

Johanna Rahner

Menschenbild im Dialog. Grundfragen und neue Herausforderungen der Anthropologie

Abstract

Wer das diskursfähige selbstkritische Potenzial der Theologie in ihrem jüdisch-christlichen Erbe vernachlässigt, hat am Ende nur die Wahl zwischen naturalistischer Skylla und anthropotechnischer Charybdis. Ihre Konsequenz sind der manipulierbar gewordene Mensch und jene seltsame Variante einer Ethik, die ihr Heil in der einer demographischen Aufklärung folgenden globalen Biopolitik sucht. Die Grundlegung einer solchen Ethik aber wirft die Idee von Freiheit und Subjektivität als und aufgebare Eigenschaften des Menschen als zu überwindende religiöse Relikte oder Illusionen ohne Zögern über Bord. Das aber ist genau der Punkt, an dem das Veto christlicher Theologie seinen Ort hat, um das unaufgebare Eigenrecht der theologischen Anthropologie zur Geltung zu bringen. Denn gerade die jüdisch-christliche Tradition betont das Potential einer geschenkten Freiheit und der sich daraus begründenden Autonomie des Menschen.

DIE AUTORIN



Prof. Dr. Johanna Rahner ist Professorin für Dogmatik und Fundamentaltheologie an der Universität Bamberg und seit Herbst 2010 Professorin für Systematische Theologie an der Universität Kassel.

Schlagwörter

Anthropologie, Freiheit, Menschenwürde, Naturalisierung des Menschen, Anthropotechnik, Neuer Atheismus, Gentechnik

1. Warum eine anständige Theologie in der Frage nach dem Menschen Not tut

Die Sätze waren provozierend genug, um nicht nur ein Rauschen im Blätterwald der Feuilletons, sondern ein echtes Erdbeben auszulösen, so dass 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 Tiefenschwindler auf den Plan, die das Publikum nicht mit Fragen beunruhigen, sondern mit intellektueller Esoterik an der Nase herumführen.“¹ Was hatte solche vehemente Reaktionen ausgelöst? Es war Peter Sloterdijks berühmte Elmauer Rede über die ‚Regeln für den Menschenpark‘, die vor über 10 Jahren 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.² Und in ungeahnter Weise einen Ruf nach einer Renaissance der Theologie, zumindest einer bestimmten Theologie hat 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 Flugzeuge 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 Gewaltpotential von Religion retten kann. Dass Religionen aber zuallererst über ihr Macht- und

¹ T. Assheuer, Was ist deutsch?, in: Die Zeit Nr. 40 vom 30. Sept. 1999, S. 1.

² Vgl. P. Sloterdijk, Regeln für den Menschenpark: Ein Antwortschreiben zu Heideggers Brief über den Humanismus, Frankfurt am Main ¹¹1999.

Gewaltpotential 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 Not tut, wie bringt sie sich und das, was sie zu sagen hat, angemessen zur Sprache? Zur Beantwortung dieser Fragen möchte ich zunächst in die mit den von Sloterdijk vorgetragenen Thesen verbundene Problematik näher einführen.

2. 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?“ (31f)³ Nichts mehr! Denn „die Frage nach Hegung und Formung des Menschen [...] im Rahmen bloßer Zählungs- 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 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 „Ringen zwischen bestialisierenden und zählenden 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), und alle erzieherisch-humanistischen Ideale durch ihre Ideologieanfälligkeit versagt haben (vgl. 30f).

Sloterdijk denkt daher ein zukünftiges Projekt der Menschenzähmung auf eine ganz andere Weise konsequent zu Ende: Dem zum Scheitern verurteilten Modell der Menschen-Zähmung durch das Ideal einer

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

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“ (45f). 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 vollziehen können - dies sind Fragen, in denen sich [...] der evolutionäre Horizont vor uns zu lichten beginnt.“(46f) Dem zum Scheitern verurteilten Modell der Menschen-Zähmung durch das Ideal einer humanistischen Erziehung ist also die Zähmung durch Züchtung, konkret durch genetische Auswahl und Manipulation vorzuziehen. Eine solche Menschengzüchtung 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“ (21). 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 ist aber ein wahrer Hirt nur, 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 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 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). Wer sich indes mit welchen Gründen vom Manipulierten zum Hüter und Züchter aufzuschwingen vermag, diese zentrale Frage bleibt bei Sloterdijk im nebulösen Dunkel.

