

„Götzendienst am Werkzeug“ (Paul VI.)?

Eine theologische Anfrage an die Religiosität der wissenschaftlichen Technik

VON LINUS HAUSER

1. Zum Problemaufriß und zum Gang der Argumentation

Die moderne, wissenschaftlich geleitete Technologie ist kein neutrales Hilfsmittel des Menschen, sondern weltanschauungsbildend. Sie ist in ihrer Faszination seit ihrem Aufkommen im späten 18. und frühen 19. Jahrhundert immer deutlicher auch als eine weltanschauliche Alternative zum überlieferten christlichen Glauben anzusehen.

Ich möchte hier – ohne die Verdienste der modernen Technologie schmälern zu wollen – diese Faszination im Hinblick auf ‚Wissenschaftsgläubigkeit‘ unter dem Maßstab des christlichen Erlösungsverständnisses und Menschenbildes bedenken. Insofern stellt dieser Aufsatz einen Baustein auf dem Weg zu einer Theologie der Technik dar und unterbeleuchtet dabei die freiheiterschließende und den Schöpfungsgedanken vertiefende Bedeutung der wissenschaftlichen Technik.

Dabei werde ich folgendermaßen vorgehen:

Ich werde zuerst – ausgehend von einer Erörterung des Technikbegriffs – einen Leitbegriff von Wissenschaftsgläubigkeit einführen, der dann im Verlauf der Darstellung entfaltet werden soll.

Der hier herauszuarbeitende spezifisch religiöse Charakter der Wissenschaftsgläubigkeit macht es dann im nächsten Schritt notwendig, einen Religionsbegriff zu skizzieren, der diese Religiosität des Wissenschaftsglaubens erhellen kann.

Daran anschließend werden verschiedene Explizitheitsgrade heutigen Wissenschaftsglaubens thematisiert.

Ich werde dabei zunächst den alltäglichen Wissenschaftsglauben beschreiben, der unsere gesamte Kultur prägt und die Tendenz hat, uns unsere Endlichkeit vergessen zu machen.

Unter der heute verstärkt gegebenen Technikfolgen- und Wissenschaftsangst stellt sich dann auf einer zweiten Stufe der Explizitheit diese Wissenschaftsgläubigkeit landläufig als ein konsumorientiertes Bewußtsein der ‚beruhigten Endlichkeit‘ oder der ‚bekümmerten Endlichkeit‘ dar. Diese Stufe des Wissenschaftsglaubens artikuliert sich nicht deutlich, sie bleibt unthematisch. Deshalb müssen wir uns in einem nächsten Schritt der expliziten Form der Wissenschaftsgläubigkeit zuwenden. Der explizit religiöse Wissenschaftsglaube ist schließlich eine z. B. in der Neuen Religiosität auftauchende Sonderform, die – wie wir sehen werden – den Wissenschaftsglauben ausdrücklich vertritt.

Abschließend wird dann zu fragen sein, inwiefern die dem Wissenschaftsglauben eigene Selbsterlösungslehre von der christlichen Erlösungsvorstellung her aufgebrochen werden kann.

2. Die wesentlichen Momente des Begriffs der wissenschaftlichen Technik

Aufgrund seiner radikalen Endlichkeit ist der Stand des Menschen in der Welt durch eine prinzipielle Bedürftigkeit geprägt. Aus dieser transzendentalen anthropologischen Bestimmtheit ergibt sich die Idee „unendlicher Arbeit, um aus der bloßen Naturwelt eine echte Menschenwelt zu machen, eine vom Menschen geprägte, von seiner eigenen Ideenbestimmtheit bestimmte Welt erstehen zu lassen“¹. Der philosophische Begriff der Technik steht in diesem Zusammenhang.

¹ H. Wagner, Philosophie und Reflexion, München/Basel 1967, 316.

Technik ist – wie Friedrich Dessauer schreibt – „reales Sein aus Ideen durch finale Gestaltung und Bearbeitung aus naturgegebenen Beständen“². In einer terminologisch anderen, begrifflich aber vergleichbaren Fassung kann man diesen allgemeinsten Begriff, der die archaischen Techniken bis hin zu den modernen Technikformen umfaßt, auch so formulieren: Technik ist „die Summe der produzierten Artefakte, die Menschen zwischen sich und die äußere Natur schieben, um handelnd Zwecke zu verfolgen“³. Dabei ist es wesentlich, daß Menschen eine Erfindung machen, um zu einem solchen Artefakt zu gelangen.

Etwas auf der Grundlage einer Erfindung Selbstgemachtes wird also zwischen das Subjekt und die Natur geschoben. Dabei kann diese Natur auch der Körper oder die Psyche dieses Subjekts sein. Auch diese können nämlich technisch verändert werden. Das bewußt handelnde, freie Subjekt gehört deshalb also auch zum Begriff der Technik.

Führen wir uns diese begrifflichen Momente ausführlicher vor Augen.

Zum Begriff der Technik gehört zunächst die Voraussetzung von 1) Naturgesetzlichkeit. Ohne die Annahme einer durch Naturgesetze bestimmten Natur gibt es keine menschlichen Möglichkeiten ‚etwas‘ auf verlässliche und geregelte Weise zu gestalten. Damit nach Gesetzen verfaßte Natur technisch nutzbar werden kann, muß das technische Mittel, die Erfindung 2) real existent in dieser Welt sein. Sie ist also kein magisches Gedanken, ding‘. Gedanken sind keine technischen Hilfsmittel. Soll eine solche technische Erfindung möglich sein, so muß 3) menschliche (freie und in Objektivität Wirklichkeit in ihrer eigenen Seinsweise vernehmende) Vernunft kreativ und teleologisch verfaßt sein.

Als letztes Moment ist auf den ‚Ort‘ zu reflektieren, an dem die technischen Ideen entstehen. Spätestens seit der die Natur in ihren Grundlagen umgestaltenden modernen Technik kann man nicht mehr davon sprechen, daß die Ideen für technische Erfindungen in einer idealen (platonistisch gedeuteten) Welt ‚bereit liegen‘⁴. Wir leben heute im Zeitalter von rasanter High-Tech-Forschung und von großen Forschungsteams. Diese Teams entwerfen globale Szenarios und ‚erfinden‘ erst dann, nach der ‚Erfindung‘ dieser ‚möglichen Welt‘ die ‚Details‘ dieser möglichen Zukunft in Form konkreter technischer Hilfsmittel. Diese technischen Hilfsmittel sind geprägt durch eine risikoreiche Vorläufigkeit. Diese Vorläufigkeit bezieht sich zum einen auf das Risiko eines Forschungsteams A, durch ein Forschungsteam B überholt zu werden.

Auch hinter einer kleinen technischen Erfindung, die ein Forschungsteam A hervorbringt, steckt nämlich heute die Idee eines zukünftigen ‚life-style‘, in den diese Erfindung durch ein Szenario A eingeordnet ist bzw. den sie durch diese Erfindung mitkonstituieren soll. Dies gilt um so mehr für Projekte, die Milliarden Dollar erfordern.

Eine andere Expertengruppe B kann dabei eventuell auf dem Hintergrund ihres Szenarios B ein noch überzeugenderes Angebot zur menschlichen Zukunftsgestaltung machen. Geschieht dies, ist der ganze Verbund von Erfindungen, die der nicht akzeptierten ‚möglichen Welt A‘ zugeordnet sind, schon vor jeder Nutzung ‚überholt‘.

Dann hat der dieses technische Einzelwerk konstituierende Gesprächsbereich, die ‚mögliche Welt A‘, ihre Kommunikabilität verloren.

