

Thomas Laubach

Nachrichten aus dem Menschenzoo

Theologisch-ethische Anmerkungen zur „Sloterdijk-Debatte“

In Frankreich sorgte der Roman schon kurz nach seinem Erscheinen für heftigste Diskussionen. Nicht von ungefähr. Denn das Thema von Michel Houellebecq's „Elementarteilchen“ hat es in sich. Es geht um nicht weniger als die Auseinandersetzung mit der Vision einer gentechnologisch manipulierten, geschlechtslosen, unsterblichen Spezies, die an die Stelle des alten Menschen tritt. Programmatisch heißt es deshalb am Schluß des Romans: „Die Wandlung (des Menschen, der Verf.) findet nicht im Geist statt, sondern in den Genen.“¹ Provozierend wirkt diese Utopie der biotechnologischen Evolution des Menschen vor allem durch den Kontrast, in dem sie zu den Hauptfiguren des Romans steht: Bruno und Michel. Die beiden Halbbrüder sind überzeichnete, keineswegs aber karikierte Repräsentanten der westlichen Welt, die vor allem durch ihre Unzulänglichkeiten ausgezeichnet sind: die Unfähigkeit, wirklich lieben, sinnvoll leben, frei sein zu können. Die Ersetzung des Menschen durch eine andere Spezies erscheint auf dem Hintergrund der Entwicklungsgeschichte dieser beiden Männer nur konsequent.

Der Roman und sein Thema lassen sich als literarische Version der Fragen und Probleme lesen, die im Umfeld der sogenannten „Sloterdijk-Debatte“ die Feuilletonisten wie die Öffentlichkeit im Herbst des Jahres 1999 in Atem hielten.

Peter Sloterdijk, geboren 1947, war der umstrittene Hauptdarsteller dieses philosophischen Spätsommertheaters. Wer aber ist dieser Peter Sloterdijk? Der gebürtige Karlsruher, bekannt geworden vor allem durch die „Kritik der zynischen Vernunft“², studierte Philosophie, Germanistik und Geschichte und ist zur Zeit Philosophieprofessor an der Hochschule für Gestaltung in Karlsruhe und an der Kunstakademie in Wien. Kein Wunder: Denn seine philosophischen Texte sind vor allem artistisch-essayistisch, von einer metaphernreichen, assoziativen, bisweilen ausschweifenden, immer aber fulminanten Sprache geprägt. Solche Adjektive charakterisieren auch recht treffend den debattenauslösenden Vortrag „Regeln für den Menschenpark. Ein Antwortschreiben zum Brief über den Humanismus“³. Sloterdijk trug ihn im Juli 1999 auf einem Symposium über die Philosophie nach Heidegger auf Schloß Elmau in Bayern vor.

Die Umformatierung des Menschen – Sloterdijks Rede

Wer die „Sloterdijk-Debatte“ verfolgte, mußte sich verwundert die Augen reiben. Denn es konnte sich leicht das untrügliche Gefühl einstellen, daß „das Thema mit jeder Wortmeldung wechselt“⁴. Was wurde nicht alles mit Sloterdijk im Rücken oder vor Augen diskutiert: Bioethik und Eugenik, Faschismus und Kritische Theorie, der Geist der Berliner Republik und die Politik von morgen, Menschenzüchtungsphantasien und Kulturtheorie. So viel ist sicher: Sloterdijks überladener Vortragstext läßt eine Vielzahl von Themen anklingen und operiert genußvoll mit Begriffen – Züchtung, Selektion, Menschenhaltung –, denen eine ordentliche Portion gesellschaftlichen Sprengstoffs anhaftet.

Trotz dieser Vielschichtigkeit der Diskussion sind sich die meisten Kommentatoren einig: Der Vortrag taugt nichts. Sicher: Zaghafte Versuche zur Verteidigung Sloterdijks sind unternommen worden. So schrieb Roger de Weck, Chefredakteur der „Zeit“, Sloterdijk habe „in seinen *Regeln für den Menschenpark* Gedanken gedacht, die gedacht werden mußten“⁵. Doch die Mehrzahl der Rezensenten bezog eine Position, die der Tübinger Philosophieprofessor Manfred Frank pointiert artikulierte: „Dem Vortrag eine klare These, eine Überzeugung, gar eine rationale Handlungsempfehlung abzugewinnen ähnelt der Mühe, einen Pudding an die Wand zu nageln.“⁶ Und es erging vielen ähnlich wie Ernst Tugendhat, ebenfalls Philosoph, der seine Rezension mit dem Bekenntnis schloß: „Ich muß gestehen, daß ich nicht verstanden habe, worum es dem Autor eigentlich geht. Was will er eigentlich? Und gibt es irgend etwas in diesem Aufsatz, was wir jetzt besser verstehen würden? Irgend etwas, das er geklärt hätte? Ich habe nichts gefunden.“⁷

Die vernichtenden Urteile sind Grund genug, sich vor einer Auseinandersetzung zu vergewissern, was Sloterdijk überhaupt sagte. Ein Unterfangen, das nicht leichtfällt. Denn der Text ist eher eine Inszenierung der Sprache als ein nüchtern argumentierender Vortrag. Theater statt Theorie.