Doch weder der Donnerhall der Empörung noch die Einforderung einer ethischen Grundlagenreflexion für die Genetik und das mit ihr nun machbar Gewordene waren von Nachhaltigkeit geprägt. Die aktuellen Diskussionen pro und contra PID zeigen eher sehr deutlich, wie sehr unser gesellschaftliches Selbstverständnis in Sachen genetischer Auswahl bereits vorangeschritten ist und wie das Versprechen einer ‚schönen neuen Welt‘ durch die ‚techné‘ der Genetik unsere Antwort auf die Frage ‚Was ist der Mensch‘ beeinflussen.

3. Der Tod Gottes und seine Folgen

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.⁴ 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

⁴ Geschweife und Geschwefel, in: Die Zeit Nr. 39 vom 23. Sept. 1999, S. 33.

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 abgründigen Konsequenzen des ‚Todes Gottes‘. Wenn nämlich solchermassen Gott verabschiedet ist, dann muss sich der Mensch selbst organisieren. Er ist auf sich selbst gestellt mit all den Konsequenzen, die es hat: Freiheit und Gefährdung (als wir die Erde von ihrer Sonne losketteten‘). Aber ist der Mensch auch bereit dazu? Gerade Nietzsche erkennt hier also deutlich die Zweischneidigkeit dieser neuen Möglichkeiten des Menschen. So finden man bei Nietzsche fast die gleiche skeptische Grundüberzeugung wieder, die bereits aus der griechischen Philosophie kennen, wenn sie die Frage ‚Was ist der Mensch?‘ zu beantworten versuchen: Der Mensch ist zu allem fähig, aber er kann nichts garantieren („Stürzen wir nicht fortwährend? Gibt es noch ein Oben und ein Unten?“). 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 Gesicherheit und des menschlichen Daseins annimmt. Sie ist Anti-Anthropologie als eine radikalisierende Infragestellung aller Anthropologie. Alle wie immer auch 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 Anti-Anthropologie, die bereit ist, alles in Frage zu stellen.

Sie mündet letztendlich in ein, 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- 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. Das ist das, was man als Dekonstruktion des Subjekts, des Ichs durch Nietzsche bezeichnet. (‘Was ist Liebe? Was ist Schöpfung? Was ist Sehnsucht? Was ist Stern? – so fragt der letzte Mensch und blinzelt [...] Wir haben das Glück gefunden – sagen die letzten Menschen und blinzeln.’ [Zarathustra, Vorrede]). Und 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, Mittel zum Zweck, zum Gemachten seines eigenen Machens, zur Biomasse des über-sich-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"?⁵ Wie setzt man sich zu 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 selbstgestalteten Prozess der Evolution“?⁶

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 entgegensetzen weiß. Wer aber solche Fragen noch wagt, dem wird schnell bewusst, dass es tatsächlich ein 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 Wahrnehmen und Würdigen dessen, was ist“, als „das um seiner selbst willen und nicht erst wegen eines anderen Zwecks zu Wollende“ versteht.⁷ Sondern weil es immer eine der zentralen Aufgabenstellungen von Theologie gewesen ist, dem stets vorhandenen 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

⁵ So T. Assheuer, Das Zarathustra-Projekt, in: Die Zeit, 2.Sept. 1999, Nr. 36, S. 31.

⁶ Vgl. Gerhard Meisel, Sloterdijks Welt, in: 'Zeitung zum Sonntag' vom 19. Sept. 1999, S. 4.