Zum zweiten bezieht sich diese risikoreiche Vorläufigkeit auch auf das Risiko der Gesamtgesellschaft als „Risikogesellschaft“⁵. Der einer solchen ‚möglichen Welt‘ zugehörige Verbund technischer Erfindungen kann sich nämlich als inadäquat für ein glückendes Leben der (Welt-)Gesellschaft erweisen. Geschieht dies, so trägt die Weltgesellschaft das Risiko großer finanzieller Verluste bis hin zum Verlust der Lebensgrundlagen der Spezies Homo sapiens.

² F. Dessauer, *Der Streit um die Technik*, Frankfurt 1956, 234.

³ K. Ott, *Zur Bestimmung und Kritik irrationaler Technik-Adaption*, in: J. Hoffmann (Hrsg.), *Ethische Vernunft und technische Rationalität. Interdisziplinäre Studien*, Frankfurt 1992, 99–170, 100.

⁴ Dieser Standpunkt findet sich etwa bei F. Dessauer, *Philosophie der Technik*, Bonn 1927, 47 oder noch bei C. Castoriadis, *Durchs Labyrinth*, Frankfurt 1974, 203.

⁵ Vgl. zu diesem Begriff U. Beck, *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt 1986.

Wenn man diesen Gedankengang zusammenfassen will, dann muß man also den Begriff der heutigen Technik noch um ein Moment erweitern.

Man sollte heute im Blick auf einen geschichtlichen Technikbegriff 4) von teamorientierten, veraltungsgefährdeten⁶, gesellschaftlich kommunikablen möglichen menschlichen Zukunftsgestalten sprechen.

Technik ist also heute – um diese vier Schritte noch einmal zusammenzufassen – dort gegeben, wo anhand der naturgesetzlich verfaßten Wirklichkeit durch teleologisch reflektierende schöpferische Vernunft eine Erfindung gemacht wird, die zu einem gefährdeten System von Ideen zukünftiger Menschenwelt gehört.

Es ist nun – um einen abschließenden Schritt in der Entfaltung unseres Begriffs zu gehen – zum Verständnis unserer heutigen technisch-wissenschaftlichen Welt wichtig, zwischen zwei grundlegenden Weisen der Technik zu unterscheiden.

Bis zum Beginn der Moderne gab es Technik als „Erfahrungstechnik“⁷. Erfahrungstechnik muß sich den materiellen Strukturen notwendig anpassen, um sie zu nutzen. Seit der Industrialisierung beginnt hingegen ein Zeitalter der „wissenschaftlichen Technik“, die diese ‚naturegebenen Bestände‘ strukturell ihren Zwecken anpaßt.

Die Gentechnik stellt in dieser Hinsicht die fortgeschrittenste Form wissenschaftlich-technischen Verfügung über die Natur dar. Die „Eingriffe in die Naturzusammenhänge sind von gleicher Größenordnung wie diese Prozesse selbst“⁸.

Durch die Gentechnik gelingt es nämlich, über natürliche Barrieren hinweg Eingriffe in die Naturzusammenhänge vorzunehmen. Nicht nur die Grenzen von Arten („Sch(afs)ziege“), sondern auch von Reichen der Natur können überschritten werden, indem etwa tierisches genetisches Material in Pflanzen ‚eingebaut‘ wird, um die Resistenz zu erhöhen⁹. „Dadurch ist die Grenze zum Naturereignis endgültig zugunsten ‚übernatürlichen‘ Handelns überschritten, und die ‚Natur selbst‘ als Maß des Handelns anzusetzen, hat seine Selbstverständlichkeit und sein sachliches Fundament verloren.“¹⁰ ‚Natur‘ – auch die ‚Natur‘ des Menschen – wird also durch die wissenschaftliche Technik immer weniger als vorgegebene betrachtet, sondern vielmehr als etwas, das der Mensch auch in seinen letzten Strukturen selbst transformieren kann.

3. Ein Leitbegriff: Der Glaube an die wissenschaftliche Technik und seine anachronistisch-kompensatorische Koexistenz mit Wissenschaftsangst

Befragen sich die Wissenschaften und die auf ihnen aufbauenden Technologien auf ihre Lebensrelevanz, dann ist diese Fragerichtung schon weitergehend als die einer speziellen Wissenschaftstheorie. In der Frage nach dem, was die Bedeutung einer wissenschaftlichen Technik ausmacht, steckt nämlich ein unvermeidliches Sinnimplikat. Es ist die Behauptung, daß diese nicht nur Sinn für sich habe, sondern lebensbedeutsam sei. Damit haben wir einen ersten Zugang zum Glauben an die wissenschaftliche Technik erreicht.

Dieses positive Verhältnis zur wissenschaftlichen Technik kann als schlichte notwendige Voraussetzung, nämlich als ‚Wissenschaftsvertrauen‘ gegeben sein. Es kann sich aber auch selbst mißverstehen und weltanschauungsbildend werden. Im letzteren Falle

⁶ Der Gießener Philosoph Odo Marquard hat einmal in einem Vortrag den Terminus ‚Veraltungsgeschwindigkeit‘ verwandt. Diesen Terminus greife ich hier auf.

⁷ Vgl. dazu F. Burgey, Technik und Heiliger Kosmos. Probleme der Theologie und der Verkündigung in einer von Wissenschaft und Technik geprägten Welt, Würzburg 1985, 116–127.

⁸ H. Schrödter, Gen-Technik, Gen-Ethik. Zur Unhintergebarkeit ethischer Verantwortung, in: J. Hoffmann (Hrsg.), 79–98, hier: 82 (s. o. Anm. 3).

⁹ W. D. Busse, Grundbegriffe der Gentechnik, in: Bayer AG (Hrsg.), Gentechnik bei Bayer. Presse-Forum am 27. und 28.9.1989 in Wuppertal-Elberfeld, Leverkusen o.J. (1989) 56–65, hier: 56f.

¹⁰ Schrödter, 1992, 82.

wird das ‚Wissenschaftsvertrauen‘ zum ‚Wissenschaftsglauben‘. Auf dieser Stufe sieht der Wissenschaftsglaube Wissenschaft nicht nur als lebensbedeutsam an, sondern als grundlegend lebensbedeutsam. Es wird hier versucht, ineins mit dem Begriff einer Wissenschaft und der ihr entsprechenden Technologie, Vorschläge zum glückenden Leben in seiner Totalität zu vermitteln.

Friedrich Heinrich Tenbruck hat auf eine Transformation des Wissenschaftsglaubens seit dem 19. Jahrhundert hingewiesen, die ich hier aufgreifen und vervollständigen will¹¹.

Ich orientiere mich im folgenden an seiner Analyse, mache allerdings nicht die Voraussetzung der ‚Ablösung‘ des naturwissenschaftlichen Wissenschaftsglaubens durch einen sozialwissenschaftlichen Wissenschaftsglauben. Vielmehr gehe ich davon aus, daß der naturwissenschaftlich orientierte Wissenschaftsglaube bewahrt bleibt und nur durch einen sozialwissenschaftlichen Wissenschaftsglauben angereichert wird.

Zunächst repräsentieren die experimentellen Naturwissenschaften zu Anfang des 19. Jahrhunderts den Glauben an die (mit Tenbruck gesprochen) „innerweltliche Erlösung von Leid, Ungewißheit und Sinnlosigkeit“¹². Bald jedoch übernehmen die Sozialwissenschaften diese Rolle. Je mehr nämlich die „Daseinsverhältnisse willkürlich geschaffen und verändert werden konnten, desto mehr galt es nun, mit der Weltanschauung über die Lebensführung hinaus auch für eine bestimmte Art der Gestaltung von Staat und Gesellschaft zu werben und einzutreten“¹³. Seit dem Zweiten Weltkrieg hat sich nun (wie ich – Tenbruck hier weiterführend – voraussetze) der Wissenschaftsglaube noch einmal verschoben.