1. Akt. Der Vortrag Sloterdijks ist – zunächst – eine Auseinandersetzung mit Martin Heideggers Schrift „Über den Humanismus“⁸, ein Brief, den der Philosoph im Herbst 1946 an den Franzosen Jean Beaufret schrieb. Sloterdijk stimmt im Grundsatz mit der Diagnose des Freiburger Philosophen überein: Der Humanismus, und das heißt der national-bürgerliche Humanismus des 18., 19. und 20. Jahrhunderts, ist an sein Ende gekommen. Er scheiterte vor allem in seinem „Engagement für die Zurückholung des Menschen aus der Barbarei“ (18). Denn er vermochte es nicht, den Menschen durch die Lektüre von Klassikern zu zähmen und war nie in der Lage, die menschlichen Triebe zu hemmen. Dieses Versagen läßt es auch zweifelhaft erscheinen, ob der Humanismus in der Lage sein wird, „der aktuellen Verwilderungstendenzen beim Menschen Herr zu werden“ (18), die „Entwilderung des Menschen“ (19) herzustellen. Wie eine blutende Wunde

bleibt die Frage offen: Was zähmt den Menschen heute, wenn der Humanismus als Schule der Menschenzähmung scheitert?

2. *Akt.* Eine Antwort auf diese offene Frage sucht Sloterdijk bei drei Geistesgrößen der Vergangenheit: neben Heidegger sind dies Friedrich Nietzsche und Platon. Mit ihrer Unterstützung entwickelt Sloterdijk eine Kulturtheorie unter den Stichworten der „Zähmung“ und der „Selektion“. In der sloterdijkschen Diktion bedarf der Mensch als „Wesen, das in einem Tiersein und Tierleben gescheitert ist“, der „Verhaustierung“ (20), er bedarf angesichts seiner „biologischen Offenheit und seiner moralischen Ambivalenz“ (19) der Zähmung und Züchtung, kurz: Er bedarf domestizierender „Anthropotechniken“ (20), die für Ruhe und Ordnung im „Menschenzoo“ sorgen. In ähnlicher Weise hatten schon Platon, aber auch der Anthropologe Arnold Gehlen den Menschen als „Zuchtwesen“ definiert, für das Disziplinierung und das Lernen von Selbstbeherrschung unentbehrlich sind⁹. Traditionelle Techniken, die den Menschen „zähmen“ und „züchten“, sind etwa „Klassen- und Kastenregeln, Heiratsregeln und Erziehungsregeln“, für Sloterdijk „Selektions- und Kombinationsregeln“¹⁰. Kultur ist dann die Leistung dieser Regeln, nämlich die bestialische Natur des Menschen einem Prozeß der Zähmung zu unterwerfen. Hauptdarsteller in diesem kulturellen Prozeß sind, mit Nietzsche und Platon gesprochen, Menschen, „von denen die einen ihresgleichen züchten, während die anderen die Gezüchteten sind“ (20), kurz: Züchtungssubjekte und Züchtungsobjekte.

3. *Akt.* Des Philosophen Grundthese lautet fast zwangsläufig: Die bewußte Züchtung des Menschen hat am Ende dieses Jahrtausends an die Stelle des klassischen Humanismus zu treten. Der Vorteil unserer Zeit: Dank der Biotechnologien haben sich die Möglichkeiten der Menschenzüchtung in den letzten Jahren vervielfacht. Dadurch geraten die Menschen aber auch „mehr und mehr auf die aktive oder subjektive Seite der Selektion“ (20). Sich weigern führt nach Sloterdijk in eine Sackgasse. Damit würde nur die Macht an eine „höhere Gewalt“ (20) delegiert – an Gott, den Zufall oder andere. Von dort aus stellen sich wirkungsvolle Zähmungsverfahren dem Menschen als – O-Ton – „gattungspolitische Entscheidungen“ (21) dar – inklusive expliziter Merkmalsplanung, optionaler Geburt und pränataler Selektion.