⁷ Vgl. J. Werbick, Europäische Wissenschaft und biblische Gotteswahrheit, in: ders., Von Gott sprechen an der Grenze zum Verstummen, Münster 2004, S. 31-48, S. 35.

Strebens nach Wissen aufzudecken, die darin liegt, dass im Autonomiestreben des Menschen stets ein destruktiver „Wille zur Macht“, zur Bemächtigung vorhanden ist.⁸ Das sollte nun aber keinen moralinsauren Beigeschmack haben, sondern ist zum einen der Hinweis auf die potentielle Angeschlagenheit der menschlichen Vernunft, jene sie stets begleitende Tendenz sich mit dem Vorläufigen, Partiellen zufrieden zu geben. 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.⁹

Das ist aber auch der Ort, an dem die Frage nach dem Menschen auf eine grundlegendere und prinzipieller 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 sind. Ethisches Handeln ist ein Zusammenspiel von begegnender 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 zugespitzt: Der Raum der Gründe gehört zu einer freiheitlichen Entscheidung ebenso wie der Austausch von Argumenten, das Abwägen, die Entscheidung, die Handlung. All das ist nicht der Art, dass es sich als ein beobachtbarer, allenfalls naturgesetzlich variierbarer Zustand identifizieren, festschreiben und damit rein kausal begreifen ließe.¹⁰ Solchermassen ist Moralität ohne Freiheit nicht denkbar und man kann sie eben nicht technologisch erzeugen.¹¹ Hier weist Magnus Striet auf das Entscheidende hin: „Signifikant an Sloterdijks Vorstellung der 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

⁸ Vgl. ebd. S. 46ff.

⁹ Vgl. ebd. 31f. Vgl. 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 2005, S. 39-60, bes. S. 56f.

¹⁰ Vgl. J. Habermas, Freiheit und Determinismus, in: ders., Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, Frankfurt 2005, S. 155-186.

¹¹ Vgl. M. Striet, Der neue Mensch? Unzeitgemäße Betrachtungen zu Sloterdijk und Nietzsche, Frankfurt 2000, S. 34f.

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, müsste er charakteristische Eigenschaften als Ausdruck menschlicher Subjektivität verstehen; als Ausdruck einer freien menschlichen Subjektivität, die zwar beeinflussbar ist, nicht aber technologisch veränderbar, ohne dass damit das Wesen dieser Subjektivität, Freiheit, aufgegeben würde. Ist der Mensch ein mit Freiheit begabtes Wesen oder nicht? – So lautet die im Hintergrund der Elmauer Rede lauernde Kernfrage.¹² Will Sloterdijks Zukunftsprojekt nicht scheitern, dann gilt es dem Menschen eine Sache gehörig auszutreiben: Die dumme Illusion nämlich, dass er frei sei.

4. Religion als anthropotechnische Übung: Von der Naturalisierung des Menschen zur Naturalisierung der Religion und zurück

Genau an dieser Stelle ist nun auf Sloterdijks jüngstes Werk ‚Du musst Dein Leben ändern‘¹³ einzugehen, das von manchen zu Recht wohl als der seit Feuerbach prinzipiellste Angriff auf Religion (Klaus Müller) 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 ebenso wenig möglich ist wie eine Rückkehr der Religion – aus dem einfachen Grund, weil es keine ‚Religion‘ und keine ‚Religionen‘ gibt, sondern nur missverstandene spirituelle Übungssysteme, ob diese nun im 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 Gläubigen und Ungläubigen entfällt und wird durch die Unterscheidung zwischen Praktizierenden und Ungeübten bzw. anders Übenden ersetzt. [...] Das

¹² Ebd. S. 36f.

¹³ P. Sloterdijk, *Du musst dein Leben ändern: Über Anthropotechnik*, Frankfurt am Main 2010. Die Seitenangaben im Text beziehen sich auf diese Ausgabe.