In dem Bericht des Club of Rome über „Die Grenzen des Wachstums“¹⁴ wird die Menschheit nämlich deutlich auf die „Begrenztheit des von ihr bewohnten Planeten“ hingewiesen. Im Wissen, daß das „Raumschiff‘ Erde endlich ist“¹⁵, wird nun eine globale Perspektive gesucht, die die planetarischen Probleme überschaubar macht.

Wissenschaften, die globale Veränderungen von Gesamtsystemen entwerfen, beginnen eine große Faszination auszuüben. Das gleiche gilt für Wissenschaften, die globale Perspektiven zu erschließen scheinen. Hier sind etwa die Informationstechnologie, die Gentechnik oder die sogenannte Chaosforschung zu nennen. Eine wissenschaftsgläubige Kultur, die immer deutlicher auf negative Wissenschafts- und Technikfolgen zu reflektieren beginnt, versucht in diesen Wissenschaften, von einem gleichsam apokalyptischen Niveau aus (allerdings ohne einen von Gott gesandten Deuteengel) Überblick zu gewinnen. Die Hoffnung, die man in diese (durchaus konventionellen) Wissenschaften, die globale Systeme in den Blick zu nehmen und zu transformieren versuchen, hineinlegt, kann man als Weiterentwicklung der Hoffnung auf eine Einheitswissenschaft, nämlich als Hoffnung auf eine Überblicke gewährende Strukturwissenschaft bezeichnen.

Dieser neue heutige Wissenschaftsglaube besteht also in dem Vertrauen, durch Überblick gewährende Strukturwissenschaften die durch die Natur- und Sozialwissenschaften begründeten Ängste und Probleme überwinden zu können. Diese könnten nämlich einen Gesamtüberblick gewährleisten und entsprechende Globaltechnologien freisetzen.

Dabei kann man von einer kompensatorischen Beziehung zwischen der in Ängsten mündenden anachronistischen Wissenschaftsgläubigkeit und der als heilendes Paradigma anerkannten aktuellen Gestalt von Wissenschaft als Überblicks-Wissenschaft sprechen.

¹¹ F. H. Tenbruck, *Die unbewältigten Sozialwissenschaften oder Die Abschaffung des Menschen*, Graz/Wien/Köln 1984.

¹² Ebd. 57.

¹³ Ebd. 71.

¹⁴ D. Meadows, *Die Grenzen des Wachstums. Bericht des Club of Rome zur Lage der Menschheit*, Stuttgart 1972, 170.

¹⁵ H. Dolch, *Eine zweite kopernikanische Wende? Eine Erwägung zur gegenwärtigen Situation*, in: *ders.*, *Grenzgänge zwischen Naturwissenschaft und Theologie. Gesammelte Aufsätze*, Paderborn 1986, 214–229, 223.

Unter der Leitung des neuen Wissenschafts-Paradigmas könnten, so nämlich diese kompensatorische Position, die durch die alten Wissenschaftsformen angerichteten Schäden beseitigt und diese alten Wissenschaften sogar zu einer nützlichen Hilfsinstanz werden.

So orientiert sich die Wissenschaftsangst gleichsam anachronistisch an überholten Wissenschafts-Paradigmen. Der Wissenschaftsglaube hingegen blickt zuversichtlich auf das technische Lösen von globalen Problemen versprechende neue Paradigma der Strukturwissenschaft.

Aufgrund dieser sich an anachronistischen Paradigmen von Wissenschaftlichkeit orientierenden Angst vor der wissenschaftlichen Technik und des parallel dazu bestehenden Glaubens an ‚fortschrittlichere‘ Technikparadigmen können diese beiden Zugänge zur wissenschaftlichen Technik sogar in derselben Person Bestand haben. Dabei steht diese ‚anachronistisch-kompensatorische Koexistenz von Wissenschaftsglaube und Wissenschaftsangst‘ unter dem Primat des Glaubens an die letztendliche Lösung der Lebensprobleme durch die wissenschaftliche Technik, der unsere Epoche seit dem frühen 19. Jahrhundert prägt.

4. Eine Bestandsaufnahme: Anthropologische Voraussetzungen technischer Großprojekte

Wissenschaftsgläubig sind nach diesen eben erarbeiteten Begriffslagen alle diejenigen, die die Wissenschaften und die ihnen entspringenden technischen Anwendungen nicht nur für lebensbedeutsam, sondern als die grundlegende Instanz der menschlichen Selbstorientierung halten.

Wir wollen nun nach der genaueren Gestalt der aktuellen Wissenschafts- und Technikgläubigkeit fragen. Dazu brauchen wir eine fundamentale anthropologische Frage-richtung, um konkrete Wissenschafts- und Technikphänomene von ihren Fundamenten her in den Blick zu nehmen.

Wenn man philosophisch-anthropologisch nach den Weisen fragt, in denen Menschen sich überhaupt – also nicht nur technisch – orientieren und gestalten, dann stößt man auf drei grundlegende Orientierungsdimensionen. Diese sind für den Menschen seine Räumlichkeit, seine Zeitlichkeit und seine Zweckgerichtetheit. Ein zureichender Begriff philosophisch-theologischer Art von menschlicher Selbstgestaltung ist dann gebunden an die Darstellung des Menschlichen im Raume, in der Zeit und in seiner Zweckgerichtetheit¹⁶.

Wie, so stellt sich damit die Frage, gehen technologische Großprojekte mit der radikalen Endlichkeit des Menschen hinsichtlich seiner Raum- und Zeitorientierung und hinsichtlich seiner Zweckgerichtetheit um?

Führen wir dazu einige Beispiele zunächst aus dem Bereich zeitlicher Dispositionen an:

Die Atomtechnik orientiert sich faktisch an Entsorgungszeiten von Jahrzehntausenden, ohne auch nur mittelfristig in einer Welt wachsender „Veraltungsgeschwindigkeit“ (O. Marquard) von Lebensformen futurologisch planen zu können. Faktisch wird damit die Zeitlichkeit des Menschen gelehnet. Der Kahlschlag der Regenwälder geschieht ungeachtet jeder zeitlich absehbaren Perspektive einer Wiederaufforstung und unter Ausklammerung der zeitlich kalkulierbaren ökologischen Folgen. Die Informationstechnologie setzt über zahlenmäßig unübersehbar wachsende Satellitenprogramme und andere Nutzungssysteme eine ‚schlechte Unendlichkeit‘ von freier Zeit der Auswahl und Zeit der Nutzung voraus. Großtechnologie neigt also unthematish dazu, die Lebenszeit des Menschen als nicht endliche Erstreckung anzusehen. Die Disposition des der Menschheit gegebenen Raumes geschieht ebenfalls unter Ausklammerung der radikalen Endlichkeit des Menschen.

¹⁶ Vgl. zur entsprechenden anthropologischen Grundlegung von nichtsinnlichen (apriorischen) Anschauungsformen her *D. Dormeyer/L. Hauser*, Weltuntergang und Gottesherrschaft, Mainz 1990, 7.Kap.

Die Freizeitindustrie etwa negiert die Existenz gegebener räumlicher Begrenztheiten durch ‚Einräumung‘ von Freizeitzonen innerhalb des gesamten Globus, ohne auf die Folgen – etwa des Energieverbrauchs und der moralischen Entwurzelung ganzer Völker (Prostitutionstourismus) – zu achten. Die Erschließung des Raumes durch Automobile negiert die radikale Endlichkeit des Menschen hinsichtlich seines globalen Lebensraumes durch die Zerstörung der Ozonschicht.