Damit tritt die Biotechnologie an die Stelle des Humanismus, und das heißt auch an die Stelle etwa der Pädagogik und der Ethik. Gesucht wird nach nichts weniger als einem Menschentyp, der mittels Gentechnologie „verkehrsfähig“¹¹ wird in der modernen Welt. Wer über die konkreten Schritte dieser Zähmungsverfahren bestimmt, scheint Sloterdijk allerdings selber nicht ganz klar zu sein. Mal sind es, mit Platon, die Weisen, dann wieder ein „Codex der Anthropotechniken“ (20), schließlich auch „eine Art von allgemeinem anthropotechnischem Konzil ... , eine Einberufung der Generalstände der Humanwissenschaften, die den Welt-dialog über sinnvolle Limitierungen der Humanbiotechnik führen und Vorbereitungen treffen für die Formulierung eines Codex“¹².

Vorhang. Nochmals in Kürze: Sloterdijk folgert erstens mit Heidegger, daß der Humanismus zu Ende sei; zweitens postuliert er, daß der Humanismus seiner Funktion, das Bestialische des Menschen zu zähmen, nicht gerecht wurde; drittens müsse deshalb die „Umformatierung des Menschen“¹³ durch ein Programm genetischer „Verbesserung“ übernommen werden, wofür sich Sloterdijk geistige Unterstützung bei Nietzsche und Platon holt.

Die Züchtung des Menschen – Sloterdijks Kulturverständnis

Neben vielen anderen Fragen – etwa: Stimmt die Rezeption von Heidegger, Nietzsche und Platon?¹⁴ oder: Was ist von der ästhetisierenden, unhistorisch-naiven Verwendung von Begriffen wie dem der Selektion zu halten?¹⁵ – drängt sich vor allem ein Problem auf: Wie stichhaltig sind Sloterdijks Bemerkungen zur Zukunft des Menschen?

Zunächst zum Ausgangspunkt der Rede Sloterdijks, der Identifikation von Kultur und Zucht, von Sozialisation und Zähmung des Menschen. Um es vorwegzuschicken: Aus vier Gründen erscheint diese Gleichsetzung nicht haltbar.

1. Die kulturkritische Parole vom verwilderten Menschen, der nun – endlich – gezähmt werden müßte, steht empirisch auf wackligen Füßen. Zwar spricht Sloterdijk von den „aktuellen Verwilderungstendenzen beim Menschen“ (18), aber: Was spricht eigentlich dafür, daß die Menschen der Gegenwart verwilderter sein sollten als etwa Kreuzfahrer, wie Ulrich Greiner fragte¹⁶. Andere Beispiele drängen sich auf: Was macht die Menschen der Gegenwart unbarmherziger als die Konquistadoren in Lateinamerika, brutaler als die Soldaten oder KZ-Schergen im Zweiten Weltkrieg? Zudem ist die Trennung von Natur und Kultur des Menschen, die Sloterdijk vollzieht, problematisch. Der Mensch ist, wie es die moderne Anthropologie zeigte, das „Wesen der Natur-Kultur-Verschränkung“¹⁷. Die Evolution des Menschen ist ein Vorgang, der sowohl seine biologische wie seine kulturelle Evolution umschließt. Von daher ist der Gedanke abwegig, die Kultur müsse als „zweite Natur“ das Tier, das wir Mensch nennen, seine „erste Natur“ zähmen.

2. Sloterdijk liest den Humanismus als großangelegten, wenn auch gescheiterten Versuch der Domestikation des Menschen, als Zuchtinstrument. Was Sloterdijk verschweigt: Die Leistung des Humanismus bestand gerade darin, Begriffen wie Menschenwürde und Menschenrechte Geltung verschafft zu haben. Humanistisches Gedankengut garantierte die Unversehrtheit von Leib und Leben, die Freiheit des Denkens und Glaubens und man könnte weiterführen: die Freiheit von den Genen. Die humanistische Kultur ist also, entgegen Sloterdijks Selektionsphantasien, immer auch Hort der Integration gewesen. Die auch humanistisch geprägten Ideen des Schutzes der Schwachen und des Einsatzes für Unterdrückte sind kulturelle Leistungen, die gerade antiselektiv wirken. In solcher Perspektive

ist klar: Behinderte, Kranke, Alte, Fremde, Kinder oder Frauen dürfen nicht diskriminiert, ausgesetzt, ausgegrenzt, versklavt oder getötet werden. Bekommt von dort aus die Rede von der Verwilderung des Menschen nicht nur da recht, wo sich heute eine Frau nicht mit ihrem behinderten Kind auf die Straße traut, weil sie befürchtet, diskriminiert zu werden?