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 das „Immunitätssystem des verletzlichen Menschen“¹⁴. 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.“ (Du musst, 12f) „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 tatsächliche 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 die alternativ beschworene ‚Interaktion‘ oder ‚Kommunikation‘: Er tut es durch sein Leben in Übungen. [...] Es ist Zeit, den Menschen als das Lebewesen zu enthüllen, das aus der Wiederholung entsteht.“ (ebd. 13f) Sloterdijk greift damit nicht nur auf den ‚genetischen Bestand‘ des Menschen auf, sondern auch auf 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. ebd. 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 verwehrt sich sogar gegen den Vorwurf, dass er an einer Funktionalisierung des Religiösen arbeite. Er nehme ausschließlich interne Übersetzungen vor, „dank welcher die anthropotechnischen Binnensprachen in den spirituellen Systemen selbst explizit gemacht werden“ (ebd. 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

¹⁴ Vgl. G. M. Hoff, Die neuen Atheismen. Eine notwendige Provokation, Regensburg 2009, S. 88.

Sprache und Optik der allgemeinen Übungstheorie versteht sich als ein aufklärungskonservatives Unternehmen.“ (ebd. 17). Denn Religion, Spiritualität und Ethik bilden allenfalls das Material, das es neu unter einem aufschlussgebenden Blickwinkel zu interpretieren gelte (ebd. 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.“¹⁵ 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.¹⁶ 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 naturalisiert? So ist zunächst ihr eigentlicher wissenschaftstheoretischer Hintergrund aufzudecken.

Aus dem angelsächsischen Bereich schwappen in den letzten Jahren die Wellen eines Neuen Atheismus in das alte Europa über, der gegen eine unaufgeklärte Präsenz des Religiösen publizistische Großkaliber gerade aus den Gefilden atheistischer Naturwissenschaftler auffährt: von Richard Dawkins’ ‚Gods Delusion‘ (dt. Der Gotteswahn) über Christopher Hitchens ‚God is no Great‘ (dt. Der Herr ist kein Hirte) zu Daniel Dennetts ‚Breaking the Spell‘ (dt. Den Bann brechen) und Sam Harris, ‚The End of Faith‘ (dt. Das Ende des Glaubens). Von einem alt-europäischen Blickwinkel aus betrachtet erstaunt weniger die Weise ihres Auftretens als das Niveau ihrer Auseinandersetzung. Dawkins und Hitchens treten mit einem eher militanten hardcore-Atheismus und einem materialistischen Naturalismus auf, der nicht nur kein Klischee auslöst, sondern – auch um bewusst zu provozieren – vor Denunziationen der Religion nicht zurückgeschreckt (Wer glaubt, ist dumm, zurückgeblieben und kann nicht denken. Erziehung in heutiger Zeit gesellschaftlich konsensfähig zu halten oder sogar staatlich zu fördern oder zu unterstützen, installiert einen ‚Wahn‘ in den Köpfen der Kinder und grenzt daher an ‚geistigen Kindsmissbrauch‘).

¹⁵ P. Sloterdijk: „Die glauben, demnächst können sie fliegen“. Interview in: *Literaturen* 05/2009, S. 50-55, hier S. 55.

¹⁶ Vgl. auch Hoff, *Atheismen*, S. 88f.

