

Leben zwischen Technik und Religion

Zur Konkurrenz von Technik und Religion im Blick auf das Leben

Philipp Stoellger

1. Leben als Metapher und Lebensmetaphern

1.1 Zur symbolischen Form ‚des Lebens‘

Leben ist ein ‚absoluter Begriff‘¹, wie Geschichte, Welt, Zeit oder (sofern ‚er‘ ein Begriff wäre) auch Gott. Solchen Begriffen korrespondieren Grundfragen, die einst metaphysisch angegangen wurden, in kritischer Tradition indes auf Fragen, Postulate, symbolische Erkenntnis, Metaphern, Geschichten und ihre Verwandten ‚reduziert‘ werden – und sich dabei als so irreduzibel wie unvermeidlich erweisen. Fragt man nicht danach, was Welt oder Zeit *ist*, ist einiges klar. Fragt man aber näher nach, wird man ratlos und es fehlen einem die Worte. Solche Begriffe sind „Institutionen, die mit ihren Bedeutungsansprüchen diejenigen verpflichten, die mit ihnen denken“². Worauf nun verpflichtet ‚das Leben‘ – wenn es in Konkurrenz zu den life sciences zum Leitbegriff der Theologie erklärt wird, zu dem der Praktischen Theologie im besonderen? Verpflichtet es ‚auf das Leben‘? Darauf, die ‚Religion‘ nicht nur zu lehren, sondern zu leben? Sich an ‚den Phänomenen‘ zu orientieren, statt an doktrinalen Traditionen? Glaube *als Leben*, oder *gelebte Religion*, der *lebendige Gott* oder die *Lebensrelevanz* von Theologie und Kirche – was soll das wohl bedeuten, wenn ‚das Leben‘ Programm wird?

‚Das Leben‘ ist stets *mehr* als ein Begriff: es ist eine *Pathosformel*, oder um es so zu markieren eine *Pathosgeste*, die mit Emphase als Programm deklariert, worum es ‚eigentlich‘ gehen soll. Die Geste zeigt

1 Wilhelm Schmidt-Biggemann, *Geschichte als absoluter Begriff. Der Lauf der neueren deutschen Philosophie*, Frankfurt a.M. 1991.

2 Ebd., 9f.

auf das Woher, Wohin und Worumwillen nicht nur der (Praktischen) Theologie.

Wenn es eigentlich ‚um das Leben‘ gehen soll, meldet sich schon die erste Rückfrage: um wessen und welches Leben und wie soll das näher bestimmt werden? Denn Leben an und für sich ‚tun‘ auch die Pflanzen. Leben ist von prekärer oder gar infiniter Unbestimmtheit. Es geht *allen* Wissenschaften ‚irgendwie‘ um ‚das Leben‘ – selbst wenn es um den Tod geht oder um Lehre und Wissen. Den Geisteswissenschaften geht es um die Lebensäußerungen ‚des Geistes‘, den Kulturwissenschaften um das kulturelle Leben, den Humanwissenschaften um das ‚menschliche‘ Leben, und alle übrigen Wissenschaften kann man als Ausdifferenzierungen und Fortbestimmungen dessen verstehen: der Ethik geht es um das ‚gute‘ Leben, den Sozialwissenschaften um das soziale Leben etc. – und der Theologie: um das Glaubensleben und das Leben Gottes, um das Leben in Sünde und Rechtfertigung und Heiligung?

Solchen ‚absoluten‘ Begriffen wie ‚das Leben‘ korrespondieren Fragen wie ‚Was ist der Mensch, was ist die Zeit‘ etc. Diese Grundfragen ziehen vortheoretische, lebensweltliche Antworten auf sich, genauer: diese Fragen *sind* irgendwie *immer schon* beantwortet und die Antworten liegen uns im Rücken. Hermeneutisch gesagt: sie sind immer schon vorverstanden, stets mehr unsere Zufälle als unsere Wahl, immer schon gegeben in den Geschichten, in die wir verstrickt sind. Diese Vorverständnisse haben elementar ‚lebensweltliche‘ Form, sei sie narrativ, szenisch, metaphorisch oder ikonisch (Begriffe, Definitionen oder Theorien sind verspätet und abkünftig). Das heißt für das Leben: die Frage danach ist z.B. stets schon metaphorisch ‚beantwortet‘. Leben zieht Metaphern an wie Licht die Motten. Wie man vom Leben spricht, zeigt, wie man lebt und wie man zu leben hofft. In Faktizität und Hoffnung tritt die Rede vom Leben auseinander: Leben ist Leiden, wie im Leiden der Gerechten. Das wäre der Normalfall, *sola experientia*. Dem kann gegenüberreten, was solch ein Leben zu wünschen übrig lässt, etwa Leben ist Glück, Sinn und herrlich, oder Liebe, Wahrheit und Gnade. Mit dem Leben verhält es sich dann wie mit einem Weinberg.

Fraglich ist in theologischer Perspektive daran nicht zuletzt, was eigentlich geschieht, wenn Leben *als* Metapher verwendet wird: ‚Gott ist Leben‘ oder ‚That's life!‘? Wird hier das Leben zur Metonymie, indem die Wirkung für die Ursache steht oder zur Synekdoche ‚pars pro toto‘? Jedenfalls wird bei ‚Gott ist Leben‘ Bekanntes von weniger Bekanntem ausgesagt. Das wäre trivial, wenn es nicht eine Breviloquenz wäre: es wird etwas ausgelassen, das die Pointe ‚des Lebens‘

bildet: Gott als der *Grund* des Lebens, Gott als *wahres* Leben oder *er ist* Leben, weil und indem er Leben *gibt* etc. Thematisch ist hier Gott. ‚Leben‘ steht einmal als Bekanntes, das aber in *dieser tropischen Verwendungs* eine neue Pointe erhält (Rückwirkung der Übertragung).

Wenn Dietrich Korsch von ‚Leben als Metapher‘ spricht – fokussiert er den Gebrauch des Ausdrucks ‚Leben‘ im theoretischen Kontext. Wenn Theologie und Philosophie vom Leben sprechen und zwar ‚als letztem Horizont kultureller Selbstdeutung‘ (so Korsch) wird ein *vortheoretischer* Horizont aufgerufen, vergleichbar mit der Wendung ‚Gott ist Leben‘. Ruft man ‚Leben‘ als ‚Deutungshorizont‘ auf, ist das zunächst symptomatisch: es zeigt den Willen zum Leben, zu ‚Mehr als Text‘. Es soll nicht nur um gelehrte, sondern um gelebte Religion gehen, beispielsweise. Das kann zum Fehl- und Kurzschluss werden, wenn damit präntiert wird, aus dem Pathos des ‚Gelebten‘ den Nektar der eigenen ‚Lehre‘ zu saugen. Die Theologie, auch die praktische, wird nicht ‚lebendiger‘, wenn sie vom Leben spricht. Sie folgt damit lediglich einer bestimmten Lehre, nämlich der Lehre vom Primat des Lebens gegenüber der Lehre.³ Dieser phänomenologische und hermeneutische Impetus würde abwegig, wenn er theoriefeindlich oder textfern würde. Wenn das trivial klingt, um so besser.