3. Sloterdijk sieht den zentralen Fehlschlag der humanistischen Moral in ihrem Unvermögen, den Menschen zu pazifizieren. Nicht nur den Humanismus, auch Moral und Ethik stößt Sloterdijk damit ins kühle Grab. Die Konsequenz: Im „Menschenpark“ Sloterdijs ist es nicht die Ethik, die Normen liefert, sondern es sind „geistige Eliten“, „kulturelle Hauptfraktionen“, „Zoodirektoren“, „gute Könige“. Bezugspunkt ist das platonische „Leitbild des Weisen“, der aus Einsicht das Beste für alle „Zoobewohner“ zu erreichen sucht (21). Nur am Rande: Sloterdijk übersieht geflissentlich, „daß Platon und Nietzsche, jeder auf seine Weise, von einem ethischen Ideal ausgehen“¹⁸. Die Hemmung des bestialischen Menschen – auch durch die „genetische Reform der Gattungseigenschaften“ (21) – wird bei ihm hingegen zur reinen Herrschaftssache, die dem ethischen Diskurs entzogen bleibt.

4. Abgesehen davon, daß diese Bindung an die Autorität von Weisen oder Eliten kaum überzeugen kann – wir haben schließlich in Geschichte und Gegenwart eine ziemlich ernüchternde Vorstellung von realer Herrschaft bekommen –, wird nicht deutlich, wieso die Domestizierung und Hemmung des Menschen überhaupt ein so zentrales Ziel der nachhumanistischen Moral sein soll. Der modernen Ethik zumindest geht es sowohl um die Hemmung des Menschen wie auch um seine Enthemmung.

Der Tübinger Philosoph Hans Krämer leuchtete in seiner „Integrativen Ethik“¹⁹ diese beiden Seiten der ethischen Reflexion präzise aus. „Hemmung“ ist nach Krämer eine Chiffre für die moralphilosophische Aufgabe, die Selbstverwirklichung des Menschen einzugrenzen und mit den Interessen anderer abzustimmen. „Enthemmung“ hingegen benennt das strebensethische Axiom, daß der Mensch der Befreiung von disponierenden Faktoren bedarf, um handlungsfähig zu werden und eine qualifizierte Selbstwahl treffen zu können. Das gelingende Miteinander beider Momente wird in der Ethik angezielt, nicht die einseitige Hemmung. In diesem Konzept schließen sich die „Zähmung“ des Menschen und seine Freiheit nicht aus, sondern vielmehr ein. Warum aber betont Sloterdijk das Moment der Hemmung so stark? Mit dem postulierten Scheitern der Zähmungs-bemühungen des Humanismus gelingt dem Philosophen, darauf weist Jürgen Manemann hin, ein raffinierter Schachzug: Antworten auf Zeitfragen können nämlich dann „nicht mehr durch einen quasi selbstverständlichen Rekurs auf das Humanum torpediert werden“²⁰. Die Konsequenz: Eine universale Ethik, eine gemeinsame Bestimmung des Humanen hat ausgespielt. An seine Stelle tritt dann, wie oben gezeigt, die Moralfamilie der Eliten.

Die Selektion des Menschen – Sloterdijks „Bioethik“

Sloterdijks Ausführungen zur Züchtung des Menschen gipfeln in der Rede von seiner „Selektionsmacht“ (20) und der Frage, ob die langfristigen Entwicklungen der Menschheit zu einer „genetischen Reform der Gattungseigenschaften des Menschen“ (21) führen werden. Hier meldet Sloterdijk Regelungsbedarf an, der vor allem durch „einen Codex der Anthropotechniken“ (20) gestillt werden soll. In bioethischer Perspektive sind hierzu einige Anmerkungen zu machen.

Sloterdijk übersieht völlig, daß die Suche nach dem geforderten „Codex“ ein wesentlicher Teil politisch-ethischen Alltagsgeschäfts ausmacht. Und er ignoriert, daß dieser „Codex“ in Teilen bereits Wirklichkeit geworden ist. Denn die öffentlichen und wissenschaftlichen Debatten um Probleme der genetischen Beratung, der pränatalen Diagnostik, der Keimbahntherapie, der Organtransplantation oder des Klonens schlugen sich in einer Vielzahl von Gesetzen und Gesetzesvorhaben nieder. Erinnert sei an das – bis heute heftig umstrittene – europäische Menschenrechtsübereinkommen zur Biomedizin, die sogenannte Bioethik-Konvention (1996), aber auch an das deutsche Embryonenschutzgesetz (1990) oder das erst nach heftiger Diskussion entstandene und verabschiedete Organtransplantationsgesetz (1997).