Dabei gewinnt das atheistische Sendungsbewusstsein Richard Dawkins' mitunter schon pseudoreligiöse Dimensionen („Atheist zu sein [ist] ein realistisches Ziel [...], noch dazu ein tapferes, grossartiges Ziel. Man kann als Atheist glücklich, ausgeglichen, moralisch und geistig ausgefüllt sein.“ (Gotteswahn, 11); oder die Definition der Gruppe der Brights: „Ein Bright ist eine Person mit einem naturalistischen Weltbild. Das Weltbild eines Bright ist frei von übernatürlichen und mystischen Elementen. Die Ethik und Handlungen eines Bright basieren auf einem naturalistischen Weltbild.“ (vgl. ebd. 68) und pflegt die Attitüde von Proselytenmacherei: Als aufgeklärter, naturwissenschaftlich geprägter und denkender Mensch könne man gar nichts anderes Sein als Atheist, alles andere sei eine krankhafter Wahn. Halte ein einzelner seine Einbildungen für objektiv wahr, so lande er schnell im Irrenhaus; teilten aber Kollektive den verrückten Glauben an Übernatürliches, so nenne man das Religion. Gegen diesen geistigen Virus, der unsere Gehirne verseucht, versucht Dawkins sich mit dem Instrumentar einer biologistischen Terminologie und des evolutionären Denkmodells (also einer ‚evolutionstheoretischen Matrix‘: Alles, „was entsteht, hat seinen Preis und seinen Nutzen, nichts besitzt einen Wert in sich, sondern ist Teil eines instrumentellen Prozesses“ [ebd. 60]) – für die sein Hauptzeuge kein Geringerer als Charles Darwin ist – an einer evolutiven ‚Naturalisierung‘ alles Religiösen. Und solche Versuche finden übrigens breite Resonanz in der naturwissenschaftlichen Szene, gerade in ihrer populärwissenschaftlich-publizistischen Vermarktung. Religion und Glaube werden von Dawkins konsequent materialistisch, d.h. rein naturalistisch interpretiert. Dabei gehen Naturalismus und ein funktionaler Utilitarismus Hand in Hand. Der Mensch ist, wie er ist, weil es seiner natürlichen Ausstattung entspricht; und in dieses naturalistische Gefüge müssen auch solche Phänomene wie Moral, Ethik, Religion und Glaube einzuordnen sein, Religion und Glaube sind nichts anderes als ein evolutionäres ‚Nebenprodukt‘ des für das Überleben wichtigen Vertrauens von Kindern in die Vorgaben von autoritativen Anderen. Was in der phylogenetisch-evolutionären Entwicklung des Menschen wie in der Ontogenese des einzelnen Individuum in der Phase des Erwachsenwerdens vielleicht noch von Vorteil war, muss aber im Leben des Erwachsenen verabschiedet werden, weil es, wenn es nicht überwunden wird, den erwachsenen Menschen sozusagen in psychisch-infantilisierender Abhängigkeit hält und für Leichtgläubigkeit anfällig macht – und genau das sei die Strategie der Religionen und ihrer Führer (vgl. Dawkins, Gotteswahn, 239-249).

Begründet sind solche Thesen in einer analogen Naturalisierung des Menschen selbst: „Gedanken und Gefühle der Menschen erwachsen aus den komplizierten Verflechtungen physischer Gebilde im Gehirn. Ein

Atheist oder philosophischer Naturalist in diesem Sinn vertritt also die Ansicht, dass es nichts außerhalb der natürlichen, physikalischen Welt gibt: keine übernatürliche kreative Intelligenz, die hinter dem beobachtbaren Universum lauert, keine Seele, die den Körper überdauert, und keine Wunder, außer in dem Sinn, dass es Naturphänomene gibt, die wir noch nicht verstehen. Wenn etwas außerhalb der natürlichen Welt zu liegen scheint, die wir nur unvollkommen begreifen, so hoffen wir darauf, es eines Tages zu verstehen und in den Bereich des Natürlichen einzuschließen.“ (Gotteswahn, 25f)

Selbst wenn wir die Verankerung und Relevanz des Religiösen auch in ihrer biologisch-naturalen Dimension ernst nehmen (und vieles spricht dafür; vgl. die eingangs erwähnten Beiträge aus Evolutionsbiologie und Neurowissenschaften) so wäre sehr erstaunlich, wenn sie nicht wirklich auch über biologisch-naturale Wurzeln verfügten, also das Glaube und Religion dem Menschen auch ‚gut‘ täten (individuell und evolutionär betrachtet!). Sie auf ihre Funktionalität reduzieren zu wollen, würde die Phänomene freilich völlig unterkomplex bestimmen. Denn mit dem Nachweis einer materialen Basis und einer bestimmten (natürlichen) Genese ist die Bedeutung/Geltung einer Sache noch nicht wirklich ‚erklärt‘. Kurz: Der Nachweis anthropotechnischer Wirkung religiöser Praxis und ihre Rekonstruierbarkeit können nicht per se Religion und Transzendenz als illusionär beweisen. Im Gegenteil! Diesem erkenntnistheoretischen Denkfehler der Ableitung eines ‚allein‘ und ‚nur‘ aus der Realität des Faktums selbst unterliegt manch Naturwissenschaftler bis heute immer wieder. Doch die notwendige Kritik darf aber noch einen Schritt weitergehen.

