

## Zur ethischen Diskussion um Enhancement Eine kritische Anmerkung zum Transhumanismus aus theologisch-ethischer Perspektive

Katharina Klöcker

### 1. Sturz des Ikarus

Es ist ein faszinierendes, merkwürdiges Bild, dieses Ölgemälde aus der Epoche der Niederländischen Renaissance, *Landschaft mit dem Sturz des Ikarus*, das man lange Zeit für das Werk des flämischen Malers Pieter Bruegel d. Ä. hielt, das neuesten Gutachten zufolge allerdings eher einem zeitgenössischen Kopisten zugeschrieben werden muss.<sup>1</sup> Neben einem pflügenden Bauer, der zentralen Figur des Bildes, sind noch ein Schäfer und ein Fischer zu sehen. Alle drei gehen ihrer Arbeit vor einer nahezu märchenhaft erscheinenden Kulisse nach: „Ganz offensichtlich verschmelzen in dieser Landschaft Mythos und Gegenwart in einer Repräsentation des zyklischen Jahreslaufes und damit, ganz im Sinne der ‚Weltlandschaft‘, mit der vorgefundenen Natur, in der der Mensch sich behaupten muß.“<sup>2</sup> Das Verhältnis von Mensch und Natur steht im Mittelpunkt.

Zum einen zeigt sich, wie der Mensch die Natur mittels dreier uralter Kulturtechniken bearbeitet, kultiviert und beherrscht. Doch weist der Maler noch auf einen anderen Aspekt eines möglichen Umgangs mit der Natur hin. In dem, wie er dies tut, liegt etwas Verstörendes, denn die bäuerliche Idylle wird durch etwas höchst Dramatisches irritiert. Ein Mensch ist kopfüber aus dem Himmel gestürzt, gerade noch sind seine zappelnden Beine, die aus dem Wasser herausragen, zu sehen, einige Federn sinken herab. Es ist Ikarus, der beim Sturz in die Fluten zu Tode kommt. Von seinem Vater Daidalus, der als berühmtester Erfinder der Antike galt und sogar Wesen konstruiert haben soll, die von echten Men-

<sup>1</sup> Vermutungen, dass es sich dabei offensichtlich um das Werk eines anderen Malers handelt, bestätigt ein Gutachten aus dem Jahr 2011. Vgl. Bruegels „Sturz des Ikarus“ ist nur eine Kopie, <http://diepresse.com/home/kultur/kunst/707219/Bruegels-Sturz-des-Ikarus-ist-nur-eine-Kopie> (abgerufen am: 13.07.2017).

<sup>2</sup> T. Michalsky, Projektion und Imagination. Die niederländische Landschaft der Frühen Neuzeit im Diskurs von Geographie und Malerei, Paderborn 2011, 230.

schen nicht zu unterscheiden waren, ist nichts zu sehen. Als tragische Figur ins abendländische Gedächtnis eingegraben hat sich der hier abwesende Daidalos durch dieses Unglück, das seinem Sohn widerfährt. Daidalos hatte Flügel aus Federn und Wachs gebastelt, um zusammen mit seinem Sohn aus dem Labyrinth des Minotaurus zu fliehen. „Flieg nicht zu hoch“, rief Daidalos seinem Sohn nach, „sonst schmilzt die Sonne das Wachs, und du stürzt ab. Flieg aber auch nicht zu niedrig, denn dann streifst du die Wellen des Meeres, und die Flügel werden schwer, und du kannst sie nicht mehr heben.“<sup>3</sup> Und Ikarus? Ikarus „wurde von einer großen Laune ergriffen, er wollte hinauf, hinauf zur Sonne wollte er.“<sup>4</sup>

Oftmals wird dieser Mythos als Parabel auf die Hybris grenzenloser Techniknutzung interpretiert. Letztlich stecke in ihr die Warnung, dass „Hybris und Übermut die Technik immer wieder zum Ort von Katastrophen werden lassen“<sup>5</sup>. Aber aus dieser Lesart heraus erschließt sich das Bild Bruegels (oder des Kopisten) nicht so recht: Es sträubt sich gegen eine Interpretation im Sinne einer Kritik an der Hybris des Erfinders<sup>6</sup>, will offenbar etwas anderes zeigen. Irritierend wirkt das Verhalten der dargestellten Protagonisten. Bauer, Schäfer und Fischer erwähnt Ovid zwar in seinen *Metamorphosen*, auf die sich Bruegel ganz offensichtlich bezieht: „Mancher, der mit schwankender Angelrute fischte, mancher Hirte, der sich auf seinen Stab, manch ein Bauer, der sich auf den Pflug stützte, erblickte die beiden, staunte und hielt sie für Götter, da sie die hohe Luft durchqueren konnten.“<sup>7</sup> Doch diese drei Figuren staunen auf dem Bild gerade nicht, sie sehen noch nicht einmal hin. Das Ereignis wird nicht kommentiert, schon gar nicht kopfschüttelnd. Das Bild moralisiert nicht plakativ, zielt nicht auf das Parabelhafte des Mythos. Der Bauer pflügt unbeirrt sein Feld. Der Schäfer weidet seine Tiere und starrt dabei traumverloren in die Gegend. Der Fischer angelt, am Ufer kniend. Vom

<sup>3</sup> M. Köhlmeier/K. P. Liessmann, *Wer hat dir gesagt, dass du nackt bist Adam? Mythologisch-philosophische Verführungen*, München 2016, 35.

<sup>4</sup> Ebd.

<sup>5</sup> Ebd., 42.

<sup>6</sup> Ausführliche Bildbesprechungen finden sich etwa bei B. Wyss, *Pieter Bruegel. Landschaft mit Ikarussturz. Ein Vexierbild des humanistischen Pessimismus*, Frankfurt a. M. 1990; C. Vöhringer, *Pieter Bruegels d. Ä. Landschaft mit pflügendem Bauern und Ikarussturz. Mythenkritik und Kalendermotivik im 16. Jahrhundert*, München 2002; T. Michalsky, *Projektion und Imagination* (s. Anm. 2), 229–34.

<sup>7</sup> *Ovid, Metamorphosen. Das Buch der Mythen und Verwandlungen. Nach der ersten deutschen Prosaübersetzung durch August von Rode neu übersetzt von Gerhard Fink*, Frankfurt a. M. 1992, 189f.

sensationellen *transhumanistischen* Experiment des Daidalus und dessen tragischem Ausgang nehmen die drei keine Notiz.

Das Bild gilt als rätselhaft und lässt viele Lesarten zu. „Mehrdeutigkeit war von Bruegel angestrebt und wurde von den Zeitgenossen auch so verstanden. Man erkannte in jeder Figur ein Zeichen, das in wechselnder Verbindung mit seinem Umfeld mit immer neuen Sinnvarianten aufgeladen wurde.“<sup>8</sup> So sei es an dieser Stelle erlaubt, diese Mehrdeutigkeit zu Beginn dieses Textes einmal im Hinblick auf die Fragestellung nach dem so genannten Enhancement auszureizen – auch wenn sich in der Literatur eher Interpretationen mit anderen Stoßrichtungen finden lassen.<sup>9</sup> Ins Auge springt die Diskrepanz zwischen der einen, der alten, und der anderen, einer völlig neuen Art der Naturbeherrschung, die den Menschen der Renaissance, der sich machtvoll seiner eigenen Schöpferkraft bewusst wird, doch in ihren Bann gezogen haben muss. Ob die Protagonisten aus Unaufmerksamkeit, Desinteresse oder Ignoranz nichts von diesem epochalen kulturellen Wandel bemerken, kann nicht entschieden werden. Sicher ist nur: Sie sehen und verstehen nicht, was passiert.

Es scheint, als würde der Maler dieses Desinteresse, diese Ignoranz oder auch nur diese Unaufmerksamkeit seiner Figuren legitimieren, indem er das spektakuläre Ereignis unscheinbar und klein in die Peripherie des Bildes setzt. Gibt er seinen Protagonisten Recht, indem er den Ikarussturz marginalisiert, bagatellisiert? Das könnte sein. Es könnte aber auch sein, dass der Maler es gerade dadurch, dass er das Hauptereignis in die Peripherie stellt, zum eigentlichen Stein des Anstoßes macht und eine Frage provoziert: Zollt der Bauer diesem Ereignis zu Recht keine Aufmerksamkeit? Übt der Maler Kritik an denjenigen, die blind ihren traditionellen Kulturtechniken nachgehen und nicht sehen, nicht sehen wollen, wie weit der Mensch der Renaissance mittlerweile mit seiner Naturbeherrschung und Technikversessenheit gekommen ist? Wenn Bruegel (oder sein Kopist) für die Eliten seiner Zeit gemalt hat, wie immer wieder betont wird, dann könnte es gerade von dieser gebildeten Bevölkerungsschicht als Zeitdiagnose verstanden worden sein: Immer noch gehen Zeitgenossen stumpf ihren traditionellen Kulturtechniken nach, während in unmittelbarer Nähe die schöpferische Kraft des Menschen tollkühne, dramatische und in diesem Fall auch tragische Sprünge vollführt. So lenkt der Maler alle Aufmerksamkeit auf den Versuch der Optimierung des Menschen, in diesem

<sup>8</sup> B. Wyss, Pieter Bruegel (s. Anm. 6), 44.

<sup>9</sup> Vgl. ausführlich ebd.

Fall auf dessen Scheitern, und die eigentliche Frage tritt hervor: Wie hat sich der Mensch gegenüber der Natur zu verhalten? Was ist, wenn neben dem seit alters her pflügenden Bauer, plötzlich ein geflügelter Mensch ins Gesichtsfeld einer Epoche tritt?

Damit ist das den folgenden Ausführungen zugrundeliegende Spannungsfeld beschrieben. Nach einer Sichtung ethischer Konfliktzonen innerhalb der Debatte über Enhancement und Transhumanismus wende ich mich der Frage zu, welche Rolle die Natur des Menschen innerhalb der Diskussion spielt. Zeigen möchte ich, wie sich gerade in einer theologisch-ethischen Perspektive ein dynamisches Menschenbild entwickeln lässt, welches die Freiheit des Menschen zur Selbstgestaltung hervorhebt, zugleich aber auch der Erfahrung von Begrenztheit und Kontingenz Rechnung trägt. Wie lässt sich vor diesem Hintergrund eine ethische Bewertung von Enhancement-Maßnahmen vornehmen? Und wie ist das Ansinnen des Transhumanismus zu beurteilen, die Selbstgestaltung des Menschen so weit zu steigern, dass dieser in nicht allzu ferner Zukunft seine Sterblichkeit und Verletzbarkeit überwinden soll?

## 2. Ethische Konfliktzonen des Human Enhancement

Der Begriff Human Enhancement hat sich mittlerweile auch in der deutschsprachigen Debatte etabliert: „Ein Enhancement ist ein auf bestimmte Veränderungen zielender, intentionaler Eingriff in den – material organisierten und mental repräsentierten – menschlichen Funktionszusammenhang, der subjektiv positiv evaluiert wird.“<sup>10</sup> Insofern wird von Enhancement meist im Sinne einer zumindest subjektiv als Optimierung wahrgenommenen Maßnahme gesprochen. Fraglich ist, ob der Begriff Enhancement überhaupt objektivierbar ist.

