

# Hat der Humanismus eine Zukunft?

Konzept für eine interdisziplinäre Tagung an der Universität Freiburg (Schweiz)  
3.-5. Dezember 2009

## 1. Einleitung und Zielsetzung

In unserem Kulturkreis hat die humanistische Denktradition ihre Ursprünge zweifellos in der Antike (griechische Klassik, Stoa, Römisches Recht). Eine besondere Ausprägung hat diese Tradition dann im Humanismus der Renaissance und in der Aufklärung erfahren, bevor der Humanismus im 19. Jahrhundert zum Leitbegriff einer Neuordnung der Bildung und des Wissens avancierte. Bis heute war und ist die inhaltliche Ausgestaltung dieser Tradition einem starken Wandel unterworfen; die Interpretationen reichen von abstrakten Begriffen der Selbstbestimmung oder der Menschenwürde über marxistische und existentialistische Auslegungen bis hin zum politisch-religiösen Kulturkampf-begriff. Angesichts dieser Deutungsvielfalt ist es als eine erstaunliche Tatsache zu bezeichnen, dass heute – zumindest auf politischer Ebene – ein weitgehender Konsens darüber zu bestehen scheint, dass die Achtung der Menschenwürde und der Schutz eines Kernbestandes von Menschenrechten eine unhintergehbare zivilisatorische Errungenschaft darstellen. In diesem Konsens ist nicht nur ein wesentlicher Bestandteil des abendländischen humanistischen Erbes aufgehoben, sondern daran finden offensichtlich auch andere Kulturen und Denktraditionen Anknüpfungspunkte für eine kulturübergreifende Verständigung.

Da die Bezugnahme auf den Begriff und die Tradition des Humanismus jedoch sehr vielfältig sind, stellt sich die Frage, ob wir heute noch (bzw. wieder) von einem Humanismus sprechen können. Lassen sich die geistes- und kulturwissenschaftlichen, die moralischen, politischen und gesellschaftlichen Bemühungen um eine deskriptive oder normative Artikulation des Spezifikums des Menschen mit dem Begriff des Humanismus verbinden? Wenn es um den Inhalt des Humanismus geht, stellt sich die Frage, in welcher Gestalt dieser eine Zukunft haben könnte. Handelt es sich dabei um einen rein formalen Humanismus im Sinne der Kantischen Tradition (vgl. Julian Nida-Rümelin) oder muss sich die Form mit „bleibenden“ Existenzformen verbinden (vgl. Ram Adhar Mall)? Wie verhalten sich religiöse und säkulare Deutungen des Humanismus zueinander? Es hängt von der Beantwortung dieser Fragen ab, ob die humanistische Tradition ein kritisches Potential gegenüber neuen Herausforderungen entfalten kann, welche die anthropologischen und moralischen Grundlagen der heutigen Zivilisation zu gefährden scheinen (Naturalismus, Posthumanismus, Kulturrelativismus usw.).

Vor diesem Fragehorizont gewinnt auch das Leitbild der Universität Fribourg, das den Begriff des Humanismus aufnimmt, eine neue Bedeutung. Dieses bezieht sich wohl nicht nur auf eine Orientierung, die von moralischer Verantwortung gegenüber dem Menschen und seiner Welt zeugt, sondern es zielt auch darauf ab, die verschiedenen Wissenschaften bzw. Fakultäten innerlich zu verbinden. In diesem Zusammenhang stellt sich also die Frage, ob sich der Humanismus im „Streit der Fakultäten“ als Vermittlungs- und Orientierungsbegriff anbieten kann.

## 2. Die Herausforderung durch den Naturalismus

Der Begriff „Naturalismus“ bezeichnet ein uneinheitliches Ensemble von verwandten Theorien, welche die Welt ausschliesslich als naturhaftes Geschehen beschreiben und sich meist an den Erklärungsmodellen der Naturwissenschaften orientieren (vgl. Sukopp/Vollmer 2007). Dabei wird vorausgesetzt, dass sich die Strukturen der Welt und des in der Welt „anwesenden“ Menschen aus naturwissenschaftlicher Perspektive grundlegend beschreiben lassen; deshalb ist es naheliegend und folgerichtig, diesen methodischen Zugang im Vergleich zu allen anderen erklärenden und deutenden Zugängen der Geistes- und Kulturwissenschaften für überlegen zu halten. In diesem Sinne erklärte Wilfried Sellars (1963): „Wenn es um die Beschreibung und Erklärung der Welt geht, sind die Naturwissenschaften das Mass aller Dinge“.