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, Martin Luthers Grunderkenntnis des ‚allein aus Gnade in Jesus Christus gerechtfertigten Sünders‘ immer noch oder erst recht wieder grundlegend befreiend wirkt. So lautet der gegenüber jeglichem Selbstoptimierungszwang entscheidende christliche Grundsatz eben nicht ‚Du sollst‘ oder ‚Du musst‘, sondern ‚Du bist‘! Du musst dir dein Dasein, dein Leben, dein ‚du-selbst-sein-dürfen‘ nicht machen, verdienen, rechtfertigen, weder durch moralisches Spitzenverhalten, noch durch das, was du selbst leistest und dir daher ‚leisten‘ kannst. Es genügt, dass es dich gibt, weil Gott gesagt hat: ‚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 (K. Müller). Christliche Hoffnung gründet und begründet sich in diesem ‚Funken von außen‘, diesem ‚Gegenüber‘, das Glaubende ‚Gott‘ nennen. Sie provoziert mit dem 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 und gerade in diesem Modus der Hoffnung (Immanuel Kant würde sagen: als Postulat) das entscheidende ‚Humanum‘ wahr. Diese Frage offenzulassen und die Antwort-Option ins ‚Spiel des Lebens‘ einzubringen und zwar um des Menschlichen des Menschen willen, ist die bleibende Aufgabe von Theologie! Wie kann sie diese Aufgabe angemessen leisten?

5. Von der notwendigen Rettung der Theologie – besser: Eine Theologie, die rettet, tut Not!

5.1 Rettung durch Übersetzung

Vor einigen Jahren hat kein Geringerer als 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 dienen Habermas nicht nur Religion aus dem in der postmodernen Moderne häufig selbst gewählten Getto einer ‚kalten Religion‘ (Rüdiger Safranski)¹⁷ herauszuholen.¹⁸ Sie sollen jenen gegenseitigen Lernprozess von säkularer Vernunft und Religion näher strukturieren, der allein dem demokratischen Verfassungsstaat als ‚vernunftrechtlich konstruiertem

¹⁷ 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).

¹⁸ Die Seitenangaben im Text beziehen sich im Folgenden auf die Preisrede zur Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels 2001: ‚Glauben und Wissen‘, Frankfurt 2001 [zit.: Glauben] und den Beitrag ‚Religion in der Öffentlichkeit. Kognitive Voraussetzungen für den ‚öffentlichen Vernunftgebrauch‘ religiöser und säkularer Bürger‘, in: ders. Zwischen Naturalismus und Religion, Philosophische Aufsätze, Frankfurt 2005, 119-154 [zit.: Religion].

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 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“ (Religion 137). 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“ (Religion 149). Nur so entgeht die postsäkulare Gesellschaft „der schleichenden Entropie der knappen Ressource Sinn“ in ihrem eigenen Haus (Glauben 29). 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 besitzen, können allgemeine Resonanz finden, sobald sich für ein fast schon Vergessenes, aber implizit Vermisstes eine rettende Formulierung einstellt“ (Glauben 29). Eine recht verstandene Säkularisierung vernichtet also nicht, sondern „vollzieht sich im Modus der Übersetzung“ (Glauben 29), die eine „säkularisierende und zugleich rettende Dekonstruktion von Glaubenswahrheiten“ darstellt (Glauben 23).

