

GEORG GASSER

ÜBERWINDUNG DES MENSCHEN?!
Transhumanistische Zukunftsszenarien als
Herausforderung für ein christliches Menschenbild?

Hinführung zum Transhumanismus

„Transhumanismus“ dient als Sammelbegriff für verschiedene Bemühungen, mithilfe von wissenschaftlichem Erkenntnisgewinn und konsequenter technischer Anwendung dieser Erkenntnisse die natürlichen Grenzen menschlicher Fähigkeiten und Daseinsbedingungen kontinuierlich zu erweitern bzw. gänzlich zu überwinden. So betont etwa die Transhumanistische Deklaration¹ in ihrer Fassung von 2009:

Wir stellen uns die Möglichkeit vor, dass durch Wissenschaft und Technologie Alterungsprozesse, kognitive Defizite, unfreiwilliges Leiden und unser Dasein auf der Erde überwunden werden können. Wir sind der Überzeugung, dass das Potential menschlicher Existenz zu einem Großteil brach liegt, während sich Szenarien ausmalen lassen, die zu einer großartigen und außerordentlich sinnvollen verbesserten *conditio humana* führen.²

Die Grundidee des Transhumanismus besagt also, dass unsere menschliche Existenzweise unter allerlei Einschränkungen und Mängeln zu leiden hat – man denke nur an Krankheit, biologische Alterungsprozesse bis hin zum Tod, Grenzen der Aufnahme- und Konzentrationsfähigkeit, ein löchriges Erinnerungsvermögen, Schwierigkeiten komplexe Zusammenhänge zu begreifen, die hohe Fehlerquote bei der Vorhersage der zukünftigen Entwicklung komplexer Systeme, moralisch zweifelhaftes Verhalten, mangelnde Selbsterkenntnis oder

¹ Die erste Fassung wurde 1998 unter der Federführung des Oxforder Philosophen Nick Bostrom, einer Gallionsfigur des akademischen Transhumanismus, formuliert.

² Freie Übersetzung von Punkt 1 und 2 der englischen Originalfassung: **Humanity+** (2019).

schwer kontrollierbare emotionale Zustände. Der Mensch ist sozusagen durch und durch ein Mängelwesen, welches es zu verbessern gilt und welches wir dank des wissenschaftlichen Fortschritts auch zunehmend verbessern können.³

Das wesentliche Motiv hinter dem Transhumanismus ist ethischer Natur. Die grundlegende Annahme ist, dass unsere derzeitige biologisch konstituierte Existenz samt ihren charakteristischen Grenzen die Ursache für verschiedene Formen von Leid ist: Krankheit führt zu Leid; Tod führt zu Leid; die Unfähigkeit bestimmte Zusammenhänge zu verstehen führt zu Leid usw. Diese und andere Formen von Leid gilt es durch die Überwindung unserer biologischen und kognitiven Grenzen zu minimieren. Zudem soll unser Wohlbefinden gesteigert werden. Wenn wir körperlich fitter sind und Alterungsprozesse verlangsamt werden, uns Lernprozesse leichter von der Hand gehen, unsere Gedächtnisfähigkeiten gesteigert werden oder wir uns sogar die Form unserer Verkörperung in Zukunft im digitalen Raum oder als Roboter-Mensch-Mischwesen aussuchen können, dann führt dies zu mehr Momenten persönlichen Wohlbefindens.

Diese Überlegungen gehen mit der utilitaristischen Annahme einher, es sei moralisch geboten, eine möglichst niedrige Zahl leidvoller und eine möglichst hohe Anzahl positiver Momente im Leben eines Individuums anzustreben. Die Leistungssteigerung unserer körperlichen und mentalen Vermögen wird als Königsweg zur Erreichung dieses Ziels angesehen.⁴ Dabei ist zu betonen, dass eine solche transhumanistische Ethik nicht mit einer bloßen Lustmaximierung gleichzusetzen ist, sondern gesteigertes Wohlbefinden ist an Freiheit und Autonomie gekoppelt. Die derzeitigen biologisch-kognitiven Grundlagen unserer Existenz wirken sich limitierend auf unsere Rationalität

³ Der transhumanistische Optimismus kommt nicht von ungefähr. Einen kurzen Überblick für Laien, was derzeit an genetischen Manipulationen bereits an Tieren möglich ist (natürlich ohne dass bereits mögliche Langzeitfolgen bekannt wären), bietet z. B. der Zeitungsartikel „Genome editing: Haustiere aus dem Labor – ganz nach individuellem Kundenwunsch“, Herden (2019).

⁴ Zur transhumanistischen Ethik siehe z. B. Bostrum (2005).

und Freiheit aus und diese Limitierungen verursachen ihrerseits Leid und gemindertem Wohlbefinden. Seriöse transhumanistische Szenarien haben die Freiheit und Rationalität des Menschen im Blick und sprechen diesen Vermögen ausdrücklich einen sehr hohen intrinsischen Wert zu, der durch eine qualitativ-quantitative Erweiterung und eine damit einhergehende bessere Kontrolle unserer kognitiven, emotiven und moralischen Vollzüge gesteigert werden kann.⁵

Diese skizzenhaften Ausführungen sollten genügen, um zu verstehen, welche Visionen Transhumanisten verfolgen und welche ethischen Überlegungen dabei entscheidend sind. Wie sollen wir diese Visionen beurteilen? Sind sie moralisch bedenklich oder sollen wir sie begrüßen? Ich behandle diese Frage, indem ich zuerst kurz auf wesentliche Argumente eingehe, die wider den Transhumanismus vorgebracht werden.

