Eingriffe bezeichnet, »die darauf abzielen, physische und/oder psychische Eigenschaften oder Fähigkeiten des Menschen gezielt durch pharmakologische, chirurgische oder biotechnische Interventionen zu »verbessern«.⁵⁰ Im weiteren Sinne von »enhancement« wäre der Übergang vom »Homo sapiens« zum »Robo sapiens« denkbar: »Cyborgs« als Verschmelzung von technischem Objekt und menschlichen Subjekt.⁵¹ Auch eine völlige Transhumanität wird erwogen, z. B. eine autopoietische künstliche Intelligenz (KI), die dann nicht mehr kontrollier- und verstehbar ist.

Die Science-Fiction nimmt dieses Szenarium in gewisser Weise voraus und propagiert es zugleich. Sie gilt »als das posthumanistische Genre *par excellence* [...] nicht allein aufgrund seines Inhalts, sondern aufgrund seiner Rolle bei der Ausbildung eines techno-posthumanistischen, also technokulturellen, Imaginären«⁵². Die technologische Faszination stellt eine Art von Spiritualität dar, die von theologischen Analogien wie Erlösung, Apokalypsen, Seelentransfer, Superorganismus, Noosphäre (Teilhard de Chardin) etc. bevölkert wird. Dabei handelt es sich inzwischen um mehr als reine Fiktionen oder Kuriositäten wie z. B. die angeblichen Klonversuche der Raëlisten. Verschiedene Formen von »Anthropotechnik«⁵³ sind schon im vollen Gange und dürften die eigentliche Herausforderung des 21. Jh.s für jede Art von Humanismus darstellen: die Auflösung der menschlichen Natur in den Technologien der Virtualisierung (»ewige« Existenz im World Wide Web incl. »Begräbnis«) und der Digitalisierung (digitale Revolution: Facebook) sowie die wachsenden Möglichkeiten der Genetik (Designer-babies etc.); auch die Hybridisierung sogar des biologischen Lebens in einem Zusammenführen von Nano-, Bio-, Informations- und kognitивwissenschaftlichen Technologien (NBIC-Convergence-Technologien) wird inzwischen versucht.⁵⁴

a.M. 2009, 667. Vgl. auch die »Transhumanistische Erklärung«, [http://www.transhumanism.org/index.php/WTA/more/163/\(Stand: 27. 02. 2013\)](http://www.transhumanism.org/index.php/WTA/more/163/(Stand: 27. 02. 2013)).

⁵⁰ JOHANN S. ACH, »Enhancement«, in: CHRISTIAN THIES/EIKE BOHLKEN (Hrsg.), *Handbuch Anthropologie. Der Mensch zwischen Natur, Kultur und Technik*, Stuttgart/Weimar 2009, 107–115, 107.

⁵¹ Eine Art Prothetisierung des Menschen; hier besonders problematisch Hirnprothesen und -implantate sowie Brain-Machine-Interfaces (BMIs).

⁵² HERBRECHTER, *Posthumanismus*, 99.

⁵³ Zum Begriff der Anthropotechnik und seine Wurzeln in der russischen Revolution vgl. SLOTERDIJK, *Leben*, 628–633.

⁵⁴ Vgl. auch Artikel zur synthetischen Biologie in Spiegel Online: »Leben aus dem Lego-

Michel Foucault hat die Konsequenzen dieser Entwicklung hellsichtig schon 1966 am Ende seines Werkes »Die Ordnung der Dinge« vorausgesehen: Man könne »sehr wohl wetten, dass der Mensch verschwindet wie am Meeresufer ein Gesicht im Sand«. ⁵⁵

4 KULTURKRITISCHER ANTIHUMANISMUS

Während aber der Naturalismus und der sich auf ihn stützende Szientismus in seiner antihumanistischen Tendenz nur selten klar erkannt wird, ist die Gegnerschaft des nicht-naturalistischen Antihumanismus deutlicher, greift er doch v. a. den Zivilisationshumanismus und dessen liberalistisches Menschenbild an. ⁵⁶ In der Tradition von Friedrich Nietzsches exemplarischer Karikatur des »letzten Menschen« steht der antihumanistische Spott Stefan Herbrechters:

»Von seinen zaghaften Anfängen in der griechisch-römischen Antike [...] bis hin zu seiner antihumanistischen Phase im 19. und 20. Jahrhundert und seiner gegenwärtigen posthumanistischen und von einigen Utopisten vertretenen transhumanistischen Phase, hat der Humanismus eine bemerkenswerte Resistenz durch Anpassung an den Tag gelegt. Er hat seine theologisch-religiösen Anfänge angesichts der Entwicklungen der Moderne und ihrer Herausforderungen [...] säkularisiert [...], politisiert [...] und ökonomisiert [...] und mehr oder weniger erfolgreich verdrängt und sich als »gesunder Menschenverstand« auf internationaler, vielleicht globaler Ebene durchgesetzt. In seinem Namen werden sowohl

Baukasten« (Stand: 05.01.2010); »Forscher entwickeln Zellfabrik für Designerproteine« (Stand: 15.02.2010). Eine dazugehörige Fotostrecke trägt die Überschrift »Leben 2.0«, <http://www.spiegel.de/fotostrecke/fotostrecke-50401.html> (Stand: 27.02.2013).