In exponierter Weise ist auch der Mensch selbst Gegenstand naturalistischer Deutungen; denn er lässt sich in naturwissenschaftlichen Kategorien beschreiben. Die humane Entwicklungsbiologie, die Genetik und die Hirnforschung sind offensichtliche Beispiele dafür, auch wenn sie bisher nur Teile des Gegenstandes „Mensch“ zu erfassen vermögen. Ob sie ausgehend von diesen Teilbeschreibungen allerdings je das Ganze in den Blick bekommen, ist umstritten. Denn der Mensch ist nicht bloss Natur-, sondern auch Kulturwesen – ein Wesen also, welches das ihm Vorgegebene selbsttätig gestaltet, verändert und transformiert. Insofern macht der Mensch seine Geschichte, die sich ihrerseits wiederum in Sprache repräsentieren lässt.

Vor dem Hintergrund der Fortschritte in den Neurowissenschaften, die kulturelle Attribute des Menschen wie Geist, Freiheit oder Wille empirisch durchschaubar zu machen versuchen, spitzt sich heute die Frage zu, ob der Mensch als Kulturwesen tatsächlich nur verstanden werden kann, weil und insofern er eine „Geistkomplexität“ aufweist, d.h. Intentionen, Wünsche, Gedanken und Emotionen hat, die in naturwissenschaftlichen Kategorien nicht zulänglich deutbar sind.

Es geht in diesem Zusammenhang um eine doppelte Herausforderung: Insofern der Mensch Naturwesen ist, stellt sich *erstens* die Frage, wie der Mensch als Natur wahrgenommen werden kann. Welches wäre sein Realitätsstatus? Was ist überhaupt Natur am Menschen? Ist es sinnvoll, von der Einheit der Natur als einem organischen und personalen System zu reden? Aus ethisch-praktischer Perspektive wäre zu fragen, inwieweit die Natur für das Gelingen menschlicher Existenz überhaupt noch Orientierung oder zumindest Hinweis sein kann (vgl. Naturrechtstradition). Diese Frage stellt sich mit erhöhter Dringlichkeit, seit die konstruierende Biologie und die Genetik sich anschicken, die Grenzen zwischen Natur und Kultur zu verwischen und die kulturelle Innen- auf die naturale Aussenperspektive zu verengen (vgl. Reduktionismusdebatte). Die ehemals evolutiv vorgegebene Natur wird nun selbst zum Artefakt. Lassen sich die dadurch aufgeworfenen Probleme im Rückgriff auf die Vernunftrechtstradition lösen oder ist die Frage nach dem Seinkönnen innerhalb eines naturalen Koordinatensystems wieder neu zu stellen? Gibt es einen gehaltvollen und gleichsam orientierenden Naturbegriff?

Der *zweite* Problemkomplex geht von der These aus, dass sich die humanistische Tradition als *opponens* eines strikten szientistischen Naturalismus ins Feld führen lässt. Dies impliziert,

dass sich die oben formulierte ethisch-politische Frage auf biologischer Grundlage gar nicht beantworten lässt. Der moderne Menschenrechtsgedanke, der mit Konzepten wie Menschenwürde, selbst- und fremdverantwortlicher Subjektivität, autonomer Selbstbestimmung, Zurechnungsfähigkeit usw. zusammenhängt, stellt offenbar darauf ab, dass der Mensch eine „Geistkomplexität“ aufweist (Bewusstsein, Intentionalität, Wille), die naturalistisch nicht adäquat erfasst werden kann. Von da ausgehend stellt sich die Frage, was diese „Geistkomplexität“ sei, in welchem Verhältnis sie zur biologischen Natur steht und in welchem Sinn sie normativ sein kann. Ist diese geistige Dimension selbst Naturphänomen (Emergenz)? Handelt es sich um eine irreduzible Grunddimension? Schliesslich wäre auch zu diskutieren, ob ein so verstandener Humanismus der biotechnologischen Konstruktion menschlichen Seins Grenzen zu setzen vermag.