Auch hinsichtlich seines biotechnologischen Wissens scheint Sloterdijk nicht auf der Höhe der Zeit. So macht die Genetik darauf aufmerksam, daß die Gene keineswegs allein den Menschen determinieren. Heute weiß man nicht nur, daß Umwelteinflüsse die Entwicklung des Menschen mitprägen. Auch die Gene selber sind einer Vielzahl von Einflüssen ausgesetzt, die eine direkte Linie vom Gen zum Merkmal ausschließen. In dieser neuen Denkweise der Genetik geht man mittlerweile davon aus, daß die DNS lediglich ein Datensatz ist, der wiederum einer Vielzahl von biochemischen Prozessen ausgesetzt ist und erst in diesem Netz von Reaktionen zur Wirkung kommt²¹. Vor diesem Hintergrund konnte dann auch Robert Spaemann recht barsch bilanzieren:

„Da Peter Sloterdijk nun einmal eine öffentliche Debatte in Gang gebracht hat, an der er offenbar auch weiter teilzunehmen wünscht, schlage ich vor, daß er sich das dafür erforderliche biologische Rüstzeug nachträglich möglichst schnell beschafft und daß er sich mit dem Stand der bioethischen Debatte vertraut macht.“²²

Von dem Erkenntnisstand der Genetik aus betrachtet, jagt Sloterdijk somit einem Hirngespinnst nach, wenn er sich in eine „explizite Merkmalsplanung“ (21) hineinphantasiert. Doch eine Entwarnung ist fehl am Platz. Schon heute wird eine negative Selektion etwa mit Hilfe der pränatalen Diagnostik betrieben: Denn die Abtreibung ist gegenwärtig die Regel, wenn ein Befund über eine genetische Veränderung des Embryos vorliegt. Eine positive Selektion, die „Verbesserung“ des Menschen also, ist allerdings nur in den Anfängen möglich oder angedacht (somatische Gentherapie, Keimbahntherapie). Sie wird als großangelegtes Projekt allerdings wohl an der genetisch-sozialen Doppelnatur des Menschen scheitern.

Das Gedankenmenü Sloterdijks hinterläßt zudem einen faden Nachgeschmack, weil sich der Philosoph vor der alles entscheidenden ethischen Frage nach den Kriterien drückt, die die Selektionsmacht des Menschen leiten sollen. Er beantwortet nicht, wie und welche „Menschenzüchtung“ begründbar ist und rechtlich gelenkt werden soll. Deshalb übersieht er auch, daß die Kriterien, nach denen sich die Züchtung ausrichten läßt, selber hinterfragt werden müßten. So wissen wir heute, daß etwa Krankheit kein objektiver Begriff ist, sondern weitgehend soziokulturell „festgelegt“ ist²³. Besonders augenfällige Beispiele hierfür sind Kleinwüchsigkeit oder auch Epilepsie.

Zum anderen faßt Sloterdijk einen „Züchtungsdiskurs“ ins Auge, der deshalb ethischerseits problematisch ist, weil er sich allein an Macht- und Herrschaftsverhältnissen orientiert. Die Moral der Herrschenden wird zum Leitprinzip der Menschenzüchtung. So kann der Verdacht nicht ausgeräumt werden, Sloterdijk gehe es um eine technologisch befriedete Moral der Menschenverbesserung, nicht aber um eine Ethik der Biotechnologie.

Die Ausrottung des Anderen – Sloterdijks säkulare Religion

Es fällt nicht schwer, die religiösen Bilder in den Überlegungen Sloterdijks wahrzunehmen. Denn vor Augen steht dem Karlsruher Philosophen der „heile“ Mensch, der in einem Garten – dem Garten Eden vielleicht? – friedlich lebt. Hier, an der Wurzel des Projekts der Selbstzähmung des Menschen durch den Menschen, zeigt sich die säkulare Religion Sloterdijks in aller Schärfe. Was kennzeichnet sie?

Schon die Optimierungsvorstellungen Sloterdijks scheinen von einer religiösen Sehnsucht verführt: der Erlösung des Menschen aus seiner Gebrochenheit, seiner Verfaßtheit zwischen gut und böse. Nicht mehr ein Gott erlöst allerdings in dieser „neuheidnischen“²⁴ Religion. Gott ist nur noch der „Ingenieur in Ruhestand“²⁵, wie es Jürgen Mittelstrass formulierte. An seine Stelle tritt im beginnenden 21. Jahrhundert endgültig der wissenschaftlich-technische Fortschritt mit dem Credo an das Machbare, das leidfreie Leben und den Primat der Leistung²⁶. Diesen drei Glaubensaussagen entsprechen paßgenau die Vorstellungen Sloterdijks. Den Ausgangspunkt bildet die These, daß Leid, Tod und Mord abgeschafft werden können; verwirklicht werden soll dies durch die Optimierung des Menschen, die durch Eingriffe in die Gene machbar wird. Damit treten die Gene letztlich an die Stelle Gottes, da sie eine besondere Mächtigkeit zeigen, die ein fast schon religiöses Erleben auslöst.

