

»ALTERNATIVE ATHLETIK« STATT »SKLAVENAUFGSTAND IN DER MORAL«.

Peter Sloterdijks anthropotechnischer Blick auf christliche Lebensformen

Mario Schönhart

1. *Warum Sloterdijk ein Gesprächspartner zu einem Thema der Theologie sein kann*

Der Philosoph Peter Sloterdijk ist ein begnadeter Polemiker und Hyperboliker. Sein Werk ist reich an historischen Details und bietet eine Vielzahl anti-theologischer Pointen. Seine Methode und sein Stil sind vielfach umstritten, seine Thesen geben manchen PhilosophInnen Anlass zum Ärgernis. Einige dieser rhetorisch kunstvoll inszenierten Thesen stehen im Mittelpunkt dieses Beitrags. Zwar wird Sloterdijks Denken manchmal pauschal als inhaltsarme Sprachspielerei abgetan — diese Bewertung greift jedoch zu kurz. Mit Hans Ulrich Gumbrecht ist zunächst festzuhalten:

Sloterdijks Schreiben und Denken hat nicht den Rhythmus der ausführlichen Argumentationen, nicht das Gerichtetsein von Induktion und Deduktion. Es ist ein Denken der plötzlich aufleuchtenden Intuitionen und ein Schreiben, das sich schnell zur Bündigkeit von Aphorismen verdichtet.¹

Dabei ist aber nicht zu übersehen, dass Sloterdijks Denk— und Sprachkreativität neues Licht in alte Räume bringt und Gewohntes in ungewohnten Zusammenhängen erscheinen lässt. Über weite Strecken ist sein Werk ein intensives »Gespräch mit der Theologie«² und kann als »eine der umfassends-

- 1 Gumbrecht, Hans Ulrich: In der Welt sein und auf der Bühne stehen. Die intellektuelle Physiognomie von Peter Sloterdijk, in: Jongen, Marc / Tuinen, Sjoerd van / Hemelsoet, Koenraad (Hg.): Die Vermessung des Ungeheuren. Philosophie nach Peter Sloterdijk, München: Fink 2009, 19–28, 22.
- 2 Beyrich, Tilman: »Die Kugel ist tot.« Zu Sloterdijks Versuch, Religionskritik in Sphärologie zu übersetzen, in: Dalferth, Ingolf U. / Grosshans, Hans-Peter (Hg.): Kritik der Religion. Zur Aktualität einer unerledigten philosophischen und theologischen Aufgabe, Tübingen: Mohr Siebeck 2006, 377–402, 378.

ten Religionskritiken unserer Zeit«³ gelesen werden. Tilman Beyrich hält zu Recht fest,

dass Sloterdijk wie kaum ein anderer Gegenwartsphilosoph bei der Erörterung seiner Themen auf eine Fülle von Texten aus der theologischen Tradition zurückgreift: auf die Bibel, auf Augustin, Thomas, Pseudodionysios, Cusanus, auf mystische Texte, auf die trinitätstheologischen Spekulationen, auf religiöse Malerei und Literatur.⁴

Deshalb ist Sloterdijk als interessanter Gesprächspartner der Theologie zu sehen, nicht zuletzt hinsichtlich der Frage nach der Rolle von Heiligen und Helden im Christentum. Wenn man mit Karl Rahner davon ausgeht, dass Theologie

echt verkündbare Theologie nur in dem Maße [ist], wie es ihr gelingt, mit dem gesamten profanen Selbstverständnis des Menschen, das dieser in einer bestimmten Epoche hat, Kontakt zu finden, ins Gespräch zu kommen, es aufzugreifen und sich davon in der Sprache, aber noch mehr in der Sache selbst befruchten zu lassen⁵,

so gehört die Auseinandersetzung mit philosophischen Entwürfen der Gegenwart — wie dem von Sloterdijk — zu den wesentlichen Aufgaben einer Theologie, die sich auf Augenhöhe mit aktuellen Denkströmungen bewegen will.