### **3. Der Speziesismuskritik**

In der Tradition des abendländischen Humanismus wird dem Menschen gegenüber anderen Lebewesen und gegenüber seiner Umwelt eine „Sonderstellung“ eingeräumt. Damit verbindet sich eine maximal inklusive Haltung gegenüber allen Menschen: Kein Mensch wird von der tätigen Liebe (Fürsorglichkeit) und Gerechtigkeit systematisch ausgeschlossen. Allen Mitgliedern der Spezies „homo sapiens“ ist ein minimaler Schutz garantiert, weil ihnen ein Wert zugeschrieben wird, der nicht von Vorleistungen oder Verdiensten abhängig ist. Wir müssen uns den Status von Menschen als Trägern von Grundrechten nicht erkämpfen und nicht verdienen. Aus humanistischer Sicht gibt es keinen überzeugenden Grund, diese Position aufzugeben. Eine grundsätzliche Ablehnung der „Sonderstellung“ des Menschen könnte als Einladung zu einem Rückfall in die Barbarei der Diskriminierung und Sklaverei verstanden werden.

Gleichwohl muss die Frage gestellt werden, ob die deutliche Betonung des Wertes und der Würde aller Menschen nicht zur Folge hat, dass der Wert nicht-menschlicher Lebewesen oder der nicht-menschlichen Natur – ungewollt? – abgewertet wird, so dass z.B. Tiere nur als Wesen ohne Eigenwert oder als Wesen mit inferiorem Wert betrachtet werden können. Ist der Humanismus auf einem Auge blind? Ist er das Resultat einer bequemen und eitlen Selbstprivilegierung, nach der alle Menschen als Adlige von Geburt auf deklariert werden? Setzt der Humanismus bereits eine willkürliche Bevorzugung der Menschen gegenüber extrahumanen Lebewesen voraus? Baut der Humanismus notwendigerweise auf einer Dichotomie zwischen Menschen und Ressourcen bzw. Waren auf? Ist die Auffassung von Tieren als „lebendigen Waren“ in sich kohärent und moralisch überzeugend? Machen das Streben nach Verdiensten und der „Kampf um Anerkennung“ (Hegel) angesichts einer solchen „geschenkten“ Selbstbewertung des Menschen überhaupt noch Sinn?

Gegen den Speziesismuskritik lässt sich jedoch kritisch einwenden, dass die Umweltethik gelegentlich dazu führt, die metaphysische Differenz zwischen Mensch und Natur zu bagatellisieren. Die Auffassung des Menschen als eines Wesens, das ohne „kulturelles Gedächtnis“ (Jan Assmann) nicht existieren kann, braucht nicht nur als Vorwand für eine unbeschränkte Ausbeu-

tung der Natur verstanden zu werden; vielmehr könnte das Konzept der „Geschichtlichkeit“ oder einer „Kritik der historischen Vernunft“ (Wilhelm Dilthey) auch dazu benutzt werden, die Verantwortung der Menschen für die Beziehungen zwischen den Generationen besser zu verstehen. Denn ohne Theorie der Kultur und der Geschichte ist die Ethik blind für die Potentiale eines historischen Humanismus und einer historischen Anthropologie. Man könnte auf dieser Basis eine „Vergangenheits-Ethik“ und eine „Zukunfts-Ethik“ formulieren und für Selbstbeschränkungen der gegenwärtigen Generation im Blick auf eine allen Generationen gemeinsame Umwelt plädieren. Der Vorteil dieser Auffassung besteht darin, dass sie die humanistische Auffassung der „Sonderstellung“ des Menschen nicht brüskiert, sondern aufnimmt und für eine Tier- und Umweltethik fruchtbar macht.