Allgemeine Argumente wider den Transhumanismus

Argumente gegen den Transhumanismus lassen sich in zwei unterschiedliche Kategorien einteilen. Die Stoßrichtung der Argumente der ersten Kategorie ist grundsätzlicher Art und versucht durch Kritik an den Voraussetzungen oder Konsequenzen des Transhumanismus diesen insgesamt zurückzuweisen. Die Stoßrichtung der Argumente der zweiten Kategorie bezieht sich hingegen auf konkrete Anwendungsprobleme und versucht aufzuzeigen, dass die Umsetzung transhumanistischer Visionen mit diversen Problemen verbunden ist. Ich wende mich zuerst zwei Argumenten grundsätzlicher Art zu.

Ein erstes Argument besagt, dass der Transhumanismus eine utopische Vision bleiben wird, da wir die technischen Möglichkeiten für die erforderlichen spezifischen Eingriffe in unsere biologische Konstitution nicht erreichen werden. Unsere Biologie bzw. das Zusammenspiel von Biologie, Psyche und Umwelt ist viel zu komplex, als dass Eingriffe einer kontrollierten Selbstmanipulation vorgenommen

⁵ Zur Vision der besseren Kontrolle unserer Lebensvollzüge siehe z. B. Bostrom (2005).

werden könnten. Ob diese These korrekt ist, wissen wir nicht. Erst die Zukunft wird zeigen, ob der wissenschaftlich-technische Fortschritt so verläuft, dass transhumanistische Szenarien teilweise oder in umfassender Weise eintreten werden oder nicht. Aus der Position des philosophischen Lehrstuhls heraus lässt sich diese Frage nicht grundsätzlich entscheiden und daher ist dieses Argument nicht überzeugend.

Ein zweites Argument besagt, dass der Transhumanismus seine ethische Relevanz grundsätzlich falsch einschätzt, da es keine guten Gründe für die Annahme gibt, dass es moralisch geboten ist, einen möglichst hohen Grad subjektiven Wohlergehens zu erzeugen. Ein solches Argument beruht auf der Unterscheidung zwischen Eingriffen, die der Therapie und solchen, die der Verbesserung (*enhancement*) des Menschen dienen. Während therapeutische Maßnahmen zur Wiederherstellung der Gesundheit moralisch geboten sind, werden Eingriffe zur Steigerung physischer oder psychischer Eigenschaften als moralisch nicht erlaubt zurückgewiesen. Eingriffe sind nur im Hinblick auf das Ziel zu heilen und einen Normzustand wiederherzustellen, jedoch nicht um einen bereits vorhandenen Normzustand zu verbessern und zu steigern moralisch gerechtfertigt. Eine solche Unterscheidung setzt voraus, dass es eine klare Bestimmung des Normzustandes der menschlichen Natur gibt und nur negative Abweichungen davon als Krankheit oder Defekt behandelt werden dürfen. Metaphysische oder bioethische Diskussionen zum Begriff der menschlichen Natur zeigen allerdings, dass dieser so allgemein angelegt ist („vernunftbegabtes Lebewesen“, „soziales Lebewesen“, „bio-psychisch-soziale Einheit Mensch“ usw.), dass jeder jene Merkmale und Fähigkeiten als für die menschliche Natur entscheidend hervorheben kann, die dem gewünschten Ergebnis entsprechen. Was als krankhafter und gesunder Zustand bzw. als Normzustand angesehen wird, ist jedoch nicht eindeutig durch vorgegebene und auffindbare biologische Sachverhalte festgelegt, sondern zu einem nicht unerheblichen Teil kulturell und sozial mitgeprägt und somit einem entsprechenden Wandel unterwor-

fen.⁶ Folglich ist auch das Argument der falschen ethischen Relevanz nicht wirklich überzeugend.

Die grundsätzlichen Argumente gegen den Transhumanismus stehen somit auf einem schwachen Fundament. Wenden wir uns daher drei anwendungsbezogenen Argumenten zu.

Spezielle anwendungsbezogene Argumente wider den Transhumanismus

Ein erstes Argument betont, der Transhumanismus sei abzulehnen, da das Potential des Missbrauchs erheblich sei. Dieses Argument trifft aber nicht nur auf den Transhumanismus, sondern auf alle Technologien zu, da jede Technologie im Hinblick auf gute oder böse Zwecke eingesetzt werden kann. Zudem ist es auch nicht ersichtlich, dass die in transhumanistischen Zukunftsvisionen eingesetzten Technologien von grundlegend anderer Art sind als die uns derzeit bekannten. Unsere jetzigen biotechnologischen und digitalen Möglichkeiten sind im Vergleich unvollkommener, nicht so präzise und weniger mächtig, aber hier scheint es sich nur um Gradunterschiede zu handeln, da wir erst beginnen, die erforderlichen Sachverhalte zu verstehen und entsprechende Manipulationstechniken zu entwickeln.