⁵⁵ MICHEL FOUCAULT, *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*, Frankfurt a. M. ¹²1994, 462; vgl. BAAB, *Humanismus*, 103–106.

⁵⁶ Vgl. JOHN GRAY, *Von Menschen und anderen Tieren. Abschied vom Humanismus*, Stuttgart 2010, 11. Das Buch ist ein »Angriff auf die unreflektierten Überzeugungen reflektierter Zeitgenossen. Der liberale Humanismus verfügt heute über eine so weitreichende Macht wie einst die Offenbarungsreligionen. Humanisten bilden sich gern ein, ihre Sicht der Welt sei rational. Doch ihre Grundüberzeugung, die Geschichte der Menschheit sei eine Fortschrittsgeschichte, beruht auf einem Aberglauben und ist weiter von der Wahrheit entfernt als jede Religion. [...] *Der Humanismus ist keine Wissenschaft. Der Humanismus ist eine Religion.* Er ist ein postchristlicher Glaube daran, dass wir eine Welt aufbauen können, die besser ist als jede, in der Menschen bislang gelebt haben.« A. a. O., 13.

Kriege geführt als auch den Ärmsten geholfen, seine Erziehungsideale liegen der modernen Universität zugrunde, seine Ästhetik untermauert die globalisierte westliche Kultur. Seine moralischen Werte inspirieren die immer aufs Neue bewegende promethische Geschichte von menschlicher Selbstüberhöhung und Demut, von Guten und Bösen, zu dem der Mensch in all seinem Elend und in all seinem Glanze fähig ist und zwischen denen er sich entscheiden kann und muss, um das Leiden und die Sterblichkeit zu überwinden, die er mit allen Individuen seiner Gattung (und nicht zuletzt auch allen anderen bekannten Gattungen) teilt. Wem treibt diese herzerweichende Geschichte nicht eine wohlwollende Träne ins menschliche Auge? Und dennoch, es ist genau diese humanistische Selbstgefälligkeit, die einen kritischen Posthumanisten zum »Misanthropen«, aus Sorge um die Zukunft des Menschen und seiner natürlichen und kulturellen Umwelt, macht⁵⁷.

Der Hauptvorwurf gegenüber diesem »selbstgefälligen« Humanismus (aber auch gegenüber dem Christentum, zumindest wie es sich weitgehend darstellt) ist: Er sei naiv in seinem unrealistischen Welt- und Fortschrittsoptimismus, weil nicht bereit, sich der schmerzlichen Wahrheit über den »tragischen« Zustand dieser Welt und über die prekäre Lage des letztlich dem Tod und Untergang geweihten Menschen wirklich zu stellen.⁵⁸ Man verweist auf die »globale Krise, von der seit einer Weile jeder wahrnimmt, dass sie begonnen hat, ihre Apostel auszusenden. Sie besitzt Autorität, weil sie sich auf etwas Unvorstellbares beruft, von dem sie der Vorschein ist – die globale Katastrophe«⁵⁹. Einer dieser Apostel ist Peter Sloterdijk.

Gegen das *egalitäre* Menschenbild und das damit verbundene Gebot allgemeiner Menschenliebe wird wieder die *elitäre* Krieger- und Adelsethik früherer Zeiten beschworen: Aufdeckung der kulturellen Verdrängungen (Freud), Akzeptanz der aggressiven Natur des Menschen (Rausch, Ekstase; Machiavellismus), Selbst-Überwindung (Nietzsches »Übermensch«). Denn jede Kultur erreiche und erhalte die ihr eigene Dynamik nur durch bestimmte Leitdifferenzen, die sozial polarisieren.⁶⁰ Ähnlich wie naturalistische Kon-

⁵⁷ HERBRECHTER, Posthumanismus, 65f.

⁵⁸ Vgl. Camus' Mythos vom Sisyphos und Sartres »Ekel« am Sein.

⁵⁹ SLOTERDIJK, Leben, 701f.