#### **4. Universalität der Menschenrechte und Vielfalt der Kulturen**

Menschenrechte sind per definitionem universale Rechte, die allen Menschen in gleicher Weise zukommen – unabhängig davon, zu welchem Staat oder zu welcher kulturellen Gemeinschaft sie gehören. Angesichts der Vielfalt von Kulturen und Moralvorstellungen kann man allerdings nicht davon ausgehen, dass die Menschenrechte von einem bereits bestehenden Konsens getragen werden. Wenn man behauptet, Menschenrechte seien universale Rechte, nimmt man vielmehr an, dass es gute moralische und praktische Gründe gebe, dass Individuen überall vor gravierenden politischen, rechtlichen und sozialen Missbräuchen geschützt werden sollten.

Obwohl die Entwicklung des Völkerrechts seit dem Zweiten Weltkrieg darauf hinzudeuten scheint, dass Völker, die unterschiedlichen kulturellen und religiösen Traditionen verpflichtet sind, sich auf eine gemeinsame Unterstützung der Menschenrechte einigen können, bleibt der universale Geltungsanspruch der Menschenrechte umstritten. Einer der wichtigsten Streitpunkte betrifft die Frage, ob und in welchem Masse ein globales Menschenrechtsregime mit dem moralischen und kulturellen Pluralismus zu vereinbaren sei. So wird öfter argumentiert, die Verpflichtung auf universale Menschenrechte gehe mit der Vernachlässigung oder sogar der Unterdrückung kultureller Differenzen einher.

Auf der Ebene der internationalen Beziehungen wird die Einforderung der Menschenrechte kritisiert, weil diese das Recht auf nationale Selbstbestimmung unterminiere; auf einzelstaatlicher Ebene wird der universale Geltungsanspruch durch kulturelle Gruppen oder Gemeinschaften (indigene Völker, nationale, ethno-kulturelle oder religiöse Minderheiten) im Namen ihrer besonderen Identität kritisiert. Der Anspruch auf Anerkennung kultureller Differenz, den solche Gemeinschaften erheben, wird in der Regel durch die Forderung nach gruppenspezifischen Sonderrechten (wie Ausnahmerechten, Subsistenzrechten, Selbstbestimmungsrechten usw.) konkretisiert, welche es den kulturellen Minderheiten erlauben sollen, ihre besondere Identität zu erhalten. Während diese Forderung in den öffentlichen Debatten über die Integration muslimischer Einwanderer heftig umstritten blieb, wurde sie in der politischen Philosophie weit produktiver aufgenommen. Während der letzten zwanzig Jahre trat das Problem der kulturellen Vielfalt v.a.

in der anglophonen Welt in den Mittelpunkt der politischen Philosophie. Im Hinblick auf die Frage, ob ein universales Menschenrechtsregime mit dem kulturellen Pluralismus zu vereinbaren sei, ist besonders hervorzuheben, dass Theorien des Multikulturalismus entwickelt wurden, die fest in der Tradition des „westlichen“ Liberalismus verankert sind, der sich an den Idealen der individuellen Freiheit und Gleichheit orientiert. So wurde denn auch nicht etwa postuliert, die Geltung der Menschenrechte solle eingeschränkt werden; die zentrale Forderung lautete vielmehr, die „traditionellen“ Menschenrechte müssten durch gruppenspezifische Sonderrechte ergänzt werden, um der kulturellen Vielfalt unserer Gesellschaften angemessen Rechnung zu tragen.