Zwar ist zu konstatieren, dass der Mensch immer schon versucht hat, die Begrenzungen seines Daseins aufzuheben und Mittel und Wege zu finden, sich von Einschränkungen zu befreien.<sup>11</sup> Enhancement zielt jedoch nicht nur auf eine Verschiebung und Verbesserung körpereigener Beschränkungen, sondern auch auf eine Aufhebung psychischer oder physischer Grenzen des Menschen mittels neuer technologischer Methoden, etwa „die Nachahmung von Leistungen nicht-menschlicher Wesen

<sup>10</sup> J.-C. Heilinger, *Anthropologie und Ethik des Enhancements*, Berlin 2010, 92.

<sup>11</sup> Ein Hinweis, der sich vor allem bei Enhancement-Befürwortern findet.

bzw. Geräte“<sup>12</sup>, wie zum Beispiel im Bereich des neurotechnologischen Enhancements.

## 2.1 Enhancement und Therapie

Hier wie in vielen anderen Bereichen bricht die Frage auf, wo die Grenze zwischen Enhancement und Therapie verläuft. Liberale Ethikerinnen und Ethiker heben hervor, dass sich der genaue Grenzverlauf nicht bestimmen lässt. Wohingegen Biokonservative oder Skeptiker immer wieder betonen, dass eine klare Unterscheidung zwischen Therapie und Enhancement nicht nur möglich, sondern auch notwendig sei.<sup>13</sup> Tatsächlich gibt es Bereiche, in denen eine klare Abgrenzung nicht immer eindeutig vorgenommen werden kann, wie zum Beispiel bei der Frage, ob Kinder mit geringer Körpergröße ebenso Wachstumshormone verschrieben bekommen sollen, wie Kinder, deren Wachstum aufgrund einer Krebs-erkrankung beeinträchtigt ist. Allerdings wird eine Unterscheidung deutlich, wenn man sich die grundlegenden Fragen, die Therapie einerseits und Enhancement andererseits evozieren, vergegenwärtigt: Während Therapie auf Linderung von Leiden zielt und Fragen danach aufwirft, welche Maßnahmen zur Erreichung dieses Ziels verantwortet werden können, wird beim Enhancement die Frage virulent, welche Optimierungsstrategien menschlicher Fähigkeiten moralisch verantwortbar sind, und zwar in Anbetracht der mit ihnen möglicherweise einhergehenden Risiken, Neben- und Auswirkungen sowohl in individueller als auch in gesellschaftlicher Perspektive.<sup>14</sup> Im therapeutischen Kontext wird somit abgewogen, was für Nebenwirkungen in Kauf genommen werden können, um eine Krankheit zu heilen oder zu lindern. Im Kontext des Enhancements wird abgewogen, welchen Nutzen die Techniken der Verbesserung in Aussicht stellen und welche Risiken für einen gesunden Menschen und seine Umwelt damit einhergehen. Vor allem bei medizi-

---

<sup>12</sup> L. Siep, Die biotechnische Neuerfindung des Menschen, in: J. S. Ach/A. Pollmann (Hrsg.), *no body is perfect. Baumaßnahmen am menschlichen Körper. Bioethische und ästhetische Aufrisse*, Bielefeld 2006, 21–42, 27.

<sup>13</sup> Unterschiedliche Positionen in der Enhancementdebatte beschreibt A. Woyke, *Human Enhancement und seine Bewertung. Eine kleine Skizze*, in: C. Coenen u. a. (Hrsg.), *Die Debatte über „Human Enhancement“*. Historische, philosophische und ethische Aspekte der technologischen Verbesserung des Menschen, Bielefeld 2010, 21–38.

<sup>14</sup> Vgl. L. Siep, *Biotechnische Neuerfindung* (s. Anm. 12), 28.

nischen oder pharmakologischen Maßnahmen ist eine trennscharfe Unterscheidung zwischen heilenden Maßnahmen und optimierenden Anthropotechniken nicht immer möglich.

## 2.2 Technologische Zukunftsvisionen

Technologien dringen immer systematischer und raumgreifender in den Körper des Menschen ein. Herzschrittmacher und Hirnschrittmacher sind längst im Einsatz. Hirnimplantate können aber nicht nur Demenz lindern, sondern dem Gedächtnis eines Menschen völlig neue Kapazitäten erschließen. Das wird auch vom so genannten Cyborg<sup>15</sup>-Enhancement, dem Feld möglicher Gehirn-Maschine-Interaktionen, intendiert, das starke Science-Fiction-Züge trägt. Beim so genannten *mind-Uploading* sollen Gehirninhalte auf digitale Trägermedien ausgelagert werden.<sup>16</sup> Menschen der Zukunft wären dann „in den Computer hochgeladene Persönlichkeiten“<sup>17</sup>. Am stärksten im Fokus der Öffentlichkeit stehen jedoch zurzeit die technologischen Fortschritte im Bereich der Gentechnik, wohl auch deshalb, weil hier die Forschung ganz offensichtlich spektakuläre Fortschritte macht: „War der Mensch bis in die Moderne hinein der evolutionären Entwicklung passiv ausgeliefert, so gibt ihm nun die Genetik das theoretische und praktische Rüstzeug an die Hand, seine biologische Weiterentwicklung aktiv selbst zu gestalten.“<sup>18</sup>

## 2.3 Radikales und moderates Enhancement

Um Enhancement differenziert betrachten zu können, werden Versuche unternommen, es zu kategorisieren. Die kritischen Rückfragen, die eine solche Kategorisierung aufwirft, führen mitten hinein in die komplexe ethische Problematik: Diskutiert wird etwa die Möglichkeit, ein radika-

<sup>15</sup> Cyborgs sind Mischwesen aus lebendigem und technischem Material.

<sup>16</sup> Vgl. S. L. Sorgner, (Interview) Hirnschrittmacher für alle!, in: Die Zeit 20 (2013).

<sup>17</sup> S. L. Sorgner, Transhumanismus: „Die gefährlichste Idee der Welt“!?, Freiburg i. Br. 2016, 143.

<sup>18</sup> T. Schmaus, Nietzsches letzter Mensch als transhumanistische Dystopie, in: H. Heit/S. Thorgeirsdottir (Hrsg.), Nietzsche als Kritiker und Denker der Transformation, Berlin 2016, 206–221, 208.

les von einem moderaten Enhancement zu unterscheiden.<sup>19</sup> Aber was ist, so fragt etwa Bernward Gesang, wenn viele moderate Maßnahmen kumuliert werden? Welche Ausmaße nimmt ein solches moderates Enhancement an und welche Grenzziehungen werden notwendig?<sup>20</sup> Als eine Form des moderaten Enhancements bezeichnet Gesang das so genannte kompensatorische Enhancement, das darauf abzielt, in einer Gesellschaft existierende Ungleichheiten zu beseitigen. Man würde also etwa Menschen mit geringeren Intelligenzquotienten schlauer machen, um Benachteiligungen zu lindern. Zum Problem werden könnte dann aber, dass sich durch solche Angleichungen das Durchschnittsniveau permanent erhöhen würde. Nicht nur über die Frage, wie eine Gesellschaft mit dem Verlust von Diversität umgehen würde, wäre zu diskutieren.<sup>21</sup>

## 2.4 Selbstbestimmung – Fremdbestimmung?

In diesem Zusammenhang deutet sich ein weiterer Fragenkomplex an, dessen ethisches Konfliktpotential vor allem im Hinblick auf die Gentechnologie an Brisanz gewinnt: Wer entscheidet, wer wen wie optimieren darf. So macht es einen fundamentalen Unterschied, ob genterapeutische Eingriffe etwa mittels der Methode *CRISPR-Cas9* Körperzellen oder aber Keimzellen reparieren sollen.<sup>22</sup> Beschränkt man sich auf somatische Zellen, ist das betroffene Individuum, das Strategien der Optimierung in Anspruch nehmen will, herausgefordert, für sich selbst einen verantwortungsvollen Umgang mit der Technik zu erreichen. Wenn allerdings mittels genchirurgischer Eingriffe die Keimbahn des Menschen verändert würde, wären von diesen Enhancement-Techniken auch sämt-

---

<sup>19</sup> Vgl. B. Gesang, *Perfektionierung des Menschen*, Berlin 2007, 54ff. Er differenziert seinen Vorschlag auf S. 65 in folgender Weise: „Wenn die Unterscheidung moderat-radikal nicht kollabieren soll, gilt: Dramatische kumulative Effekte müssten verboten sein und es müsste klar definiert und staatlich kontrolliert werden, um wie viel man z. B. den IQ aufstocken darf, um noch von moderatem Enhancement sprechen zu können. Das könnte eventuell willkürliche Grenzziehungen bedeuten. In der Tat ist es für den Verteidiger moderaten Enhancements eine schwere Aufgabe, Kumulationen zu begrenzen.“

<sup>20</sup> Vgl. Ebd., 69.

<sup>21</sup> Vgl. Ebd., 71.

<sup>22</sup> Das diese Eingriffe ermöglichende Verfahren der Geneditierung steht weltweit im Fokus der Aufmerksamkeit und wird bereits als Entdeckung des Jahrhunderts gefeiert. Vgl. W. Huber, *Eine neue Ära?*, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* (26.09.2016).

liche Nachkommen betroffen. Damit wäre ein qualitativer Sprung des Enhancements erreicht. Es beträfe nicht mehr nur denjenigen, der sich für oder gegen eine Optimierungstechnik im Hinblick auf sein eigenes Leben entscheidet, sondern es beträfe auch kommende Individuen und Generationen. Enhancement muss hier als Problem kollektiver Verantwortung vom Problem des individuellen Selbstentwurfs unterschieden werden.<sup>23</sup>

### 3. Transhumanismus als radikale Befürwortung von Enhancement

Enhancement erweist sich als ein vieldimensionaler Gegenstand ethischen Nachdenkens. Eine relativ disparate und systematisch nicht wirklich ausgearbeitete philosophische Strömung, die Enhancement-Technologien jedweder Art nicht nur dezidiert befürwortet, sondern sie als Mittel der Kontingenzbeseitigung propagiert, stellt der so genannte Transhumanismus<sup>24</sup> dar. Ihm geht es nicht darum, über mögliche Begrenzungen der Selbstoptimierung des Menschen zu reflektieren, sondern diese Grenzen so weit wie nur möglich aufzuheben. Damit werden ethische Fragen, die sich mit Blick auf Enhancement ergeben, unter dem Vorzeichen des Transhumanismus in radikaler Weise zugespitzt, denn von Vertretern dieser Strömung werden Optimierungstechnologien nahezu ungebrochen befürwortet, da sie in Aussicht stellen, den Menschen aus den Begrenzungen des Menschseins zu erlösen und die „Entstehung des Posthumanen“<sup>25</sup> zu fördern. Dies stellt eines der erklärten Ziele von Transhumanisten dar. Immer wieder wird der Transhumanismus explizit als Durchgangsstation zum Posthumanismus<sup>26</sup> beschrieben.