Ein zweites Argument warnt vor einem ungerechten Auseinanderdriften der Menschheit in verbesserte „Übermenschen“ und nicht-verbesserte „Untermenschen“, da vermutlich nur finanziell besser gestellte Personen Enhancement-Techniken in Anspruch nehmen werden können. Auch dieses Argument vermag nicht zu überzeugen, da sich dieses Phänomen je nach Organisation des Gesundheits- und Sozialsystems bereits jetzt in einer mehr oder minder ausgeprägten Form beobachten lässt. Krankenkassen können durch einen gesetzlichen Auftrag ein bestimmtes Leistungsspektrum abdecken, aber es ist offensichtlich, dass sich die Bandbreite und Qualität der medizinischen Versorgung durch Privatversicherungen bzw. private Zahlungen merklich erweitert. Zudem ist denkbar, dass – ähnlich dem

⁶ Siehe z. B. Conrad / Barker (2010).

Versorgungsauftrag – gesetzliche Krankenkassen in Zukunft auch ein gewisses Spektrum an Enhancement-Eingriffen abdecken, um ein all-zu starkes Auseinanderdriften in zahlungskräftige „Übermenschen“ und nicht vermögende „Untermenschen“ zu verhindern.

Ein drittes Argument sorgt sich um die Freiheit und Selbstverfügbarkeit menschlicher Existenz. So betont etwa Jürgen Habermas, dass die Möglichkeit der genetischen Manipulation eine Verfügungsgewalt zum Ausdruck bringt, „die in die somatischen Grundlagen des spontanen Selbstverhältnisses und der ethischen Freiheit einer anderen Person eingreift [...]“.⁷

Und er fährt ein wenig später fort:

„Indem einer für einen anderen eine irreversible, tief in dessen organische Anlagen eingreifende Entscheidung trifft, wird die unter freien und gleichen Personen grundsätzlich bestehende Symmetrie der Verantwortung eingeschränkt.“⁸

Zum einen ist dazu zu sagen, dass die von Habermas unterstrichene Symmetrie der Verantwortung offenbar vielfach nicht besteht – man denke nur etwa an die prägenden Jahre der frühkindlichen Erziehung durch Eltern, Kindergarten oder Grundschule. In all diesen Kontexten herrscht ein asymmetrisches Verhältnis der Verantwortung vor, da sich Freiheit und Autonomie bei Kindern erst entwickeln müssen und Erziehung erheblich in die psychisch-kognitiven Grundlagen des spontanen Selbstverhältnisses und der ethischen Freiheit einwirkt. Zum anderen scheint Habermas vorauszusetzen, dass die diskutierten manipulativen Eingriffe die Autonomie der betroffenen Person einschränken, da diese in gewisser Weise zu einem Produkt genetischer Fürsorge degradiert wird. Aber es ist nicht einzusehen, warum dies der Fall sein sollte. Wenn nun ein wesentlicher Beweggrund des Transhumanismus, wie zuvor erwähnt, ethischer Natur ist, dann werden genetische Manipulationen im Idealfall mit ethischen Erwägungen einhergehen. Es werden dann nur solche Eingriffe in Betracht

⁷ Habermas (2001), 29.

⁸ Habermas (2001), 31.

gezogen, die das betroffene Individuum als ethisches Subjekt aus freien Stücken für sich im Hinblick auf die Verbesserung der eigenen Lebensqualität vermutlich ebenfalls wählen dürfte. Die Gefahr des Missbrauchs ist natürlich immer gegeben – was uns an das zuvor skizzierte Argument zurückverweist.

Angesichts der bisherigen Diskussion lässt sich also sagen, dass sowohl die präsentierten grundlegenden als auch die anwendungsorientierten Argumente wider den Transhumanismus nicht zu überzeugen vermögen. Natürlich gehen mit den vorgeschlagenen manipulativen Eingriffen erhebliche Risiken einher, aber dies ist kein grundlegendes Ausschlusskriterium. Wie bei jeder technischen Anwendung ist es auch hier erforderlich, mögliche negative Auswirkungen durch entsprechende politisch-rechtliche, ethische, soziale und erzieherische Begleitmaßnahmen zu flankieren und abzufedern.

Ich komme daher zum Ergebnis, dass transhumanistische Visionen von all jenen begrüßt werden dürften, die der biologischen Konstitution des Menschen keinen besonderen Eigenwert im Sinn einer grundlegenden „Heiligkeit der menschlichen Natur“⁹ zusprechen, die es auf jeden Fall unabhängig von irgendwelchen Nützlichkeitsabwägungen zu respektieren gibt. Wer menschliches Leben nicht als ein unverfügbares Geheimnis ansieht, das sich einem letzten erklärenden Verständnis entzieht und daher eine Haltung der Ehrfurcht hervorruft¹⁰, die jegliche Manipulationsversuche verbietet, wird es begrüßen, wenn durch Verbesserungsmaßnahmen an unserer biologisch-kognitiven Konstitution die Anzahl positiver Lebenszustände durch weniger Krankheit, Gebrechen, Aggression, Verständnislosigkeit, Intoleranz usw. steigen würde. Es gibt also durchaus gute Gründe für einen ethisch flankierten Transhumanismus, der nicht bedenkenlos Lust maximieren will, sondern Freiheit und Moralität achtet.