Christlicher Glaube muß demgegenüber eine kritische Funktion einnehmen: Die biblische Erzählung vom Auszug aus Ägypten, die Abwendung also von der religiösen Verehrung des Pharaos als dem, was mächtig und beherrschend scheint,

liefert das Gegenbild zur Genreligion. Überdies zeigen die biblischen Texte wie die blutigen Erfahrungen der Christentumsgeschichte, daß Macht und Herrschaft auch der Eliten oder der Weisen nicht Frieden bringen, sondern vielmehr Gewalt hervorrufen.

Religiöse Dimensionen enthalten die Vorstellungen Sloterdijks auch in ihrem Angebot der Kontingenzbewältigung. Zugespißt formuliert: Die Moral, die sich im Diskurs über den Menschenpark zu erkennen gibt, weist verblüffende Übereinstimmungen mit den religiösen Fundamentalismen der Gegenwart auf. Denn der religiöse Fundamentalismus ist der Versuch, „in einer immer komplexeren und vieldeutiger werdenden Welt zu klaren, leichter überschaubaren, ‚bewährten‘ und damit mehr Sicherheit gebenden Strukturen, Denk- und Handlungsmustern zurückzukehren“²⁷. Dieses Konzept korreliert mit den impliziten Versprechungen der gentechnologischen Möglichkeiten. Genauer: Der krisenauslösenden Anfrage des Ichs durch die pluralistischen Anforderungen der „Risikogesellschaft“ (Ulrich Beck) begegnet die säkulare Religion der Gentechnologie, indem sie das Andere ausrottet, Mehrdeutigkeiten eliminiert, den Menschen der Gegenwart verabsolutiert und den biologisch-genetischen Status quo unumstößlich fest schreibt. Kurz: Der Pluralismus wird zugunsten der Sicherheit und der Eindimensionalität verabschiedet – ein Grundzug auch des religiösen Fundamentalismus²⁸.

Für den Gewinn an Sicherheit wird allerdings ein hoher Preis bezahlt. Alle Spuren des dialektischen Verhältnisses von Ich und Du werden ausradiert. Dadurch geht im letzten auch die Möglichkeit personaler Identität verloren, die allein durch die Auseinandersetzung mit dem Anderen zu gewinnen ist. Christliches Denken hingegen macht auf die Bedeutung des Nicht-Identischen aufmerksam. Die Konfrontation mit dem Anderen, wie mit dem ganz Anderen, mit Gott, ermöglicht erst Menschwerdung im umfassenden Sinn. Die Konzeptionen der Selektion wie die Idee der Menschenoptimierung verkennen hingegen, daß gerade das Fremde, das Unbekannte, das Unvertraute und das Uneigene den Menschen selber voranbringen. Das heißt nicht, daß das Fremde per se gut ist; aber es ist nötig, um das Eigene entdecken zu können. Anders gesagt: Im „Spiegel des Fremden erkennen wir nicht nur, wer wir sind, sondern werden uns bewußt, wer wir sein wollen“²⁹. Die Logik des Auslesens beraubt also der Möglichkeit, Mensch zu sein.

Gegen Sloterdijk ist somit gerade im christlichen Kontext das Moment der Anerkennung der Heterogenität, der Verschiedenheit zu betonen. So lebt etwa das erzählende Ethos des Jesus von Nazaret von dieser Anerkennung. Denn Jesus durchbricht den Teufelskreis der Ausgrenzung, indem er den Fremden nicht mehr zum Sündenbock der Angst macht: Der Aussätzige, der Blinde, der Samariter werden in seiner Botschaft zu Nächsten. Jesus macht darauf aufmerksam: Verschiedenheit schafft kein Recht der Ausmerzung. Ganz im Gegenteil. Besonders

die Ausgegrenzten, die in ihrer Verschiedenheit nicht Anerkannten brauchen es, daß andere Menschen ihnen in einem solidarischen Akt zur Seite stehen. Von dort aus setzen die bioethischen Phantasien Sloterdijks die Frage nach einer Ethik der Beziehung neu in Gang.