Die Raumfahrttechnik feiert als „Götzendienst am Werkzeug“ (so Paul VI. zur Gefahr, die die amerikanische Mondlandung mit sich bringt) die Unendlichkeit des kosmischen Raumes. Dies geschieht unter Ausklammerung der Fragen nach dem Nutzen für diejenigen Menschen, denen schon auf diesem Planeten zu wenig Raum ‚eingräumt‘ wird. Großtechnologie neigt also unthematish dazu, den Lebensraum des Menschen als nicht endliche Weite der Entfaltung anzusehen.

Was die menschliche Zwecksetzung betrifft, so setzt die wissenschaftliche Technik ihre eigenen technikimmanenten Wertungen. Zweckmäßigkeit im Hinblick auf den zu erzeugenden Gegenstand, Wiederholbarkeit der Leistungen, Effizienz im Hinblick auf Wirkungsgrad und Stoffausnutzung sind die wesentlichen Gesichtspunkte¹⁷. So sprechen Fachleute etwa von „Megadeath“ (= 1 000 000 Tote) im Hinblick auf die Wirksamkeit von Massenvernichtungsmitteln. Wernher von Braun sagt von seiner Arbeit an der V-2 in Peenemünde, für die zwischen 1943 und 1945 monatlich ca. 1500 Zwangsarbeiter sterben mußten, auch mit bedauerndem Blick auf die Zwangsarbeit: „Wir haben uns einer der ganz großen Aufgaben der Menschheit, der Umstände nicht achtend, verschrieben und eine erste brauchbare Lösung gefunden.“¹⁸

Ein anderes Beispiel für den bedenkenlosen Umgang mit technikimmanenten Wertungen stellt die Erfindung von Giftgasen im Kontext des Ersten Weltkrieges dar¹⁹. Im Jahre 1909 gelang es den beiden Chemikern Walter Nernst und Fritz Haber, Ammoniak aus Stickstoff und Wasserstoff synthetisch herzustellen. 1913 führte Haber die Ammoniak-Synthese in das bedeutendste großtechnische Verfahren zu Beginn des 20. Jahrhunderts über. In Zusammenarbeit mit dem Kaiser-Wilhelm-Institut in Berlin entwickelte Fritz Haber ein funktionstüchtiges Giftgas, das erstmals am 22. April 1915 an der Westfront unter Leitung Habers in der Nähe von Ypern in Belgien eingesetzt wurde. Bei diesem ‚Experiment‘ wurden 15 000 Soldaten kampfunfähig gemacht, davon starb ein Drittel sofort.

Nach dem Krieg wurde Haber hochgeehrt und erhielt 1918 den Nobelpreis für Chemie. Fritz Haber schrieb 1923 als Direktor am Kaiser-Wilhelm-Institut: „Die technischen Hilfsmittel, die aus der Ferne wirken, sind immer erst auf dem mühsamen Weg der Überlegung ihres Nutzens zu dem guten Ansehen gelangt, das Schwert und Beil schon seit Urzeiten besaßen. Als die Kanone den Panzerreiter niederwarf, fand sie ebenso moralische Mißbilligung wie die Gase im Krieg. Immer aber siegt die technisch höhere Form.“²⁰ Mit dem Terminus der ‚technisch höheren Form‘, welche der Giftgaseinsatz darstellt, haben wir einen weiteren Beleg für diesen Stil einer technikimmanenten Wertung.

Es besteht also die Gefahr, daß sich das Subjekt in der wissenschaftlichen Technik ganz aus der Zwecksetzung herausnimmt. Die Zweckorientierung geschieht dann allein an der schier unbegrenzt scheinenden Machbarkeit, die eine ‚technisch höhere Form‘ hervorbringt, aufgrund deren man der ‚Umstände nicht achtend‘ unmenschlich vorgehen ‚darf‘. Diese spezifische Zweckmäßigkeitseinstellung der Orientierung an einer ‚technisch höheren Form‘ führt zu einer Art von kategorisch befolgtbar scheinendem technischem Imperativ: „Was man verstehen kann, soll man auch anwenden.“²¹

¹⁷ H.-D. Mutschler/G. Ropohl/M. Trömel, Das Problem technikimmanenter Wertungen, in: J. Hoffmann (Hrsg.), 22–54, 24f. (s. o. Anm. 3).

¹⁸ Ebd. 42.

¹⁹ Ich orientiere mich hier an R. Kreibisch, Die Wissenschaftsgesellschaft. Von Galilei zur High-Tech-Revolution, Frankfurt 1986, bes. 178–187.

²⁰ Zitiert nach: K.-D. Oetzel, Wohltäter und Unheilstifter, SFB-Sendung der Abteilung Wissenschaft und Bildung vom 21. 12. 1983 (Manuskript S. 8).

²¹ H. Lenk/G. Ropohl, Technik zwischen Können und Sollen, in: dies., Technik und Ethik, Stuttgart 1987, 5–21, hier: 7.

Indem sich das Subjekt in der wissenschaftlichen Technik ganz aus der Zwecksetzung herausnimmt, vollzieht es – um mit Peter Hünermann zu sprechen – eine Art „Schluß der Zweckmäßigkeit“²². „Im zweckmäßigen Verhalten wird (...) durch Einsatz entsprechender Mittel ein Ziel erreicht und damit die Ausgangssituation durch das Resultat verändert. Entscheidend ist, daß bei diesem Schluß der Zweckmäßigkeit Ausgangspunkt, Mittel und Resultat diskrete, einander äußerliche Größen bleiben. (...) Indem die Welt als ein Feld von Zweckmäßigkeiten verstanden wird und der Mensch sich selbst in fundamentalen Weise als zweckmäßig Organisierenden setzt, sind die bisherigen geschichtlichen Bedingungen, die gewachsene Substanz der Verhältnisse negiert, allerdings um den Preis dessen, daß der Mensch jetzt selbst unter Zweckmäßigkeitsbedingungen auf-taucht.“

In diesem „Schluß der Zweckmäßigkeit“ verschwinden zunächst erstens die Belange der anderen Menschen aus den Zwecksetzungen des technikorientierten Menschen. Im zweiten Blick auf dieses Tun sieht man aber auch, daß sich der Mensch damit außerhalb seiner endlichen Zwecksetzungen stellt. Er setzt mit den vermeintlichen Sachzwängen nichts als die absolute Bedeutung seiner eigenen Zwecke, ohne auf andere Menschen zu achten. Damit negiert er als Folge dieser beiden Schritte die radikale Endlichkeit seiner Zwecksetzungen, die durch Zwecksetzungen anderer Menschen zustandekommt. Großtechnologie neigt also unthematisch dazu, den Lebenszweck des Menschen als nicht endlichen Entfaltungshorizont anzusehen. Es ist also das Grundmuster des alltäglichen Wissenschaftsglaubens, den Lebensbereich des Menschen als unendlichen Entfaltungsraum zu betrachten.

So ergibt sich die Gefahr einer „Herauslösung des Willens, was immer er wollen mag, aus allen von Natur oder durch ein göttliches Gesetz oder einfach durch die Tradition auferlegten Bindungen oder Rücksichten“²³. Wo aber diese Entwurzelung geschieht, da eröffnet sich der Raum für eine der Gentechnik analoge ‚übernatürliche‘, d. h. hier atraditionelle weltanschauliche Ortung seiner selbst.

Damit stellt sich die Frage, inwiefern der an die wissenschaftliche Technik Glaubende seinen Glauben so ausdrückt, daß er auf eine alternative Weise gegenüber der tradierten Religion als religiös bezeichnet werden kann. Dazu müssen wir kurz auf die Begriffe Religion und Religiosität reflektieren.