⁹ In Abwandlung zum Prinzip der „Heiligkeit des Lebens“ in der Medizinethik. Siehe dazu kritisch insbesondere Kuhse (1994). Überlegungen zugunsten dieses Prinzips finden sich z. B. bei Hauskeller (2008).

¹⁰ Siehe z. B. Schweitzer (1923), 238.

Wenn dem so ist, wie sollen sich Christen verhalten? Können auch sie solchen transhumanistischen Visionen, die durchaus an diesseitige Paradiesvorstellungen erinnern, unter den genannten Vorbehalten zustimmen? Dieser Frage gehe ich im nächsten Abschnitt ausführlich anhand der Reflexionen Karl Rahners zur genetischen Selbstmanipulation nach, die auf den Transhumanismus im Allgemeinen umgelegt werden können.

Christlich inspirierter Transhumanismus? Zwei historische Beispiele

Im öffentlichen Bewusstsein werden christlich orientierte Stimmen in der vorliegenden Debatte meist mit konservativ-ablehnenden Positionen assoziiert. Von christlicher Seite werden biotechnologische Eingriffe in die Natur des Menschen häufig als Ausdruck Prometheus'scher Hybris und Angriff auf die von Gott vorgegebene Schöpfungsordnung und Gottesebenbildlichkeit kritisiert.¹¹

Interessanterweise gibt es neben aktuellen christlichen Stimmen, die auf Parallelen zwischen dem transhumanistischen und christlichen Weltbild aufmerksam machen und einen Dialog mit transhumanistischen Vordenkern einfordern¹², auch eine durchaus beachtliche christliche Tradition, die transhumanistische Szenarien explizit von einem christlichen Standpunkt aus begrüßt. Diese Tradition präsentiere ich kurz exemplarisch anhand der Überlegungen des frühen Em-

¹¹ Siehe z. B. den Abschnitt „Verantwortung für die biologische Integrität des Menschen“ im Dokument „Gemeinschaft und Dienstleistung“ (*communio et ministerio*): Internationale theologische Kommission (2004). Die dort vertretene Position ähnelt jener von Habermas, indem betont wird, dass der Mensch kein volles Verfügungsrecht über seine eigene biologische Natur bzw. über jene seiner Nachkommen hat. Die theologische Begründung hierfür lautet, dass das Geschaffen-Sein nach dem Ebenbild Gottes nicht Gegenstand willkürlichen menschlichen Handelns sein kann.

¹² Für einen Überblick siehe Coenen (2008) oder die Beiträge in Cole-Turner (2011).

piristen Francis Bacon (1561–1626) und des Jesuiten Pierre Teilhard de Chardin (1881–1955).¹³

Zu Francis Bacons Hauptwerken zählt die *Instauratio Magna*, in der es u. a. darum geht, die Wirkungen des Sündenfalls mithilfe von Technik einzugrenzen. Für Bacon führte der Sündenfall zu einer doppelten Entfremdung: Die Entfremdung des Menschen von Gott ist spiritueller Art und diese kann nur durch Gottes Wirken überwunden werden. Die Entfremdung des Menschen von der Schöpfung hingegen kann durch den Menschen selbst überwunden werden. Im wohl bekanntesten Abschnitt der *Instauratio*, dem *Novum Organon*, stellt Bacon zuerst die limitierenden Faktoren menschlicher Erkenntnis als Folge der Erbsünde dar und zeigt dann auf, wie durch experimentelle Forschung und induktives Schließen eine erhebliche Verbesserung unserer getrüben Erkenntniskraft erlangt und verlässliches Wissen über die Natur erzeugt werden kann. Zudem betont Bacon i. S. des theologischen Motives des *dominium terrae*, dass wir das so erlangte Wissen auch technisch verwerten und für die Konstruktion von Maschinen heranziehen sollen, da dies zu einer teilweisen Wiederherstellung der Ordnung vor dem Sündenfall führt. Der Mensch ist nicht mehr länger der Natur ausgeliefert, sondern kann wieder Herrscher der Natur gemäß Gen 1,28 werden. Für Bacon stehen Religion, Wissenschaft und technische Anwendung somit nicht in Spannung zueinander, sondern letztere sind auf den theologischen Zweck hingeeordnet, den Menschen mit Gott und der Welt erneut zu versöhnen und somit den durch die Erbsünde hervorgerufenen Zustand zu überwinden. Gezielte Forschung und deren technische Anwendungen, um Herrschaft über die (äußere und innere) Natur zu erlangen, sind nicht Ausdruck menschlicher Hybris, sondern Ausdruck der Bemühung, den verloren gegangenen Urzustand des Paradieses wiederzuerlangen.¹⁴

¹³ Die folgenden Ausführungen orientieren sich an Burdett (2011), der als weiteres Beispiel auch noch den russischen Denker Nicolai F. Fedorov anführt.