<sup>23</sup> Vgl. D. Lanzerath, Enhancement. Form der Vervollkommnung des Menschen durch Medikalisierung der Lebenswelt? Ein Werkstattbericht, in: Jahrbuch für Wissenschaft und Ethik 7 (2002) 319–336, 325ff.

<sup>24</sup> Zur begrifflichen Unterscheidung und Genese der Begriffe Transhumanismus und Posthumanismus vgl. O. Krüger, Virtualität und Unsterblichkeit. Die Visionen des Posthumanismus, Freiburg i. Br. 2004, 107ff.; N. Bostrom, A History of Transhumanist Thought, in: Journal of Evolution and Technology 14 (2005) 1–25, <http://jetpress.org/volume14/freitashtml> (abgerufen am: 13.07.2017).

<sup>25</sup> S. L. Sorgner, Transhumanismus (s. Anm. 17), 142.

<sup>26</sup> Zu den wichtigsten Vertretern des Posthumanismus gehören u. a.: Frank Tipler, Marvin Minsky, Hans Moravec und Raymond Kurzweil. Vgl. O. Krüger, Virtualität und Unsterblichkeit (s. Anm. 24), 113.

### 3.1 Der Mensch als technologisches Projekt

Eine Perfektionierung des Menschen mittels unterschiedlicher Enhancement-Technologien zielt – als posthumane Vision – in letzter Konsequenz auf eine Neuformatierung des Menschen und damit auf die Überwindung seiner gegenwärtigen Gestalt. Um dies zu erreichen, wollen Transhumanisten die Evolution aus den Fesseln der Biologie befreien und selbst in die Hand nehmen.<sup>27</sup> Sie vertreten dabei einen in den Augen vieler Kritiker naiven, in jedem Fall provozierenden Fortschrittsoptimismus.<sup>28</sup> Eine große Nähe zum Utilitarismus und zum Naturalismus ist unverkennbar. Der Mensch unterscheidet sich dieser Ansicht zufolge vom Tier nur graduell, nicht kategorial<sup>29</sup>. Metaphysik ist dem Transhumanismus suspekt<sup>30</sup>, er versteht sich „streng materialistisch. Sein Menschenbild beruht auf einem philosophischen Funktionalismus.“<sup>31</sup>

Nüchternheit und Sachlichkeit ist nicht das primäre Charakteristikum der Auseinandersetzungen rund um den Transhumanismus. Polarisierungen bestimmen die Debatte. Manche Transhumanisten schießen vehement und kalkuliert über das Ziel hinaus. Da heißt es etwa, dass Computer spätestens im Jahr 2030 den Tod abschaffen würden, dass unser Bewusstsein in ein Silizium-Gehirn transferiert oder dass der Mensch die Gene seiner Kinder selbst zusammenstellen und ihnen so jegliches Leid ersparen werde.<sup>32</sup> Prophezeiungen dieser Art geistern durch die Debattenlandschaft, Töne, die so gar nichts mehr mit Nüchternheit zu tun haben wollen und dies auch offensiv vertreten. Dies wiederum führt dazu, dass viele die transhumanistischen Ideen und Anliegen als unseriös, absurd oder lächerlich abtun und eine argumentative Auseinandersetzung mit dieser „Hand voll ausgeflippter Intellektueller“<sup>33</sup> verweigern. Warum könnte es dennoch lohnenswert sein, sich mit dem Transhumanismus zu befassen und die grellen Effekte, die er

<sup>27</sup> Vgl. *J. Habermas*, Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?, Frankfurt a. M. 2001, 76ff.

<sup>28</sup> Vgl. *J.-C. Heilinger*, Anthropologie und Ethik (s. Anm. 10), 123.

<sup>29</sup> Vgl. *S. L. Sorgner*, Transhumanismus (s. Anm. 17), 27.

<sup>30</sup> Vgl. Ebd., 21.

<sup>31</sup> *T. Zoglauer*, Die Verbesserung des Menschen. Wunschtraum oder Albtraum, in: *K. Weber/T. Zoglauer* (Hrsg.), Verbesserte Menschen. Ethische und technikwissenschaftliche Überlegungen, Freiburg i. Br. u. a. 2015, 73–136, 134.

<sup>32</sup> Vgl. *C. Wiedemann*, Bring mir den Kopf von Raymond Kurzweil!, [www.faz.net/gqz-85k6i](http://www.faz.net/gqz-85k6i) (abgerufen am: 13.07.2017).

<sup>33</sup> *J. Habermas*, Die Zukunft der menschlichen Natur (s. Anm. 27), 43.

hervorrufen will, zugunsten einer argumentativen Auseinandersetzung etwas abzublenden?

### 3.2 Grenzenloses Enhancement?

Eine Beschäftigung mit dem Transhumanismus kann meines Erachtens hinsichtlich der Frage nach einer ethischen Bewertung von Enhancement-Technologien im Allgemeinen hilfreich sein. Wer wie der Transhumanismus eine radikale Überschreitung der *Natur des Menschen* propagiert, verdeutlicht, wohin grenzenloses und ethisch nicht reflektiertes Enhancement führt. Dies zu analysieren und zu problematisieren, kann hilfreich sein, um notwendige Grenzziehungen hinsichtlich des Enhancements besser begründen zu können und so einen verantwortlichen Umgang mit neuen technologischen Optimierungsstrategien zu fördern.

Das Ziel des Transhumanismus, die *Conditio humana* zu überschreiten, rückt nun also in den Mittelpunkt der vorliegenden Überlegungen. Enhancement-Technologien, so ein klassischer Vorwurf von Seiten derer, die eine Optimierung menschlicher Fähigkeiten ablehnen, seien deshalb moralisch nicht zu rechtfertigen, da sie gegen die *menschliche Natur* verstießen. Die *Natur des Menschen* dürfe jedoch nicht abgelöst oder überwunden werden, weil sie ja gerade der Maßstab sei, an dem sich die moralische Legitimität einzelner Enhancement-Technologien messen lassen müsse. So wird sich jede Auseinandersetzung mit ethischen Implikationen von Enhancement (auch) mit der Frage befassen müssen, inwiefern Natur als sittliches Begründungsprinzip taugt, welche Rolle die Natur des Menschen überhaupt spielt und darüber hinaus, welche Konsequenzen eine vom Transhumanismus propagierte Überschreitung der *Natur des Menschen* in ethischer Perspektive hätte. Diesen Fragen will ich mich im Folgenden zuwenden.

## 4. Die Frage nach der Natur des Menschen

Sich dem Begriff der *menschlichen Natur* zuzuwenden, stellt ein riskantes Unterfangen dar, denn Natur ist ein schillernder, verwirrender und leicht instrumentalisierbarer Begriff, der sich einer Verallgemeinerung entzieht. Im Naturbegriff konglomerieren stets zeitbedingte gesellschaftliche, kulturelle und religiöse Vorstellungen. Hinzu kommt: „Der Naturbegriff

stellt eine enorme Leerstelle im kritischen philosophischen Diskurs der Gegenwart dar. Die zunehmende Verwissenschaftlichung und Technisierung des Alltags führt heute zur rapiden Umschreibung und Neudefinition des Naturverständnisses<sup>34</sup>. Diese Diagnose mit Blick auf die philosophische Debatte führt zu der Frage, wie sich theologische Ethik, die sich ja mitunter bis in die Gegenwart hinein auf die Natur des Menschen beruft, in der Enhancement-Debatte zur Natur des Menschen verhält. Kann die Natur des Menschen in theologisch-ethischer Perspektive im Hinblick auf Fragen des Enhancements überhaupt eine Rolle spielen – und wenn ja, welche?

#### 4.1 Der Mensch als Bildhauer seiner selbst

Für eine Antwort erscheint es zunächst notwendig, eine entscheidende Bruchstelle in der historischen Entwicklung des Naturverständnisses zu beleuchten<sup>35</sup>, die just auch noch einmal eingehender den geistesgeschichtlichen Kontext des zu Beginn erwähnten Bildes des Ikarussturzes erhellt. In der Renaissance wurde das Jahrhunderte überdauernde Modell einer metaphysischen Naturauffassung durch ein sich moderner Rationalität verpflichtendes Modell abgelöst. Zentrale Bedeutung erlangt die Einsicht, dass es „für den Menschen überhaupt keine Natur als solche gibt, sondern [...] immer nur bereits interpretierte und gestaltete Natur.“<sup>36</sup> Der Renaissance-Philosoph Pico della Mirandola (1463–1494) prägte in seiner berühmt gewordenen, programmatischen *Oratio de hominis dignitate* die Prinzipien neuzeitlicher Anthropologie:

„Du sollst dir deine [Natur, K. K.] ohne jede Einschränkung und Enge, nach deinem Ermessen, dem ich dich anvertraut habe, selber bestimmen. Ich habe dich in die Mitte der Welt gestellt, damit du dich von dort aus bequemer umsehen kannst, was es auf der Welt gibt. Weder haben wir dich himmlisch noch irdisch, weder sterblich noch unsterblich geschaffen, damit du wie

---

<sup>34</sup> B. Irrgang, Posthumanes Menschsein? Künstliche Intelligenz, Cyberspace, Roboter, Cyborgs und Designer-Menschen. Anthropologie des künstlichen Menschen im 21. Jahrhundert, Stuttgart 2005, 17.

<sup>35</sup> Im Rahmen dieses Beitrags können andere Bruchstellen nicht ausführlich erläutert werden, wie zum Beispiel der mit der Neuzeit eingeleitete Abschied von der Vorstellung der Naturteleologie.

<sup>36</sup> M. Striet, Fortschritt und Kontingenz. Ein Beitrag zur Enhancementdebatte, in: G. Fürst/D. Mieth (Hrsg.), Entgrenzung des Menschseins? Eine christliche Antwort auf die Perfektionierung des Menschen, Paderborn u. a. 2012, 131–139, 134.

dein eigener, in Ehre frei entscheidender, schöpferischer Bildhauer dich selbst zu der Gestalt ausformst, die du bevorzugst.“<sup>37</sup>

Der Mensch wird zum Former seiner selbst. Das Konkurrenzverhältnis zwischen Gegebenem und Gemachtem wird zugunsten des Gemachten aufgelöst.<sup>38</sup> Die Vernunftfähigkeit des Menschen dient „als Werkzeug zur Bearbeitung, Verbesserung und Disziplinierung unserer Natur mit dem Ziel ihrer partiellen Überwindung“<sup>39</sup>.

Diesen Ansatz wird die Anthropologie der Folgezeit nicht mehr aufgeben. Nicht zuletzt die philosophisch-anthropologischen Klassiker des 20. Jahrhunderts greifen den Grundgedanken der Selbstschöpfung des Menschen auf und entwickeln ihn weiter. Helmuth Plessner (1892–1985) etwa spricht von der ‚Exzentrizität‘<sup>40</sup> des Menschen, Arnold Gehlen (1904–1976) von der ‚Weltoffenheit‘<sup>41</sup>. Mit beiden Denkern „wird die Anthropologie diesseitig, mit den entsprechenden Konsequenzen für den Kulturbegriff.“<sup>42</sup> Kultur ist „Inbegriff der vom Menschen tätig, arbeitend bewältigten, veränderten und verwerteten Naturbedingungen“<sup>43</sup>.