1.2 Programm und Methode

Eine Theologie als Lebenswissenschaft wird Narrationen, Metaphern und Bilder auf ihre *Signifikanz und Symptomatik* untersuchen. Metaphorologie, Narratologie und Bildtheorie sind entsprechend valable Methoden, um die vortheoretischen Formen des Lebensverständnisses zu interpretieren. Den theoretischen Hintergrund mögen dafür Hermeneutik, Rhetorik, Semiotik, Kulturtheorie und deren Verwandte bilden. Dass das Verstehen des ‚Lebens‘ metaphorisch, metonymisch und synekdochisch verfährt, dürfte kaum strittig sein. Um drei Beispiele zu geben:

synekdochisch hieße es: Leben ist Leiden (*pars pro toto*);

metonymisch hieße es: Blut ist Leben (aufgrund der Kontiguität von Ursache und Wirkung) oder Leben im Fleisch (Substrat für Vollzug);

3 Vgl. Jörg Dierken, *Glaube und Lehre im modernen Protestantismus. Studien zum Verhältnis von religiösem Vollzug und theologischer Bestimmtheit bei Barth und Bultmann sowie Hegel und Schleiermacher*, Tübingen 1996.

metaphorisch hieße es: das Leben ist eine abenteuerliche Reise (Kontinuität und Ähnlichkeit).

Hinzuzufügen wären *Narrationen* wie Bildungsromane, *Gleichnisse* oder tropisch dichte *Wendungen* wie ‚That’s life‘ oder ‚Leben ist das, was einem dazwischenkommt‘.

Zu erwähnen ist nicht zuletzt, dass nicht explizit von ‚Leben‘ die Rede sein muss, wenn vom Leben die Rede ist. Denn es gibt diverse *Pseudonyme* wie Dasein, Existenz oder ‚Lieben und Leiden‘, Bildung oder Beruf. Denn Leben ist nicht nur ein absoluter Begriff, es ist auch (wie der Wirklichkeitsbegriff) in der Regel ein *impliziter* Begriff. Es wird von Arbeit, Gesellschaft, Liebe oder Leiden gesprochen und damit indirekt ‚vom Leben‘. Das würde schnell generell und abstrakt (wenn nicht metaphorisch), sofern nicht von bestimmtem Leben, meinem, deinem oder seinem Leben gesprochen wird. Im Besonderen zeigt sich das Allgemeine, im Individuellen das Universale (wenn auch nicht ohne Brechungen und Differenzen).

Diese Weitung des Blicks führt letztlich dazu, dass jede Äußerung auf ihren impliziten Lebensbegriff (bzw. ihr Lebensverständnis) befragt werden kann. ‚Making it explicit‘ ist die Regel, nach der alles entsprechend befragt werden kann. Wozu und zu welchem Ende das Geschehen sollte, wäre hermeneutisch eigens darzulegen. Denn wozu sollte man so fragen? ‚Leaving it implicit‘ ist der passende Antagonist. Denn nicht alles muss auf das Leben hin befragt werden. Über manches kann getrost geschwiegen werden. Die Weitung kann denn auch leicht ins zu Allgemeine führen und würde dann abstrakt und metaphysikaffin. Interessant wird die Rede vom Leben und die Frage danach erst, wenn es konkret, individuell und darin prägnant wird: etwa in besonderen Fällen, die exemplarisch oder gar sakramental sein mögen, der Vita Heinrich Seuses, Anton Raisers, Wilhelm Meisters, Augustins Konfessionen, dem Leben des Paulus oder dem Leben Jesu. Expansion und Kontraktion (oder Konzentration) ist die antagonistische Doppelbewegung, zwischen der die Frage nach dem Leben fokussiert werden kann, um sie ‚scharf‘ zu stellen. Für die Frage nach der Praktischen Theologie als Lebenswissenschaft ist mit der auf das Leben hinweisenden Geste angezeigt, sie sei mehr als Textwissenschaft. Auch wenn wir meist an Texten arbeiten, geht es nicht um den Text allein, sondern in, mit und unter dem Text um das Leben als ein ‚Mehr als Text‘ – als das Woher, Wozu und Woraufhin von Texten.

1.3 Medialität – und Technik

Das (aus der Sprachkritik vertraute) Pathos ‚Mehr als Text‘ (oder mehr als Sprache) zu wollen und zu thematisieren, wäre aber selbstmissverständlich und bliebe leer oder blind, wenn nicht die unhintergehbare *Medialität* des Lebens bedacht würde. Alles Leben ist medial, ist vermittelt und daher auch technisch imprägniert. ‚Leben‘ ist daher kein Nostalgieum für die Suche oder Sucht nach Unmittelbarkeit. Leben ist ein Verhältnis, das sich zu sich und anderen verhält – und deswegen ursprünglich different, und in der Reflexion unvermeidlich ‚auf Distanz‘ gebracht.

Wenn Leben unhintergebar medial verfasst ist, sind die Medien dann alles, was ist? Ist Leben nichts als Medialität, als Vermittlung? Wenn man der hermeneutischen Tradition der Theologie folgt, Relation statt Substanz zugrunde zu legen, wenn demnach Tod Beziehungslosigkeit bedeutet, dann ist Leben wesentlich Beziehungsgeschehen. Darin berührt sich die hermeneutische Tradition mit der neueren semiotischen Theologie mit ihrer ‚Ontologie der Relation‘. Leben ist Relationsgeschehen, denn Leben ist stets in Zeichen vermittelt und Zeichen sind Relationen. Aber: *Ist* Leben Zeichengeschehen – oder ist es ‚nur‘ in und als Zeichengeschehen *gegeben*, also nur so *thematisierbar*? Die Intuition des *Unmittelbaren*, die mit der Rede vom ‚Leben‘ einhergeht, würde damit abgewiesen (semiotisch: die *firstness*; hermeneutisch: die Befindlichkeit oder das Sich-immer-schon-verstehen-auf und -als). Nun ist ‚das eigene Leben‘ nicht am Ende, wenn einem die Worte fehlen, wenn es unerträglich, unsäglich oder unaussprechlich wird. Auch wenn einem die Zeichen wie trockne Blumen zerfallen, lebt man weiter. Das ist trivial, zeigt aber, wie das Unmittelbare bemerkbar wird, wenn die Zeichen fraglich werden. Mehr noch: gerade wenn die Zeichen zerfallen, wird ‚das Leben‘ thematisch und kritisch – in Glück wie Leid. Die *theologische* Thematisierung ‚des Lebens‘ hat es nicht zuletzt mit solchen *Lebenskrisen* zu tun, in denen nicht Schrift und Sprache *allein* und *fraglos* tragen. Die Krise der Sprache ist mehr als signifikant; sie ist *symptomatisch* für Fugen, Risse und Sprünge im Leben – die religiös valent und theologisch relevant sind. Hier treten *andere* Medien der Sprache zur Seite: Gesten, Blicke oder Bilder etwa. Das motiviert die genannte Ausweitung der Methoden einer Theologie als ‚Lebenswissenschaft‘.