¹⁴ Mehr zu Bacon findet sich bei Burdett (2011), 20–25.

Pierre Teilhard de Chardins Denkbewegung hingegen ist stark eschatologisch geprägt. Es geht ihm in seinem Bemühen, evolutionäres Denken mit christlicher Theologie zu verknüpfen darum, dass technologische Entwicklung einen wesentlichen Faktor für die Möglichkeit der Weiterentwicklung der Menschheit hin zum sogenannten Punkt Omega als Letztziel der Schöpfung darstellt. Technologische Anwendungen sichern sozusagen unser evolutionäres Weiterkommen, da sie uns in die Lage versetzen, unsere Sinne zu verbessern und unsere Beziehungen zur externen Welt effizienter zu gestalten. Diese Verbesserungen dienen der dem Menschen innewohnenden Tendenz, das Bewusstsein von sich selbst und das von der Wirklichkeit zu erweitern. Für de Chardin führt dies zu einem zunehmenden geistigen Zusammenwachsen der Menschheit in der sogenannten „Noosphäre“. Diese zeichnet sich durch Personen aus, die nicht voneinander getrennt und isoliert existieren, sondern in Nächstenliebe zueinander zu einer Einheit konvergieren. In der Noosphäre setzt sich diese der Evolution innewohnende Vereinheitlichungstendenz fort, um in einem transhumanen Super-Bewusstsein, dem Punkt Omega, zu münden.¹⁵ Dieser Zielpunkt der Evolution lässt sich vorläufig nur erahnen, wird bei de Chardin aber mit dem „kosmischen“ Christus, welcher in Jesus von Nazareth erstmals konkrete Gestalt angenommen hat, identifiziert. Ohne auf die Details seiner spekulativen Eschatologie einzugehen, sollen diese kurzen Ausführungen genügen, um aufzuzeigen, dass bei de Chardin die für die Noosphäre charakteristische geistige Vereinheitlichung wohl nur durch technische Verbesserungsmaßnahmen erfolgen bzw. vertieft werden kann. Solche Verbesserungen haben also keinen Selbstzweck, sondern werden – ähnlich wie bei Francis Bacon – aus theologischen Gründen eingefordert, da durch sie wesentliche Schritte auf dem Weg zur Verwirklichung des Endziels der Schöpfung realisiert werden.

Beide Denker stehen – so unterschiedlich ihre Ansätze auch sein mögen – in einer Tradition christlichen Denkens, die bestimmte

¹⁵ Für nähere Details siehe Burdett (2011), 29–32.

transhumanistische Verbesserungsszenarien aus theologischen Gründen begrüßen. Während Bacon vornehmlich die Schöpfungsordnung vor dem Sündenfall und den damit verbundenen Schöpfungsauftrag des Menschen vor Augen hat, geht es de Chardin um die evolutive Weiterentwicklung des Menschen hin zum Endpunkt der Schöpfung. Wichtig ist an dieser Stelle anzumerken, dass für diese christlich-transhumanistischen Überlegungen weniger utilitaristische Abwägungen entscheidend sind, sondern theologische Überlegungen. Der Einsatz der Technik stellt schlichtweg ein entscheidendes Mittel für die Vollendung der von Gott intendierten Schöpfungsordnung bereit.

Karl Rahners Reflexionen zur genetischen Selbstmanipulation

Während Bacon und de Chardin in der aktuellen Literatur zum Verhältnis von Christentum und Transhumanismus immer wieder genannt werden¹⁶, sind Hinweise auf Karl Rahners Überlegungen dazu eher spärlich, obwohl er sich ausführlich zur theologischen Relevanz einer möglichen zukünftigen Selbstmanipulation des Menschen geäußert hat.¹⁷ Ich werde daher auf Rahners Überlegungen eingehen und davon ausgehend mich abschließend der allgemeinen Frage zuwenden, welche Kriterien aus einer christlichen Perspektive für die Bewertung manipulativer Eingriffe herangezogen werden sollen.

Rahners Ausgangspunkt ist die Feststellung, dass der Mensch im Unterschied zu früheren, in rudimentärer Form immer schon gegebenen Ansätzen der Selbstmanipulation durch Kultur, Technik und Erziehung, jetzt in radikal anderer Weise in der Lage ist, sich selbst zu planen. Rahner schreibt:

Der Mensch entdeckt sich als operabel. Diese radikal neue Epoche ist im Kommen. Und zwar in allen Dimensionen. [...] sie zielt nicht auf dieses oder jenes am Menschen, sondern auf den Menschen als ganzen, sie will auf

¹⁶ Z. B. Coenen (2008).

¹⁷ Siehe Rahner (1966).