## 4.2 Anthropologie der Freiheit

Man könnte auch sagen: Die Anthropologie emanzipiert sich vom Substanzbegriff, und damit rückt die Freiheit des Menschen in den Fokus, er kann und muss selbst entscheiden, wer er ist und sein will.<sup>44</sup> Natur

<sup>37</sup> G. P. della *Mirandola*, De hominis dignitate. Über die Würde des Menschen, übers. v. Norbert Baumgarten, hrsg. und eingel. v. August Buck, Hamburg 1990, 7.

<sup>38</sup> Vgl. E. Özmen, The anthropological turn. Über das schwierige wandelbare, gleichwohl enge Verhältnis von Philosophie und Anthropologie, in J.-C. Heilinger/J. Nida-Rümelin (Hrsg.), Anthropologie und Ethik, Berlin 2015, 19–36, online verfügbar unter: [www.degruyter.com/view/product/450128](http://www.degruyter.com/view/product/450128).

<sup>39</sup> Ebd., 22.

<sup>40</sup> Vgl. H. Plessner, Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie, Berlin u. a. 1928.

<sup>41</sup> Vgl. A. Gehlen, Anthropologische Forschung, Reinbek bei Hamburg 1961.

<sup>42</sup> M. Striet, Verdankte Autonomie. Humanwissenschaften und Schöpfungsglaube, in: A. Autiero/S. Goertz (Hrsg.), Endliche Autonomie. Interdisziplinäre Perspektiven auf ein theologisch-ethisches Programm, Münster 2004, 123–141, 137.

<sup>43</sup> A. Gehlen, Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt, Bonn 1950, 40.

<sup>44</sup> Vgl. K. Bayertz/K. W. Schmidt, „Es ist ziemlich teuer, authentisch zu sein ...!“ Von der ästhetischen Umgestaltung des menschlichen Körpers und der Integrität der menschlichen Natur, in: J. S. Ach/A. Pollmann (Hrsg.), no body is perfect. Baumaßnahmen am menschlichen Körper. Bioethische und ästhetische Aufrisse, Bielefeld 2006, 43–62, 49.

wird nicht (mehr) als unveränderliche Wesensordnung begriffen, sondern als eine sich immer wieder verändernde, dynamische Größe, die der menschlichen kreativen Transformation unterliegt. Gerade in der Selbstgestaltung des Menschen findet sich also die anthropologische Grundformel der Moderne, die ethisch ausbuchstabiert wird: „Die Entdeckung, dass von Anfang an nicht feststand, was Menschsein ist, das vielmehr im Begriff des Menschseins gedachte animal rationale eine Synthese aus Natur und kulturevolutiven Größen darstellt, [erlaubt es nicht mehr, K. K.] Normativitätsfragen durch einen unmittelbaren Rekurs auf eine ursprüngliche Bestimmung des Menschen zu beantworten. [...] Der Mensch ist immer auch das, was er aus sich macht.“<sup>45</sup> Damit deutet sich also an, was aus diesem Verständnis der *Natur des Menschen*, der als Bildhauer seiner selbst verstanden wird, im Hinblick auf die Ethik erwächst: Die Freiheit zur Selbstgestaltung konfrontiert den Menschen mit einem völlig neuen Maß an Verantwortung und wirft die Frage nach Orientierung auf. Das heißt, die dem Menschen zugeschriebene Fähigkeit und Verpflichtung zur Selbstgestaltung durch den Zuwachs an Freiheit birgt ungeheure Chancen, aber eben auch Risiken, die sich aus dieser Selbstüberschreitung ergeben.

### 4.3 Menschliche Freiheit ohne Gottesbezug?

Hinzu kommt, dass die selbstverständliche Verankerung und Rückbindung dieser Selbstüberschreitung an Gott, wie sie etwa bei Thomas von Aquin (1225–1274) herausgearbeitet wurde<sup>46</sup>, spätestens bei Michel de Montaigne (1533–1592) an Überzeugungskraft verliert.<sup>47</sup> Die vollzogene Loslösung von einer theologisch fundierten Wesensbestimmung des Menschen nimmt ihren Lauf. Bei Friedrich Nietzsche (1844–1900) und Fjodor M. Dostojewski (1821–1881) schließlich löst sich die religiöse Verankerung des selbstverantwortlichen Menschen auf. Diese Entwicklung lässt sich

---

<sup>45</sup> M. Striet, Fortschritt und Kontingenz (s. Anm. 36), 131.

<sup>46</sup> Vgl. K.-W. Merks, Wahrheit als Prozess. Einige Gedanken über die Fundamente von Moral im geschichtlichen und evolutionären Wandel, in: S. Goertz/R. B. Hein/K. Klöcker (Hrsg.), Fluchtpunkt Fundamentalismus? Gegenwartsdiagnosen katholischer Moral, Freiburg i. Br. 2013, 93–122.

<sup>47</sup> Vgl. dazu H. Fleig, Zur Selbstüberschreitung oder Selbstabschaffung des Menschen. Philosophische Anthropologie seit Pico della Mirandola, <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:bsz:21-opus-37603> (abgerufen am: 13.07.2017), 11f.

hier nicht ausführlicher darstellen. Was jedoch deutlich geworden sein dürfte, sind die Folgen, die sich für die Ethik ergeben: „Wegen ihrer erheblichen Fehlerträchtigkeit wurde diese Offenheit meist als eminent ethische Herausforderung aufgefasst. Als Verpflichtung zu einem unablässigen Umbau der vom Menschen selbst erschaffenen Lebensbedingungen enthält sie neben der Chance zu einem (relativen) Neubeginn zugleich das Risiko der Zerstörung des Erreichten, bis hin zur Korruption der menschlichen Existenzweise selbst.“<sup>48</sup> Es ist genau diese Spannung, die Frage nach den Chancen und Grenzen der technischen Selbstgestaltung des Menschen, die auch die ethische Debatte um das Enhancement dynamisiert und zugleich einen substanzontologischen Rückgriff auf die Natur des Menschen in normativer Absicht problematisch macht. Dass die mit der rasanten gegenwärtigen technologischen Entwicklung einhergehenden ethischen Fragen in einer bisher nie da gewesenen Radikalität aufbrechen, davon sind nicht wenige zeitgenössische Denkerinnen und Denker überzeugt.

## 5. Rekurs auf die Natur Innerhalb theologischer Ethik

Wie kann oder noch grundsätzlicher gefragt: Kann angesichts dieser tektonischen Verschiebungen überhaupt noch auf die *Natur des Menschen* innerhalb der Debatte um eine ethische Bewertung von Enhancement rekurriert werden? Die folgenden Überlegungen distanzieren sich zunächst von dem Versuch der Reanimation eines metaphysisch verankerten Naturverständnisses, das auf die biologische Verfasstheit des Menschen rekurriert und vorgibt, bestimmte Eigenschaften des Menschen definitiv festlegen zu können, aus denen dann normative Vorgaben abgeleitet werden. Dagegen wird ein dynamischer Naturbegriff favorisiert und explizit an die neuzeitliche Auffassung angeknüpft, die unter der Natur des Menschen vor allem seine Fähigkeit zur Selbstgestaltung versteht. Doch ergeben sich bei einer zu rigorosen Betonung der Natur als schöpferischer Tätigkeit des Menschen auch hier wiederum Anhaltspunkte für kritische Rückfragen, die sich in besonderer Schärfe stellen, wenn das Programm des Transhumanismus im Hinblick auf die Autonomie des Menschen in den Mittelpunkt rückt. Eine solche punktuelle Auseinandersetzung mit dem Transhumanismus drängt theologische Ethik nicht nur zu einer grundsätzlichen Reflexion ihres Verhältnisses zum Begriff

---

<sup>48</sup> Ebd., 33.

der menschlichen Natur, sondern auch zur Profilierung eines zeitgemäßen Konzepts von Autonomie, das mögliche Illusionen erkennt, produktiv ummünzt und Verengungen aufbricht.<sup>49</sup>

### 5.1 Absage an Reanimationsversuche essentialistischer Naturrechtsethik

Die Überzeugung, dass die Natur nicht nur einen intrinsischen, ihr inhärenten Wert besitzt, sondern dass dieser auch zugleich einen normativen Anspruch erhebt, findet sich in unterschiedlichen Varianten und Nuancierungen quer durch die Tradition. Und obwohl eine solche Sichtweise einen logisch unmöglichen Sein-Sollen-Fehlschluss vollzieht, zeigen sich bis in die Gegenwart hinein „Remythisierungs- bzw. Sakralisierungsversuche der Natur.“<sup>50</sup> Oftmals geht eine kulturpessimistische, technikfeindliche Sicht im Angesicht der Selbstgestaltung und Entwicklungsoffenheit des Menschen mit dem Versuch einer metaphysisch motivierten Wiederbelebung des Naturarguments einher. Dafür wird mehr oder weniger explizit zurückgegriffen auf die lange Tradition eines essentialistischen Naturverständnisses. Diese Position zeichnet sich durch die Überzeugung aus, dass die Natur als Abbild der göttlichen Schöpfungsordnung verstanden wird und der Wille Gottes folglich in sie eingeschlossen sei.<sup>51</sup> „Die Unveränderlichkeit und Absolutheit der Moral gründet sich hier auf einer unveränderlichen Wesensnatur des Menschen, oder auf der Wesensnatur von bestimmten menschlichen Handlungen.“<sup>52</sup> Eine solche Sakralisierung der Natur prägt in besonderer Weise die Neuscholastik bis weit hinein ins 20. Jahrhundert und darüber hinaus diejenigen theologischen Denker, die dem neuscholastischen Denken verhaftet bleiben.

Der essentialistische Naturbegriff geht also von einer statischen und unveränderlichen Naturordnung aus und erhebt einen „für die ethischen Zielbestimmungen selbst inhaltlich relevanten *Anspruch*“<sup>53</sup>. Das heißt,

<sup>49</sup> Vgl. K. Meyer-Drauwe, *Illusionen von Autonomie. Diesseits von Ohnmacht und Allmacht des Ich*, München 1990.

<sup>50</sup> M. Striet, *Fortschritt und Kontingenz* (s. Anm. 36), 133.

<sup>51</sup> Vgl. F. Böckle, *Fundamentalistische Positionen innerhalb der katholischen Moraltheologie*, in: H. Kochanek (Hrsg.), *Die verdrängte Freiheit. Fundamentalismus in den Kirchen*, Freiburg i. Br. 1991, 137–154, 140f.

<sup>52</sup> K.-W. Merks, *Gott und die Moral. Theologische Ethik heute*, Münster 1998, 192.