Das bestätigt allerdings noch in der Krise die *Medialität* des Lebens, seine Vermitteltheit. Aber in den Krisen der Vermittlung zeigt sich (die stets mitgesetzte) Unmittelbarkeit des Lebens. Daher trifft Dietrich Korsch (von Plessner geliehene) Wendung der ‚vermittelten Unmittel-

barkeit⁴. Denn reine Unmittelbarkeit wäre blind; reine Vermittlung aber wäre leer – sie würde des Sinns für ihr Anderes, das ihr Vor- und Nachgängige entbehren. Diese Vermittlungsformel ‚vermittelte Unmittelbarkeit‘ ist irenisch und darin produktiv. Sie ermöglicht die Thematisierung dessen, was *in* Zeichen ist, aber nicht in Zeichen *aufgeht*. Insofern ist diese Formel beinahe magisch wirksam: sie *setzt* (als Vermittlungsthese) die Vermitteltheit, derer es bedarf. Insofern *eröffnet* sie die Zugänglichkeit des ‚original Unzugänglichen‘ – macht also die Unmittelbarkeit vermittelt zugänglich.

In dieser Performanz der Formel (und ihren methodischen Konsequenzen) liegt auch ein Problem: Wie geht man ‚lebenswissenschaftlich‘ mit Phänomenen um, die gerade Riss der Vermittlung sind? Wie geht man mit ihnen vermittelnd um, ohne sie durch den Zauberstab der Thematisierung zu verzerren und als ‚immer schon vermittelt‘ und auch in Krisen ‚stets vermittelbar‘ überzurationalisieren? Dieses Beobachterproblem wird evident angesichts des *sprachlosen* Anderen (in der Seelsorge etwa). Es zeigt sich aber auch im Umgang mit wortlos funktionierenden Routinen oder mit Bildern ‚ohne Worte‘. Gerade Bilder oder Szenen, die aufs Auge gehen und sich nicht selber kommentieren – werfen das Problem der sprachlichen Vermittlung auf. ‚Was sollen wir dazu sagen?‘

4 Vgl. Helmuth Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, Berlin 1928, mit den drei anthropologischen Grundgesetzen: 1. Das Gesetz der natürlichen Künstlichkeit: „Als exzentrisch organisiertes Wesen muss er sich zu dem, was er *schon ist, erst machen*. Nur so erfüllt er die ihm mit seiner vitalen Daseinsform aufgezwungene Weise, im Zentrum seiner Positionalität – nicht einfach aufzugehen, wie das Tier, das aus seiner Mitte heraus lebt, auf seine Mitte alles bezieht, sondern zu stehen und so von seiner Gestelltheit zugleich zu wissen“ (309). 2. Das Gesetz der vermittelten Unmittelbarkeit (Immanenz und Expressivität): „Der Mensch kann nur erfinden, soweit er entdeckt. Er kann nur das machen, was es ‚schon‘ an sich gibt – wie er selbst nur dann Mensch ist, wenn er sich dazu macht, und nur lebt, wenn er sein Leben führt ... Das Geheimnis des Schöpfertums, des Einfalls besteht in dem *glücklichen Griff*, in der Begegnung zwischen dem Menschen und den Dingen. Nicht das Suchen nach etwas Bestimmtem ist das Prius der eigentlichen Erfindung, denn wer nach etwas sucht, *hat in Wahrheit schon gefunden*“ (322). „Exzentrität der Position lässt sich als eine Lage bestimmen, in welcher das Lebenssubjekt mit Allem in indirekt-direkter Beziehung steht ... Eine indirekt-direkte Beziehung soll diejenige Form der Verknüpfung heißen, in welcher das vermittelnde Zwischenglied notwendig ist, um die Unmittelbarkeit der Verbindung herzustellen bzw. zu gewährleisten. Indirekte Direktheit oder vermittelte Unmittelbarkeit stellt demnach keine Sinnlosigkeit, keinen einfach an sich zugrunde gehenden Widerspruch dar, sondern einen Widerspruch, der sich selber auflöst, ohne dabei zu Null zu werden, einen Widerspruch, der sinnvoll bleibt, auch wenn ihm die analytische Logik nicht folgen kann“ (324). 3. Das Gesetz des utopischen Standorts (Nichtigkeit und Transzendenz) (342ff).

Darauf kann man hermeneutisch im Grenzwert auf zweierlei Weise antworten: mit einer positiven, *kataphatischen* Hermeneutik oder mit einer negativen, *apophatischen*. Die kataphatische Hermeneutik (Dietrich Korsch's?) würde bei noch so großer Unmittelbarkeit oder noch so tiefem Riss eine immer noch größere Vermittelbarkeit und Sagbarkeit setzen (ähnlich Barths *analogia fidei*: bei noch so großer Unähnlichkeit eine immer noch größere Ähnlichkeit, mit Jüngels Weiterführung formuliert). Das geht auch gut so, läuft nur Gefahr, zuviel Vermittelbarkeit zu unterstellen (in gut dialektischer Tradition). Negativität wäre dann immer eine vorläufige, nicht ein Missverständnis, aber doch ‚aufzuheben‘ und final wehlos – dem *mors mortis* entsprechend.

Demgegenüber ist der gegenläufige Weg in Erinnerung zu halten: bei noch so großer Vermitteltheit eine immer noch beunruhigendere Unmittelbarkeit wahrzunehmen oder eine nicht zu tilgende Unversöhnlichkeit. Theologie im Zeichen dessen wäre die unbequeme Hermeneutik der Negativität und eine Instanz der Erinnerung an das Unversöhnte. Die Natur der Kultur, die Materialität der Zeichen, die Unsäglichkeit am Grunde des Sagens würden sonst zu leicht invisibilisiert durch die Vermittlungskraft einer kataphatischen Hermeneutik. Im Leid, vor einem Bild oder in der abgründigen Krise ist die Kataphasis wohl oder übel sekundär – aber in dieser Verspätung auch (über)lebenswichtig. ‚Logos aus Pathos‘ kann man das nennen.

2. Technik als Lebensdeutung

2.1 Religion als ‚Theotechnik‘

Dietrich Korsch's Vermittlungsthese führt in erhellender Weise über die dominante Orientierung an Text und Sprache hinaus in die Hermeneutik der Technik als *dem* Vermittlungsmedium aller Natur in unserer Kultur.⁵ Die darin aufgenommene These Cassirers von der Technik als symbolischer Form des Selbst- und Weltumgangs lässt sich einerseits mit Schleiermacher, andererseits mit Blumenberg etwas weiterführen: *Technik* ist *organisierende* Lebensdeutung, der es gelegentlich an kritischer Reflexion ihrer Symbolisierungsdimension und –qualität mangelt. – *Religion* ist demgegenüber symbolisierende Lebensdeutung, der es gelegentlich an Reflexion ihrer Organisationsdimension

5 Wird damit der Sprachprimat bestritten und gegen Cassirer die Dominanz der Sprache durch die der Technik umbesetzt? Vgl. zum Thema Hans Blumenberg, *Geistesgeschichte der Technik*, Frankfurt a.M. 2009.

mangelt (in rechtlicher, institutioneller, politischer – und eben in technischer Hinsicht). Religion neigt zur Unterbelichtung ihrer eigenen Technizität. Ist sie doch (etwas befremdend formuliert) *Theotechnik*: Die Rhetorik der Religion ist ihre elementare Mitteilungstechnik. Die Diakonie ist Organisationsentwicklung des ‚christlichen Liebeshandelns‘. Kybernetik ist Organisationstechnik von Gemeinde und Kirche. Liturgik ist nicht nur Verhaltenspsychologie, sondern Gestaltungslehre. Religion als Kommunikation ist unhintergebar nicht nur in sprachlichen Techniken symbolisch geformt⁷.