⁶⁰ Vgl. a. a. O., 28 f. Sloterdijk zählt auf: vollkommen-unvollkommen (asketische), heilig-profane (religiöse), vornehm-gemein (aristokratische), tapfer-feige (militärische), mächtig-ohnmächtig (politische), vorgesetzt-nachgeordnet (administrative), exzellent-mittelmäßig (athletische), Fülle-Mangel (ökonomische), wissend-unwissend (intellektuelle), erleuchtet-verblendet (sapientiale Kultur), wobei jeweils das erste Glied als Ideal angesehen wird.

zeptionen wird gegen die humanistische Subjektzentrierung argumentiert, welche auf einem logozentristischen Mythos des Menschen als »animal rationale« und als Krone der Schöpfung beruhe. Es liege in der Konsequenz einer radikalen, selbstreflexiven Aufklärung, »die Moderne aus dem »anthropologischen Schlaf« zu erlösen.«⁶¹

Einige dieser Versionen des Antihumanismus sind hochsensibel gegenüber der oft verdeckten und offenbar nicht zu besiegenden Gewaltbereitschaft in der Gesellschaft. Hier kommen wieder Lyotards »große Erzählungen« ins Spiel, welche gern zur Legitimation »humanistischer« Interventionen aller Art dienen. Selbstverständlich wird in diesem Kontext auch das Thema »Religion und Gewalt« erneut virulent.⁶² Andererseits liegen gruppenspezifische oder individualistische Selbstverherrlichungen und -ermächtigungen mit einer entsprechenden Wertschätzung der Gewalt und des Todes nahe.

Die oben erwähnten anglo-amerikanisch dominierten trans- und posthumanistischen Vorstellungen erscheinen diesem kulturkritischen Antihumanismus noch viel zu anthropo- und technozentriert sowie fortschrittsgläubig und utopieverdächtig – von den deutlichen Anklängen an religiöse Eschatologien ganz zu schweigen.⁶³ Nicht akzeptabel ist es für ihn, »dass die uralte Frage der philosophischen Anthropologie (»Was ist der Mensch«) gänzlich eine Domäne einer Kombination aus Technikphilosophie, Ökonomie und Systemtheorie«⁶⁴ bzw. »zur Domäne der Natur-, Bio- und Lebenswissenschaften wird«⁶⁵. Stattdessen beruft er sich auf die humanismuskritische Philosophie besonders französischer Couleur.⁶⁶ Die neuen Technologien werfen nämlich

⁶¹ ACHIM GEISENHANSLÜKE, Antihumanismus? Über Michel Foucault und die Folgen, in: FABER (Hrsg.), Streit, 235–246, 237; mit Verweis auf FOUCAULT, Ordnung, 411, der dabei auf Kants Erweckungserlebnis anspielt. Kopernikus gilt als Ausgangspunkt, vgl. dann MONODS »Zigeuner am Rande des Universums«. Besonders aber Darwin (der Mensch als Teil der Evolution), Marx (der Mensch als Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse) und Freud (Mensch als Triebwesen) sind die entscheidenden Botschafter. Diese antihumanistischen Kritiken werden in vielfältiger Weise kombiniert (z. B. im Freudomarxismus eines Jacques Lacan).

⁶² Beispielhaft ist MICHEL FOUCAULTS Verweis auf die verborgenen »Machtdispositive« in vielen Diskursen, die angeblich nur der Sache verpflichtet sind, oder in vielen Maßnahmen, die als reine Therapie daher kommen. Das betrifft auch den Umgang mit der Sexualität bzw. Geschlechtlichkeit in unserer Kultur.

⁶³ »Der Posthumanismus ist eine Fortschrittsideologie.« KRÜGER, Virtualität, 282.

⁶⁴ HERBRECHTER, Posthumanismus, 95.

⁶⁵ A. a. O., 149.

⁶⁶ Genannt werden Jacques Derrida, Michel Foucault, Roland Barthes, Jacques Lacan,

nicht nur die Frage nach dem Menschen erneut und in dringlicher Form auf, sie stellen sein gesamtes humanistisches Kategorisierungs- und Ausgrenzungssystem in Frage. »Die Pluralisierung und Fragmentarisierung des Humanitätsprinzips (insbesondere durch die Auflösung der traditionellen Kategorisierungsgrenzen zwischen Mensch und Tier, ›Übermensch‹, ›Untermensch‹, ›Unmensch‹ usw.) setzt eine Kritik an der Geschichte des Humanismus frei.«⁶⁷ Dieser Posthumanismus will sich deshalb »all den Geistern stellen, die beim Prozess der Menschwerdung verdrängt worden sind, all die ›Anderen‹ des Menschen – Tiere, Götter, Dämonen, Ungeheuer aller Art«.⁶⁸

Ein gravierender Unterschied zum Humanismus besteht darin, dass diese Art von Antihumanismus aufgrund seines oft stoischen Ansatzes im Wesentlichen desengagiert bleibt und selten in praktische Konsequenzen mündet. Das Sich-allem-verdrängten-Geistern-Stellen ist jedoch eine deutliche Kritik am Rationalitätsdogma der Humanisten.