<sup>53</sup> M. Vogt, *Prinzip Nachhaltigkeit. Ein Entwurf aus theologisch-ethischer Perspektive*, München 2009, 229.

man spricht der menschlichen Natur normative Verbindlichkeit zu. Die Naturordnung vermittelt den Sinnzusammenhang. Wird hier von menschlicher Natur gesprochen, ist damit in erste Linie die biologische Konstitution des Menschen gemeint, aus der kulturinvariante Eigenschaften abgelesen werden. Ein solches Moralsystem, dessen letztgültigen Referenzpunkt eine solche Substanzontologie darstellt, ist statisch und die in solcher Weise an die Natur geknüpften normativen Vorgaben erheben Anspruch auf absolute Gültigkeit, denn an der unveränderlichen Natur ist und bleibt dieser Auffassung zufolge über alle Epochen hinweg letztlich ein für alle Mal eindeutig ablesbar, was sittlich geboten ist. Die geschichtliche Bedingtheit als Konstitutivum jeder Moral kann hier nicht gedacht werden. Die Vernunft des Menschen wird zum Ableseorgan degradiert. Hinzu kommt die grundlegende Frage nach der Definitionsmacht: Wer interpretiert und bestimmt, was Natur ist. Aus einer Resakralisierung der Natur resultiert im Hinblick auf das Enhancement, dass Versuche, den Menschen zu verbessern, „gegen den Plan und den Willen des Schöpfers verstoßen“<sup>54</sup>. Der Mensch gerate hier, so der Vorwurf, in die Versuchung, Gott zu spielen, und überschreite seinen Kompetenzbereich. Doch mitnichten ist diese Auffassung nur vor einer religiösen Folie anzutreffen. Auch in einer säkularisierten Variante ist sie wirkmächtig und prägend: Das Natürliche, das ohne den Menschen Gewordene, ist das Gute.

## 5.2 In der Ethik rückt das Subjekt an die Stelle der Natur

Diese Auffassung, eine statische Wesensnatur des Menschen sei normative Richtschnur für die Frage, wie eine Optimierung des Menschen moralisch bewertet werden könne, entpuppt sich in mehrfacher Hinsicht als argumentative Sackgasse. Eine „antimoderne Remythisierung der Natur und des Körpers“ überzeugt „ebenso wenig wie eine Moralisierung der menschlichen Natur im Sinne einer Resakralisierung“<sup>55</sup>. Eine Einsicht, die innerhalb der theologischen Ethik spätestens seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil einen Paradigmenwechsel provozierte und in Gang setzte, gerade in Auseinandersetzung mit und im Anschluss an die skizzierte anthropologische Programmatik der Neuzeit. Die Frage nach dem

<sup>54</sup> S. Ernst, Den Menschen verbessern? Enhancement aus theologisch-ethischer Sicht, in: Stimmen der Zeit 231 (2013) 263–273, 265.

<sup>55</sup> B. Irrgang, Posthumanes Menschsein? (s. Anm. 34), 209.

Wesen des Menschen – so Karl Rahner – „vergißt, daß der Mensch zwar ein Wesen hat, das er in seinem Handeln respektieren muß, aber gerade so das Wesen ist, das in Kultur, d. h. hier in Selbstmanipulation, seine Natur aktiv bildet und gestaltet“<sup>56</sup>. Der Mensch wird auch innerhalb dieses dem Konzil verpflichteten Konzepts theologischer Ethik verstanden als befähigt zur Selbstgestaltung. Nicht mehr die Natur in Form von definitorisch festgelegten Wesenseigenschaften ist moralischer Maßstab, vielmehr rückt das freie Subjekt in seiner Kulturabhängigkeit und Geschichtlichkeit ins Zentrum. „Nicht [...] in Gegebenheiten außerhalb des Menschen selbst (Natur, Schrift, Autorität, Kirche, Gesellschaft) begründet sich moralisches Sollen, vielmehr im Bezug zu sich selbst, in seiner verantwortlichen Freiheit, entdeckt der Mensch, was seine sittliche Pflicht ist.“<sup>57</sup> Worauf es einzig und allein ankommt, ist die „Autorität personaler Autonomie und rationaler Argumentation“<sup>58</sup>.

### 5.3 Menschliche Freiheit als Schöpfung

Theologisch entscheidend ist nun: Gerade in diesem Auftrag der Gestaltung des Vorgegebenen, der Natur, liegt das den Menschen Auszeichnende und ihn mit Gott verbindende. „Erst dort, wo man sich als freies Subjekt vor Gott verantwortlich erfährt und diese Verantwortung übernimmt, begreift man, was Eigenständigkeit ist und dass sie im selben Maß wächst und nicht abnimmt mit der Herkünftigkeit von Gott.“<sup>59</sup> Deutlich wird, dass die Vorstellung des zur Selbstgestaltung und Selbstschöpfung befähigten Menschen gerade nicht einer christlichen Anthropologie widerspricht – im Gegenteil. „Das Gebot der Hege und Pflege der Natur, das wir schon im ersten Kapitel des Buches Genesis finden, wurde in der christlichen Tradition auch als Auftrag zur technischen Weltgestaltung verstanden. [...] Es kann deshalb nicht darum gehen,

---

<sup>56</sup> K. Rahner, Experiment Mensch. Theologisches über die Selbstmanipulation des Menschen, in: H. Rombach (Hrsg.), Die Frage nach dem Menschen. Aufriss einer philosophischen Anthropologie, München 1966, 45–69, 58f.

<sup>57</sup> K.-W. Merks, Gott und die Moral (s. Anm. 52), 109.

<sup>58</sup> S. Goertz, Autonomie im Disput. Moraltheologische Überlegungen zum Anspruch auf Selbstbestimmung, in: Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften 55 (2014) 105–129, 117.

<sup>59</sup> K. Rahner, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums (Sonderausgabe), Freiburg i. Br. <sup>3</sup>1985, 87.

Empfangen und Machen gegeneinander auszuspielen. Vielmehr ist wichtig, den Primat und das Maß festzulegen.“<sup>60</sup>

Diese dynamische Naturauffassung – Natur also nicht als „kategorial fixe Größe“<sup>61</sup> – und das Verständnis des Menschen als kreativem Mitschöpfer Gottes widerspricht nicht, sondern entspricht der biblisch fundierten Auffassung vom Menschen und dem biblisch bezeugten Gottesbild, wie Karl-Wilhelm Merks in Anlehnung an Thomas von Aquin formuliert: „Gottes schöpferische Ursächlichkeit widerspricht nicht der Selbstursächlichkeit der geschaffenen Wirklichkeit, sondern liegt ihr zugrunde und trägt sie.“<sup>62</sup> In dieser Sichtweise lässt sich das Verhältnis Gottes zum menschlichen Handeln auch als dessen „Ermöglichungsgrund“<sup>63</sup> beschreiben. Freiheit und Autonomie können als von Gott geschenkt verstanden werden, und in diesem Geschenktsein erfährt sich der gläubige Mensch als frei und autonom. Der Glaube spielt auf der Begründungsebene der konkreten Moral keine Rolle, er verschärft auch nicht Normen, er fügt ihnen nichts hinzu, erhöht auch nicht ihren Verpflichtungscharakter. Vielmehr, so Alfons Auer und viele Moraltheologinnen und Moraltheologen, die ihm darin folgen, übernimmt der Glaube eine integrierende, stimulierende, kritisierende Funktion im Hinblick auf die Ethik.<sup>64</sup> Gott ist darüber hinaus „Garant dafür, dass Moralität nicht absurd ist, dass die Opfer der Geschichte, zu der ja auch diejenigen gehören können, die moralisch handeln, nicht auf ewig Opfer bleiben, sondern dass ihnen ‚Recht verschafft‘ werden wird, dass auch für sie Tugend und Glückseligkeit zugleich realisiert werden wird.“<sup>65</sup>

In Anbetracht dieser Perspektivveränderung wird dann ethisch relevant, wie der Mensch mit der aus dieser Beauftragung zur Selbstgestaltung einhergehenden Verantwortung umgeht. „[N]ach welchem Entwurf, nach welchem Programm, nach welchem Plan sollten wir denn

<sup>60</sup> H.-D. Mutschler, Technisierung des Menschlichen. Wie problematisch ist „human enhancement“?, in: Herder Korrespondenz 64 (2010) 103–106, 106.

<sup>61</sup> K. Rahner, Experiment Mensch (s. Anm. 56), 58.

<sup>62</sup> K.-W. Merks, Wahrheit als Prozess (s. Anm. 46), 114.

<sup>63</sup> J. Römel, Der religiöse Glaube an Gott als Schöpfer, in: N. Knoepfler/J. Savulescu (Hrsg.), Der neue Mensch? Enhancement und Genetik, Freiburg i. Br. 2009, 145–159, 148.

<sup>64</sup> Vgl. A. Auer, Autonome Moral und christlicher Glaube, Düsseldorf <sup>2</sup>1989, 189–197.

<sup>65</sup> S. Wendel, Das freie Subjekt als Prinzip Theologischer Ethik, in: S. Goertz/R. B. Hein/K. Klöcker (Hrsg.), Fluchtpunkt Fundamentalismus? Gegenwartsdiagnosen katholischer Moral, Freiburg i. Br. 2013, 159–173, 170f.

hier die Natur gestalten? Woran wollen wir uns denn orientieren, wenn wir die Ordnung der Natur nicht mehr als gegeben hinnehmen, sondern überhaupt erst ‚nach einem Entwurf‘ hervorbringen wollen?“<sup>66</sup> Angesichts neuer Enhancement-Technologien verschärft sich die Frage nach unserer Verantwortung: „Das Maß der Macht bestimmt auch das Maß der Verantwortung.“<sup>67</sup>

#### 5.4 Passepartout der Selbstgestaltung

Für die theologische Ethik stellte der Autonomiegedanke, der sich inspiriert vom letzten Konzil in unterschiedlichen, mittlerweile klassischen Entwürfen entwickelte und profilierte, einen Befreiungsschlag dar – gerade in Kontrast und Distanzierung zur neuscholastischen Ausprägung des Naturrechts. Doch lässt sich mit Blick auf die Moralthologie auch sagen, dass dieser Befreiungsschlag, so notwendig und existentiell wichtig er war, mittlerweile an „oppositionelle[r] Kraft eingebüßt“<sup>68</sup> hat.

Auch wenn innerhalb der christlichen Ethik der letzten Jahrzehnte der Gedanke nie vergessen wurde, dass der Mensch sich nicht nur als autonom, sondern zugleich als bedürftig, verletzlich, sterblich erfährt, so wurde er doch eher in den Hintergrund gedrängt zugunsten dieser aus der Zeit heraus nachvollziehbaren einseitigen Profilierung des Autonomiebegriffs als Freiheit zur Selbstgestaltung. Neuere Subjektkonzeptionen heben dagegen irritierende Momente mit Blick auf den Autonomiebegriff hervor.<sup>69</sup> Schärfer fokussiert wird in ihnen, dass das Subjekt in seiner Selbstbestimmung zugleich immer auch heteronomen Faktoren ausgesetzt ist und bleibt. Ob diese heteronomen Einflüsse das Subjekt nicht sogar nahezu unbemerkt beherrschen, soll und kann an dieser Stelle nicht weiter diskutiert werden.<sup>70</sup>

<sup>66</sup> G. Böhme, Die Vernunft und der Schrecken. Welche Bedeutung hat das genetische Wissen. Naturphilosophische Konsequenzen, in: L. Honnefelder/P. Propping (Hrsg.), Was wissen wir, wenn wir das menschliche Genom kennen?, Köln 2001, 189–195, 190.