2. *Sloterdijs Perspektiven: Eigenart und Implikationen*

Wenn man sich mit Sloterdijs Denken auseinandersetzen möchte, so ist es sinnvoll, etwas über die Charakteristik seines Denkens zu wissen. Sloterdijs Perspektive auf Mensch und Welt ist stark von Nietzsche inspiriert und wesentlich von Fragestellungen bestimmt, die man als *immunologisch* bezeichnen kann. In seinem Werk *Du mußt dein Leben ändern* steht der Mensch als übender und an sich arbeitender »homo immunologicus«⁶ im Mittelpunkt. Es werden Möglichkeiten und Grenzen menschlicher »Immunisierungstechniken« aus einer übungstheoretischen Perspektive beleuchtet, die sich am Leitbegriff *Anthropotechnik* orientiert. Der Begriff Anthropotechnik wird, in expliziter Ablehnung einer biotechnologischen Engführung, eingesetzt als Überbegriff für alle »mentalen und physischen Übungsverfahren, mit denen

3 Beyrich, Tilman: *Theosphären. Raum als Thema der Theologie*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2011, 16.

4 Ebd., 15.

5 Rahner, Karl: *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg i. Br.: Herder ¹⁰1984, 19.

6 Sloterdijk, Peter: *Du mußt dein Leben ändern. Über Anthropotechnik*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2009, 23.

die Menschen verschiedenster Kulturen versucht haben, ihren kosmischen und sozialen Immunstatus angesichts von vagen Lebensrisiken und akuten Todesgewisheiten zu optimieren«⁷. Unter diesem Sammelbegriff für Möglichkeiten der Arbeit des Menschen an sich selbst werden so verschiedene Themenfelder wie Athletik, Akrobatik, medizinische Techniken, Erziehungsmethoden und Praktiken der spirituellen Askese als immuntechnische Optimierungsverfahren abgehandelt. Die Erde rückt damit wesentlich als »Planet der Übenden«⁸ und Nach-Optimierung-Strebenden ins Blickfeld. Das Subjekt erscheint als »Träger seiner Übungsreihen«⁹ in verschiedenen historischen Konstellationen, welche unterschiedliche Varianten der anthropotechnischen Arbeit an sich selbst ermöglichen bzw. erfordern. Das Ziel von Sloterdijks Ausführungen ist eine umfassende Übersetzung religiöser, ethischer und spiritueller Phänomene in eine immuntechnologisch akzentuierte Übungstheorie¹⁰ und die Etablierung einer *Allgemeinen Immunologie* als »Nachfolgerin der Metaphysik und [...] reale Theorie der ‚Religionen‘«¹¹.

Dieses Programm erweist sich bei näherer Hinsicht als ambivalent: Einerseits hebt Sloterdijk mit seinen verfremdenden anthropotechnischen »Übersetzungen« die in religiösen und ethischen Systemen impliziten autopoietischen Praktiken über den Begriff der *Übung* deutlich ans Licht. Andererseits sind diese Beschreibungen in problematischer Weise ebenso reduziert wie reduzierend, da sie über weite Strecken von einem genealogischen und funktionalen Grundansatz getragen werden.¹² Sloterdijks Neubeschreibungen verstehen sich dabei grundsätzlich als Wegbereitung für »nach-theologische, nach-metaphysische«¹³ Konzeptionen religiöser Phänomene. Sie entfalten ihr religionskritisches Potential, indem sie »alle Theologie auf eine Stufe mit allen anderen künstlichen Immunisierung— bzw. Selbstergänzungstechniken« stellen, »über deren Status als Konstrukt, Illusion oder Phantasma kein

7 Ebd., 23.

8 Ebd., 35.

9 Ebd., 245.

10 Vgl. ebd., 16f.

11 Ebd., 712.

12 Pröpper beschreibt in seiner *Theologischen Anthropologie* die Methode Nietzsches als »funktionale Genealogie« (Pröpper, Thomas: *Theologische Anthropologie*. 2, Freiburg i. Br.: Herder 2011, 809). Diese Bestimmung ist im Prinzip auch für Sloterdijks Methode anwendbar, da dieser über weite Strecken mit der Verbindung von genealogischer und funktionaler Analyse operiert. Sloterdijk hält zwar explizit fest, dass er »weder naturalistische noch funktionalistische Interessen bedienen« will, sondern »anthropotechnische Binnensprachen in den spirituellen Systemen selbst explizit gemacht werden« sollen (Sloterdijk, *Leben*, Šwie Anm. Ć, 32). Dennoch hat m. E. die Markierung seines Denkens als funktionale Genealogie einen Erklärungswert hinsichtlich der Frage nach dem Erkenntnisinteresse, den Möglichkeiten und Grenzen dieses Denkens, wenn es in seiner Vielschichtigkeit auch nicht auf eine klar umrissene Methode reduzierbar ist.