Insofern folgt Dietrich Korsch hier de facto Hans Blumenbergs Weiterführung Cassirers (gegen Heidegger), wie es in ‚Lebenswelt und Technisierung unter Aspekten der Phänomenologie‘ 1963 ausgeführt wurde. Lebenswelt ist unhintergebar technisiert, nicht erst in ‚modern times‘. Technik wirft auch Probleme auf, die allerdings nicht Grund genug sind, Technik fundamentalontologisch zu dämonisieren. Das Problem der Technik ist, was sie an Risiken und Nebenwirkungen freisetzt, die nichtintentionalen Effekte⁸, wie sie zum Gegenstand der Technikfolgenabschätzung werden.⁹ Technik ist (leider) nicht in jedem Fall „erfahrungsgesättigte Regelmäßigkeit“ (Korsch), wie der akute Bedarf an Technikfolgenabschätzung zeigt. Technik riskiert viel über die Erfahrung hinaus (Gentechnik etwa). Sie erweitert den Erfahrung- und Erwartungshorizont – und läuft damit Gefahr, Lebenswidriges in die Welt zu setzen. Sie als erfahrungsgesättigt zu bestimmen, ist daher eher normativ-kritisch und kontrafaktisch verständlich.

Dass die Technik in besonderer Weise eine Figur der *Synthesis* wie des Übergangs von Natur und Kultur darstellt, ist mit Schleiermacher gut verständlich: Vernunftwerdung der Natur und Naturwerdung der Vernunft – das ist Technik, das verkörpert sie, und zwar nicht erst in den Formen *menschlicher* Technik. Wenn Kultur aus dem Zögern zwischen ‚fight and flight‘ entsteht, und in diesem Zögern Nachdenklichkeit und Imagination entstehen können, dann ist das bereits bei den Prähominiden präsent oder bei manchen Tieren.¹⁰ Überraschende Reaktionen, die den Reiz-Reaktions-Zusammenhang oder den Er-

6 Vgl. Gonsalv Mainberger, *Theologie – Theozentrie – Rhetorik*, in: Hermeneutische Blätter 2/97, 6–10.

7 Dass damit die Formen der Bildlichkeit übersehen werden können, sei nur notiert.

8 Vgl. Hans Blumenberg, *Lebenswelt und Technisierung unter Aspekten der Phänomenologie*, in: Ders., *Wirklichkeiten in denen wir leben*, Stuttgart 1986, 7–54, 10ff.

9 Dergleichen wäre auch angebracht wenn bestimmte Deutungs- und Organisations-techniken in Kirche und Gemeinde eingeführt werden.

10 Vgl. Hans Blumenberg, *Nachdenklichkeit*, Deutsche Akademie für Sprache und Dichtung, Jahrbuch 1980, 57–61.

wartungshorizont des Gewohnten durchbrechen, sind innovativ, wie eine ungewohnte Metapher.¹¹ Das ist offensichtlich ‚möglich‘, aber erst ex post so zu bestimmen. Ex ante ist es *unmöglich*, sofern es den Horizont des bisher für möglich Gehaltenen überschreitet. Die prägnante Fassung dieser Synthesis wäre: *Technik ist die Möglichkeit des Unmöglichen*. Sie lässt möglich und wirklich werden, was zuvor unmöglich war oder schien. Darum ist sie aber nicht gleich die ‚unmögliche Möglichkeit‘ (die ohnehin besser als unmögliche Wirklichkeit zu bestimmen wäre, wenn man damit die ‚Sünde‘ treffen wollte).

In dieser paradoxen Prägnanz der ‚Möglichkeit des Unmöglichen‘ zeigt sich ihre irritierende Nähe zur Religion, sofern sie die Verwirklichung des uns Unmöglichen erhofft. Und es zeigt sich die Nähe zu dem, was Christen ‚Sünde‘ nennen: nicht, weil Technik gleich ‚gottlose Hybris‘ bedeutet, sondern weil die technische Horizontüberschreitung *ambivalent* ist und abstürzen kann in die Lebenszerstörung etc. Theologie als Deutung zweiter Ordnung (als Deutung dieser Lebensdeutung der Technik) schärft dieses Ambivalenzbewusstsein – das die Technik und die Technikwissenschaften sc. auch kennen, aber aufgrund ihres ‚Funktionsregelkreises‘ latent zu halten bemüht sind. Wer Unmögliches möglich machen will, wird sich nicht ex ante dauernd um die möglichen Ambivalenzen sorgen.

2.2 Praktische Theorie?

Die Einheit von Theorie und Praxis in der Technik ist auffällig präzisierungsbedürftig. Denn die technischen Fakultäten einer Universität ersetzen keine ‚Philosophie der Technik‘ oder deren ‚Hermeneutik‘. Technische Phänomene sind praktisch gewordene Theorie. Die Technikwissenschaften praktizieren eine Theorie mit besonderem Sinn für die praktischen Erfordernisse und Möglichkeiten. Sollte man in diesem Sinne die Techniker und Ingenieure für die nächsten Verwandten der Praktischen Theologie halten – mit dem Nebensinn, es seien Religionstechniker, (denen es an Techniktheorie fehlen könnte)?

Dass die Theorie nicht in der Praxis aufgeht – das ist strittig, aber wenn Theorie mehr ist als Theorie ‚für die Praxis‘, dann ist die Differenz beider wünschenswert und nötig. Denn erst eine (auch institutionell unabhängige) Theorie kann eine Distanz nehmen und

11 Die Frage ist daher: soll man Technik aus der Regelmäßigkeit verstehen oder primär aus deren Überschreitung?

geben, die nicht von den praktischen Erfordernissen ‚schlechthin abhängig‘ bleibt. Insofern bedarf es auch der ‚unpraktischen‘ Theorie, die Praxiskritik zur Aufgabe hat und in gewisser Distanz zur Praxis theoretische Horizonte entdeckt, die im Horizont der Praxis für undenkbar (also unmöglich) gehalten würden. Nicht nur Techniker ‚machen Erfindungen‘, sondern auch Theoretiker kultivieren auf ihre Weise einen Sinn fürs Unmögliche. – Auf die Religion bezogen: selbstredend ist eine liturgische Feier eine Einheit von Theorie und Praxis, hoffentlich. Aber um diese ‚embedded theory‘ zu entfalten, zu kritisieren und anders zu konstruieren, andere Möglichkeiten und Unmöglichkeiten in den Blick zu bekommen, ist die Disziplin der Praktischen Theologie so nötig wie wünschenswert. Das ist vermutlich trivial (noch – zumindest). Erst die *Distanz* zu den praktischen Vollzügen und Erfordernissen *gibt Raum* für Kritik und Imagination. Technik braucht diesen Raum; Religion wohl auch – wenn sie nicht in der Wiederkehr des Gleichen aufgehen will. Das allerdings ist unstritten.