<sup>67</sup> K.-W. Merks, Wahrheit als Prozess (s. Anm. 46), 117.

<sup>68</sup> K. Meyer-Drawe, Illusionen von Autonomie (s. Anm. 49), 8.

<sup>69</sup> Vgl. K. Meyer-Drawe, Zur Doppeldeutigkeit des Subjekts, in: P. Geyer/M. Schmitz-Emans (Hrsg.), Proteus im Spiegel. Kritische Theorie des Subjekts im 20. Jahrhundert, Würzburg 2003, 43–49, 43.

<sup>70</sup> Vgl. Ebd.

Deutlich zutage tritt jedoch die Einsicht, dass der Mensch sich in seiner Selbsttranszendenz immer zugleich als begrenzt erfährt. Diese Dialektik zwischen Freiheit und Begrenzung ist das Passepartout der Selbstgestaltung. Heteronome Dimensionen in den Begriff der *Freiheits-Natur des Menschen* mit aufzunehmen, bedeutet allerdings nicht zwangsläufig, den Autonomiegedanken in Frage zu stellen oder auszuhöhlen, wie im Folgenden dargestellt werden soll. Es geht darum, die deutende und gestalterische Kraft des Menschen hoch zu schätzen und trotzdem der Tatsache Rechnung zu tragen, dass der Mensch gerade in seiner Kreativität damit konfrontiert wird, dass sich Bereiche seines Lebens der Machbarkeit und Gestaltbarkeit entziehen.

## 6. Zur ethischen Beurteilung von Enhancement

Wie lassen sich die bisherigen Überlegungen in Bezug auf die Frage nach einer ethischen Bewertung von Enhancement-Maßnahmen bündeln? Deutlich wurde: Wer die vorgegebene *Natur des Menschen* als normativen Maßstab begreift, müsste eigentlich eine rigorose Ablehnung jeglicher Enhancement-Praktiken vertreten. Denn eine wie auch immer geardete Verbesserung des Menschen wäre ein unzulässiger Eingriff in die Natur und – im religiösen Deutungsmuster – als Versuch einer Korrektur der göttlichen Schöpfungsordnung moralisch verwerflich und unzulässig. Dieses deontologische Argumentationsmuster (*contra naturam*) weist offene Flanken auf, die sich als argumentative Schwäche entpuppen. Denn wenn die Natur des Menschen als substanzontologische Größe tatsächlich normativer Maßstab wäre, dann wäre auch jede Verabreichung von Medizin letztlich ein unzulässiger Eingriff in diese Natur. Es sei denn, man nähme hier noch einmal Grenzziehungen vor. Wie aber sollten diese Grenzziehungen begründet werden? Abgesehen von der Schwierigkeit, legitime von illegitimen Eingriffen zu unterscheiden und dies überzeugend zu begründen, bleibt zu konstatieren, dass ein Beharren auf einer starken Normativität der menschlichen Natur „einschneidende Restriktionen des menschlichen Handlungsspielraums in allen Handlungsbereichen“<sup>71</sup> mit sich bringen würde. Die Bestimmung, wie Enhancement ethisch zu bewerten sei, wäre nur noch ein Akt des Entzifferns dessen,

<sup>71</sup> K. Bayertz/K. W. Schmidt, „Es ist ziemlich teuer, authentisch zu sein ...!“ (s. Anm. 44), 50.

was die Natur scheinbar unmissverständlich vorgibt. Strittige Bewertungen dürften eigentlich nicht mehr vorkommen. Dass diese Position im Kontext nachkonziliarer theologischer Ethik nicht mehr haltbar ist, dürfte bereits deutlich geworden sein.

### 6.1 Menschliche Natur ohne moralische Bedeutung?

Aber wie kann dann überhaupt noch auf die menschliche Natur als das Vorgegebene rekurriert werden? Ist eine Ethik denkbar, die sich zwar an der Natur des Menschen und anthropologischen Grundannahmen orientiert, aus diesen jedoch keine normativen Ableitungen zieht? Und was für eine Anthropologie wäre mit einem solchen alternativen Denkkonzept zu verknüpfen? Die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* benennt Grundzüge des christlichen Menschenbildes. Erwähnt werden u. a. Vernunftfähigkeit, Relationalität, leibliche Verfasstheit, Freiheit und Sterblichkeit des Menschen (vgl. GS 11–22). Führt dies zu der Annahme eines statischen und zeitlos gültigen Begriffs vom Menschen? Ein einheitliches christliches Menschenbild lässt sich in biblischer Rückgebundenheit gerade nicht (re)konstruieren. „Dass sich ein in allen Details fest umrissenes Menschenbild nicht gewinnen lassen wird, liegt sowohl an der Endlichkeit menschlicher Erkenntnisfähigkeit also auch an der grundsätzlichen geschichtlichen Offenheit menschlicher Existenz.“<sup>72</sup> Inhärent ist dem Verweis auf ein christliches Menschenbild damit gerade das Prozesshafte, geschichtlich Bedingte. Theologischer Ethik, die auf dieses dynamische Menschenbild rekurriert, ist eine Deutungsoffenheit zuinnerst eingeschrieben, die der Geschichtlichkeit des Menschen Rechnung trägt. In diesem Verständnis ist theologische Ethik nicht anthropologiefrei, entgeht aber einer essentialistischen Engführung im Sinne einer Deduktion normativer Vorgaben behaupteter Wesenseigenschaften.

Welche Konsequenzen ergeben sich vor diesem Horizont im Hinblick auf konkrete Diskussionen rund um das Enhancement? So wie eine Kulisse im Theater nicht ohne Wirkung auf das Geschehen bleibt, so bietet das christliche Menschenbild in seiner Prozesshaftigkeit ein Setting an, das normative Diskussionen zu orientieren und zu strukturieren vermag. Ob und wie stark diese Orientierungsfunktion im säkularen Diskurs

<sup>72</sup> J. Brantl, Verbindende Moral. Theologische Ethik und kulturenvergleichende Humanethologie (Studien zur theologischen Ethik 94), Freiburg i. Br. u. a. 2001, 60.

einer pluralistischen Gesellschaft berücksichtigt und in Anspruch genommen wird, hängt von der Überzeugungskraft ab, die dieses Setting ausstrahlt und davon, wie christlich rückgebundene anthropologische Grundannahmen in einem postmetaphysischen Ethik-Diskurs einer pluralistischen Gesellschaft zur Sprache gebracht werden.

## 6.2 Die Frage nach den Folgen

Wendet man sich vor diesem Hintergrund dem Bild vom Menschen als Mitschöpfer zu, stellt Enhancement grundsätzlich einen vorzüglichen Bereich menschlicher Selbstgestaltung dar. Enhancement ist eine Ausdrucksweise dieser Art menschlicher Natur, der zweiten Natur, unter der die jeweils bereits kulturell geformte Natur verstanden wird. Ins Zentrum rückt damit die Verantwortung des handelnden Subjekts und eine rationale Auseinandersetzung mit den möglichen Folgen der zur Debatte stehenden Enhancement-Maßnahmen. Dann wird aber zugleich die Frage virulent, nach welchen Kriterien die Folgen bewertet werden.

## 6.3 Wahrung der Autonomie

Zunächst einmal kann man sagen, dass sich die moralische Güte einer Enhancement-Maßnahme danach bemisst, wie sich ihre absehbaren Folgen auf eine Bewahrung und Sicherung von Selbstgestaltung und Autonomie auswirken. Eine Enhancement-Maßnahme ist dahingehend zu prüfen, inwiefern sie das sichert bzw. beschädigt, was die – sofern man diesen Begriff überhaupt noch verwenden möchte – *menschliche Natur* in dieser Deutung hervorbringt: nämlich die Fähigkeit des Menschen zu freier Selbstentfaltung und Selbstbestimmung. Dies ist der Prüfstein für jede Nutzen-Risiko-Abwägung. Wird Autonomie gewahrt oder nicht, wird die Fähigkeit zur Selbstgestaltung beibehalten – oder sogar optimiert – oder wird sie unterlaufen und letztlich geschwächt oder gar zerstört. Unter Berücksichtigung zweier Prinzipien, die bei Abwägungen in der Moraltheologie traditionell herangezogen werden – das Prinzip der Verhältnismäßigkeit und das der Nicht-Kontraproduktivität – heißt das dann konkret: Nur wenn sich eine Optimierungsmaßnahme als verhältnismäßig und nicht-kontraproduktiv in den absehbaren Folgen im Hinblick auf die Wahrung von Autonomie erweist, kann sie moralisch ge-

rechtfertigt werden. Sind die negativen Nebenwirkungen, die eine Enhancement-Maßnahme hat, größer als die durch sie beabsichtigten positiven Effekte für die Selbstgestaltung des Menschen, und dies auch in einer langfristigen und universalen Perspektive?

#### 6.4 Autonomie in Begrenzung

Doch reicht es aus, die Bewahrung der Autonomie zum einzigen Kriterium für die moralische Bewertung von Enhancement-Praktiken zu machen? Diese Frage kann mit einem Ja und einem Nein beantwortet werden, abhängig davon, wie die Autonomie des Menschen konzeptionell gefasst wird: Ist sie losgelöst von allen Begrenzungen des Menschen als Sphäre reiner und ungehemmter Kreativität und Selbstbestimmung zu begreifen? Oder ist die Autonomie – so das von mir hier vertretene Konzept – selbst nur als dialektisches Verhältnis zwischen selbstgestalterischer Vernunft und der Begrenztheit des Menschen zu verstehen?<sup>73</sup> In diesem Verständnis werden die „subjektübergreifenden Mächte von vornherein“ nicht als Gegensatz, sondern „als Konstitutionsbedingungen“<sup>74</sup> von Autonomie verstanden. Dies stellt nicht die einzige Möglichkeit dar, Autonomie im Angesicht der modernen Subjektkritik zu verstehen. Für den hier zu entwickelnden Ansatz erscheint mir diese Form jedoch als die tragfähigste.<sup>75</sup> Autonomie umfasst nach dieser Sichtweise gleichermaßen Aufgegebenes, das in Freiheit gestaltet werden kann, und Vorgegebenes, das diese Gestaltungsfreiheit zugleich begrenzt. Man könnte in Anlehnung an Theodor W. Adorno auch sagen, es ist das Subjekt, das sich in seiner Autonomie seiner Objektverbundenheit gegenwärtig wird.<sup>76</sup> Erst diese Verwobenheit garantiert den wirklichkeitsgerechten, freiheitlichen Charakter von Moral. Die Begrenztheit des Menschen, seine Endlichkeit, seine Verletzbarkeit, wird so zur Mit-Voraussetzung der Möglichkeit von Autonomie und Moral. Das wie-

<sup>73</sup> Vgl. K. Klöcker, „Lerne, mit dem Schmerz zu denken“. Ein Imperativ theologischer Ethik?, in: Freiburger Zeitschrift für Theologie und Philosophie 64 (2017) 128–149.

<sup>74</sup> A. Honneth, Dezentrierte Autonomie. Moralphilosophische Konsequenzen aus der Subjektkritik, in: Ders., Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie, Frankfurt a. M. 2000, 237–251, 239.