5. Religion, Religiosität und Religionsförmigkeit

Johann Baptist Metz hat in seiner Abschiedsvorlesung 1993²⁴ eine neue kommende Lebensform und eine ihr entsprechende Weltsicht angesprochen. In seiner Vorlesung über die „Gotteskrise“ der Moderne schreibt er im Hinblick auf die zukünftige Kultur und eine ihr entsprechende Weltsicht: „Wir leben in einer Art religionsförmiger Gotteskrise. Das Stichwort lautet: Religion ja, Gott nein, wobei dieses Nein wiederum nicht kategorisch gemeint ist im Sinne der großen Atheisten.“²⁵ Die mit den zitierten Sätzen angesprochenen Problemfelder entfaltet Metz allerdings nicht begrifflich. Er verbleibt in metaphorischer Sprache.

Versuchen wir diese skizzierte Situation von Hermann Schröders Religionsbegriff her begrifflich zu rekonstruieren. Dazu ist es nötig, nicht nur den Begriff „Religion“, sondern auch noch den der „Religiosität“ einzuführen. Dies soll in einer Reflexion auf den Begriff der radikalen Endlichkeit geschehen.

Eine philosophisch-anthropologische Sicht des Menschen entdeckt dessen radikale

²² Vgl. dazu die schöne Analyse dieses „Schlusses der Zweckmäßigkeit“ bei P. Hünermann, Technische Gesellschaft und Kirche, in: ThQ 163 (1983) 284–303, hier: 288f.

²³ R. Maurer, Ökologische Ethik, in: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie 7(1982)17–39, hier: 17f.

²⁴ J. B. Metz, Gotteskrise. Versuch zur ‚geistigen Situation der Zeit‘, in: *ders. u. a.*, Diagnosen zur Zeit, Düsseldorf 1994, 76–92. Vgl. auch J. B. Metz, Gotteszeugenschaft in einer Welt der religionsfreundlichen Gottlosigkeit, in: Ordensnachrichten 31(1992) H.2 S. 3–14.

²⁵ Metz, 1994, 77.

Endlichkeit. Radikal heißt dabei, daß es keinen menschlichen Aspekt gibt, der nicht durch diese Endlichkeit geprägt ist. Die Endlichkeit prägt das Menschsein an seiner Basis, gleichsam wurzelhaft. Manchmal können wir die Radikalität unserer Endlichkeit vergessen. Alles wird aber in Frage gestellt durch den letzten Schatten, der auf uns fällt, durch den Tod. Wir geraten vor das Nichts des Grabes. „Wer wird mich aus diesem Todesleibe erretten!“ ruft Paulus im Römerbrief aus. Er fährt fort „Dank sei Gott durch Jesus Christus, unseren Herrn“ (Röm 7,24f).

Christliche Religion ist also das Bewußtsein, daß diese radikale Endlichkeit real durch Gott aufgehoben²⁶ ist, indem Gott sich durch Jesus Christus als unsere Erlösung sichtbar und wirkmächtig macht²⁷. ‚Religion in christlicher Sicht‘ ist damit anthropologisch zu betrachten als Bewußtsein radikaler Endlichkeit und ineins theologisch als Erlösungsglaube.

Nun ist es wichtig zu beachten: ‚Religion‘ und ‚Religiosität‘ sind nicht gleichzusetzen.

Die Religiosität ist das Zeugnis, die eigene Endlichkeit als prinzipiell nichtig bzw. als aufhebbar ansehen zu wollen. Insofern ist Religiosität die grundlegende anthropologische Form, von der her sich Religion entfaltet, aber noch nicht diese selbst. Jeder kennt ja in sich entsprechende Phantasien über eine Aufhebung seiner Endlichkeit. Meist ist diese Aufhebung der eigenen Endlichkeit in Tagträumen bereichsbezogen. „Was wäre, wenn ich reich wäre, wenn mir die Frauen zu Füßen lägen, wenn ich unsagbar klug oder unsagbar mächtig wäre, wenn ich Raum und Zeit beliebig durchreisen könnte, wenn ich nicht altern würde, wenn ich nie sterben müßte?“

Religiosität ist insofern als ‚religionsförmig‘ bezeichnbar. In der Religiosität meldet sich nämlich zunächst nur das Interesse, nicht endlich zu sein. Die Religiosität vieler Menschen kommt oft nicht über dieses Stadium hinaus. Tagträume und Massenmedien, (vielleicht christlich verbrämte) Magie und Okkultismus erschweren nicht selten das Bewußtwerden der eigenen, erlösungsbedürftigen Situation. Der Gedanke radikal endlich zu sein wird gern verdrängt.

Wie sich dieses Interesse an der Aufhebung der eigenen Endlichkeit entfaltet, bleibt also noch offen – deshalb lautet auch die im Aufsatz gestellte Aufgabe, nach der „Religiosität der wissenschaftlichen Technik“ zu fragen und nicht nach der Situation seiner Religion. Es geht also um die Frage, wie der heutige Mensch mit dem ‚religionsförmigen‘ Interesse, nicht endlich sein zu wollen, mittels technisch-wissenschaftlich geprägter Bilder seiner selbst umgeht.

Explizieren wir aber zunächst unsere Begriffe von Religion und Religiosität noch weiter. Erst eine spezifische, d. h. begrifflich weiter bestimmte Art von Religiosität, es ist die Religiosität des Standpunktes der Religion, bejaht die grundlegende philosophisch-anthropologische Voraussetzung der Radikalität von Endlichkeit. Erst der Standpunkt der Religion sagt: „Ich bin erlösungsbedürftig!“

Man kann aber auch – wie dies in einer „religionsförmig“ geprägten technisch-wissenschaftlich geprägten Lebensform geschieht – anthropologisch davon ausgehen, daß der Mensch überhaupt nicht radikal endlich ist²⁸. Man kann diesen Gedanken an die Radikalität seiner Endlichkeit gar nicht erst zulassen. Man kann darüber hinaus seine radi-

²⁶ Vgl. dazu H. Schrödter, Erfahrung und Transzendenz. Ein Versuch zu Anfang und Methode von Religionsphilosophie, Altenberge 1987 (bes. das 8. und 9. Kapitel) und ders., Der Begriff der Religion und seine Bedeutung für Bildung und Erziehung, in: Münstersche Gespräche zu Themen der wissenschaftlichen Pädagogik (Hrsg. J. Dikow u. a.), Heft 10, Münster 1993, 46–59.

²⁷ Vgl. auch M. Seckler, Der theologische Begriff der Religion, in: W. Kern u. a. (Hrsg.), Handbuch der Fundamentaltheologie, Bd. 1, Freiburg 1985, 173–194, 191.

²⁸ Weil sich auf den ersten Blick Religiosität und Religion gleichen, ergibt sich oft eine öffentliche Ineinssetzung von Religion und Religiosität. Die gern verwendete, begrifflich unpräzise Bezeichnung von religiösen Phänomenen als ‚pseudoreligiös‘, ‚parareligiös‘, ‚quasireligiös‘ (vgl. etwa M. Kehl, Hoffnung auf ein ‚neues Zeitalter‘? Die gegenwärtige Herausforderung der christlichen Eschatologie durch ‚New Age‘, in: A. Gerbards (Hrsg.), Die größere Hoffnung der Christen. Eschatologische Vorstellungen im Wandel, Freiburg 1990, 108–130, hier: 111, der vom New-Age-Glauben als „Weltanschauung und quasireligiöse Heilsbotschaft“ spricht) zeugt von der Notwendigkeit einer solchen Unterscheidung.

kale Endlichkeit sogar ausdrücklich bestreiten. Auf den ersten Blick mag diese letzte Möglichkeit verblüffend klingen, doch wir werden sehen, daß unsere wissenschaftlich-technische Kultur unthematisch davon ausgeht, daß der Mensch nicht radikal endlich ist. Positiv formuliert bedeutet eine solche Bestreitung der Radikalität seiner Endlichkeit dabei die Auffassung zu vertreten, daß man sich durch technische Mittel von seiner Endlichkeit selbst erlösen könne. Es gibt aber auch – wie wir sehen werden – heutige Positionen, die diese Bestreitung der eigenen radikalen Endlichkeit ausdrücklich bestreiten. Ein gewisser Teil der heutigen Menschen hegt, wie Gottfried Kienzlen schreibt, die „Hoffnung, der Mensch könne sich selbst zu seinem eigenen Gott machen und auf dem Weg empirisch-diesseitiger Realisation den Neuen Menschen planen und herstellen“²⁹.