13 Sloterdijk, Peter: *Sphären*. 2. Globen, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1999, 141.

Zweifel bestehen könne«¹⁴. Gleichsam als Kontrapunkt zur religionskritischen Spitze seines Denkens hält Sloterdijk aber auch explizit fest, dass *Freie Geister* gut daran täten, sich vom antireligiösen Affekt zu emanzipieren, da von der christlichen Theologietradition in philosophischer Hinsicht viel zu lernen sei, obwohl die theologischen Diskurse in ihrem spezifisch dogmatischen Anspruch für sein eigenes philosophisches Projekt als nicht relevant eingeschätzt werden.¹⁵

3. *Mit Nietzsche und gegen ihn: asketisches Heldentum vs. Sklavenmoral*

Obwohl Sloterdijk weitgehend von Nietzsche her und mit ihm denkt, formuliert er Kritik an dessen Interpretation der jüdisch–christlichen Moraltradition als *Sklavenaufstand in der Moral*. Sloterdijk hält dies für eine »Fiktion des Autors, mit der er einige sehr bedeutsame und richtige Beobachtungen zu einem unhaltbaren Konstrukt überhöhte«¹⁶. Sachgerechter sei eine Theorie der »Übertragung des athletischen und philosophischen Asketismus auf den monastischen und ekklesialen *modus vivendi*«¹⁷. Ohne diese Übertragung hätte »die Mönchskultur [...] unmöglich zu der Kraftentfaltung an allen Kulturfronten führen können, caritativ, architektonisch, administrativ, ökonomisch, intellektuell, missionarisch, wie sie zwischen dem 5. und dem 18. Jahrhundert beobachtbar ist«¹⁸. Die mönchische Askese taucht somit in Sloterdijks Perspektive nicht als lebens– und weltverneinende Praxis aus dem Geist des Ressentiments auf, sondern als vielfältige *heroische Athletik oder asketische Akrobatik auf Basis von neu definierten anthropotechnischen Zielsetzungen und Praktiken der Menschenformung*.

Sloterdijk greift im Rahmen seiner Ausführungen, die den Menschen als Übenden, als Athleten und Akrobaten betrachten, auch auf den Begriff *Philo-*

14 Beyrich, »Die Kugel ist tot.«, 379. Sloterdijk analysiert die Lebenswelt nicht als grundsätzlich zugängliche, versteh– und deutbare Wirklichkeit, der wir uns in Hinblick auf eine mögliche Wahrheit öffnen können. Viel mehr diagnostiziert er mit Nietzsche: »Die Welt — ein Thor / Zu tausend Wüsten stumm und kalt!« (Nietzsche, Friedrich: *Nachgelassene Fragmente 1884–1885*, München / Berlin / New York: dtv / de Gruyter ²1988 Š = KSA 11C, 329) Sloterdijk interessieren darum die kulturgeschichtlich aufweisbaren Techniken und Konstruktionen, mit denen der vielfältig gefährdete und um sein Leben besorgte Mensch sein Dasein zu meistern, zu verlängern oder zu steigern versucht, indem er Techniken entwickelt, um das Unlebbare auf Distanz zu halten oder zu transformieren.

15 Vgl. dazu Sloterdijk, Peter: *Sphären. 1. Blasen*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1998, 572 und 554.

16 Sloterdijk, *Leben*, 204f.

17 Ebd., 205.

18 Ebd.

ponie, d. h. die Liebe zur Mühe bzw. zur Last, zurück.¹⁹ Askese wird so als »explizit gemachte Arbeit an der Grundhärte« verstanden, als der »Versuch, mit freiwilligen Anstrengungen die unfreiwilligen Belastungen zu überholen, um einen Willens— und Hochgefühlsspielraum offenzuhalten«²⁰. Christliche Helden und Heilige kommen unter dieser Perspektive als spirituelle Athleten, als An-sich-Arbeitende und Sich-Steigernde in den Blick: sie tauchen auf als *Gottesakrobaten oder radikale Artisten der Transzendenz*.

4. *Exemplarische Beispiele: Christliche Helden und Heilige in Sloterdijks Lesart*

Nach diesen allgemeinen Vorbemerkungen zum Fokus von Sloterdijks Denken werden im Folgenden einige exemplarische Beispiele für Sloterdijks theoretischen Zugriff angeführt, die für das Themenfeld *Helden und Heilige* relevant erscheinen. Diese Beispiele lassen das Eigentümliche an Sloterdijks Perspektive hervortreten und dienen als Bezugspunkte für Kritik und weiterführende Fragen am Ende des Beitrags.