2.3 Praktische Theologie als Lebenswissenschaft?

Wie könnte sich die dezidiert Praktische Theologie verhalten angesichts des Antagonismus von Technikphobie und Technikakzeptanz? Die pervasive Technisierung des menschlichen Lebens vom ‚enhancement‘ bis in die Todestechniken provozieren in der Regel (plausiblerweise) Skepsis gegenüber der Eigendynamik der Technik und ihrer Rückkoppelung (Verstärkereffekte). Es gibt – je nach eigener Perspektive – einen generell schwer auszumachenden, im Konkreten aber nicht selten evidenten Schwellenwert, an dem die Technisierung zu weit geht. Wenn beispielsweise ‚show‘- und ‚entertainment‘-Techniken bei Mega-Churches (auf niedliche Weise) mit der Oskar-Verleihung konkurrieren, kann das einem deutschen Protestanten als ‚Wille zum Spektakulären‘ erscheinen. Technisierung ist kompetitiv, weckt Konkurrenzen. Und man sollte sich nicht nur seine Feinde, sondern auch seine Konkurrenten mit Bedacht wählen – weil man ihnen mit der Zeit immer ähnlicher wird. Wenn (Praktische) Theologie mit den life sciences konkurrieren würde; wenn die gelebte Religion mit ‚life-events‘ konkurrieren wollte – kann das in eine Eskalation der Technisierung führen, die abwegig wäre. Neurotheologie könnte eine tragikomische Konsequenz solcher Konkurrenz werden.

Das wirft die Frage auf, ob man life sciences bzw. Lebenswissenschaft – angesichts seiner gegenwärtigen Besetzung – *umbesetzen* kann

und soll. Selbstredend soll man ‚das Leben‘ nicht einfach denen überlassen, die am (bild!)mächtigsten davon handeln. Dass und wie die Theologie eine lebenswissenschaftliche Tradition hat, ist dagegen einige Forschung wert.¹² Aber Theologie handelt nicht eigentlich von ‚dem Leben‘, sondern von bestimmteren Aspekten: gelebte Religion, Glaubensleben, Gott als Leben, Leben Jesu etc. Daher ist die prägnante Programmformel der ‚Praktischen Theologie als Lebenswissenschaft‘ ambivalent. Erst als Hermeneutik dieser Ambivalenzen des Lebens könnte sie ihrem theologischen Anspruch gerecht werden.

3. Lebensvertrauen als Technikvertrauen?

Dietrich Korsch's ‚technologischer approach‘ verdichtet sich in drei prägnanten Thesen:

1. Die metaphorisch-synthetische Funktion des Lebensbegriffs sei nur noch im Modus der Technik zugänglich, 2. Technik generiert ‚umfassenden Lebensinn‘? und 3. „Lebensvertrauen ist de facto immer Technik-Vertrauen.“

Alle drei Thesen provozieren m.E. eher Zögern als Zustimmung. Sie wecken daher Nachdenklichkeit und Differenzierungsbedarf:

1. Die erste These kann eng oder weit ausgelegt werden. In *engem* Sinne wäre sie kaum haltbar. Ist doch die ‚metaphorisch-synthetische Funktion‘ des Lebensbegriffs sc. auch spekulativ, phänomenologisch oder (wie auch immer) theoretisch zugänglich – ohne auf mehr als Denken und Sprechen zurückzugreifen. In *weitem* Sinne ist sie kulturhermeneutisch nur zu evident: denn die *metaphorische* Funktion des Lebensbegriffs *ist bereits technisch*. Die Metapher ist eine basale und elementare Technik des Überlebens und Mehr als Lebens. Sprache – rhetorisch und hermeneutisch verstanden – *ist* Technik. In diesem Sinne ist die These semiotisch, symboltheoretisch oder hermeneutisch klar: Leben ist immer schon technisiert und nur in dieser Imprägnierung zugänglich.

Eigentlich fraglich wird die These aber angesichts von aktuellen Gegenthesen: Agamben würde vermutlich einwenden: ‚bare life‘! Es gibt ‚nacktes Leben‘, das bar aller Rechte

12 Vgl. Petra Bahr/Stephan Schaede (Hg.), *Das Leben. Historisch-systematische Studien zur Geschichte eines Begriffs*, Band 1, Tübingen 2009.

und Würden ‚tötbar‘ (gemacht worden) ist. Es gibt eine biopolitische Reduktion des kulturellen wie technisierten Lebens auf die bloße, ungeschützte Existenz. Mehr noch: der ‚Muselman‘ ist derart grotesk und befremdend, dass er aus der technischen Allvermittlung ‚herausgefallen‘ ist in die Abgründe des Grauens. Das technisch Zugängliche, das menschliche Leben, kann mit eben den humanen Techniken zum ‚bare life‘ gemacht werden. Concedo: auch *dieser* Extremfall (wie symptomatisch für unsere Kultur auch immer er sein mag) ist *technisch produziert* und daher wenn, dann technisch zugänglich. Aber Primo Levi meinte wohl etwas anderes: das nackte Entsetzen, eine Evidenz im dunkelsten Augenblick. Die von inhumaner Technik produzierte ‚Menschenlosigkeit‘ ist nicht mehr zugänglich, sondern original unzugänglich. Die Nachtseite der Technik wird appräsentiert in der ersten These.¹³

2. Der Sinn von Technik ist vor allem Selbsterhaltung und -steigerung. Insofern entsteht Technik aus den Antrieben des Lebens, und darum ist dessen ‚conservatio sui‘ unhintergebar technisiert. Allerdings sind Selbsterhaltung und -steigerung *semantisch leer und blind*¹⁴.

Gegenüber einer hysterischen Technikphobie, gar gegenüber deren Dämonisierung, ist die Anerkennung der Technisierung klärend und triftig. Aber einerseits gibt es einen Kritik- und Begrenzungsbedarf der Technik. Denn Selbststeigerung hat eine Eskalationstendenz (enhancement, Optimierung ‚des Menschen‘). Andererseits ist der Sinn der Technik einsinnig: ihre Horizontintentionalität folgt dem direkten und kürzesten Weg (Ockhams razor). – Daher sollte (auch normativ) zwischen Technik und Kunst unterschieden

13 Der Diskurs der ‚Biopolitik‘ ist die Zuspitzung der ‚Biotechnologie‘: diese Technik produziert ‚ungeschütztes‘ Leben. Auf dem OP-Tisch (erst recht in privaten oder manchen jenseitigen Firmen) schränkt man (mit ‚informed consent‘) seine Lebensrechte erstaunlich weit ein. Daher ist der eigene Tod infolge der OP auch erstaunlich folgenlos. Ähnliches gilt für Zivilpersonen in Krisengebieten gegenüber Söldnern mit Immunität (Blackwater) oder für ‚potentielle Terroristen‘ etc.

14 Das Problem hatte schon Ernst Tugendhat in seinen ‚Vorlesungen über Ethik‘ (Frankfurt a. M. 1993), sofern eine Antwort auf den ‚Sinn‘ des Lebens sich nicht aus der Selbsterhaltung ergebe.

werden. Die Umwege, die Umständlichkeiten oder Übertreibungen¹⁵ wären im Lichte von Selbsterhaltung und deren Techniken dysfunktional. Könnte es sein, dass *Lebenssinn* sich nicht aus der Technik des kürzesten Weges ergibt, sondern gerade aus den Umwegen (bis in die Abwege)?¹⁶ Die Josefs-geschichte zum Beispiel wäre für einen Technologen eine höchst abwegige ‚Heilstechnik‘ und für einen Organisationsentwickler wohl absurd. Für einen Narratologen hingegen kann diese Erzählung in eigenartiger Weise die Kontigenz darstellen und zuschreiben, *von* der wir leben, wenn wir denn mehr als nur leben.