Grund der neuen Erkenntnisse aller anthropologischen Wissenschaften in das letzte Gefüge des Menschen eindringen, um es umzugestalten [...].“¹⁸

Diese Einschätzung Rahners deckt sich durchaus mit den zuvor skizzierten transhumanistischen Visionen. Rahner klammert in seiner Beurteilung konkrete (moraltheologische) Sachfragen aus, um bei der grundsätzlichen Frage anzusetzen, was eine solche Vision der menschlichen Selbstmanipulation theologisch bedeuten kann. Dabei plädiert er zuerst einmal für eine dem Christen eigene Haltung der Nüchternheit gegenüber zukünftigen Entwicklungen, da die Welt – welche Gestalt auch immer sie annehmen wird – auf grundlegende Weise „die Welt der Schöpfung, der Sünde, der Verheißung, des Gerichts und des Segens“¹⁹ bleiben wird und diese innere von Gott her gedachte Einheit nicht aufgelöst werden kann. Zweitens betont Rahner, dass christliche Anthropologie den Menschen als das sich selbst manipulierende Wesen deuten soll, da der Mensch dank seiner Freiheit auf radikale Weise über sein eigenes Schicksal vor Gott verfügen kann. Es ist der Mensch als Freiheitswesen, der sich selbst in die Endgültigkeit des Heils oder Unheils hineinentscheidet. Rahner stellt fest:

Der Mensch beginnt sein Dasein im Unterschied zu den Sachen [...] als das radikal offene, unfertige Wesen, und wenn sein Wesen fertig ist, ist es das durch ihn selbst in Freiheit geschaffene.²⁰

Das neue an der Möglichkeit einer tiefgreifenden biologisch-technischen Selbstmanipulation des Menschen ist nicht der Charakter des sich selbst entwerfenden Wesens als solcher, sondern die Tatsache, dass endgültige Freiheitsentscheidungen bisher vornehmlich transzendenter Art waren und eschatologische Natur hatten, während sie jetzt auch zunehmend eine diesseitig-geschichtliche Gestalt annehmen. Der Mensch ist jetzt, wie Rahner unterstreicht,

¹⁸ Rahner (1966), 48.

¹⁹ Rahner (1966), 53.

²⁰ Rahner (1966), 55.

[...] weiter, umfassender, radikaler, handgreiflicher *der* geworden, der er nach christlichem Verständnis ist: der Freie, der sich selbst verantwortet.²¹

Zweifelsohne ergibt sich aus dieser Einsicht eine gewisse Vorsicht. Es stellt sich nun auf dringlichere Weise als bisher die Frage, welche Folgen menschliche Selbstmanipulation haben kann und ob sie nicht Gefahr läuft in einen zerstörerischen Widerspruch zur menschlichen Natur als radikales Freiheitswesen zu geraten. Allerdings ist dabei, so hebt Rahner hervor, zu bedenken, dass es mit dem Verweis auf die Natur des Menschen als normative rote Linie für zukünftige Manipulationsprozesse nicht getan ist, da bei der Verwendung entsprechender Begrifflichkeiten wie „Natur“, „natürlich“ oder „naturgemäß“ außer Acht gelassen wird,

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 Selbstmanipulation, seine Natur aktiv bildet und gestaltet und sie nicht einfach als schlechthin kategoriale fixe Größe vorauszusetzen hat.²²

Die Richtung, die im aufkommenden Zeitalter der Selbstmanipulation eingeschlagen wird und die Möglichkeiten, die realisiert werden, sind demnach offen und unbestimmt. Die Natur des Menschen macht diesbezüglich keine eindeutigen Vorgaben; vielleicht lässt sich hierzu mit Rahner nur Folgendes sagen: Zum einen führt sich eine Selbstmanipulation, die insgesamt und dauerhaft menschlichen Grundbedürfnissen widerspricht, ad absurdum und es ist daher unwahrscheinlich, dass solche Manipulationsversuche über längere Zeiträume hinweg weiterverfolgt werden. Dieser Hinweis soll keinesfalls möglichen Missbrauch kleinreden und eine von einem strikten Regelwerk weitgehend befreite *laissez-faire*-Haltung fördern; es ist vielmehr eine Aufforderung, nicht zu düster und ängstlich in die Zukunft zu blicken. Zum anderen hat sich gerade der Christ daran zu erinnern, dass ein zunehmend empirischer Prozess der Selbstmanipulation gravierende und unumkehrbare Folgen nach sich ziehen kann und daher auf je-

²¹ Rahner (1966), 56.

²² Rahner (1966), 58.

den Fall ein umsichtiger Umgang geboten ist, wie uns das Dogma der Erbsünde lehrt. Denn der Sündenfall, so Rahner, lässt sich als „die erste Selbstmanipulation der Menschheit“²³ auffassen, die einen irreversiblen Prozess zur Folge hatte. Und diese Irreversibilität gilt es in der jetzigen geschichtlichen Situation zu bedenken, da mit der Vision der Selbstmanipulation häufig die Vorstellung verbunden ist, dass Fehlgriffe aller Art durch die darauffolgende Generation dank umfassenderen Wissens und noch genauerer technischer Eingriffe revidiert und korrigiert werden können. Aus christlicher Sicht ist aber mit Rahner zu sagen:

Vor dieser Illusion aber warnt das Dogma der Erbsünde: auch in der Zukunft bleibt nicht nur die Geschichte einbahnig und unter dem Gesetz des schuldigen Anfangs mit Tod, Vergeblichkeit, Widerspruch und Leid (so sehr diese ihre Gestalten ändern mögen), so daß das Gesetz dieses Anfangs durch keine Selbstmanipulation der Menschheit aufgehoben werden kann [...].²⁴