4.1 Helden und Mystiker als unterschiedliche Bewegungstypen

In der Essay-Sammlung *Weltfremdheit* bietet Sloterdijk eine Unterscheidung des Helden vom Mystiker. Diese Differenzierung nimmt er anhand gegenläufiger (psychischer) Entwicklungsrichtungen vor: Während HeldInnen sich typischerweise vom »Flüssigen« ins »Feste« bewegten, sei für MystikerInnen die Bewegung vom »Festen« ins »Flüssige« charakteristisch:

Während Helden auf ihrem Individuationsweg nichts anderes im Sinn haben, als festen Boden für eigene Wege unter die Füße zu bekommen, sind Mystiker darauf aus, Individuen von ihren festen Vorstellungen über ihre sogenannten eigenen Wege abzubringen. Sind Helden-Iche ganz darauf angelegt, sich durch Taten und

19 »Darum weiß der Philosoph als Atlant von einer Mühe, die den Suchern nach körperlicher Höchstleistung in den Arenen entgeht. Zwar haben Athleten und Philosophen gemeinsam einen positiven Begriff von der Anstrengung [...] und beide feiern den pónos, die lebensernste Last und die menschenbildende Mühe. Aber wo der Athlet bei muskulärer Mühe-Liebe oder Ponophilie stehenbleibt, geht der Philosoph weiter bis zur intellektuellen Liebe zu dem Schwersten, das das Ganze ist. [...] Philosoph sei, wer sich als Athlet der Totalität mit dem Gewicht der Welt beladen läßt. Das Wesen von Philosophie als Lebensform ist Philoponie, Freundschaft mit dem Gesamt der schweren und erhabenen Dinge. Die Liebe zur Weisheit und die Liebe zum Schweren des Einen, Ganzen kommen auf eins hinaus.« (Sloterdijk, *Globen* [wie Anm.], 70.) Zur Verwendung von Bildern aus der antiken Agonistik im frühen Christentum vgl. z. B. Poplutz, Uta: *Athlet des Evangeliums. Eine motivgeschichtliche Studie zur Wettkampfmethaphorik bei Paulus*, Freiburg i. Br.: Herder 2004 (= HBS 43).

20 Sloterdijk, Peter: *Weltfremdheit*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1993 (= es 1781), 59.

Kämpfe einen Namen zu machen, so orientiert sich der Mystiker an der Aufgabe, den Zustand letzter Kampf— und Tatenlosigkeit zu finden, der das Eintauchen in eine göttliche Anonymität gewährt.²¹

Die durch HeldenInnen und MystikerInnen repräsentierten komplementären Bewegungstypen bringt Sloterdijk als »Auftauchende« bzw. »Eintauchende« auf den Begriff und ordnet den HeldInnen eine *konfrontierende* Seinsweise zu, die das Gegenübersein betont. Demgegenüber werden MystikerInnen auf eine mediale Seinsweise festgelegt, für die das »In-Sein«²² maßgebend sei.

4.2 Die Wüste als Prinzip eines heroischen Weges der Weltminimierung

Unter dem Titel *Das Prinzip Wüste* thematisiert Sloterdijk die Anachoreten, die sich im vierten Jahrhundert n. Chr. in die ägyptische und syrische Wüste zurückzogen. Wüste wird von ihm als *Prinzip der Weltminimierung* aufgefasst, sie steht als »ein anderes Wort für den Weltschatten, in dem sich Menschen treffen, sofern sie die Welt weder interpretieren noch verändern, sondern weglassen wollen.«²³ Der Wüste eignet deshalb nach Sloterdijk ein enormes Potential spezifischer »monotheistischer Menschenformungstechnik«: Die Wüstenmönche seien »Athleten der Ebenbildlichkeit«, zugleich Subjekte und Objekte einer »Anthropo-Poetik«, die christliche Ikonen »durch verklärende Selbstabtötung aus widerwilligem Menschenfleisch« herausarbeite und »lebende Gottesmetaphern«²⁴ forme.

Die Wüste wird von Sloterdijk in der Folge als der Ort bestimmt, an dem die Triade *Mensch — Welt — Gott* in die *Dyade Gott — Mensch* umgewandelt wird: Der Heroismus des Anachoretentums ziele somit auf die Eliminierung des Elements *Welt* um einen »Gott–Seele–Kurzschluß«²⁵ herzustellen. Dabei ereigne sich ein Austritt aus allen innerweltlichen Bindungen, besonders aus der horizontalen Generationenfolge, die uns zwischen Vorfahren und Nachfahren stellt. Übrig bleibt eine formungsmächtige »Vertikalspannung«²⁶, die — unter möglichst umfassendem Ausschluss der Welt — zwischen der Seele und Gott aufgebaut wird.