Noch ein wichtiger Punkt sei angefügt. Die säkulare Religion des Peter Sloterdijk legt den Menschen mit fast metaphysischem Gestus als Sünder aus: Der Mensch ist das Wesen, das fehlt, seine Triebe nicht kontrolliert, das Tier in sich nicht beherrscht. Diese anthropologische Voraussetzung weist frappierende Parallelen zu dem frühkirchlichen Sündenverständnis auf, wie es etwa in der Theologie des Paulus (Röm 3, 9.23; 5, 19; 7, 14) oder auch in den Texten der zweiten Synode von Orange (529) greifbar ist³⁰. Doch im Gegensatz zu den christlichen Konzeptionen, die Gott ins Spiel bringen, wo es um die Befreiung von der Sünde geht, greift in Sloterdijks gnostischer Religion ein anderes Paradigma. Gemäß der genannten Ideologien ist es nicht Gott, der zum wahren Mensch-Sein führt, sondern es sind kulturelle Eliten. Gerade die eigene Geschichte des Christentums macht aber darauf aufmerksam, daß Überzeugungen vom Richtigen und Guten selbst wieder kulturell geprägt wurden und demnach nicht nur wandelbar sind, sondern sich sogar als objektiv falsch erweisen könnten. Was als richtig und gut verkündet wird, auch von Weisen, muß demnach immer wieder überprüft und hinterfragt werden. Wer aber kontrolliert die Herrscher in Sloterdijks Menschenzoo?

Das Ende vom Lied – Sloterdijk und die Folgen

Die aufgeregte Auseinandersetzung um Sloterdijks Überlegungen klingt mittlerweile wieder ab. Der Medienzirkus hat seine Zelte gepackt und zieht zum Schauplatz der nächsten Debatte weiter. Was bleibt, ist die Provokation, die von Sloterdijks Vortrag ausging. Eine Folge, die ganz im Sinne des Erfinders wäre. Denn Sloterdijk bezeichnete sich in einem Gespräch, das die renommierte Zeitschrift „Lettre“ abdruckte, als ein „automatisches Klavier des Zeitgeistes“, das Zeitstimmungen aufnehme und wiedergebe, als einen Schriftsteller, der mit dem „Mandat der Erschrockenheit“ vor das Publikum trete³¹. Die Selbstbeschreibung trifft auch in der sogenannten „Sloterdijk-Debatte“ zu: Zeitgeistig wurde über ein Thema parliert und das in einer Art und Weise, die vielfach Erschrecken hervorrief. Doch das Entsetzen bezog sich nicht nur auf die Zukunftsvisionen, die Sloterdijk vorstellte. Auch die erstaunlich dünne Argumentationsdecke, auf der Sloterdijk seine Philosophie des vergangenen und zukünftigen Menschen ausbreitete, mußte erschrecken.

Die vergangene Debatte macht zudem überdeutlich, daß die „Sloterdijkisierung“ der Philosophie mehr Probleme schafft, als sie zu lösen in der Lage ist. Es

reicht eben nicht aus, sich mit gefährlichen Ideen zu „infizieren“. Damit nämlich werden die offenen Fragen nicht gelöst. Fragen wie: Auf welche Zukunft hin entwirft sich Gesellschaft? Woran sich orientieren in sittlichen Problemen? Wie umgehen mit den Möglichkeiten der Biotechnologien? Gibt es Grenzen des Handelns am Menschen? Hier kommt – doch – wieder der Ethik, auch der theologischen Ethik eine wesentliche Aufgabe zu. Ethik hat sich ja stets als der Versuch verstanden, die rechte Medikation für gefährliche Ideen zu finden, und das heißt: beratend in gesellschaftlichen Streitpunkten Argumente zu gewichten, den Prozeß der sittlichen Urteilsfindung konstruktiv zu unterstützen, sittlich kompetent in individuellen Entscheidungen mitzuwirken. Nach der „Sloterdijk-Debatte“ zeigt sich deutlich, daß weitere Momente noch wichtiger als bisher werden: die öffentlichere ethische Debatte, die aus dem Elfenbeinturm herauskommt und auf die Straße geht, eine interdisziplinäre Diskussion über die Zukunftsmöglichkeiten der Biotechnologie und ihre kritische Bewertung.

Stärker als sonst üblich müßten sich schließlich die Theologen auch in solchen Diskussionen zu Wort melden, die auf den ersten Blick durchaus nicht-theologisch erscheinen. Theologisches Denken könnte hier verdeutlichen, daß es der Gesellschaft nicht nützen, sondern als Stachel im Fleisch der Kultur wirken will, einer Kultur, die mehr denn je in der Gefahr steht, über ihre eigene Orientierungslosigkeit in die Fallen von Pseudo-Orientierungen zu stolpern, die den Menschen verkürzen, versklaven und mißbrauchen.