5 HUMANISMUS UND RELIGION

»Der philosophisch begründete und dann gesamt-kulturell wirksam gewordene neuzeitliche Humanismus ist Folge des Christentums und zugleich sein Gegensatz. Er steht in mancher Affinität, jedoch noch mehr in wesenhaftem Widerspruch zum Christentum.«⁶⁹ Der zumeist eklektische Rückgriff auf die religiösen (und auch philosophischen) Traditionsbestände kann von schroffer Abgrenzung (z. B. im sog. neuen Atheismus) bis hin zum paulinischen »Prüfet alles, das Gute behaltet« reichen. Von Interesse sind vornehmlich die ethischen Implikationen (z. B. der Evangelien oder der paulinischen »agápe«). Hauptkriterien der Rezeption sind dann der Einsatz für globale

Gilles Deleuze, Félix Guattari, Jean Baudrillard u. a. Damit wird die geistige Nähe zum oben genannten nicht-naturalistischen Antihumanismus deutlich.

⁶⁷ HERBRECHTER, Posthumanismus, 30. »Der humane Impuls ist [...] das Nichtidentische im Humanismus. Und seine *humanitas* besteht zunächst einmal darin, seine *animalitas* nicht zu verleugnen. Was den Menschen rundum gut täte, täte es auch den Tieren: dass Schmerz aufhört und Lust bleibt. Kultur ist in dem Maße human, wie sie um dies animalisch Gute gravitiert und spürbar macht, dass Selbstentfaltung nicht unter allen Umständen Inbegriff menschlichen Glücks ist«. CHRISTOPH TÜRCKE, Die Falle der Selbstentfaltung. Humanismus und kritische Theorie, in: FABER (Hrsg.), Streit, 275–283, 282.

⁶⁸ HERBRECHTER, Posthumanismus, 13.

⁶⁹ SCHWAN, Humanismen, 51.

Gerechtigkeit («Weltethos») und ein universalistisches Denken. Die Toleranz (mit allen relativistischen Implikationen) gilt als eine der modernen Haupttugenden. (Religiöse) Indoktrination (Beherrschung der Gewissen) und jede Art von Exklusivismus («Erlöste», «Erleuchtete», «Amtsgnade») samt der damit verbundenen Intoleranz gelten quasi als Todsünden gegen die Menschlichkeit.

Man darf wohl die These wagen, dass sich hier die Auseinandersetzung des frühen Christentums mit der »heidnischen« Umgebung und das damalige Ringen um Möglichkeiten und Grenzen der Adaption, Profilierung und Transformation wiederholen – nun aber mit umgekehrten, postchristlichen Vorzeichen. In gleicher Weise findet sich das missionarische Pathos wieder, wenn zur Umkehr der Perspektive und zur Verwandlung der bisherigen Optionen in das neue Paradigma aufgerufen wird.⁷⁰ Zu ergänzen wäre aber, dass nicht nur die christliche, sondern ebenso eine Vielzahl anderer (vorwiegend asiatischer) religiöser Kulturen einbezogen wird. Über die Ethiken hinaus können auch die Spiritualitäten – hier besonders die Mystik nichtchristlicher Religionen – Interesse finden, allerdings nicht immer ohne internen Widerstand. Zwei Beispiele sollen das verdeutlichen: Einmal der Versuch einer konstruktiven Aufnahme religiöser Traditionen durch einen »transzendentalen« Humanismus;⁷¹ zum anderen die Auseinandersetzung um spirituelle Praktiken in Hospizen, welche der HVD betreibt.

5.1 »TRANSCENDENTALER« HUMANISMUS

Es bleibt, so Taylor über den »selbstgenügsamen Humanismus«, »ein allgemeines Unbehagen an der entzauberten, als fade und leer wahrgenommenen Welt und [...] ein vielgestaltiges Suchen nach etwas Innerem oder Jenseitigem, das den zusammen mit der Transzendenz verlorengegangenen Sinn wettmachen könnte«⁷². Der Determinismus naturalistischer Menschenbilder wird als letztlich inhuman abgelehnt, weil sie – wie schon gezeigt – ein autonomes Subjekt negieren und eine neue Art von Fremdbestimmung (Gene, Unbewusstes, Sozialgeschichte etc.) installieren. Desgleichen distanziert man sich

⁷⁰ Man beachte bei Sloterdijks Ausführungen zur »anthropotechnischen Wende« den Titel des Buches: »Du mußt dein Leben ändern«, Sloterdijk, *Leben*. (Hier allerdings nicht in Anlehnung an Mk 1,15, sondern an Rilkes »Apollonischer Torso«.) »Es glit jetzt, die ganze Bühne um 90 Grad zu drehen, bis sich das religiöse, spirituelle und ethische Material unter einem aufschlussgebenden neuen Winkel zeigt.« A. a. O., 15.

⁷¹ Vgl. FERRY, *Göttlichkeit*, 240.