Nietzsche hat in einem Aphorismus diesen Gedanken schon im letzten Jahrhundert geäußert: „Man kann durch glückliche Erfindungen das große Individuum noch ganz anders und höher erziehen, als es bis jetzt durch die Zufälle erzogen wurde. Da liegen meine Hoffnungen: Züchtung der bedeutenden Menschen.“³⁰

Halten wir nun zunächst fest: Durch die Einsicht in diesen Zusammenhang einer ‚Religiosität ohne Religion‘ löst sich die im Begriff des ‚Religiösen‘ verborgen spielende Mehrdeutigkeit von einerseits ‚religiös‘ im Sinne von ‚zur Religion gehörig‘ und andererseits ‚religiös‘ im Sinne von das ‚Religionsförmige‘ einer Weltanschauung betreffend auf. Auf diese Weise haben wir grundsätzlich das begriffliche Instrumentarium entwickelt, um den Begriff einer spezifischen Art von Religiosität, nämlich die des Glaubens an die wissenschaftliche Technik exakt zu diagnostizieren. Dazu betrachten wir zunächst den Standpunkt der ‚beruhigten Endlichkeit‘.

6. Die Religiosität der wissenschaftlichen Technik in ihrem unthematischen Alltag: Die ‚beruhigte Endlichkeit‘ der „Augenblicksmenschen“ (Mk 4, 17) in der Konsumkultur

Der unsere Kultur begleitende Wissenschaftsglaube führt bei vielen Menschen zu einem Standpunkt, den ich als den der ‚beruhigten Endlichkeit‘ bezeichnen möchte. Die radikale Endlichkeit des Menschen wird auf diesem Standpunkt zur Kenntnis genommen, aber im Akte einer Verdrängung beiseitegeschoben³¹. Ebenfalls zeitypisch ist, daß man heute in hohem Maße in der Lage zu sein meint, seine eigene Endlichkeit als ein privates Problem zu betrachten, welches mittels bereitgestellter Technologien zu lindern ist.

Die beruhigte Endlichkeit entspricht hier dem Grundmuster des Wissenschaftsglaubens, wenn dieser den Lebensbereich des Menschen als unendliche Verfügungsdimension zur Befriedigung der eigenen Bedürfnisse begreift. Die Nutzung der wissenschaftlichen Technik geschieht hier als ‚Erfindung‘ von Hilfsmitteln für sich ständig ändernde Konsumtionsmöglichkeiten der Menschenwelt und der Natur. Insofern kann man von einer religionsförmigen Nutzung von wissenschaftlicher Technik sprechen, da Religionsförmigkeit ja weiter oben bestimmt wurde als das Interesse nicht endlich zu sein. Diese Religionsförmigkeit des Konsums zeigt sich in dem Interesse unendlicher Konsumtion der Welt (einschließlich der Konsumtion des eigenen Körpers und der eigenen Psyche). Man kann hier an die nachösterliche Rede Jesu von den „Augenblicksmenschen“ (Mk 4, 17) denken.

Dienlich sind dabei für diese, wie Paul Zulehner sagt, „unbezogene() Selbstverwirkli-

²⁹ G. Kienzlen, *Der Neue Mensch. Zur säkularen Religionsgeschichte der Moderne*, München 1994, 24.

³⁰ F. Nietzsche, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden* (Hrsg. G. Colli / M. Montinari), Bd. 8, München 1980, 43 (Fragment 5,11).

³¹ Dabei wird zunächst, wie es Martin Heidegger im Blick auf die Verdrängung des eigenen Todes als anthropologische Grundmöglichkeit gekennzeichnet hat, nach dem folgenden Muster gelebt: „(...) man stirbt am Ende auch einmal, aber zunächst bleibt man selbst unbetroffen“ (M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1979, 253).

chung³² vor allem Konsumgüterindustrien, Verkehrstechnologien, Unterhaltungstechnologien und die moderne Medizin³³. Angezielt ist ein Lebensgefühl, gemäß dem sich der heutige „Freiheitskünstler“, wie Paul Zulehner sagt, im persönlichen Leben alles als bewältigbar erscheinen lassen kann, auch wenn er im letzten doch für sich prinzipielle Grenzen sieht. Robert Spaemann³⁴ spricht von einem „banalen Nihilismus“, der Freiheit nur als „Vermehrung von Optionschancen“ sehen kann. So zeigen entsprechende Umfrageergebnisse nur scheinbar paradoxerweise die Diskrepanz zwischen einer glücklichen individuellen Perspektive und einem gleichzeitigen Pessimismus im Hinblick auf die globalen Zukunftsaussichten.

Wissenschaftsgläubigkeit zum einen und Wissenschaftsangst zum anderen verteilen sich hier relativ auf den individuellen bzw. den globalen Aspekt. Wachsende Skepsis gegenüber der wissenschaftlichen Technik und Vertrauen in ihre bleibende extensive Nutzung halten sich also die Waage. „Beide Bewegungen sind im heutigen Bewußtsein wirksam und machen die Frage nach der Zukunft zur drängenden Sinnfrage.“³⁵

Diese beruhigte Endlichkeit eines „Sozialquietismus“³⁶ (G. Schmidtchen) der „beruhigten Mehrheit“ (J. B. Metz³⁷) kann zu einer ‚bekümmerten Endlichkeit‘ werden, die die Begrenztheit ihrer Perspektive sieht, aber keinen Ausweg weiß und sich etwa in eine der zahlreichen Süchte flüchtet. Diese beruhigte Endlichkeit kann aber auch der in ihr schwelenden und zunehmenden Ungesicherheit offensiv begegnen und zum expliziten, religiösen Wissenschaftsglauben werden.

7. Die Religiosität der wissenschaftlichen Technik in ihrer expliziten Form: das Beispiel der Neuen Religiosität

Im explizit religiösen Wissenschaftsglauben wird nun aus dieser normalerweise nur unthematischen Haltung, die eigene radikale Endlichkeit auszuklammern, ein explizites Bekenntnis. Unter religiösem Wissenschaftsglauben im eigentlichen Sinne verstehe ich nämlich die Gesamtheit der Erscheinungen, in denen Menschen das Bewußtsein der Nichtexistenz oder der anthropologischen Kontingenz ihrer Endlichkeit und deren – gegenwärtige oder zukünftige – totale Überwindung durch technisch-wissenschaftlich geleitetes Handeln ausdrücklich machen. Menschliche Endlichkeit wird also nicht als radikal, d. h. als Grundbestimmtheit des infralapsarischen Menschen betrachtet, sondern als dem Menschen ‚zufällig‘ anhaftend. Auf diesem Standpunkt wird Selbsterlösung denkbar.

Wir wollen den Übergang vom alltäglichen zum explizit religiösen Wissenschaftsglauben anhand der sogenannten Neuen Religiosität betrachten. Dazu skizzieren wir kurz die Standpunkte einiger neureligiöser Gruppierungen im Kontext der Frage nach ihrem Verhältnis zur Erlösung des Menschen und nach ihrem damit zusammenhängenden Technikverständnis.

Die Therapie von Scientology beispielsweise dehnt sich über das jetzige Leben auf unendlich viele angenehme, vorangegangene Reinkarnationen aus. Technologisches Hilfsmittel dieser Therapie ist ein „E-Meter“ genanntes Gerät, das die therapeutische

³² P. Zulehner u. a., Vom Untertan zum Freiheitskünstler, Freiburg/Basel/Wien 1991, 264.