3. Ist Lebensvertrauen wirklich ‚immer Technikvertrauen‘, wie Dietrich Korsch meint? Die beunruhigende Fallibilität der Technik scheint dagegen zu sprechen. Thriller über Identitätsklau und -probleme (The Net) führen das vor Augen: Wer sein (Grund?)Vertrauen auf die Technik setzt, endet im tiefen Misstrauen (wenn nicht in Verschwörungstheorien). Lebensvertrauen als Technikvertrauen könnte kippen: dann *gäbe es kein Lebensvertrauen*, weil es kein besonders tragfähiges Technikvertrauen gibt. Das ist pragmatistisch gesehen natürlich Unsinn: wenn ich im Auto oder im Flugzeug sitze, meldet sich (in der Regel) kein Misstrauen – zumindest nicht, solange es keine seltsamen Geräusche gibt. Dietrich Korsch's starke These tendiert (ganz plausibel) zum pragmatischen Normalfall. Insofern aber ist sie normalisierend – und appräsentiert die Ausnahmen, die bei fortschreitender Technisierung zur allgegenwärtigen Störanfälligkeit werden. Und sind die Gründe zum Technikmisstrauen nur gelegentliche Ausnahmen? Für Mac-user schon, aber für alle anderen?

Unheimlich und wenig vertrauenswürdig wird die Technik, wenn sie schleichend von der Selbsterhaltung in die Selbststeigerung gleitet. Gemeint sind die Eskalationen der Selbsterhaltung im enhancement, nach dem Motto ‚pimp your brain‘. In den Kreisen der ‚Leistungsträger‘ wird Hirndoping gängig (sc. zuerst in den USA).¹⁷ Keiner hat

15 Alexander G. Düttmann, *Philosophie der Übertreibung*, Frankfurt a. M. 2004.

16 Vgl. Hans Blumenberg, *Höhlenausgänge*, Frankfurt a. M. 1989.

17 Es ist zumindest bemerkenswert, dass in ökonomischen, politischen oder akademischen Kontexten keinerlei Dopingkontrollen gemacht werden.

etwas gegen Ginkopräparate, aber ‚Drogen‘ oder Neuroimplantate? Das Hirn wird möglicherweise verlässlicher – aber wäre das eine Steigerung des Lebensvertrauens durch Steigerung der Zuverlässigkeit der Technik? Künftige Examenskandidaten, nicht nur in der Theologie, werden womöglich auf ihr zu weit gehendes Technikvertrauen hin geprüft werden müssen.

4. Äquivalenz oder Konkurrenz von Technik und Religion

Die so erfolgreiche wie ubiquitäre Synthesisleistung der Technik¹⁸ (von Theorie/Praxis, Erfindung/Erfahrung, Individualität/Allgemeinheit, Sach-/Sozialintegration, Vergangenheit/Zukunft) führt Korsch zu der These der „Äquivalenz von Technik und Religion“. Die mitgesetzte funktionale Analyse (mit funktionaler Äquivalenz) wirft einerseits Rückfragen auf nach den semantischen, strukturellen und pragmatischen Differenzen. Andererseits (und hier wichtiger) ist die Äquivalenz *zweideutig*: als gefährliche Nähe ist sie der Grund der Konkurrenz beider mit der Nebenwirkung, dass im Lichte *dieser* Äquivalenz die Technik längst gewonnen hat: der Erfahrungs- wie der Erwartungshorizont wird dominiert von technischen Urimpressionen und Visionen, von Thales über Galilei bis zum Mars. Wenn *diese* Funktionen leitend sind, dann ist die Technik die *leistungsfähigere* Form der Erfüllung religiöser Erwartungen. Die ungeheuren Erwartungen an die Medizin(er) demonstriert diese Umbesetzung ad oculos. Dann ist auch nicht überraschend, dass die Technik religiös (über)interpretiert wird (im Transhumanismus, der Utopie einer neuen Erde, der technisierten praesentia etc.). Nicht der Künstler, sondern der Ingenieur wird zum alter deus, der die Menschheit an seiner Schöpfer- und Erlöser(?)kraft teilhaben lässt.

Dietrich Korsch fasst seine Äquivalenzthese religionstheoretisch prägnant: „Mythos – Ethos – Ritus – existentielle Erwartungen – die Differenz von gestaltenden Professionals und laienhaften Teilnehmern: es fällt nicht schwer, die Analogie von Technik und Religion so zu beschreiben“. Ein Beispiel dafür wäre die ‚Erlösung durch Erkenntnis‘ im Kult des angebissenen Apfels. ‚Erlösung durch Sünde‘ war nach

18 Zu der zu fragen wäre, ob hier Dimensionen passiver Synthesis im Spiel sind. Wenn Wahrnehmung nach Husserl (auch) passiv synthetisch ist, wenn die Weltverhältnisse technisch imprägniert sind – dann ist die vorgängige Technisierung eine Synthesis, die immer schon gesetzt worden ist. Die ‚zweite Natur‘ ist ein Hinweis auf die Passivität dieser Synthesis(bedingungen).

Scholem der Grundsatz der sabbathianischen Mystik. Wenn man den Biss in den Apfel zum Logo macht, ist das eine unbewusste Reprise aus der historischen Ferne. Der Mythos der Apple-Anfänge, das Ethos der GUI¹⁹ (graphischen Benutzeroberfläche), style und Design, der regelmäßige Ritus mit Guru Steve Jobs, das ungeheure commitment der user und der Mac-Impetus die Profi/Laien-Differenz zu überwinden – all das passt dazu. In der funktionalen Perspektive ist die Technik die leistungsfähigere Kontingenzbewältigung; die potentere Welt-erzeugung, die handgreiflich gewisse Hoffnung auf eine schönere Welt, die medial eindringlichere (penetrante?) Gestalt von Verheißung und Versprechung mit vielen Zeugen, die dafür missionieren (concedo).

Als Nebenwirkung der (omni?)potenteren Technik ist dann eine Technisierung der Religion so passend wie erwartbar: die Mega-Churches oder Scientology, Neurotheologie und Meditationstechniken. Religion wird als Technik des ‚enhancement‘ konzipierbar und plausibilisierbar. *Kritisch gefragt*: ist die Prägnanz der Technik als Modell der Deutung der Religion eine gefährliche Prägnanz, zu prägnant, um dem noch widerstehen zu können? *Affirmatio gesagt*: Die Deutung der ‚Religion als Technik‘ macht die ‚Handarbeit‘ in der Religion sichtbar: dass sie mit Händen, Worten und anderen Kulturtechniken *gemacht* wird und werden muss. Das Technikmodell der Deutung visibilisiert, was die Religion zu invisibilisieren neigt, den ‚men made‘ Faktor. Dementsprechend ist dieses Modell seit der antiken Religionskritik vertraut (Sophisten). Daher ist auch nicht überraschend, dass sich die Immunreaktionen der Religion *gegen* diese Deutung richten. Das Überraschende und Erhellende dieses ‚cultural turn‘ der Religionsdeutung ist, die Technik der Religion sichtbar zu machen und zu würdigen, statt sie zu verdrängen oder zu leugnen. Damit wird die Gestalt der Religion als ‚plastisch‘, formbar und eben als gestaltbar gezeigt.