Wie in der jüngeren Debatte zum Vorschein kam, bleibt aber fraglich, ob universale Menschenrechte und gruppenspezifische Sonderrechte nebeneinander bestehen können, ohne miteinander in Konflikt zu geraten. Die Schwierigkeit, Menschenrechte und gruppenspezifische Sonderrechte widerspruchsfrei in einer Theorie zu vereinigen, wurde als „Paradox der multikulturellen Verletzbarkeit“ (Ayelet Shachar) auf den Begriff gebracht. Damit wird der Befürchtung Ausdruck gegeben, dass die Reformen, die zum Schutz kultureller Minderheiten angestrengt werden, sich zum Nachteil von deren verletzbarsten Mitgliedern (oft Frauen und Kinder) auswirken könnten, indem hierarchische und patriarchale Elemente der jeweiligen Kultur legitimiert und gestärkt werden. Diese Befürchtung trifft ins Zentrum der Frage, ob und in welchem Mass ein universales Menschenrechtsregime mit der kulturellen Vielfalt kompatibel sei. Bleibt in Reaktion auf das Paradox nur die Möglichkeit, einen „säkularen Humanismus“ zu vertreten, der an das aufklärerische Ideal der Befreiung von Autorität und Tradition anknüpft (P. Bruckner)? Oder schlägt der so verstandene Humanismus in einen „Fundamentalismus der Aufklärung“ (T. Garton Ash) um, der mit den Idealen von Toleranz und Freiheit nicht mehr zu vereinbaren ist?

Die Diskussionen über das „Paradox der multikulturellen Verletzbarkeit“ sowie über das wahre Ideal der Freiheit werfen eine Reihe von Fragen auf. Wie sind die aufklärerischen Ideale von Freiheit und Toleranz zu interpretieren und im Kontext der Gegenwart neu zu artikulieren? Wieviel Autonomie oder Selbstbestimmung kann kulturellen Gemeinschaften gewährt werden, ohne die individuellen Rechte ihrer Mitglieder zu vernachlässigen? Wie lässt sich der Grundsatz der Gleichheit verteidigen, ohne bestimmte Gruppen durch die Hintertür doch wieder auszuschliessen? Können z.B. Menschenrechte von Frauen ernst genommen werden, ohne dadurch Mitglieder „nicht-westlicher“ kultureller Gemeinschaften aufgrund ihrer partikularen Zugehörigkeit pauschal abzuwerten? Lässt sich Kritik an missbräuchlichen und diskriminierenden kulturellen Praktiken mit der Achtung der individuellen Würde von Mitgliedern kultureller Minderheiten vereinbaren?

## **5. „Humanismus“ als Leitbegriff für eine Neuordnung des Wissens?**

Eine Neuordnung des Wissens, der Wissenschaft und der Universitätslandschaft wird heute nicht zum ersten Mal in Angriff genommen. Wir befinden uns in einer Situation, in der sich die Ratio-

nalitätskriterien und Zuteilungsmechanismen dramatisch in Richtung der Naturwissenschaften verschoben haben. Die Einheit der Wissenschaften ist damit in Gefahr bzw. faktisch aufgelöst. Aus den hermeneutisch arbeitenden Sozial- und Geisteswissenschaften wird dagegen Einspruch angemeldet mit dem Argument, es handle sich um Verkürzungen und Vereinseitigungen. Ausgehend von diesem Befund stellt sich die Frage, ob sich aus der kritischen Reflexion auf die humanistische Tradition sachliche Kriterien für die Bewahrung bzw. Wiederherstellung der Einheit der Wissenschaften gewinnen liessen. Dabei ist zu bedenken, dass der Begriff „Humanismus“ um 1800 schon einmal für eine Neuordnung der Wissenschaften und der Universität erfolgreich in Stellung gebracht wurde.

Der sog. „Neuhumanismus“ bereitete dem neuen Bildungsgedanken den Weg und gab ihm eine geradezu revolutionierende Wirkung. Er fungierte als Leitbegriff für die Neuordnung des Wissens. Entscheidend war dabei, dass die Neuordnung des Wissens mit einer neuen sozialen Ordnung verbunden war. Das aufsteigende Bürgertum wehrte sich durch die Proklamation einer neuen Wissensformation gegen die Privilegiengesellschaft des Ancien Régime. „Neuhumanismus“ war damit ein politisch-sozialer Kampfbegriff im Aufstieg der bürgerlichen Gesellschaft (Reinhart Koselleck).