³³ P. Zulehner/H. Denz, Wie Europa lebt und glaubt. Europäische Wertestudie, Düsseldorf 1993, 242: „In Verbindung mit dem hohen Niveau an Lebenswünschen und Glücksansprüchen erwächst“, so Paul Zulehner und Hermann Denz, „aus der Diesseitskonzentration den Menschen eine hohe Lebensanstrengung“.

³⁴ R. Spaemann, Die kostbare Perle und der banale Nihilismus, in: *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz* (Hrsg.), Christentum und Kultur in Europa. Gedächtnis – Bewußtsein – Aufgabe. Akten des präsynodalen Symposiums (Vatikan, 28.–31. 10. 1991), Bonn 1993, 39–45, 41.

³⁵ E.-J. Nocke, Eschatologie, in: *Th. Schneider* (Hrsg.), *Handbuch der Dogmatik*, Bd. 2, Düsseldorf, 1992, 377–478, 378.

³⁶ G. Schmidtchen, *Protestanten und Katholiken*, Bern 1979, 311.

³⁷ J. B. Metz, Gotteskrise. Versuch zur ‚geistigen Situation der Zeit‘, in: *J. B. Metz u. a.*, *Dia-gnosen zur Zeit*, Düsseldorf 1994, 76–92, 83.

Reise durch die vergangenen Reinkarnationen kontrolliert. Am Ende der kostspieligen Behandlung soll der Mensch den Thetanen in sich finden. Der „Thetan“³⁸ besitzt absolute Souveränität über Körper, Raum und Zeit und damit absolute Souveränität über den Genuß der Welt³⁹.

Nehmen wir ein weiteres Beispiel: Mittels der Technik der „Transzendentalen Meditation“ versuchen die Anhänger von Mahesh Prasad Varma (Maharishi Mahesh Yogi) direkten Einfluß auf die Welt zu nehmen. Technisch kann diese Vorgehensweise genannt werden, weil hier das menschliche Gehirn zwecks Effektivitätssteigerung bearbeitet wird und dann zum Instrument der Weltveränderung eingesetzt werden soll. Gedanken werden im Kontext eines umfassenden Technik- und Wissenschaftsglaubens als technische Instrumente interpretiert und so verdinglicht. Mit Hilfe der transzendentalen Meditation könne man nämlich die „allmächtige Kraft der Natur nach seinem Belieben nutzen“⁴⁰. Dieser „Maharishi-Effekt“ verhindere Unwetter, schaffe Frieden, senke die Verbrechensrate und gestalte die Evolution des Kosmos. Die Realität dieser Technik, die das Gehirn als technisches Instrument versteht, wird als durch wissenschaftliche Methoden, nämlich als durch neurologische Forschung erwiesen und auch als durch diese förderbar behauptet.

Zu den ‚Bewußtseistechnologien‘ neureligiöser Art zählt auch das sogenannte „Positive Denken“. Das auch als „wissenschaftliches Gebet“ bezeichnete „positive Denken“ interpretiert Jesu Verheißung des Betens (Mt 21, 22, „Und alles, worum ihr in eurem Gebet bittet, werdet ihr empfangen, wenn ihr glaubt“) als technologischen Ratschlag. In der im Bereich des „Positiven Denkens“ vertretenen „Theorie der physischen Unsterblichkeit“ bedeutet dies, daß ein Mensch, der nicht an seinen Tod glaubt, nicht sterben oder altern wird. Durch die Bewußtseistechnologie des positiven Denkens kann ein Mensch „mindestens genauso lange existieren wie das übrige Universum“⁴¹. Auch hier werden Gedanken als technisch-wissenschaftliche Instrumente mißverstanden und verdinglicht.

In der neureligiösen Spiritualität haben wir also einen Standpunkt des Vertrauens in technische bzw. paratechnische Methoden, der von der Nichtexistenz oder der anthropologischen Kontingenz menschlicher Endlichkeit und deren gegenwärtiger oder zukünftiger totaler Überwindung durch technisch-wissenschaftlich geleitetes Handeln ausgeht. Diese Form des Wissenschaftsglaubens repräsentiert die höchste Explizitheit des religiösen Wissenschaftsglaubens, stellt also seine deutlichste Form dar. Was ist abschließend hierzu theologisch zu sagen?

8. Die Religiosität der wissenschaftlichen Technik vor dem Zeugnis christlicher Erlösungshoffnung

Wie kann man dogmatisch zu einer Kultur des Wissenschaftsglaubens und der sie begleitenden Wissenschaftsangst Stellung nehmen? Ich will dies ausgehend vom christlichen Erlösungsverständnis und dem Begriff der Konkupiszenz tun, um anschließend soteriologische, christologische und ekklesiologische Dimensionen dieser Fragestellung anzudeuten.

Konkupiszenz prägt das Wollen des noch nicht ganz erlösten Menschen. Im durch Konkupiszenz geprägten Wollen kämpft die mit der geschöpflichen Natur des Menschen gegebene Strebensrichtung auf das Heil in Gott mit der durch den Sündenfall gegebenen Strebensrichtung des von Gott absehenden, individuell und kulturell geprägten spontanen Begehrens. Beide Strebensrichtungen sind zugleich geistige und sinnliche Akte und richten deshalb alle Dimensionen des Menschen aus.

Es gehört nun zum infralapsarischen Wesen des Menschen, daß dieser Widerstreit der

³⁸ Vgl. dazu C. Evans, *Kulte des Irrationalen*, Hamburg 1976, 49–55.

³⁹ Vgl. dazu F. W. Haack, *Scientology – Magie des 20. Jahrhunderts*, München 1982, 137.

⁴⁰ Artikel: *Transzendentaler Meditation*, in: Hrsg. H. Gasper u. a., *Lexikon der Sekten, Sondergruppen und Weltanschauungen*, Freiburg 1990, 1054–1060, 1058.

⁴¹ G. Griebel, *Theorie der physischen Unsterblichkeit*, Bergen-Enkheim 1990, 23.

Begehrensrichtungen zwar grundsätzlich durch personale Freiheit zugunsten der Orientierung an Gott entschieden werden kann, daß es aber nie restlos möglich ist, die Begierlichkeit, die Strebendenz nach dem anderen Gut, völlig aufzuheben. Der „Hang zur Sünde“ (I. Kant) bleibt.

Insofern weiter die Geschichtlichkeit des Menschen zu seinen wesentlichen Bestimmungen zu rechnen ist, ist auch von einer geschichtlich strukturierten Gestalt des Konkupiszenz auszugehen. Es gibt also epochal typische Konfigurationen von Konkupiszenz. Diese grundsätzliche begriffliche Betrachtung will ich nun auf den Wissenschaftsglauben anwenden.

Man kann im Falle des Wissenschafts- und Technikglaubens davon ausgehen, daß faktisch erst in den letzten einhundertfünfzig Jahren das Problem der prinzipiell immer gegebenen gnoseologischen Konkupiszenz als epochales Problem aufgetreten ist. Gnoseologische Konkupiszenz meint die bleibende Versuchung des menschlichen Geistes, die Welt vollendet in einem ‚alles umfassenden System‘ zu entwerfen und danach die Wirklichkeit diesem System gemäß gestalten zu wollen. Die moderne Wissenschaft verleitet dazu, diesen Gestaltungswunsch für realistisch zu halten, vom, so J. B. Metz, „Menschen als sanft und unschuldig funktionierender Maschine in der Technopolis von morgen“⁴² zu sprechen.