⁷² TAYLOR, *Zeitalter*, 512.

aber auch von jeder religiösen Dogmatik und jedem Verweis auf so etwas wie heteronome, »göttliche« Gesetze und Offenbarungstraditionen.

Ein »transzendentaler« Humanismus versteht sich somit als Versuch einer mittleren Position. Er reklamiert für sich eine präzisere Phänomenologie des menschlichen Daseins, als sie die reduktionistischen Beschreibungen des Naturalismus bieten: Zu verweisen sei auf unsere Intuition, nicht nur determinierte Wesen zu sein, und auf unsere höheren Motive ethischer oder spiritueller Art.⁷³ Bloßer Utilitarismus (Hume), reines Mitleid (Lessing) oder ein Pflichtbewusstsein ohne Elan (Kant) gelten als ebenso unplausibel wie die Aussicht auf jenseitige Belohnung bzw. Bestrafung als Grundlage der Moral (Religion). Das aber gilt *a fortiori* von naturalistischen – z. B. biochemischen oder soziobiologischen – futuristischen Konstrukten. Die neuzeitlichen Aufspaltungen zwischen Kultur und Natur (Bacon), innen und außen (Descartes), theoretischer und praktischer Vernunft (Kant), Individualität und Gemeinschaft (Hobbes), (instrumenteller) Rationalität und Emotionalität (Positivismus) seien »Verstümmelungen« des Humanum und sollen überwunden werden.⁷⁴

Folglich wird nach den »tieferen« Quellen des Selbst gesucht. Humanismen dieses Typus implizieren oft eine »atheistische« Spiritualität,⁷⁵ welche »die religiöse Kategorie eines Jenseits des menschlichen Lebens auf einer menschlichen Grundlage neu begründet«⁷⁶, so Luc Ferry. Dabei könne es offenbleiben, ob die Fundamente »als »angeborene Ideen«, ewige Wahrheiten, a priori Kategorien oder Existenziale bezeichnet«⁷⁷ werden. Entscheidend sei, dass sich ihre Faktizität einer letzten diskursiven Legitimation entzieht, dieses »Rätsel« aber die Bedingung der Möglichkeit für authentisches Menschsein darstellt und deshalb zu wahren ist. Insofern sind diese Fundamente »transzendental«. Die aus dem »Unbehagen an der Immanenz« resultierende Sehnsucht nach Transzendenz werde aber nun in einer Weise erfüllt, die dem immanenten Selbst nicht (per Tradition) vor- oder (per religiösem Glau-

⁷³ Vgl. KANTS »Achtung für das Gesetz« oder die motivierende Kraft von Natur- und Kunsterlebnissen.

⁷⁴ Vgl. TAYLOR, Zeitalter, 1029: Kennzeichnend in diesem Kontext ist ein »Triumph des Therapeutischen« (so TAYLOR mit Philipp Rieff): »Was früher Sünde war, wird heute oft als Krankheit angesehen.«

⁷⁵ ANDRÉ COMTE-SPONVILLE, Woran glaubt ein Atheist? Spiritualität ohne Gott, Zürich 2008.

⁷⁶ FERRY, Göttlichkeit, 244.

⁷⁷ A. a. O., 245.

ben) übergeordnet, sondern (per Vernunftanstrengung) nachgeordnet ist. So gebe es ein »Geheimnis« im Menschen, das ihn außerhalb und über der bloßen Natur positioniert – wie z. B. die Freiheit, aber ebenso alles andere, was seinem Leben eine tiefere »Resonanz« verschafft (hier besonders die Kunst): eine Art »Transzendenz nach innen«. Dieses Geheimnis zu finden und die tieferen Kräfte zu wecken sei auch Aufgabe verschiedener Praktiken und Rituale, die oft aus dem nichteuropäischen Raum übernommen werden (z. B. Yoga). Es gebe darüber hinaus außerweltliche Werte wie z. B. die Menschenrechte, für die es sich lohnt, das Leben zu riskieren, womit Individualismen aufgebrochen und die Kategorien des »Heiligen« und des »Opfers« ins Säkulare transformiert werden. Denn diese Werte drängen von sich aus zur Universalität und stellen somit ein »die Menschen einigendes Band«⁷⁸ dar, das Raum und Zeit sprengt. Hans Jonas' generationsübergreifendes »Prinzip Verantwortung«⁷⁹ wäre dann eine mögliche säkulare Übersetzung des christlichen Liebesgebots und des Unsterblichkeitsgedankens: eine Art »Transzendenz nach vorn«. Praktisch wird das zum Beispiel im Einsatz für allgemeinen Wohlstand und mehr Gerechtigkeit weltweit; in gleicher Weise wäre das ökologische Engagement hier einzuordnen.