In den *Soliloquia* des Augustinus, die dieser 386/387 vor seiner Taufe in Mailand verfasste, findet Sloterdijk ein exemplarisches philosophisches

21 Ebd., 72.

22 Ebd.

23 Ebd., 104.

24 Ebd., 88.

25 Ebd., 91.

26 Ebd., 700.

Textbeispiel, das die »Formel zu dem Motiv Weltflucht«²⁷ liefere und exemplarisch für einen Ausschluss der Welt vom christlichen Erkenntnisinteresse stehe. Am Beginn des Dialogs zwischen Augustinus und der Vernunft heißt es in den *Soliloquia*:

Vernunft: Was willst du also wissen?

A[ugustinus].: All das, was ich im Gebet gesagt habe.

V.: Faß es kurz zusammen.

A.: Gott und die Seele will ich erkennen.

V.: Weiter nichts?

A.: Gar nichts.²⁸

Der hier ausgesprochene Wille »zu verhindern, daß zwischen Gott und die Seele die Welt tritt«²⁹ führt nach Sloterdijk zu einer ebenso heroischen wie folgenreichen »radikaldyadischen Introversion«³⁰ und zu einem Ausschluss der Welt als relevanter Größe. Demgegenüber wird dann der auf Gott hin geöffnete Seelenraum zum wesentlichen Ort, an dem allein sich bedeutungsvolle Ereignisse abspielen. So ist z. B. nach Sloterdijk die Wüste für den Mönchsvater Antonius († 356) eine »Trainingshalle des Dämonen–Agons«³¹, welche die heroischen Schlachten im Raum der Innerlichkeit ermöglicht.

4.3 Der Tod des Sokrates und die Passion Jesus als heldenhafte Emanzipationsleistungen

Wie der Tod des Sokrates wird auch der Tod Jesu von Sloterdijk als »thanatologisch folgenschwere Urszene« interpretiert. An beiden Fällen lasse sich die »Emanzipation der geistig Übenden von der Tyrannei des Todes auf höchster Höhe«³² aufzeigen, da eine jeweils paradigmatische »Umwandlung von Müssen in Können«³³ vollbracht werde. Der Tod Jesu am Kreuz wird bei Sloterdijk in diesem Zusammenhang als akrobatische Leistung beschrieben:

Durch seinen *salto vitale* sprengt der Auferstandene die Weltform auf, die vom Glauben an die Vormacht der tödlichen Unterbrechung geprägt war. Von diesem Moment an ist alles Leben akrobatisch, ein Tanz auf dem Seil des Glaubens, wo-

27 Ebd., 93.

28 Augustinus: Selbstgespräche, in: ders.: Selbstgespräche. Von der Unsterblichkeit der Seele. Lateinisch und deutsch, München / Zürich: Artemis 1986 (= Sammlung Tusculum), 6–153, 19.

29 Sloterdijk, *Weltfremdheit*, 93.

30 Ebd., 94.

31 Sloterdijk, *Leben*, 400.

32 Ebd., 316f.

33 Ebd., 317.

nach das Leben selbst ewig sei — und zwar in einem unwiderruflich proklamier-
ten Ab-Jetzt.³⁴

Obwohl die Passion Jesu die brutale Unterwerfung des Opfers unter die
römische Folter— und Hinrichtungspraxis zeige, ist nach Sloterdijk hervor-
zuheben, dass beim Evangelisten Johannes (Joh 19,30) ein Wort den Ab-
schluss bildet, dass der »Sphäre des Könnens« angehöre: *tetélestai* — *es ist*
vollbracht, lat. *consummatum est*; Sloterdijk sieht darin eine vom Evangelis-
ten vorgenommene »Athletisierung des Erlösertodes« und meint, dass folge-
richtig *tetélestai* mit: »Am Ziel!«³⁵ zu übersetzen sei, da die Passion in eine ge-
wollte Erfüllung aufgehoben und die Schriftvorhersagen ans Ziel gebracht
werden. Jesu letzte Worte bei Johannes seien daher als »skriptural-messia-
nisch-athletische Leistungsfeststellung« zu lesen. Diese stelle zusammen mit
der Auferstehung am dritten Tag die »akrobatische Revolution des Christen-
tums« dar, in der Jesus als »der Erste unter den Akrobaten Gottes« den helden-
haften Sieg der »Antigravitation«³⁶ erringe.