Durch eine Ausweitung des Bildungsbegriffs und eine Orientierung am antiken Ideal der „Selbstvervollkommnung der menschlichen Seelenkräfte“ strebte der Neuhumanismus die Emanzipation von der ständischen Privilegiengesellschaft an. Seine Leitdisziplinen waren die klassische Philologie und die Philosophie, die Kunstgeschichte und die Geschichtsschreibung. Er war ein gemeineuropäisches Phänomen, das die Antike und die Beschäftigung mit ihrer Kultur aufwertete. In den Gesellschaften mit älterer etablierter Staatlichkeit diente zumeist Rom, im deutschsprachigen Raum dagegen Griechenland als Vorbild. Die Organisation des Wissens an der Universität, die Ausbildungs-, Bildungs- und Erziehungsideale sowie der Zugang zu Ämtern hatten sich an diesem normativen Leitbild hellenischen Menschentums zu orientieren.

Der Neuhumanismus hatte spezifisch protestantische Wurzeln. Der Appell zur Bildung knüpfte an den Aufruf der protestantischen Predigt zu Eigentätigkeit und zur Erfüllung der menschlichen Seele an. Gleichzeitig säkularisierte der Neuhumanismus die protestantische Ethik. Das Bildungserlebnis bildete das protestantische Erweckungserlebnis innerweltlich ab. Statt in der Bibel Gnade und Erfüllung zu finden, verwies der Neuhumanismus das entstehende Bürgertum auf die weltlichen Medien Geschichte, Natur und Kunst als eine Art verwirklichter Gnade. Der Neuhumanismus stellte die Geburtsstunde der Bildungsreligion dar.

Damit hing eng die sozial-distinktive Funktion des Neuhumanismus zusammen. Im Kampf gegen die ständische Privilegiengesellschaft war der Neuhumanismus ein Vehikel der sozialen Gruppenmobilität. Bildung sollte fortan den Status in der Gesellschaft und den Zugang zu staatlichen Laufbahnen regeln. Gebildet war, wer Bildungspatente an Gymnasien und Universitäten vorweisen konnte. An die Stelle der Persönlichkeitsentfaltung trat enzyklopädisches Wissen. Bildung wurde zum Berechtigungstitel für attraktive Berufe und damit zum Distinktionsmerkmal

des Bildungsbürgertums gegenüber den unteren Schichten. Der Neuhumanismus spiegelt das Distanzierungsbemühen des frühen Bildungsbürgertums, seinen neu errungenen sozialen Rang abzusichern. Schulgeld und allgemeine Kosten, Hauslehrer und eigene Vorschule, das Universitätsstudium, die Examina und die neue Ausbildungszeit stabilisierten dessen soziale Position. Diese programmatischen Zielvorstellungen und sozialen Funktionen waren mitsamt ihren Angleichungs- und Sperrmechanismen um 1800 bereits voll ausgebildet. So sehr der Humanismus die Verbürgerlichung der Gesellschaft vorantrieb, so sehr diente er gleichzeitig der Aufrichtung von Bildungsschranken. Bereits G. E. Lessing hatte 1780 skeptisch kommentiert, dass die heraufziehende bürgerliche Gesellschaft trotz ihrer antiständischen Tendenz die Menschen nicht vereinigen könne, „ohne sie zu trennen, ... ohne Klüfte zwischen ihnen zu befestigen, ohne Scheidemauern durch sie zu ziehen“. Damit ist das Erbe des Neuhumanismus zutiefst ambivalent: seinem emanzipatorischen Anspruch stehen neue Bildungsbarrieren gegenüber.

Wenn man sich vergegenwärtigt, dass der Begriff „Humanismus“ an der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert einen politisch-sozialen Kampfbegriff im Streit um gesellschaftliche und berufliche Zugangschancen darstellte, wird man im Blick auf die heute anstehende Neuordnung des Wissens und der Wissenschaften zur Vorsicht raten müssen: Es sollte zum einen vor übertriebenen Erwartungen an den Humanismus als möglichen Leitbegriff gewarnt werden; zum anderen muss auf eine inhaltliche Bestimmung des Humanismus gedrungen werden. Trotz dieser Vorbehalte bleibt jedoch die Frage offen, welche Elemente des humanistischen Erbes bei der Neuorganisation von Bildung und Wissen im Kontext der Gegenwart auch weiterhin eine zentrale Rolle spielen sollten. Der kritische Blick des Historikers auf den Neuhumanismus kann möglicherweise einen wichtigen Beitrag zur Klärung des Verhältnisses zwischen integrativen und ausschließenden Tendenzen leisten, die vom Leitbild des Humanismus ausgehen.