Dieses christliche Gesetz des Anfangs, so lässt sich sagen, kommt darin zum Ausdruck, dass jegliches Leben in gewisser Weise unter dem Gesetz des Todes und des Unverfügbaren bestehen bleibt, wie sehr sich auch unser Leben und damit auch unser Sterben verändern mag. Auch in einer transhumanistischen Zukunft wird sich aller Voraussicht nach der Mensch fragen, ob er sich letztlich in einem Universum blinder Naturkräfte befindet, die irgendwann jede Spur menschlicher Existenz getilgt haben werden, oder ob da jemand ist, der alles Fallen, wie Rilke es in seinem Herbst-Gedicht ausdrückt, unendlich sanft in seinen Händen hält. Auch in einer transhumanistischen Zukunft werden nur Tod und die Bereitschaft zu sterben das Tor zum ewigen Leben – wenn es denn ein solches gibt – sein können. Die transhumanistische Vision eines Lebens ohne Tod mag somit als der dem Menschen inhärente Wunsch wie Gott werden zu wollen – was in der orthodoxen Theologie in der Lehre der Theosis ihren Niederschlag gefunden hat – gedeutet werden, der allerdings, ähnlich wie

²³ Rahner (1966), 61.

²⁴ Rahner (1966), 61–62.

beim Sündenfall, mit den falschen Mitteln angestrebt wird. Die Folge davon ist, dass dies den Menschen der Realisierung seines natürlichen Strebens (*desiderium naturale*) nicht näher bringt, sondern ihn weiter davon entfernt.²⁵ Auch in einer transhumanistischen Zukunft werden neue Ungeplantheiten und Unwägbarkeiten auftauchen, da der Mensch den Bereich der Geschöpflichkeit nicht hinter sich lassen kann, so sehr er auch selbst zum Schöpfer einer manipulativ-veränderbaren Schöpfung wird.²⁶

Daher wird aus christlicher Perspektive insbesondere die Frage zu stellen sein, welche Folgen transhumanistische Szenarien der Selbstmanipulation für jene Vermögen und Fähigkeiten haben, die für unsere Beziehung und Gemeinschaft mit Gott in ihren vielfältigen Formen und unsere Bereitschaft, sich letztlich ganz Gott zu überantworten, entscheidend sind.²⁷ Und selbst wenn diese Vermögen und Fähigkeiten auf entscheidende Weise verloren gehen sollten, da sich die Menschheit, wie Rahner schreibt,

einmal biologisch zurückkreuzt auf die Stufe einer technisch intelligenten und selbstdomestizierten Australopithekusherde oder eines Insektenstaates ohne den Schmerz der Transzendenz, Geschichte und Dialog mit Gott [...]²⁸

so muss die christliche Theologie vor diesem Gedanken nicht grundsätzlich erschrecken, da sie weiß,

daß die Geschichte der Menschen immer bei Gott zum Heil oder Gericht ankommt oder eben aufhört, Geschichte von Geistpersonen zu sein.²⁹

Die grundsätzliche Entscheidung des Menschen im Hinblick auf die in transhumanistischen Szenarien angepriesenen Möglichkeiten zukünftiger Selbstmanipulation besteht somit, einfach dargelegt, in zwei Optionen. Entweder will sich der Mensch weiterhin als das ge-

²⁵ Siehe z. B. Torrance (2019).

²⁶ Siehe z. B. Zahl (2019).

²⁷ Siehe z. B. Pinsent / Biggins (2019).

²⁸ Rahner (1966), 67.

²⁹ Rahner (1966), 67.

schichtliche Wesen verstehen, das seinen Anfang in einer Vergangenheit nahm, die nicht mehr einholbar, aber weiterhin auf wesentliche Art prägend sein wird oder aber wird sich der Mensch zu einem technisch-intelligenten Tier „zurück-manipulieren“, das die grundlegende Offenheit, die eigene Existenz fragend zu reflektieren und durch freie Entscheidungen zu bestimmen, abgelegt hat.

Eine Präzisierung zum Schluss

Die bisherigen Ausführungen könnten den Eindruck erwecken, der Transhumanismus sei grundsätzlich und umfassend zu begrüßen, gerade auch von christlicher Seite. Schließlich habe ich die ethischen Argumente wider den Transhumanismus als nicht besonders schlagkräftig eingeschätzt, dann mit Bacon und de Chardin zwei ausgesprochene Transhumanisten christlicher Prägung vorgestellt und daran Rahners Plädoyer angeschlossen, offen und mutig transhumanistische Praktiken, die kommen mögen, aufzugreifen. Ich möchte daher an dieser Stelle unterstreichen, dass es zwischen einer transhumanistischen und einer christlichen Weltansicht tiefgreifende Unterschiede gibt. Aus christlicher Perspektive vermag man zu sagen, dass der Mensch als grundlegend freies Wesen auch als ein zur Selbstmanipulation fähiges Wesen zu bestimmen ist. Die Freiheit des Menschen drückt sich in seiner Selbstmanipulation aus. Dieser sind aber aus christlicher Sicht entscheidende Grenzen gesetzt: So wird die Geschichte der Menschheit vom Anfang der Erbsünde her bestimmt, der menschlich-manipulativen Techniken enthoben ist, aber menschliches Dasein tiefgreifend prägt. Zudem wird die Geschichte der Menschheit vom Ende her durch Gottes Gericht und Heil bestimmt, die sich als Endergebnis menschlicher Entscheidungen deuten lassen und ebenfalls nicht mehr manipulierbar sind. Schließlich besteht das Tor zum ewigen Leben in der Bereitschaft zu sterben und das Sterben als nicht-manipulierbares letztes Moment der eigenen Existenz zu akzeptieren. Es gibt somit genügend Vorbehalte hinsichtlich des Optimismus mancher Transhumanisten, dass wir uns auf der Schwelle zu einer grundlegend neu-