4.4 Tertullian und das Martyrium als Glaubensathletik

An Tertullians Trostschrift *Ad martyras* (um 200 verfasst und an ChristInnen
gerichtet, die im Kerker auf ihre Hinrichtung in der Arena warten) lässt sich
nach Sloterdijk die »Athletisierung des christlichen Todeskampfes«³⁷ in der
Verfolgungszeit exemplarisch studieren. Die Märtyrer würden dabei von Ter-
tullian unter rhetorischer Aufbietung des ganzen »Arsenal[s] der antiken As-
ketologie«³⁸ als »Glaubensathleten«³⁹ in den Blick gerückt und als diejenigen
angesprochen, welche durch ihr heroisches Festhalten am Glaubensbekennt-
nis zu Christus jeden Gladiator überbieten. So schreibt Tertullian:

Ihr seid im Begriff, Euch einem herrlichen Wettkampf zu unterziehen, wobei
Preisrichter der lebendige Gott ist, Kampfherold der Heilige Geist, Siegeskranz
die Belohnung mit der engelhaften Substanz der Ewigkeit [...]. Und so hat denn
Euer Oberer Jesus Christus, der Euch mit dem Hl. Geiste gesalbt und auf diesen
Kampfplatz vorgeführt hat, Euch vor dem Tage des Kampfes aus dem freieren
Verhalten zu einer härteren Durchübung aussondern wollen, damit Eure Kräfte
in Euch gestählt würden. Denn auch die Athleten sondern sich wohl zu einer
strengeren Zucht ab, um in Ruhe der Vermehrung ihrer Kräfte obzuliegen. [...] Je

34 Ebd., 319f.

35 Ebd., 319.

36 Ebd.

37 Ebd., 320.

38 Ebd., 321.

39 Ebd.

mehr sie sich in den Vorübungen abgemüht haben, desto sicherer hoffen sie auf den Sieg.⁴⁰

Die auffällige Präsenz einer heroischen »agonalen Ethik«⁴¹ in dieser Schrift Tertullians (und bei anderen Schriftstellern der frühen Christenheit) wird auch in patristischen Studien hervorgehoben. So weist z. B. Zilling auf das zentrale Bild des *miles christi* (Soldat Christi) und auf die Überbietung der todesbereiten Gladiatoren durch die heldenhaften Märtyrer hin.⁴² Ebenso beschreibt Bähnck die umfangreiche Verwendung von Metaphern aus dem militärischen und athletischen Bereich.⁴³ Demnach beginne mit Tertullian die Übernahme des Konzepts der *militia spiritualis* (geistlicher Kriegsdienst) und die breite Verwendung von militärischen und agonistischen Termini in der westlichen Christenheit: »Bereits in seiner ersten auf eine Verfolgungssituation bezogenen Schrift stellt Tertullian die Leiden der Bekenner und Märtyrer als einen dem soldatischen bzw. athletischen Kampf vergleichbaren Kampf dar.«⁴⁴ Bähnck verweist auch explizit darauf, dass in *Ad martyras* die Kerkerhaft als Vorbereitungsübung für den Kampf in der Arena dargestellt werde.⁴⁵ Dieser Kampf finde unter der Leitung Gottes, der in Tertullians Schrift auch »Preisrichter«⁴⁶ ist, statt. Der Heilige Geist erscheint bei Tertullian in der Rolle des »Vorsitzenden einer Athletenvereinigung«⁴⁷, der die Kämpfer auf den Kampf vorbereitet.

5. Resümee, Kritik, Fragen

Welches kritische Resümee kann ausgehend vom Dargestellten aus Sicht der Theologie gezogen werden? Welche weiterführenden Fragen wären am Ende dieses Beitrags zu stellen? Einerseits ist zu betonen, dass Sloterdijks Darstel-

40 Tertullian: An die Märtyrer, in: ders.: Tertullians private und katechetische Schriften. Neu übersetzt mit Lebensabriss und Einleitungen versehen von Dr. K. A. Heinrich Kellner, Kempten / München: Kösel 1912 (= Bibliothek der Kirchenväter 1. Reihe / Bd. 7), 215–223, 219.

41 Sloterdijk, *Leben*, 322.

42 Vgl. Zilling, Henrike, Maria: Tertullian. Untertan Gottes und des Kaisers, Paderborn: Schöningh 2004, 145.

43 Vgl. Bähnck, Wiebke: Von der Notwendigkeit des Leidens. Die Theologie des Martyriums bei Tertullian, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2001 (= Forschungen zur Kirchen— und Dogmengeschichte 78), 61f.