5.2 Jenseits der ‚rettenden Aneignung‘ – Zum Eigenrecht von Religion und Theologie

Habermas' ‚Angebot‘ klingt theologisch verlockend und in weiten Teilen ist seiner Analyse der Genealogie der säkularen Vernunft und der daraus abgeleiteten Forderungen zuzustimmen. Indes sollte zumindest seine Einschätzung des Selbstaufklärungspotentials der Religion stutzig machen und zu einer kritischen Auseinandersetzung auffordern. Sind denn „religiös verwurzelte existentielle Überzeugungen“ tatsächlich dadurch gekennzeichnet, dass sie sich „durch ihren gegebenenfalls rational verteidigten Bezug auf die dogmatische Autorität eines unantastbaren Kerns von infalliblen Offenbarungswahrheiten der Art von vorbehaltloser diskursiver Erörterung [entziehen], denen sich andere ethische Lebensorientierungen und Weltanschauungen, d.h. weltliche ‚Konzeptionen des Guten‘ aussetzen“ (Religion 135)? Sind sie tatsächlich

von einem ‚Kern‘ gekennzeichnet, der „dem diskursiven Denken so notwendig fremd [bleibt] wie der von der philosophischen Reflexion auch nur eingekreiste, aber undurchdringliche Kern der ästhetischen Anschauung“ (Religion 150)?¹⁹ Natürlich kann, darf und soll Glaube nicht in Wissen übersetzt werden. Aber wird hier dem inneren Vernunftanspruch der Religion nicht zu wenig zugetraut?²⁰ Wird so nicht ihr kritisches Potential allzu früh stillgelegt gegenüber jenen Vereinseitigungen, ja Pathologien der säkular gewordenen Vernunft und einer immanenten Betriebsblindheit der Moderne? Darauf hat zu Recht Benedikt XVI. nicht nur in seiner Diskussion mit Habermas nachhaltig hingewiesen.²¹ Ist daher der theologische Preis, den die Religion für dieses ‚Angebot‘ zu zahlen hat, nicht doch zu hoch?

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 ihre Ergebnis ausdrücklich nicht die Säkularisierung und damit das Ende des Gottdenkens nach sich zieht.“²² 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

¹⁹ Vgl. auch Habermas, Grenze, S. 252: „Deshalb zehrt die Philosophie nur solange auf vernünftige Weise vom religiösen Erbe, wie die ihr orthodox entgegengehaltene Quelle der Offenbarung für sie eine kognitiv unannehmbare Zumutung bleibt“. Die von Habermas nicht beantwortete Frage ist dabei die nach der Verhältnisbestimmung dieser Definition von Religion zu jener Aufgabe der Schaffung eines reflexiven Verhältnisses zur eigenen Glaubentradition, die doch die Grundvoraussetzung für die Anerkennung von Religion in der Moderne sein soll (vgl. dazu auch C. Danz, Überlegungen zur Religionstheorie von Jürgen Habermas: R. Langenthaler/H. Nagl-Docekal (Hg.), Glauben und Wissen. Ein Symposium mit Jürgen Habermas, Wien 2007, S. 9-31, bes. S. 27ff). Es scheint so, als ob Habermas dem Religionsbegriff tatsächlich zum einen zu wenig zum anderen zuviel zumutet (vgl. ebd. S. 28).

²⁰ Vgl. dazu auch die Kritik von; H. Nagl-Docekal, Eine rettende Übersetzung? Jürgen Habermas interpretiert Kants Religionsphilosophie, ind: R. Langenthaler/H. Nagl-Docekal (Hg.), Glauben und Wissen. Ein Symposium mit Jürgen Habermas, Wien 2007, S. 93-119, bes. S. 117-119; K. Müller, Balancen philosophischer Topographie. Jürgen Habermas über Vernunft und Glaube: R. Langenthaler/H. Nagl-Docekal (Hg.), Glauben und Wissen. Ein Symposium mit Jürgen Habermas, Wien 2007, S. 216-237, bes. S. 227ff

²¹ J. Ratzinger/Benedikt XVI, Was die Welt zusammenhält. Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates: J. Habermas/J. Ratzinger, Dialektik der Säkularisierung, Freiburg 2005, S. 39-60.