Kritisch zu erinnern wäre indes der Drang zur Selbstbezüglichkeit der Technik. Wer vor allem mit der Verbesserung seines Computers befasst ist, wird wenig anderes damit anstellen. Im Grenzwert wird Technik zum ‚Mittel ohne Zweck‘ (wie Agamben titelte).²⁰ Und die Grenzen technischer Synthesis sind ebenso allgegenwärtig: Die Negativität technisch reduziert? Leistet Technik eine Synthesis des Zerrissenen menschlichen Lebens? Naturtechniken können abgerissene Glieder ‚reparieren‘; Kulturtechniken können sozial zerrissene Verhält-

19 Vgl. Neal Stephenson, *Die Diktatur des schönen Scheins: wie grafische Oberflächen den Computernutzer entmündigen*, München 2002.

20 Vgl. Giorgio Agamben, *Mittel ohne Zweck. Noten zur Politik*, Zürich u.a. 2001.

nisse kompensieren. Aber ebensowenig wie eine Politik ‚der Vergabung‘ möglich ist, so soteriologisch impotent ist die Technik. Denn weder Vergabung noch Versöhnung sind an technische Instanzen zu delegieren. Sie sind keine technisierbaren Produkte, unherstellbar oder religiös gesagt: unverfügbar. Das wäre für eine Technik in der Regel unerträglich.

5. Religion als Sinn fürs Unmögliche²¹

a) Die Religion sieht das Leben anders (als die Technik)

Üblich ist die Kritik der ‚Machbarkeit‘ und der Verweis auf das Gegebene, Nichtmachbare. Das wird nur leicht ‚wohlfeil‘: es hat nicht nur lange die Entstehung von modernen Wissenschaften blockiert, es ist auch ein Topos der auch heute noch zum Wahrnehmungs- und Denkverzicht motivieren kann.

Prägnanter als diese Kritik der Machbarkeit wäre die These: *Religion ist der Sinn fürs Unmögliche*, Udenkbare: etwa für einen ‚neuen Himmel, neue Erde‘, und das heißt nicht nur ‚noch einen Himmel‘ etwa auf dem Mars. Das Insistieren auf dem Nichtmachbaren findet seine untriviale Pointe erst, wenn man es in diesem Sinne prägnanter versteht: *das Christentum begehrt das Unmögliche* und hält dieses Begehren wach. Daher reagiert es allergisch auf manche Expansionen des Möglichen und Machbaren. Denn je mehr technisch machbar wird, desto eher kann die Technik als Horizontüberschreitung und Bedürfnisbefriedigung auftreten. Dagegen zu polemisieren, ist das eine. Demgegenüber das religiöse Begehren vom Bedürfnis und seiner Befriedigung zu unterscheiden, etwas anderes. Das Unmögliche zu begehren – spielt in einem anderen Register und hält diese Differenz wach.

b) *Theologie als Lebensdeutung* hat es mit einer Mehrdimensionalität des Lebens zu tun, mit einer *dreidimensionalen Unmöglichkeit*:

- der *Unherstellbarkeit* im Sinne der Gegebenheit des Lebens. *Das Leben ist und nicht vielmehr nicht (cur vita potius quam nihil), ist einigermassen unselbstverständlich. Davon zehren alle Re-*

21 Die folgenden Bemerkungen dienen zur Aufnahme von Dietrich Korsch's ‚Ausblick‘: „Die strukturellen Aufgaben der Religion bestehen dann darin, die in der Metapher des Lebens versammelten Asymmetrie- und Koexistenzmomente in ihrer Fokussierung auf das individuell verantwortete Leben auszulegen. Dem soll aber jetzt nicht weiter nachgegangen werden“.

produktionstechniken wie die Projekte des ‚enhancement‘ menschlichen Lebens.

- der *Unvollendbarkeit* im Sinne des Ausstehenden, des ‚neuen Lebens‘. Die Hoffnung auf eine Vollendung des Lebens gerät in hochtechnisierten Zeiten ins Zwielficht: wäre nicht die Technik der aussichtsreichste Kandidat, diese Hoffnung zu erfüllen? Demgegenüber ist die Differenz zu wahren und zu schärfen. Was das Christentum hofft, ist nicht als Produkt der Technik möglich.
- zwischen Gegebenheit und Vollendung *ereignet* sich (hoffentlich gelegentlich) das *gelingende* Leben. Dieses Gelingen ist vom Gelingen des Experiments oder des Apparates zu unterscheiden. Eine Herz-OP sollte sicher gelingen und der Schrittmacher funktionieren. Das ist so lebenswichtig wie unverächtlich. Ob aber nach diesem Gelingen das damit ermöglichte Leben gelingt, ist jenseits der Möglichkeiten der Medizin (eine gar nicht kleine, immanente Transzendenz). Das ist trivial, hat aber die untriviale Differenz zur Voraussetzung, die theologisch zu schärfen ist. In hermeneutischer Tradition wäre das die Differenz von Ereignis und (herstellendem) Handeln; in theologischem Fokus wird diese Differenz akut in der von Glaube wie Person und Werk; in modaltheoretischer Fassung ist das die von Kontingenz wie Unmöglichkeit und Möglichkeit. Was ‚uns‘ unmöglich ist, ereignet sich glücklicherweise gleichwohl gelegentlich – aber Technik ist bestenfalls das Wie dieses Ereignisses. Als dieses Wie indes ist Technik (von Gebet, Gesang wie Gottesdienst und allen religiösen Formen, in denen wir leben) so relevant wie nötig. Nur sollte sie nicht mit dem Woher und Worumwillen verwechselt werden, sonst würde sie zum ‚Mittel ohne Zweck‘.

c) Die Religion sieht anderes als der technische Blick

Ein guter Anthropotechniker blickt mit CT, fMRT, mit Mikroskop und Gensequenzier auf den Menschen, und wo das nötig ist, ist das hoffentlich auch sehr gut so. Nur ist die ‚Bewaffnung des Auges‘ nicht Gewähr dafür, dass der Blick auf den Menschen auch ein ‚heilsamer‘ Blick wird. Dagegen ist die Optik der Religion anders geschliffen, schlicht weil sie andere Wahrnehmungsinstrumente (ge)braucht: Sie sieht den Menschen, den Nächsten, den Anderen in Geschichten, Metaphern und

Bildern, also in bestimmtem Horizont, bestimmter Perspektive und besonderer Performanz. ‚Würde‘ beispielsweise kommt in keinem Scanner in den Blick. Sie wird dem Nächsten ‚angesehen‘, indem sie ihm in Geschichten zugeschrieben wird. Die Wahrnehmungsformen der Religion sind *auch* optische Techniken, aber sie sehen den Anderen anders als andere Techniken. Der Blick auf Erfahrungen, Ängste und Hoffnungen lässt den anderen anders werden, so wie die Vergebung einen Untäter von der Tat unterscheidet und in ihm mehr sieht als seine Taten, andere Möglichkeiten, und ihm damit Zukunft gibt.