5.2 INNERHUMANISTISCHE AUSEINANDERSETZUNGEN UM EINE »ATHEISTISCHE« SPIRITUALITÄT

Beispiele für die erwähnte »atheistische« Spiritualität sind Alleinheitserlebnisse, wie sie André Comte-Sponville bei einem Waldspaziergang hatte: Er leugnet nicht, dass sich diese Erfahrung eines Absoluten, Unendlichen, Ewigen⁸⁰ in religiöser Sprache ausdrücken ließe⁸¹ – was ihm auf dem Hintergrund seiner ursprünglich christlichen Sozialisation durchaus vertraut ist.⁸² Aber er bezeichnet sie als Seinserfahrung, deutet sie eher immanent bzw. spinozistisch⁸³ und schließt deshalb ein göttliches Gegenüber explizit aus.⁸⁴ Ähnli-

⁷⁸ A. a. O., 247.

⁷⁹ HANS JONAS, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt a. M. 1980.

⁸⁰ Vgl. ANDRÉ COMTE-SPONVILLE, *Den Geist retten*, in: *Concilium (D)* 46/4/2010, 393–400, 397.

⁸¹ Vgl. COMTE-SPONVILLE, *Atheist*, 177.

⁸² Zu seiner *counter-conversion* vgl. a. a. O., 237f.

⁸³ Vgl. a. a. O., 185ff. u. a. COMTE-SPONVILLE nennt den Zusammenfall von Intensität (Immensität) und Immanenz eine Erfahrung der »Immansität«. Vgl. a. a. O., 170–176.

⁸⁴ »Atheist sein heißt nicht, die Existenz des Absoluten zu verneinen, sondern nur

ches findet sich in den »Pazifischen Reflexionen« von Wolfgang Welsch: Bei seinen Strandwanderungen an der Westküste Amerikas habe er die Erfahrung von Unermesslichkeit, Unbegrenztheit, Überlegenheit und damit von das Menschliche Transzendierendem gemacht, was ihn »zu einer anderen Anthropologie«⁸⁵ führte.

Diese »lebensimmanente Transzendenz«⁸⁶ dürfte nicht nur für religiös Gläubige irritierend sein, falls sie hoffen, das Monopol der Antwort auf das genannte »Unbehagen an der Immanenz« einfach zurückzugewinnen und die alleinige Form von »Kontingenzbewältigungspraxis« (Hermann Lübke) anzubieten. Noch mehr irritiert zeigen sich hier eher naturalistisch orientierte Humanisten, die darin eigentlich nur etwas Pathologisches erkennen können. Paradigmatisch lässt das die Auseinandersetzung um das Verhältnis des – es sei wiederholt – den beiden Dogmen der Rationalität und Säkularität verpflichteten »selbstgenügsamen Humanismus« zur Spiritualität erkennen.⁸⁷ Anlass ist die Hospizarbeit, welche der HVD in Berlin betreibt, schreibt doch die Weltgesundheitsorganisation in ihren Leitlinien dafür »neben der Linderung von körperlichen, psychischen und sozialen Problemen die spirituelle Begleitung«⁸⁸ vor. Das steht zwangsläufig in einer gewissen Spannung zur »weltlich-humanistische[n] Philosophie«⁸⁹, welche der Arbeit in den humanistischen Hospizen zugrunde liegt.

Die Psychologin Gita Neumann, die in einem solchen Hospiz als Sterbebegleiterin arbeitet, sieht hier so erhebliche Defizite, dass sie zu einem Rundumschlag ausholt: Die Giordano-Bruno-Stiftung akzeptiere in »hart naturalistischer Manier nur die Evolutionsbiologie und die Gehirnforschung, die

dessen Transzendenz, Spiritualität [gemeint: Geistigkeit], Personalität, also zu verneinen, dass dieses Absolute Gott sei.« A. a. O., 162.

⁸⁵ WOLFGANG WELSCH, Immer nur der Mensch? Entwürfe zu einer anderen Anthropologie, Berlin 2011; die genannten Reflexionen a. a. O., 200–211.

⁸⁶ ANDREAS FEIGE, »Was mir wichtig ist im Leben«. Lebensorientierungen Jugendlicher: Alltagsethik, Moral und Religion in der Wahrnehmung von BerufsschülerInnen und -schülern in Deutschland. Ergebnisse einer empirischen Untersuchung; http://www.uni-muenster.de/imperia/md/content/fb2/c-systematischethologie/christlichesozialwissenschaften/gabriel/modulforum_ss2008/christlicher_glaube_6_-_feige.pdf (Stand: 27.02.2013).

⁸⁷ Vgl. FERRY, Göttlichkeit, 249.

⁸⁸ ULRICH TÜNSMEYER, Weltlicher Humanismus und Spiritualität, in: HORST GROSCHOFF (Hrsg.), Barmherzigkeit und Menschenwürde. Selbstbestimmung, Sterbekultur, Spiritualität (Schriftenreihe der Humanistischen Akademie Berlin; 4), Aschaffenburg 2011, 169–185, 182.