ANMERKUNGEN

¹ M. Houellebecq, *Elementarteilchen* (Köln 1999) 355.

² P. Sloterdijk, *Kritik der zynischen Vernunft* (Frankfurt 1983).

³ Abgedruckt in: *Die Zeit* 16. 9. 1999, 15.18–21. Im folgenden wird aus diesem Abdruck mit Seitenzahl im Text zitiert. Der Vortrag ist mittlerweile auch in Buchform beim Suhrkamp-Verlag erschienen.

⁴ Ch. Geyer, *Halt's Maul, jetzt rede ich!*, in: *FAZ* 8. 10. 1999, 43.

⁵ R. de Weck, *Der Kulturkampf*, in: *Die Zeit* 7. 10. 1999, 1.

⁶ M. Frank, *Geschweife und Schwefel*, in: *Die Zeit* 23. 9. 1999.

⁷ E. Tugendhat, *Es gibt keine Gene für die Moral*, in: *Die Zeit* 23. 9. 1999, 31–32, hier: 32.

⁸ Frankfurt 1947.

⁹ Platon, *Leg.* 766 a; A. Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt* (Berlin 1940).

¹⁰ Was uns immun macht. Focus-Interview mit Peter Sloterdijk, in: www.focus.de.

¹¹ Kantilene der Zeit. Zur Entdiotisierung des Ichs und zur Entgreisung Europas. Peter Sloterdijk im Gespräch mit Hans-Jürgen Heinrichs, in: www.lettre.de/lettre/sloterdijk.html.

¹² In: Was uns immun macht (A. 10).

¹³ In: *Kantilene* (A. 11).

¹⁴ Vgl. dazu etwa Frank (A. 6); E. Rudolph, *Züchter im Menschenpark*, in: *Frankfurter Rundschau* 20. 8. 1999, 192; M. Schneider, *Hirt ohne Schafe*, in: *Frankfurter Rundschau* 15. 9. 1999.

¹⁵ Siehe dazu J. Manemann, *Politischer Anti-Monotheismus*, in: *Orientierung* 63 (1999) 201–203.

¹⁶ U. Greiner, *O Sophie*, in: *Die Zeit* 9. 9. 1999.

- ¹⁷ W. Korff, Die naturale und geschichtliche Unbeliebigkeit menschlicher Normativität, in: Handbuch der christlichen Ethik 1 (Freiburg 1993) 150. Ähnlich auch R. Spaemann, Wozu der Aufwand?, in: FAZ 7. 10. 1999, 53.
- ¹⁸ Tugendhat (A. 7).
- ¹⁹ H. Krämer, Integrative Ethik (Frankfurt 1992).
- ²⁰ Manemann (A.15).
- ²¹ B. Graff: Klon der Angst. Die Genies streiten, von Gentechnik wissen sie nichts, in: SZ 15. 9. 1999, 17.
- ²² Spaemann (A. 17).
- ²³ Spiegel-Interview mit Ludger Honnefelder, in: Der Spiegel 27. 9. 1999, 317–318.
- ²⁴ J. Habermas, Post vom bösen Geist, in: Die Zeit 16. 9. 1999, 68.
- ²⁵ J. Mittelstrass, Leben mit der Natur, in: Über Natur, hg. v. O. Schwemmer (Frankfurt 1987) 48.
- ²⁶ Vgl. M. Pindl, Versöhnung mit dem Leiden (Frankfurt 1998) 82–85.
- ²⁷ H. Denz u. P. M. Zulehner, Fundamentalismus: eine Herausforderung für die Alltagspraxis in der Kirche, in: Die verdrängte Freiheit, hg. v. H. Kochanek (Freiburg 1991) 181.
- ²⁸ Dazu: G. Hole, Fundamentalismus, Dogmatismus, Fanatismus. Der Konsequenzzwang in der Persönlichkeitsstruktur und die Chance der Toleranz, in: Pluralismus in Gesellschaft und Kirche, hg. v. P. M. Zulehner (München 1985) 84.
- ²⁹ B. Schäfer, Das Fremde als Herausforderung von Identitätsansprüchen, in: Ethik und Unterricht, Heft 4 (1993) 7.
- ³⁰ Vgl. O. H. Pesch, Freisein aus Gnade (Freiburg 1983) 128–133.
- ³¹ In: Kantilene (A.11).