Die Religion sieht anders und anderes, weil sie in einem anderen Horizont lebt, christlich gefasst im Horizont von Schöpfung und Fall, wie Versöhnung und Vollendung. Die Technik folgt dem Prinzip des zureichenden Grundes, konkret: was sich nicht rechnet, gib't nicht; und nur was sich rechnet, kommt ‚ins Sein‘ und bleibt. Die Religion des Christentums folgt eher dem Prinzip des *unzureichenden* Grundes: auch und gerade der, der allzu unzureichend erscheint, wird vom Nichtsein ins Sein gerufen. Denn für die Rechtfertigung gibt es ‚in re‘ keine zureichenden Gründe, die finden sich allein ‚in spe‘. Insofern ist das Christentum diejenige Religion, die den Sinn für das ihr Unmögliche kultiviert, ohne diese Unmöglichkeit rein negativ zu verkürzen: sie hält den Sinn offen für das Kommende, in spe.²²

Lebenssinn und die Frage nach Gott

Wilhelm Gräb

Was gibt dem Leben einen Sinn? Adolf von Harnack, nicht nur ein großer Theologe des beginnenden 20. Jahrhunderts, sondern zugleich ein bedeutender Wissenschaftsorganisator, als solcher Begründer der Kaiser-Wilhelm-Gesellschaft, der späteren Max-Planck-Gesellschaft, hat am Ende seiner berühmten Vorlesungen über das „Wesen des Christentums“ im Jahre 1900 auf diese Frage so geantwortet:

„Die Religion, nämlich die Gottes- und Nächstenliebe, ist es, die dem Leben einen Sinn gibt, die Wissenschaft vermag das nicht... Es ist eine herrliche Sache um die reine Wissenschaft, und wehe dem, der sie gering schätzt oder den Sinn für die Erkenntnis in sich abstumpft! Aber auf die Fragen nach dem Woher, Wohin und Wozu gibt sie heute so wenig eine Antwort wie vor zwei- oder dreitausend Jahren.“¹

Die in der Gottes- und Nächstenliebe gelebte Religion ist im Unterschied zur Wissenschaft die angemessene Weise, sich zur Frage nach dem Sinn des Lebens zu verhalten. Zwar können wir vom Sinn des Lebens nichts objektiv wissen, zugleich aber können wir nicht leben, ohne vom Sinn unseres Lebens selbst überzeugt zu sein. Manchmal finden wir uns in dieser Überzeugung freilich erschüttert. Dann beginnen wir möglicherweise ausdrücklich nach dem Sinn des Lebens zu fragen. Zumeist jedoch leben wir mit der impliziten Gewissheit, dass unser Leben einen Sinn hat, dass somit auch das Sin hat, was wir tun, wofür wir arbeiten und uns engagieren. Dieses Vertrauen in den Sinn unseres Lebens und Handelns hängt eng mit der Hoffnung auf den Erfolg unseres Handelns zusammen. Es findet in solchem Erfolg immer wieder seine Bestätigung und fundiert insofern letztendlich alle wissenschaftliche Arbeit. Dennoch ist die Frage nach dem Sinn kein sinnvoller Gegenstand der Wissenschaft, sondern sehr viel eher eine

22 PS: Daher sieht diese Religion *die Technik anders als sie sich selbst*, und gebraucht die Technik daher auch auf andere Weise. Wie die Tora um des Menschen willen da ist, so der Mensch nicht um der Technik willen, und die Technik nicht um ihrer selbst willen. Dass die Technik – normativ gesagt – um des Menschen willen ist, limitiert und motiviert den Gebrauch der Technik.

1 Vgl. Adolf von Harnack, *Das Wesen des Christentums*, hrsg. und kommentiert von Trutz Rendtorff, Gütersloh 1999, 261f.

Praktische Theologie im Wissenschaftsdiskurs

Practical Theology in the Discourse
of the Humanities

Herausgegeben von

Bernhard Dressler · Maureen Junker-Kenny
Thomas Klie · Martina Kumlehn · Ralph Kunz

Band 9

De Gruyter

Lebenswissenschaft Praktische Theologie?!

Herausgegeben von
Thomas Klie, Martina Kumlehn,
Ralph Kunz und Thomas Schlag

De Gruyter

332/30 1510 X65
h. a.

Universitäts-
bibliothek
Rostock

ISBN 978-3-11-024766-4
e-ISBN 978-3-11-024767-1
ISSN 1865-1658

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

Lebenswissenschaft Praktische Theologie?! / [herausgegeben von] Thomas Klie ... [et al.].
p. cm. – (Praktische Theologie im Wissenschaftsdiskurs, ISSN 1865-1658 ; Bd. 9 = Practical theology in the discourse of the humanities)
Includes bibliographical references.
ISBN 978-3-11-024766-4 (hardcover 23 × 15,5 : alk. paper)
1. Life – Religious aspects – Christianity. 2. Practical theology.
I. Klie, Thomas, 1956–
BT696.L42 2011
261.5'.5–dc22

2010042238

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© 2011 Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, Berlin/New York

Druck: Hubert & Co. GmbH und Co. KG, Göttingen
∞ Gedruckt auf säurefreiem Papier

Printed in Germany
www.degruyter.com

Inhalt

Martina Kümlehn

Einleitung: Praktische Theologie als Lebenswissenschaft?! 1

I. Leben und Lebenswissenschaften – Zugänge

Kerstin Thurow

Life-Sciences heute – Symbiose aus Naturwissenschaft, Medizin und Technik 11

Pierre Bühler

Leben verstehen – Life Sciences verstehen.
Hermeneutische Erwägungen 39

Dietrich Korsch

Leben als Metapher und als Gegenstand von Technik.
Beobachtungen zur gegenwärtigen „Religion des Lebens“ 49

Philipp Stoellger

Leben zwischen Technik und Religion.
Zur Konkurrenz von Technik und Religion im Blick auf das Leben 61

Wilhelm Gräß

Lebenssinn und die Frage nach Gott 79

Thomas Schlag

Um das Leben wissen.
Praktische Theologie und die Verheißungen der Lebenswissenschaften 97

Andreas Kubik

Wahrnehmung der Lebenswelt und Kulturhermeneutik als theologische Aufgabe. Anzeige einer Baustelle 113

II. Rekonstruktionen von Leben in praktisch-theologischen Handlungsfeldern

Thomas Klie

Alltagsreligion – Sonntagskultur.

Das praktisch-theologische Interesse an den Oberflächen 149

Harald Schroeter-Wittke

Den Schein wahren –

Neun Responsorien auf das praktisch-theologische Interesse an

den Oberflächen 163

Michael Meyer-Blanck

Leben deuten aus dem Glauben.

„Leben“, „Leib“ und „Liturgie“ als praktisch-theologische

Kategorien 175

Uta Pohl-Patalong

Liturgie erleben: Ansätze zur Lebensrelevanz der Liturgie 187

Christian Grethlein

Lebensgeschichte(n) und Kasualien 197

Christian Albrecht

Kasualien: Deutung individuellen Geschicks im Horizont

allgemeiner und unverfügbarer Lebensbedingungen 215

Ralph Kunz

„Über das Leben des Hörers reden“ oder: Lebenswelt als

Deutungshorizont der Predigt 223

Anne M. Steinmeier

Ikonische Innovationen. Überlegungen zur Predigt im Horizont

kultureller Lebenswelt 253

Martina Kunlehn

Lebenskunst im Alter. Herausforderungen für (religiöse)

Bildungsprozesse 271

Bernhard Dressler

„Den Jahren Leben hinzufügen“: Übernützliche „Bildung im

Alter“ 291

Claudia Schulz

„Bunt wie das Leben“ – Vom Verhältnis der Kirche zur

empirischen Lebenswirklichkeit 301

Thomas Erne

Lebensraum Kirche 325

III. Epilog in Thesen

Dietrich Korsch

Life science – gelebte Religion – Theologie als

Lebenswissenschaft 341

Die Autorinnen und Autoren 345