²² G. Essen, Sinnstiftende Unruhe im System des Rechts. Religion im Beziehungsgeflecht von modernem Verfassungsstaat und säkularer Zivilgesellschaft, Göttingen 2004, S. 73.

besitzt. Wenn beides gelingt, [...] dann können wir die Sinnhaftigkeit der Gottesrede in einer Weise aufweisen, wie es dem rationalen Begründungsanspruch der Vernunft gemäß ist: Der Satz Kierkegaards, dass es die Auszeichnung des Menschen ausmacht, wesenhaft Gottes bedürftig zu sein, ist mithin bereits ein philosophischer und nicht erst ein theologischer Satz!“²³ Ist er das aber nicht mehr, verliert er sein kritisches Potential.

Dieses kritische Potential macht insbesondere in der anthropologischen Grundsignatur der Gottesrede fest. Das lässt sich am besten anhand ihrer anthropologischen Konsequenzen, 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 antiurpatorischen Gottesbild und der sich daraus ergebenden Beziehung von Gott und Mensch.²⁴ Darin artikuliert sich jene, im säkular-nachauflärerischen 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“ (Glauben 30). 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.“²⁵

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: „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

²³ Ebd. S. 72. Vgl. dazu auch M. Striet, Grenzen der Übersetzbarkeit. Theologische Annäherungen an Jürgen Habermas: R. Langenthaler/H. Nagl-Docekal (Hg.), Glauben und Wissen. Ein Symposium mit Jürgen Habermas, Wien 2007, S. 259-282; bes. S. 262ff.

²⁴ Vgl. Striet, Grenzen, S. 269f; S. 273ff.

²⁵ M. Striet, Verteidiger der Religion. Zu einem neuen Buch von Jürgen Habermas: HerKorr 59, 2005, S. 508-512, hier S. 512.

seinerseits frei sein können. Trotz seiner Ebenbildlichkeit wird freilich auch dieser Andere als Geschöpf Gottes vorgestellt. Hinsichtlich seiner Herkunftigkeit kann er Gott nicht ebenbürtig sein. [...] 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“ (Glauben 30f).

Dieses Potential 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. Wer dieses diskursfähige selbstkritische Potenzial der Theologie in ihrem jüdisch-christlichen Erbe vernachlässigt, hat am Ende nur die Wahl zwischen naturalistischer Skylla und anthropotechnischer Charybdis. Da steht auf der einen Seite die Naturalisierung jeglicher Religion, die es a la Dawkins als gesellschaftlicher Massenwahn zu entlarven oder als stammesgeschichtlich längst überholter Evolutionsvorteil zu erklären gilt und die dann auch nicht davor zurückschreckt, den Menschen selbst auf seine Gene und Meme zu reduzieren. Und auf der anderen Seite bleibt die von Sloterdijk vorgedachte Verabschiedung von Religion durch kulturwissenschaftliche Umcodierung und damit die Relativierung aller theologischen Überzeugungen auf eine Variante der Selbstvervollkommnungstechnik. Freilich auch an deren Ende steht der manipulierbar gewordene Mensch und jene seltsame Variante einer Ethik, die ihr Heil der einer demographischen Aufklärung folgenden globalen Biopolitik sucht (vgl. Sloterdijk, Eifer), Ihre Grundlegung aber wirft die Idee von Freiheit und Subjektivität als und aufgebare Eigenschaften des Menschen als zu überwindende religiöse Relikte oder Illusionen ohne Zögern über Bord. Das aber ist genau der Punkt, an dem das unaufhebbare Veto der Theologie seinen Ort hat, um das unaufgebare Eigenrecht der theologischen Anthropologie zur Geltung zu bringen.