⁸⁹ A. a. O., 184.

einer Gottes- und Seelenvorstellung mit Hilfe wissenschaftlicher Rationalität den Garaus machen. Doch mangelt es der ›gottfreien‹ Wissenschaftstheorie, die andere (›Gläubige‹) auch mal gern als geistig beschränkt bezeichnet, an einer eigenständigen Philosophie bzw. an einem geistes- und kulturwissenschaftlichen Verstehen im Diltheyschen Sinne.«⁹⁰ Nicht nur hier bleibe »der Humanismus, obwohl er auch agnostische Strömungen sein eigen nennt, einem dem Atheismus innewohnenden, identitätsstiftenden Negativ-Bezug auf Kirche, Gott und Religion verhaftet. Triviale Kirchenpolemik, lächerlich machende und schmähende Darstellungen religiöser Ideen sind althergebracht [...]. Diese dürften die meisten Menschen inzwischen ebenso anöden wie die Schwarz-Weiß-Malerei ständig streitender Wahlkampfparteien, die nur aus der jeweiligen Schwäche des Gegners ihre eigene Stärke zu ziehen vermögen«⁹¹. Stattdessen sei »ein fast hoffnungsloses Defizit an geistes- und kulturwissenschaftlichem Verständnis«⁹² zu konstatieren. Aber auch das für den HVD leitende »Selbstverständnis« lasse »seine Mitglieder, Mitarbeiter und Klienten« bezüglich einer immerhin sich als Weltanschauungsgemeinschaft deklarierenden Organisation »allerdings allein«⁹³.

»Substanzielle Überzeugung und Prinzipien erfahren wir in weltanschaulicher Hinsicht [...] nur als Negation, dass weltliche Humanistinnen und Humanisten ein selbstverantwortliches Leben führen, »ohne sich dabei religiösen Glaubensvorstellungen zu unterwerfen«. [...] Humanistinnen und Humanisten »brauchen kein höheres Wesen als eine von Menschen geschaffene Instanz des Trostes, der Liebe, der Hoffnung, der Bestrafung oder des Ansporns.«⁹⁴

Dies alles

»in einem abstrakt-programmatischen Sprachduktus, der Inspirierendes, Lebendiges, Sehnsüchte und Gefühle Ansprechendes, Mitreißendes, geistig und kulturell Tiefgründiges schmerzlich vermissen lässt. Es bleibt rätselhaft, woher auf der Ebene des vernünftigen Planens und wissenschaftlich angeleiteten Gestaltens die nötigen leidenschaftlichen und innovativen Impulse zur Erlangung von humanen Zielen kommen sollen.«⁹⁵

⁹⁰ GITA NEUMANN, Lebens- und Sterbehilfe. Bedürfnis nach geistiger Orientierung, in: GROSCHOPP (Hrsg.), Barmherzigkeit, 61–145, 123.

⁹¹ A. a. O., 129.

⁹² Ebd.

⁹³ A. a. O., 124.

⁹⁴ A. a. O., 124f.

Die »Rhetorik von Selbstbestimmung, Verantwortung, Würde und Menschenrechten« reiche »eben nicht, um Individuen geistig und emotional anzusprechen, zu berühren und zu motivieren«⁹⁶.

Neumanns Fazit lautet: »Das *Humanistische Selbstverständnis* stellt sich als überholt, teilweise borniert und uninspiriert dar.«⁹⁷ Wenn dann »an einer einzigen Stelle des Selbstverständnisses [...] in knapp einem Dutzend Wörter von »Geheimnissen der Welt und des Universums« die Rede [ist], nach denen Humanistinnen und Humanisten »fragen und forschen« würden«, dann werde zu wenig gesehen, dass der klassische Materialismus des 19. Jh. »längst ausgedient«⁹⁸ habe.⁹⁹ Sie empfehle von daher eine »[a]ufgeklärte Spiritualität«¹⁰⁰ »ohne Gott und Jenseitsglauben«¹⁰¹, wobei sie u. a. neben Erich Fromm auch auf den schon erwähnten André Comte-Sponville verweist. Überhaupt habe das »Spirituelle, Kulturelle und Ästhetische [...] das Erbe des verblässenden Christentums angetreten«¹⁰². Dann wird es allerdings diffus: Als Beispiel dienen ihr Kunst, Literatur, Musik. Sie vermitteln »Hinweise auf Überschreitendes« und schaffen »eine wirkungsmächtige Atmosphäre durch Klangräume, gemüthafte Stimmungen, sinngemäßes Erfassen und Schauen, empfundene Schwingungen – im Kern zweckfrei, zumindest ohne Lösungs- oder Sinnzwänge«¹⁰³.