44 Bähnck, *Notwendigkeit*, 64.

45 Ebd., 107.

46 Ebd., 66. Der griechische Begriff für die Wettkampf— und Festleitung ist *agonothetes*.

47 Ebd. Der Vorsitzende einer antiken Athletenorganisation war der *xystarches*. Für nähere Ausführungen zu den Begriffen *agonothetes* und *xystarches* und zu ihrer Verwendung bei Tertullian u. a. vgl. die Erläuterungen ebd., 66–69.

lungen und Thesen für die Theologie eine interessante Herausforderung darstellen, da sie durch alternative Kontextualisierungen und ungewohnte Perspektiven irritierende Verfremdungen bieten, die zu kreativer Neubetrachtung einzelner theologischer Topoi einladen.⁴⁸ So sollte ein christliches Nachdenken über Helden und Heilige fragen, ob in Sloterdijks Beschreibungen Elemente vorhanden sind, aus denen man einen produktiven Anstoß für neue Blickwinkel und Fragen gewinnen kann. Dabei lassen sich mit Sicherheit Darstellungen ausfindig machen, an welche die Theologie kritisch anschließen kann, um den befremdlichen Blick von außen zur Aufhellung des eigenen Raums fruchtbar zu machen. Andererseits ist es notwendig, Inhalt und Methode von Sloterdijks Ausführungen genau zu durchleuchten und auf zahlreiche Verkürzungen, Übertreibungen, Verzerrungen und Einseitigkeiten hinzuweisen. Im Rückgriff auf die dargestellten Beispiele lassen sich aus Sicht der Theologie und mit Blick auf das Thema »Helden und Heilige« exemplarisch folgende Aspekte benennen, die Anlass zur Kritik geben:

Sloterdijks Beschreibungen beruhen auf bestimmten methodischen Vorentscheidungen, die eine leistungsfähige Perspektive generieren. Diese Vorentscheidungen legen jedoch auch fest, dass bestimmte Aspekte komplexer Phänomene in den Vordergrund rücken, andere Aspekte jedoch prinzipiell ausgeschlossen bleiben. Wenn Sloterdijk für sein philosophisches Projekt Religionen prinzipiell als künstliche Immunisierungstechniken im Rang einer Illusion auffasst, so ist dies eine Vorentscheidung, die bestimmte Blick- und Interpretationsrichtungen festlegt: Im Rahmen von Sloterdijks funktional-genealogischen Vorgehen gibt es kein Außen oder Gegenüber zur Welt als der komplexen Gesamtheit der Tatsachen. Jede transzendente Größe muss »unter die Welteffekte eingereiht werden«⁴⁹, d. h. genealogisch auf immanente Entstehungsprozesse rückgeführt und auf bestimmte Funktionen rückbezogen werden. So kann in dieser reinen Immanenzperspektive ein Überstieg ins Transzendente prinzipiell nicht vorkommen. Ausrichtung auf Transzendenz muss in einer rein immanenten Form gedacht werden, die in Sloterdijks Übungstheorie dann *Vertikalspannung* heißt. Jedes Ziel, das Helden anstreben oder jede transzendente Größe, auf die sich Heilige ausrichten, wird so zu einer virtuellen Größe mit Immunfunktion, deren Letztursachen und Wirkzusammenhänge prinzipiell nur in der Welt liegen können.

Hinsichtlich der von Sloterdijk getroffenen Unterscheidung zwischen Helden und Mystikern (vgl. 4.1) ist festzuhalten, dass diese scharfe Trennung möglich, aber nicht für alle Fälle gültig ist. Gerade die ignatianische Maxime

48 Vgl. dazu auch Beyrich, Tilman: Ausquartierte Theologie. Zu Sloterdijks jüngstem Buch: »Du mußt dein Leben ändern«, in: Nordelbische Stimmen 6 (2010) 14–20, 15.

49 Sloterdijk, Peter: Chancen im Ungeheuren. Notiz zum Gestaltwandel des Religiösen in der modernen Welt im Anschluß an einige Motive bei William James, in: James, William: Die Vielfalt religiöser Erfahrung, Frankfurt a. M. / Leipzig: Insel 1997 (= it 1784), 11–34, 14.

contemplativus in actione zielt m. E. darauf, das *Eintauchen* (in Gott) und das *Auftauchen* (an Schauplätzen, die mutige Taten erfordern) produktiv zu verbinden. Aus der Mystik werden hier Kraft und Orientierung für die Taten des Alltags geschöpft: Deshalb erscheinen im Rahmen dieser ignatianischen Formel Held und Mystiker nicht streng getrennt — vielmehr ist die mystische Versenkung die Möglichkeitsbedingung für den »heldenhaften« Einsatz für die Schöpfung.