en Periode der Menschheitsgeschichte befinden. Vielleicht sind wir tatsächlich in der Lage unsere empirisch-geschichtlichen Daseinsbedingungen radikal zum Besseren zu verändern, ohne uns dabei in technische Abhängigkeiten, Machtmissbrauch und soziale Ungerechtigkeiten zu verstricken. Vielleicht sind wir tatsächlich in der Lage, die Ordnung vor dem Sündenfall ansatzweise wieder herzustellen, wie dies Bacon anvisiert hatte. Selbst wenn dieser überaus optimistische Fall nicht nur eintreten, sondern sogar bestehen bleiben sollte, so haben die soeben genannten Grenzen trotzdem ihre Gültigkeit. Wenn es den christlichen Gott gibt, so bleibt er der unverfügbare, geheimnisvolle und ewige Fluchtpunkt unserer Existenz, in den die Geschichte eines jeden Menschen einmündet und der damit der menschlichen Existenz ebenfalls einen unverfügbaren und geheimnisvollen Charakter verleiht, der dieses irdische Leben – wie vollkommen auch immer wir es zu gestalten in der Lage sind – als vorläufig und unvollkommen ausweist.

Literatur

- Bostrom, Nick* (2005), Transhumanist Values. In: *Journal of Philosophical Research* 30, 3–14.
- Burdett, Michael S.* (2011), Contextualizing a Christian Perspective on Transcendence and Human Enhancement. Francis Bacon, N. F. Fedorov, and Pierre Teilhard de Chardin. In: Ronald Cole-Turner (Hg.), *Transhumanism and Transcendence. Christian Hope in an Age of Technological Enhancement*. Washington, D.C., 19–35.
- Coenen, Christopher* (2008), Verbesserung des Menschen durch konvergierende Technologien? Christliche und posthumanistische Stimmen in einer aktuellen Technikdebatte. In: Hartmut Böhm / Konrad Ott (Hg.), *Bioethik. Menschliche Identität in Grenzbereichen*. Leipzig, 41–124.
- Cole-Turner, Ronald* (Hg.) (2011), *Transhumanism and Transcendence. Christian Hope in an Age of Technological Enhancement*. Washington, D.C.
- Conrad, Peter / Barker, Kristin K.* (2010), The Social Construction of Illness: Key Insights and Policy Implications. In: *Journal of Health and Social Behavior* 51, Suppl., 67–79 (doi: 10.1177/0022146510383495).

- Habermas, Jürgen* (2001), *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?* Frankfurt a. M.
- Hauskeller, Michael* (2008), *Ist Leben heilig?* In: *Scheidewege* 38, 74–84.
- Herden, Birgit* (2019), *Haustiere aus dem Labor – ganz nach individuellem Kundenwunsch.* In: *Die Welt vom 21. 6. 2019.* <https://www.welt.de/wissenschaft/plus195592367/Genmanipulation-Diese-Tiere-entstehen-in-den-Laboren.html> [22. 6. 2019].
- Humanity+* (2019), *Transhumanist declaration.* <https://humanityplus.org/philosophy/transhumanist-declaration/> [20. 6. 2019].
- Internationale Theologische Kommission* (2014), *Gemeinschaft und Dienstleistung. Die menschliche Person – geschaffen nach dem Bilde Gottes.* http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20040723_communion-stewardship_ge.html [20. 6. 2019].
- Kuhse, Helga* (1994), *Die „Heiligkeit des Lebens“ in der Medizin.* Erlangen.
- Pinsent, Andrew / Biggins, Sean* (2019), *Catholic Perspectives on Human Biotechnological Enhancement.* In: *Studies in Christian Ethics* 32/2, 187–199 (doi: 10.1177/0953946819826769).
- Rahner, Karl* (1966), *Experiment Mensch.* In: *Heinrich Rombach (Hg.), Die Frage nach dem Menschen. Aufriss einer philosophischen Anthropologie.* Freiburg i. Br., 45–69.
- Schweitzer, Albert* (1923), *Kultur und Ethik.* München.
- Torrance, Eugenia* (2019), *Acquiring Incorruption: Maximian Theosis and Scientific Transhumanism.* In: *Studies in Christian Ethics* 32/2, 177–186 (doi: 10.1177/0953946819826767).
- Zahl, Simeon* (2019), *Engineering Desire: Biotechnological Enhancement as Theological Problem.* In: *Studies in Christian Ethics* 32/2, 216–228 (doi: 10.1177/0953946819827138).