## **6. Säkulare und religiöse Deutungen des Humanismus**

Die Überzeugung ist heute weit verbreitet, dass der Grundgedanke von Menschenwürde und Menschenrechten, in dem das Erbe des abendländischen Humanismus aufgehoben ist, auch anderen Kulturen und Danktraditionen Anknüpfungspunkte für eine kulturübergreifende Verständigung bieten könnte. Wenn es um die Realisierbarkeit eines „übergreifenden Konsenses“ (John Rawls) geht, sind immer auch die verschiedenen Religionen und religiösen Überzeugungen im Blick. Im Zusammenhang mit der zunehmenden Migration steht dabei oft die Frage im Vordergrund, ob Menschenwürde und Menschenrechte auch aus der Perspektive „nicht-westlicher“ Religionen Zustimmung finden könnten. So berechtigt und dringlich diese Frage heute erscheint, darf nicht übersehen werden, dass auch zwischen *christlichen* und säkularen Deutungen des Humanismus ein Spannungsverhältnis besteht. Dieses artikuliert sich einmal in Bezug auf den Ursprung des abendländischen Humanismus, dann aber auch im Blick auf die aktuelle Auslegung des humanistischen Erbes.

Dass der Begriff „Humanismus“ – der in der deutschen Sprache bekanntlich erst relativ spät (1808) eingeführt wurde – ein historischer Begriff ist, wird von niemandem bestritten, wobei historisch hier zweierlei bedeutet: Zum einen verweist dieser Begriff auf mehrere in der Geschichte Europas identifizierbare geistige Strömungen; zum anderen war und ist seine Auslegung historischen Veränderungen unterworfen, wobei das Spektrum von den *studia humanitatis* der Renaissance bis zu den existenzialistischen oder marxistischen Interpretationen des 19. und 20. Jahrhunderts reicht. In diesem Zusammenhang ist zu fragen, inwiefern der Begriff des Humanismus und das damit Gemeinte an die historisch entscheidende Form des *Humanismus der Renaissance* geknüpft ist und auch heute noch damit in Verbindung gebracht werden soll.

Die Geschichte der Humanismusforschung ist selbst Ausdruck ganz verschiedener philosophischer und weltanschaulicher Auseinandersetzungen, in denen das Verhältnis des Humanismus zur christlichen Religion eine entscheidende Rolle spielt: Ist die vom Humanismus der Renaissance propagierte neue Bewertung des Individuums – wie z.B. C. J. Burckhardt meint – als Gegensatz zum mittelalterlichen Christentum und als Erneuerung des antiken Heidentums zu deuten? Oder stellt dieser gerade die Vollendung des christlichen Menschenbildes dar, wie z.B. Henri de Lubac glaubt? Steht die mit dem Humanismus verbundene Anthropozentrik im Gegensatz zu einem christlichen Bekenntnis zu Gott?

Die Verständigung darüber, ob und inwiefern die verschiedenen historischen Gestalten des Humanismus Aspekte der christlichen Religion aufgreifen und verwandeln oder aber kritisieren und zurückweisen, ist nicht nur von historischem Interesse; sie kann und soll vielmehr auch einen Beitrag zur Klärung der Frage leisten, inwiefern und auf welche Weise ein erneuerter Humanismus christlich gedeutet oder umgekehrt die christliche Lehre humanistisch ausgelegt werden kann.