In 4.2 wurde Sloterdijks Auffassung der Wüste als »Prinzip der Weltminimierung« vorgestellt, das den Heroismus des Anachoretentums begründet. In diesem Zusammenhang bleibt zu fragen, wie dem beschriebenen Heroismus der »Weltflucht« heute noch Relevanz und Sinngehalt zugesprochen werden kann. Fest steht, dass das moderne Denken eine »weltflüchtige« *vita contemplativa* zumeist ächtet und verdächtigt. Andererseits ist sichtbar, dass es vielfältige Formen des Leidens am zunehmenden Druck einer »dichter« werden den Immanenz bzw. an der »Verfallenheit« des Daseins an die Welt gibt. Hier wäre die Frage zu stellen, in welcher Form ein positiver christlicher *Heroismus der Weltdistanzierung* heute zu denken wäre, der für Problemfelder der Gegenwart fruchtbar gemacht werden könnte. Wenn man mit Nietzsche zwei Formen der Askese unterscheidet — die *Askesen der Selbst— und Weltverneinung* aus dem Geist des Ressentiments und die *Askesen der Selbst— und Weltbejahung* —, so kann man fragen: Welche für unsere Situation und unsere Probleme bedeutsamen Formen der »Weltminimierung« oder »Weltdistanzierung« gibt es, die nicht aus dem Geist des Ressentiments stammen, sondern zuletzt im Dienst der *Weltbejahung stehen oder Funktion der Schöpfungsbejahung* sind?

In Sloterdijks Zugriff auf die Passion Jesu und auf Tertullians Trostschrift an die Märtyrer (4.3 und 4.4) wird sichtbar, dass der Fokus hier ausschließlich auf die aktiven Elemente der dargestellten Phänomene, d. h. auf Übung, Athletik und Kampf, gerichtet ist. Diese Fokussierung ergibt sich aus den Erkenntnisinteressen von Sloterdijks philosophischem Projekt und rückt freilich etwas ins Zentrum, das aus theologischer Perspektive wenig thematisiert wird. Dabei handelt es sich aber (wieder aus theologischer Sicht) nicht um das Epizentrum der beschriebenen Phänomene. Der wesentliche Bedeutungskern wird bei Sloterdijk so radikal verschoben bzw. alternativ aufgefasst, dass nur eine sehr reduzierte Beschreibung übrig bleibt und alle theologisch relevanten Kategorien aus der Beschreibung prinzipiell ausgeschlossen bleiben. Darüber hinaus stehen diese theoretischen Zugriffe im Rahmen eines Plädoyers für eine »akrobatische Ethik«⁵⁰, die einen positiven Begriff von

50 Sloterdijk, *Leben*, 171.

Überforderung impliziert. Eine solche akrobatische Überforderungsethik müsste aus christlicher Sicht umfassend problematisiert und auf ihre Implikationen hin durchleuchtet werden.

Abschließend seien hier noch einige weiterführende Fragen hinsichtlich der Form gestellt, in der heute über christliche HeldInnen und Heilige nachgedacht werden kann: Sollen sie eher als tatkräftig in der Welt agierende oder eher als weltabgewandte Menschen oder doch als die Kombination beider Typen vorgestellt werden? Oder soll die wahre christliche Heldin bzw. der wahre christliche Heilige sogar mehr dem Bild eines »Idioten« entsprechen — nach jenem »Vorbild«, das Fjodor Dostojewski so unüberbietbar mit der Figur des Fürsten Myschkin⁵¹ entworfen hat? Was zeichnet die christlichen HeldInnen im Kern besonders aus? Ist es mehr ein Heldentum der Innerlichkeit und Weltjenseitigkeit oder mehr ein Heldentum des praktischen Alltags? Und nicht zuletzt: Wenn man frei nach Sloterdijk christliche HeldInnen als AthletInnen der Gottes— und Nächstenliebe auffassen wollte — was wird damit ins Licht gerückt und vor allem, was wird damit ausgeblendet?

51 Vgl. Dostojewski, Fjodor M.: Der Idiot, Frankfurt a. M.: Insel 2006 (= it 3503).