<sup>75</sup> Vgl. Ebd., Honneth entfaltet diesen Begriff individueller Autonomie, der die moderne Subjektkritik konstruktiv aufgreift, in dem erwähnten Aufsatz ausführlicher.

<sup>76</sup> Vgl. Klöcker, „Lerne, mit dem Schmerz zu denken.“ (s. Anm. 73).

derum bedeutet im Hinblick auf eine moralische Bewertung von Enhancement-Praktiken, dass nur solche Optimierungsziele moralisch zu legitimieren sind, die einen in dieser Weise umfassenden Begriff von Autonomie sichern, also gerade auch die Kontingenzen des Menschen berücksichtigen. Was bedeutet das für eine Auseinandersetzung mit dem Transhumanismus in christlich-ethischer Perspektive?

## 7. Transhumanismus, Autonomie und theologische Ethik

Enhancement-Techniken scheinen tendenziell die beschriebene Dialektik aufzulösen, indem sie einen immer weiter ansteigenden Zuwachs an Emanzipation von heteronomen Faktoren in Aussicht stellen und einer ungehemmten Autonomie den Weg bahnen möchten. Dies zielt explizit der Transhumanismus an. Er tritt für grenzenloses Enhancement ein. „Die biotechnologischen Revolutionen unserer Zeit sollen die Grenzen des Verfügbaren ausdehnen und das bislang Unverfügbare kassieren.“<sup>77</sup> Damit rückt ein ganz bestimmter Begriff von Autonomie als Schlüsselbegriff transhumanistischer Selbstoptimierung ins Zentrum. Alles zielt auf sie hin, sie gilt es nicht nur zu wahren, sondern fortwährend zu steigern bis hin zur totalen Selbstgestaltung. Erklärtes Ziel des Transhumanismus ist die „umfassende Kontrolle des Menschen über seine Lebensbedingungen und -ziele, ist die Eliminierung der negativen Facetten des Lebens, die Meliorisierung der positiven und schließlich die Überwindung der Limitation schlechthin, nämlich des Todes – auf dass wir leben in einer Welt ohne Schmerz und Leid, ohne Tod, in Freiheit und Sicherheit, zufrieden und glücklich.“<sup>78</sup> Der Transhumanismus nimmt einen Autonomiebegriff in Anspruch, der reine Kreativität propagiert und alles, was mit der Sphäre des Leiblich-Kontingenten zu tun hat, als defizitär und deshalb zu überwindende Störfaktoren ausweist.

---

<sup>77</sup> A. Pollmann, *Hart an der Grenze. Skizze einer Anamnese spätmodernen Körperkults*, in: J. S. Ach/A. Pollmann (Hrsg.), *no body is perfect. Baumaßnahmen am menschlichen Körper. Bioethische und ästhetische Aufrisse*, Bielefeld 2006, 307–324, 310.

<sup>78</sup> T. Schmaus, *Nietzsches letzter Mensch als transhumanistische Dystopie* (s. Anm. 18), 210.

## 7.1 Utopie

Um dieses Ziel zu erreichen, soll der Körper restlos beherrschbar durch Technik werden. Die Selbstgestaltung des Menschen soll ohne jegliche Begrenzung gedacht und perspektivisch ermöglicht werden. Es wird in Aussicht gestellt, dass alle missliebigen Kontingenzen ausgeschaltet werden können. Letztlich zielt der Transhumanismus damit auf die Abschaffung jeglichen Anteils an Unverfügbarkeit im Autonomiebegriff selbst, er propagiert damit die Möglichkeit grenzenloser Selbstverfügung. „Aus dem ehemals modernen Programm der *Kontingenzbewältigung* ist ein spätmodernes Programm der *Kontingenzbeseitigung* mit weitreichenden Konsequenzen geworden.“<sup>79</sup> Dass gewichtige empirische Faktoren dafür sprechen, dass dieses Ziel der Kontingenzbeseitigung niemals erreicht werden wird, sei an dieser Stelle lediglich angedeutet: Transhumanisten sprechen selbst von einer Utopie. „Verheißungen, auch wenn sie mit ‚mikromessianischem Appeal‘, gewissermaßen jenseits von Gut und Böse, die Aufhebung von Kontingenzen in Aussicht stellen, [erzeugen] selbst neue Kontingenzen [...], deren Konsequenzen Basisprobleme der moralischen und rechtlichen Ordnung aufwerfen.“<sup>80</sup> Die Tatsache, dass neue Technologien, die zur Reduktion von Vulnerabilität eingesetzt werden, sehr oft neue Verwundbarkeiten schaffen, ist ein nicht zu leugnendes Phänomen, das zu einer Art Grundgesetz des technologischen Fortschritts gehört.<sup>81</sup> Beispielsweise hat die Organtransplantation einerseits den Weg geebnet, Menschen mit defekten Organen ein Weiterleben zu ermöglichen, andererseits entstehen neue prekäre Situationen wie etwa die Gefahr starker immunologischer Abwehrreaktionen, die medizinisch zwar in vielen Fällen bewältigt werden können, den Patienten aber zeit lebens sehr anfällig für Infektionen machen. So geht das Projekt der Kontingenzbeseitigung mit der Produktion neuer Unverfügbarkeiten einher.<sup>82</sup>

<sup>79</sup> A. Pollmann, Hart an der Grenze (s. Anm. 77), 310.

<sup>80</sup> A. Anzenbacher, Aufhebung der Kontingenz? Implizite religiöse und anthropologische Leitideen der bioethischen Diskussion, in: T. Hoppe (Hrsg.), Körperlichkeit – Identität. Begegnung in Leiblichkeit (Studien zur theologischen Ethik 121), Freiburg i. Br. 2008, 17–31, 30.

<sup>81</sup> Vgl. M. Coeckelbergh, Vulnerable Cyborgs. Learning to Live with our Dragons, in: Journal of Evolution & Technology 22 (2011) 1–9: „Paradoxically, technologies that are meant to reduce vulnerability often create new ones. This is also true for post-human technologies.“

<sup>82</sup> Vgl. A. Pollmann, Hart an der Grenze (s. Anm. 77), 310.

Die erklärte Absicht des Transhumanismus, Kontingenz zu beseitigen, ist als Illusion zurückzuweisen.

## 7.2 Vom Verschwinden des Subjekts

Aber einmal hypothetisch angenommen, es würden tatsächlich keine weiteren Kontingenzen produziert: Was passiert, wenn die Dialektik zwischen dem zur Selbstgestaltung Aufgegebenen und dem begrenzenden Vorgegebenen einseitig aufgelöst und eine ‚totale‘ Autonomie möglich wird? Das Subjekt, für das die Differenz zwischen geworden und gemacht konstitutiv ist, wird damit verabschiedet, es wird „nunmehr selbst biotechnologisch überwunden. Denn mit der Differenz zwischen Verfügbarem und Unverfügbarem ‚verschwindet‘ das moderne Subjekt, so wie man es kannte: ein Subjekt, in das jene Differenz konstitutiv eingetragen war.“<sup>83</sup>

Man könnte angesichts dieser Zielsetzung möglicherweise annehmen, der Transhumanismus ziele auf die Abschaffung des Leidens und teile deshalb mit dem Christentum die Empathie für die Leidenden. Dabei wird jedoch ein fundamentaler Unterschied übersehen: Der Transhumanismus zielt darauf ab, den Menschen durch Technologie von seiner Leidensfähigkeit zu befreien und zu erlösen. Sein Anliegen besteht nicht darin, die „Lebensumstände von Menschen durch eine *Veränderung der Welt*“<sup>84</sup> zu verbessern. Er will vielmehr „mithilfe biotechnologischer Interventionen *die Wesen [...] verändern*, die den gegebenen Umständen besser angepasst sind“<sup>85</sup>. Letztlich steht also hinter der transhumanistischen Optimierung das Ziel möglichst optimaler Anpassung an die Gegebenheiten. So geht die Geringschätzung menschlicher Begrenztheit und Unzulänglichkeit einher mit einer „fundamentale[n] Affirmation der gegenwärtigen politischen und sozialen Umstände“<sup>86</sup> und einer Verhärtung gegenüber dem Leiden. Dass der Transhumanismus damit zugleich das Projekt der Förderung der Selbstbestimmung und die Grundlage jeder Moralität konterkariert, scheint ihm selbst nicht klar zu sein: Er will Autonomie fördern, indem er den Menschen von Kontingenzen befreit, zerstört aber im selben Moment die Voraussetzung von Autonomie. Wer die Kontingenzen des mensch-

<sup>83</sup> Ebd.

<sup>84</sup> J.-C. Heilinger, *Mensch, Weltbürger*, in: J.-C. Heilinger/J. Nida-Rümelin (Hrsg.), *Anthropologie und Ethik*, Berlin 2015, 113–134, 123.

<sup>85</sup> Ebd.

<sup>86</sup> Ebd.

lichen Lebens abschaffen möchte, wird letztlich nur einen vermeintlich freien Menschen kreieren. Dieser wird sich als eine Marionette der Biotechnologie entpuppen.

### 7.3 Autonomie und Unverfügbarkeit

Dazu gibt es einen Gegenentwurf (nicht nur) christlicher Provenienz: Das Unverfügbare und Kontingente nimmt eine die Autonomie konstituierende Rolle ein. Nur dort, wo sich der Mensch als sterblich und verwundbar erfährt, wo „Autonomie und Unverfügbarkeit der Person [...] unlöslich zusammen [gehören]“<sup>87</sup>, tritt der innerste Beweggrund und das Ziel von Ethik zu Tage: Leiden zu beenden und seine Ursachen zu bekämpfen. Einer Ethik in dieser Tradition geht es darum, für größere Gerechtigkeit und eine menschenfreundliche Veränderung der Welt beharrlich einzutreten. Die Option für die Leidenden verbindet sich in christlicher Sicht mit der Inkarnation Gottes in Jesus Christus, die als unumstößliches Zeichen dafür gelten kann, dass „unsere Leiblichkeit gottgewollt ist“<sup>88</sup>. Autonomie und Moral des Menschen sind nicht losgelöst vom Bewusstsein seiner Verletzbarkeit, Endlichkeit und Sterblichkeit zu denken. Und das heißt: Der transhumanistische Traum einer totalen Autonomie ist als Anfang vom Ende einer menschenfreundlichen Moral zu entlarven. Dies bedeutet nicht, dass damit auch jegliches Enhancement unter Verdacht stünde. Jede Optimierungsmaßnahme ist vielmehr Gegenstand von Abwägung und ethischer Reflexion. Dazu gehört zentral die Frage, inwieweit die jeweilige Optimierung dazu beiträgt, Autonomie in dem hier entwickelten umfassenden Sinne zu gewährleisten, weil nur so der Andere in seiner Verletzbarkeit erkannt wird und Moral moralisch bleibt.

---

<sup>87</sup> W. Huber, *Eine neue Ära?* (s. Anm. 22).

<sup>88</sup> K. Meyer-Drawe, *Zur Doppeldeutigkeit des Subjekts* (s. Anm. 69), 46. Leiblichkeit verstehe ich hier als Chiffre für die Kontingenzen des menschlichen Lebens wie Endlichkeit und Verletzbarkeit.