## **7. Der zukünftige Mensch**

Aus der Sicht des *Posthumanismus* ist der Mensch ein Auslaufmodell, überholt von seinen eigenen technischen Schöpfungen. Posthumane, künstliche Intelligenzen und Roboter sollen die neuen Triebkräfte der Evolutionsgeschichte werden, während die obsoletere Spezies der Menschheit spätestens bis zum Ende des 21. Jahrhunderts aussterben wird. Der Verzicht auf sich selbst verbindet sich jedoch mit der Utopie einer menschlichen Existenz in der Virtualität. Als Informationsmuster, als exakte Kopien der originalen Menschen, soll eine unsterbliche Weiterexistenz in Computerspeichern ermöglicht werden, die sich *post-biologisch* und *super-natural* definiert. Während der Posthumanismus auf eine Steigerung der eigentlichen „Informationsverarbeitung“ zielt, vereinigt die heterogene Bewegung des *Transhumanismus* eine Vielzahl von Utopien, die von der technischen Aufrüstung des Menschen (Cyborgisierung) über die gentechnische Optimierung bis hin zum Einsatz von „bewusstseins- und intelligenzverstärkenden“ Drogen und Diäten reichen.

Die posthumanistischen Überlegungen zur Natur des Menschen, die die Prävalenz des Geistes vor dem Körper in einem Masse akzentuieren, dass der Körper nur noch eine zu vernachlässi-

gende Grösse abgibt, können an den postmodernen Diskurs über das Verschwinden des Körpers geknüpft werden (Dietmar Kamper). Aus dieser Sicht kulminiert die abendländisch-zivilisatorische Idee der Herrschaft des Geistes über den Körper in der Vision eines willkürlich veränderbaren und unendlich perfektionierbaren Körpers, der im virtuellen Raum einem technisch immortalisierten Geist nach Belieben zur Verfügung steht. Markiert bislang der Tod die Grenze der Herrschaft des Geistes über einen von ihm verschieden erachteten Körper, so konvergiert nun die posthumanistische Vision von der technischen Überwindung der Sterblichkeit mit der endgültigen Bezwingung des menschlichen Körpers. Diese Vervollkommnung des Menschen ist jedoch verbunden mit der unumgänglichen Auslöschung des biologischen Menschengeschlechtes.

Obwohl der philosophische Posthumanismus zumindest vorläufig durch stark visionäre Züge gekennzeichnet bleibt, bietet er Anlass für kritische Rückfragen an die abendländische Tradition des Humanismus. So stellt sich z.B. die Frage, ob der neuzeitliche Rationalismus, der den Menschen zum Modell der Maschine stilisierte, nicht selbst der Tendenz Vorschub leistete, den Menschen der Maschine anzugleichen, sodass schliesslich denkbar wird, dass sich dessen narzisstische Allmachphantasien in der Menschmaschine realisieren? Liesse sich der Posthumanismus als Spitze eines Prozesses der Zivilisation (Norbert Elias) deuten, der nach einer zunehmenden Kontrolle gerade des unbeherrschbaren Körpers verlangt, wie sie sich zunächst in der sozialen Modellierung des Triebhaushaltes durch „Scham“ und „Peinlichkeitsempfinden“, dann aber auch in der zunehmenden Gestaltung des Körpers nach medizinischen und modischen Normvorstellungen manifestiert? Umgekehrt wäre auch zu fragen, ob die humanistische Tradition nicht immer noch eine Grundlage abgibt, um dem *realen* – im Gegensatz zum bisher beschriebenen *philosophischen* – Posthumanismus Grenzen zu setzen. Hier wäre daran zu erinnern, dass Forschung und Innovationen auf diesem Gebiet vor allem darauf abzielen, menschliche Akteure im Bereich militärischer Operationen durch künstliche *killung-machines* zu ersetzen.

Adrian Holderegger (Moraltheologie und Ethik, Universität Freiburg)

Ruedi Imbach (Philosophie des Mittelalters, Université Paris-Sorbonne, Paris IV)

Oliver Krüger (Religionswissenschaft, Universität Freiburg)

Siegfried Weichlein (Zeitgeschichte, Universität Freiburg)

Jean-Claude Wolf (Ethik und politische Philosophie, Universität Freiburg)

Simone Zurbuchen (Ethik und politische Philosophie, Universität Freiburg)