Während Neumann betont, der Begriff »Spiritualität« diene »unvoreingenommen zur leichteren Verständigung«¹⁰⁴, löst diese Terminologie bei Ulrich Tümsmeyer, »Beauftragter für Aufklärung über Psycho- und religiöse Sondergruppen sowie Okkultismus«¹⁰⁵ im HVD, erheblich Bedenken aus: Der Begriff sei »aufgrund seiner semantischen Unklarheit und religiösen Konnotation in humanistischen Zusammenhängen wenig hilfreich«¹⁰⁶. Im Gegenteil, Tümsmeyer sieht hier sogar Unterwanderungstendenzen: Es entstehe »der

⁹⁵ A. a. O., 125.

⁹⁶ A. a. O., 130.

⁹⁷ A. a. O., 127.

⁹⁸ Ebd.

⁹⁹ NEUMANN verweist im Folgenden auf den Physiker Hans-Peter Dürr.

¹⁰⁰ NEUMANN, *Lebens- und Sterbehilfe*, 113.

¹⁰¹ A. a. O., 114.

¹⁰² A. a. O., 117.

¹⁰³ A. a. O., 124.

¹⁰⁴ A. a. O., 113.

¹⁰⁵ GROSCHOPP (Hrsg.), *Barmherzigkeit*, 205.

¹⁰⁶ TÜMSMEYER, *Humanismus*, 184.

Eindruck, über die ›Säule Spiritualität‹ letztlich wieder ein christliches Verständnis von Seelsorge und professioneller Sterbebegleitung einführen zu wollen«¹⁰⁷. Schmidt-Salomon von der Giordano-Bruno-Stiftung warnt in diesem Zusammenhang vor einer ›Umarmungsstrategie der Religionen«¹⁰⁸.

6 SCHLUSS: EINE NEUE »NOVA«?

Wie charakterisieren sich die Konfessionslosen selbst? Sind wir im Durchgang durch das komplexe Feld des Humanismuskurses der Frage nähergekommen? Das darf mit Recht bezweifelt werden. ›Ich brauche kein Label einer Weltanschauung zur Identitätsfindung«, so die Studierende in der zitierten E-Mail. Die meisten Konfessionslosen werden wohl jeglicher Positionierung skeptisch begegnen, weshalb auch die Vertretungsansprüche, wie sie z. B. der HVD für die Konfessionslosen erhebt, illusionär sind. Sie bleiben ›weltanschaulich indifferent« oder für sich selbst: ›normal«.

Sobald jedoch eine Positionierung und Profilierung gesucht wird, zeigt sich hintergründig ein ›Unbehagen an der Immanenz«. Die dadurch motivierten Bemühungen im Kontext humanistischer Konzeptionen suchen sich zwar zumeist im strikt säkularistischen Rahmen zu halten, geraten dann aber oft in naturalistische oder kulturkritische Antihumanismen (›Transzendenz nach vorn«) oder tasten sich in Richtung auf eine ›atheistische« bzw. ›aufgeklärte« Spiritualität vor (›Transzendenz nach innen«). Letztlich bewahrt sich damit Kants Einsicht, dass ›wirklich in allen Menschen, so bald Vernunft sich in ihnen bis zur Spekulation erweitert, irgend eine Metaphysik zu aller Zeit gewesen, und wird auch immer darin bleiben«¹⁰⁹.

Was allerdings zuweilen übersehen wird, ist die Bedingung, die dieser Satz formuliert: Die Vernunft muss sich bis zur Spekulation erweitern, also einen Schritt über eine aufs Naturwissenschaftliche eingeschränkte Rationalität hinaus wagen, den viele Konfessionslose besonders in den neuen Bundesländern nicht zu tun fähig oder bereit sind.¹¹⁰ Hier spielen lebensweltliche Vorgegebenheiten, aber auch persönliche Grundentscheidungen hinein.

¹⁰⁷ A. a. O., 185.

¹⁰⁸ SCHMIDT-SALOMON, Humanismus, 29–39, 37 ff.

¹⁰⁹ IMMANUEL KANT, KrV B 21.

¹¹⁰ Vgl. THOMAS SCHMIDT-LUX, Wissenschaft als Religion. Szientismus im ostdeutschen Säkularisierungsprozess (Religion in der Gesellschaft; 22), Würzburg 2008.

Doch wie im 19. Jh. die moderne Säkularität in einer explosionsartigen Vermehrung von Lebensoptionen in bestimmten Kreisen des kulturellen Lebens geboren wurde, bevor diese als Supernova im 20. Jh. alle Bevölkerungsschichten erreichte, so könnte nun im 21. Jh. in einem inzwischen durch diese Säkularität tief geprägten Umfeld eine solche »Erweiterung zur Spekulation« wieder einsetzen – analog zur damaligen »Nova« erneut in bestimmten Kreisen beginnend – das Weitere geschieht dann wohl »unaufhaltsam«, weil »durch eigenes [Vernunft-]Bedürfnis getrieben«¹¹¹.

¹¹¹ KANT, KrV B 21.