## Literatur

- A. *Anzenbacher*, Aufhebung der Kontingenz? Implizite religiöse und anthropologische Leitideen der bioethischen Diskussion, in: T. Hoppe (Hrsg.), *Körperlichkeit – Identität. Begegnung in Leiblichkeit* (Studien zur theologischen Ethik 121), Freiburg i. Br. 2008, 17–31.
- A. *Auer*, *Autonome Moral und christlicher Glaube*, Düsseldorf<sup>2</sup>1989.
- K. *Bayertz/K. W. Schmidt*, „Es ist ziemlich teuer, authentisch zu sein ...!“ Von der ästhetischen Umgestaltung des menschlichen Körpers und der Integrität der menschlichen Natur, in: J. S. Ach/A. Pollmann (Hrsg.), *no body is perfect. Baumaßnahmen am menschlichen Körper. Bioethische und ästhetische Aufrisse*, Bielefeld 2006, 43–62.
- F. *Böckle*, Fundamentalistische Positionen innerhalb der katholischen Moraltheologie, in: H. Kochanek (Hrsg.), *Die verdrängte Freiheit. Fundamentalismus in den Kirchen*, Freiburg i. Br. u. a. 1991, 137–154.
- G. *Böhme*, Die Vernunft und der Schrecken. Welche Bedeutung hat das genetische Wissen. Naturphilosophische Konsequenzen, in: L. Honnfelder/P. Propping (Hrsg.), *Was wissen wir, wenn wir das menschliche Genom kennen?*, Köln 2001, 189–195.
- N. *Bostrom*, A History of Transhumanist Thought, in: *Journal of Evolution and Technology* 14 (2005) 1–25, <http://jetpress.org/volume14/freitashtml> (abgerufen am: 13.07.2017).
- J. *Brantl*, *Verbindende Moral. Theologische Ethik und kulturenvergleichende Humanethologie* (Studien zur theologischen Ethik 94), Freiburg i. Br. u. a. 2001.
- Bruegels „Sturz des Ikarus“ ist nur eine Kopie, <http://diepresse.com/home/kultur/kunst/1707219/Bruegels-Sturz-des-Ikarus-ist-nur-eine-Kopie> (abgerufen am: 13.07.2017).
- M. *Coeckelbergh*, Vulnerable Cyborgs. Learning to Live with our Dragons, in: *Journal of Evolution & Technology* 22 (2011) 1–9.
- G. *P. della Mirandola*, *De hominis dignitate. Über die Würde des Menschen*, übers. v. Norbert Baumgarten, hrsg. und eingel. v. August Buck, Hamburg 1990.
- S. *Ernst*, Den Menschen verbessern? Enhancement aus theologisch-ethischer Sicht, in: *Stimmen der Zeit* 231 (2013) 263–273.
- H. *Fleig*, Zur Selbstüberschreitung oder Selbstabschaffung des Menschen. Philosophische Anthropologie seit Pico della Mirandola, <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:bsz:21-opus-37603> (abgerufen am: 13.07.2017).
- A. *Gehlen*, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Bonn<sup>4</sup>1950.
- A. *Gehlen*, *Anthropologische Forschung*, Reinbek bei Hamburg 1961.
- B. *Gesang*, *Perfektionierung des Menschen*, Berlin 2007.
- S. *Goertz*, Autonomie im Disput. Moraltheologische Überlegungen zum Anspruch auf Selbstbestimmung, in: *Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften* 55 (2014) 105–129.
- J. *Habermas*, *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*, Frankfurt a. M. 2001.
- J.-C. *Heilinger*, *Anthropologie und Ethik des Enhancements*, Berlin 2010.
- J.-C. *Heilinger*, Mensch, Weltbürger, in: J.-C. Heilinger/J. Nida-Rümelin (Hrsg.), *Anthropologie und Ethik*, Berlin 2015, 113–134.
- A. *Honneth*, Dezentrierte Autonomie. Moralphilosophische Konsequenzen aus der Subjektkritik, in: Ders., *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*, Frankfurt a. M. 2000, 237–251.
- W. *Huber*, Eine neue Ära?, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* (26.09.2016).

- B. *Irrgang*, Posthumanes Menschsein? Künstliche Intelligenz, Cyberspace, Roboter, Cyborgs und Designer-Menschen. Anthropologie des künstlichen Menschen im 21. Jahrhundert, Stuttgart 2005.
- K. *Klöcker*, „Lerne, mit dem Schmerz zu denken“. Ein Imperativ theologischer Ethik?, in: *Freiburger Zeitschrift für Theologie und Philosophie* 64 (2017) 128–149.
- M. *Köhlmeier*/K. P. *Liessmann*, Wer hat dir gesagt, dass du nackt bist Adam? Mythologisch-philosophische Verführungen, München 2016.
- O. *Krüger*, Virtualität und Unsterblichkeit. Die Visionen des Posthumanismus, Freiburg i. Br. 2004.
- D. *Lanzerath*, Enhancement. Form der Vervollkommnung des Menschen durch Medikalisation der Lebenswelt? Ein Werkstattbericht, in: *Jahrbuch für Wissenschaft und Ethik* 7 (2002) 319–336.
- K.-W. *Merks*, Gott und die Moral. Theologische Ethik heute, Münster 1998.
- K.-W. *Merks*, Wahrheit als Prozess. Einige Gedanken über die Fundamente von Moral im geschichtlichen und evolutionären Wandel, in: S. Goertz/R. B. Hein/K. Klöcker (Hrsg.), *Fluchtpunkt Fundamentalismus? Gegenwartsdiagnosen katholischer Moral*, Freiburg i. Br. u. a. 2013, 93–122.
- K. *Meyer-Drawe*, Illusionen von Autonomie. Diesseits von Ohnmacht und Allmacht des Ich, München 1990.
- K. *Meyer-Drawe*, Zur Doppeldeutigkeit des Subjekts, in: P. Geyer/M. Schmitz-Emans (Hrsg.), *Proteus im Spiegel. Kritische Theorie des Subjekts im 20. Jahrhundert*, Würzburg 2003, 43–49.
- T. *Michalsky*, Projektion und Imagination. Die niederländische Landschaft der Frühen Neuzeit im Diskurs von Geographie und Malerei, Paderborn 2011.
- H.-D. *Mutschler*, Technisierung des Menschlichen. Wie problematisch ist „human enhancement“?, in: *Herder Korrespondenz* 64 (2010) 103–106.
- Ovid*, *Metamorphosen. Das Buch der Mythen und Verwandlungen. Nach der ersten deutschen Prosaübersetzung durch August von Rode neu übersetzt von Gerhard Fink*, Frankfurt a. M. 1992.
- E. *Özmen*, The anthropological turn. Über das schwierige wandelbare, gleichwohl enge Verhältnis von Philosophie und Anthropologie, in: J.-C. Heilinger/J. Nida-Rümelin (Hrsg.), *Anthropologie und Ethik*, Berlin 2015, 19–36, online verfügbar unter: [www.degruyter.com/view/product/450128](http://www.degruyter.com/view/product/450128).
- H. *Plessner*, *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, Berlin u. a. 1928.
- A. *Pollmann*, Hart an der Grenze. Skizze einer Anamnese spätmodernen Körperkults, in: J. S. Ach/A. Pollmann (Hrsg.), *no body is perfect. Baumaßnahmen am menschlichen Körper. Bioethische und ästhetische Aufrisse*, Bielefeld 2006, 307–324.
- K. *Rahner*, Experiment Mensch. Theologisches über die Selbstmanipulation des Menschen, in: H. Rombach (Hrsg.), *Die Frage nach dem Menschen. Aufriss einer philosophischen Anthropologie*, München 1966, 45–69.
- K. *Rahner*, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg i. Br. <sup>3</sup>1985.
- J. *Römel*, Der religiöse Glaube an Gott als Schöpfer, in: N. Knoepffler/J. Savulescu (Hrsg.), *Der neue Mensch? Enhancement und Genetik*, Freiburg i. Br. 2009, 145–159.

- T. *Schmaus*, Nietzsches letzter Mensch als transhumanistische Dystopie, in: H. Heit/S. Thorgeirsdottir (Hrsg.), Nietzsche als Kritiker und Denker der Transformation, Berlin 2016, 206–221.
- L. *Siep*, Die biotechnische Neuerfindung des Menschen, in: J. S. Ach/A. Pollmann (Hrsg.), no body is perfect. Baumaßnahmen am menschlichen Körper. Bioethische und ästhetische Aufrisse, Bielefeld 2006, 21–42.
- S. L. *Sorgner*, (Interview) Hirnschrittmacher für alle!, in: Die Zeit 20 (2013).
- S. L. *Sorgner*, Transhumanismus: „Die gefährlichste Idee der Welt“!?, Freiburg i. Br. 2016.
- M. *Striet*, Verdankte Autonomie. Humanwissenschaften und Schöpfungsglaube, in: A. Autiero/S. Goertz (Hrsg.), Endliche Autonomie. Interdisziplinäre Perspektiven auf ein theologisch-ethisches Programm, Münster 2004, 123–141.
- M. *Striet*, Fortschritt und Kontingenz. Ein Beitrag zur Enhancementdebatte, in: G. Fürst/D. Mieth (Hrsg.), Entgrenzung des Menschseins? Eine christliche Antwort auf die Perfektionierung des Menschen, Paderborn u. a. 2012, 131–139.
- M. *Vogt*, Prinzip Nachhaltigkeit. Ein Entwurf aus theologisch-ethischer Perspektive, München 2009.
- C. *Vöhringer*, Pieter Bruegels d. Ä. Landschaft mit pflügendem Bauern und Ikarussturz. Mythenkritik und Kalendermotivik im 16. Jahrhundert, München 2002.
- S. *Wendel*, Das freie Subjekt als Prinzip Theologischer Ethik, in: S. Goertz/R. B. Hein/K. Klöcker (Hrsg.), Fluchtpunkt Fundamentalismus? Gegenwartsdiagnosen katholischer Moral, Freiburg i. Br. 2013, 159–173.
- C. *Wiedemann*, Bring mir den Kopf von Raymond Kurzweil!, [www.faz.net/-gqz-85k6i](http://www.faz.net/-gqz-85k6i) (abgerufen am: 13.07.2017).
- A. *Woyke*, Human Enhancement und seine Bewertung. Eine kleine Skizze, in: C. Coenen u. a. (Hrsg.), Die Debatte über „Human Enhancement“. Historische, philosophische und ethische Aspekte der technologischen Verbesserung des Menschen, Bielefeld 2010, 21–38.
- B. *Wyss*, Pieter Bruegel. Landschaft mit Ikarussturz. Ein Vexierbild des humanistischen Pessimismus, Frankfurt a. M. 1990.
- T. *Zoglauer*, Die Verbesserung des Menschen. Wunschtraum oder Albtraum, in: K. Weber/T. Zoglauer (Hrsg.), Verbesserte Menschen. Ethische und technikwissenschaftliche Überlegungen, Freiburg i. Br. u. a. 2015, 73–136.