Die Theologie muß im Kreise der autonomen Wissenschaften als Hüterin des anthropologischen Faktums der gnoseologischen Konkupiszenz auftreten. Sie hat darauf hinzuweisen, daß kein Mensch ernsthaft behaupten kann, er habe eine ‚einheitliche und in sich stimmige Weltanschauung‘, die alles umgreift und gliedert, was gewußt und gestaltet werden kann. Durch das erkenntnistheoretisch begründbare Bekenntnis des Glaubens an die „Schrakenlosigkeit und alles übersteigende Fülle des Reiches Gottes“⁴³ wird das konkupiszenz Wissenhabenwollen entlarvt. Wirklichkeit erweist sich für Theologen als „Ereignis der Offenheit“⁴⁴ und nicht als beherrschbares System. Die Theologie hat hier deutlich die Grenze jeder Wissenschaft aufzuzeigen und damit das dem Wissenschaftsglauben eigene Bild von der Wissenschaft als Allheilmittel zu korrigieren.

Diesem Problem der gnoseologischen Konkupiszenz entspricht ein Aspekt des moralisch konkupiszenten menschlichen Daseins. Moralische Konkupiszenz betrifft nicht nur den Hang zu einzelnen Sünden, sondern im ganzen den Hang, sich selbst anstelle Gottes zu setzen. Diese Tendenz haftet der Wissenschaftsgläubigkeit an.

Mit der konkupiszenten Struktur des Wissenschaftsglaubens hängt auch der Verlust des Bewußtseins der Bildhaftigkeit und der Narrativität aller Erlösungszeugnisse zusammen. Der christliche Glaube ist ein historisches Zeugnis der Erlösung durch den Gott Jesu Christi, das sich in Bildern und Erzählungen der Auferstehung und der Vollendung des Ganzen der Welt äußert. Im Wissenschaftsglauben benutzt man auf instrumentelle Weise Bilder (etwa vom Thetanen oder vom positiven Denken), um diese als technologische Handlungsanweisung zu verstehen, die die Selbsterlösung bewirken soll.

Weiterhin ergibt sich aus der konkupiszenten Struktur des Wissenschaftsglaubens ein neues Bild des Todes. Die Todesangst und ihre Verdrängung werden nicht wie im christlichen Erlösungsglauben als Folge eines unvordenklichen Sündenfalls und somit als Tun verstanden. Ebensovienig betrachtet man das Sterben bewußt als „Tun“⁴⁵, als „Sterben mit Christus“ (Röm 6, 1–11) als historisch erhöhter Person. Der Mensch, der sich religionsförmig an die wissenschaftliche Technik bindet, bestreitet vielmehr seinen Tod als das ganze Leben durchziehende Realität.

Damit kommt der religionsförmig lebende Mensch letzten Endes nicht über seine Ratlosigkeit hinaus. Es ist eine nur auf sich selbst blickende ‚in sich gekrümmte Ratlo-

⁴² J. B. Metz, Gotteskrise. Versuch zur ‚geistigen Situation der Zeit‘, in: J. B. Metz u. a., *Diagnosen zur Zeit*, Düsseldorf 1994, 76–92, 92.

⁴³ P. Hünermann, *Jesus Christus. Gottes Wort in der Zeit. Eine systematische Christologie*, Münster 1994, 76.

⁴⁴ Ebd. 361.

⁴⁵ Nocke 454.

sigkeit“⁴⁶, die ein Widerschein einer epochalen „Gotteskrise“ ist. Der Christ kann dieser „Gotteskrise“ der wissenschaftlich-technischen Moderne aber auch auf andere Weise begegnen. „Ich kann“, so schreibt der verstorbene Aachener Bischof Klaus Hemmerle, „keine Ratlosigkeit, keinen Abgrund (...) in mir und in anderen erkennen, die nicht Er“⁴⁷, die nicht der gekreuzigte Christus wäre. So ergibt sich für den Glaubenden eine durch Gottes Gnade gewährte und durch Freiheit ergriffene Möglichkeit⁴⁸, seine Ratlosigkeit, sein Sich-selbst-nicht-verstehen-Können nicht nur zu akzeptieren, sondern in Gelassenheit zu tragen. Ist es nicht das Geschick der Gemeinschaft der Gläubigen in dieser Zeit die „dunkle Nacht“ der Mystiker im alltäglichen Leben zu durchwandern?⁴⁹ Insofern gibt es auch eine ‚gläubig-vertrauende Ratlosigkeit‘ im Glauben an die Erlösung durch das Kreuz. Diese ist etwas anderes als ein „schwächerer, allgemeiner und vager Theismus“⁵⁰. Indem sich der Glaubende dem Kreuz zuwendet, entdeckt er nicht nur die Dynamik des erlösenden Geistes, die ihn über jede Situation seines Lebens hinausreißt auf das „absolute Geheimnis“ Gottes (Karl Rahner) hin. Es erschließt sich ihm auch die Gnade, das anbrechende Gottesreich in seiner Unscheinbarkeit hier und jetzt zu erfahren – jenseits der großen Entwürfe: in den glückenden Erfahrungen des Selbstwerdens der Anderen und seiner selbst, also in den wengleich gebrochenen Erfahrungen tiefer Communio als Inseln der Annahme und Beheimatung. Der Mensch wird eben „nicht weniger, sondern mehr Mensch, je näher er Gott kommt“⁵¹. So wird er frei zu einer Welt ohne „wissenschaftsgläubige“ Allmachtsphantasien und zur Freude am Endlichen, das in die Liebe des trinitarischen Gottes eingebettet ist. Nur so kann er – in begrenzter Zeit – die Zeit wirklich auskosten. Er träumt nicht von einer rein quantitativen unendlichen Zeitlinie des beruhigten Konsumierens, sondern erfährt im Mittragen des Kreuzes dieser Welt das Keimen des Gottesreiches in seiner zur Welt der Liebe frei machenden Qualität⁵².

⁴⁶ Vgl. dazu Augustinus' Bestimmung des Sünders, als eines *incurvatus in seipsum*. Er beschreibt nämlich die Bewegung zum Bösen als „*iste motus, quo fruenti voluntatem ad creaturam a Creatore convertit*“ (de lib. arb. III. 1,2).

⁴⁷ K. Hemmerle, *Leben aus der Einheit. Eine theologische Herausforderung* (Hrsg. H. Blättler), Freiburg 1995, 154.

⁴⁸ Vgl. zu diesem Zusammenwirken meinen Beitrag „Gnade als Achtung und Hingabe Gottes. Ein begriffslogischer und anthropologischer Zugang zur Gnadenlehre“, in: *Philosophy & Theology* (Marquette Univ. Press) 2 (1988) 258–276.

⁴⁹ Die „dunkle Nacht“ ist nach Johannes vom Kreuz ineins „Mittel, Führerin und erwirkt die Vereinigung“ (E. Meier, *Struktur und Wesen der Negation in den mystischen Schriften des Johannes vom Kreuz*, Altenberge 1982, 52f). Endlich findet dann die Seele Erlösung.

⁵⁰ W. Kasper, *Der Gott Jesu Christi*, Mainz 1982, 382.

⁵¹ B. J. Hilberath, *Gnadenlehre*, in: *Th. Schneider* (Hrsg.), *Handbuch der Dogmatik*, Bd. 2, Düsseldorf 1992, 45.

⁵² Vgl. dazu meine Beiträge „Christologie als Aufruf zu weltweitem Denken und Handeln“, in: J. Schneider (Hrsg.), *Christologie als Aufruf zu weltweitem Denken und Handeln*, Münster 1992, 7–21 und „Christologie in ‚nachchristlicher Zeit‘. Karl Rahners transzendente Reflexion der Möglichkeit eines Glaubens an Jesus als den Christus“, in: D. Hattrup/H. Hopping (Hrsg.), *Christologie und Metaphysikkritik*. Peter Hünemann zum 60. Geburtstag, Münster 1989, 123–139.