

Technik und Christentum Anmerkungen zu einem verkanteten Verhältnis

Christian SCHWARKE (Dresden)

Zusammenfassung

Der Aufsatz thematisiert die unterschwellig ablehnende Haltung des deutschen Protestantismus gegenüber der modernen Technik. Der erste Abschnitt zeigt, dass die in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts liegenden Gründe für diese Haltung in einer Abwehr gegen kulturelle Veränderungen zu suchen sind. Im zweiten Abschnitt werden die aus dieser Tradition folgenden Probleme und Widersprüche in der Behandlung bioethischer Fragen in der Gegenwart dargestellt. Der dritte Abschnitt sucht eine Alternative zum gängigen Verständnis der Technik als (Gegen-)Schöpfung in der Figur der Gottebenbildlichkeit.

Abstract

The essay questions the underlying common critique in most German Protestantism of technology as being sinful in itself. The first chapter shows the reasons for this attitude, which are to be found in the first half of the 20th century, when modern technology began to conquer the cultural surface of society. The second chapter analyzes the problems and contradictions that follow from this tradition in dealing with contemporary bioethical questions. The third chapter develops an alternative notion to the common theological picture of technology as being an anti-creation. Instead the idea of the Image of God might lead to a more appropriate understanding.

Dass man von einem Theologen kaum Positives über die Technik hören könne, gehört zum gängigen Bild, welches man von der Kirche und ihren Vertretern hat. Tatsächlich ist die Liste technikkritischer theologischer Stellungnahmen lang und reicht von differenzierten Erwägungen zum Umgang mit einer Technisierung der Welt¹ bis zu gefühlsbetonter Kulturkritik. Allein der Versuch, technikethische Zusammenhänge beschreibend und ohne Katastrophenvermutung vorzutragen, kann einem schon den Vorwurf der Häresie eintragen. Dass Technik – hier zunächst einmal in einem umgangssprachlichen Sinn verwendet – problematische Voraussetzungen und negative Folgen haben *kann*, steht außer Frage. Aber das gilt für alles und jedes „diesseits des Himmels“. Ebenso deutlich ist auch, dass Technik ein zentrales Merkmal des Menschen darstellt. Daher wird meist beteuert, dass man gar nichts gegen die Technik überhaupt einzuwenden habe, wohl aber gegen die jeweils gerade zur Diskussion stehende Technik. Wohlgemerkt richtet sich theologische Technikkritik selten gegen jene Techniken, die unser Alltagsleben konkret erleichtern. Der Toaster und die Kaffeemaschine werden nicht kritisiert, sondern benutzt. Die Haushaltstechnik im Allgemeinen wird jedoch als ein Problem gesehen. Nicht ein einzelnes medizinisches Gerät ist suspekt, wohl aber die „Apparatemedizin“ als solche. Die Liste ließe sich verlängern. Woher rührt diese auch bei

1 HERMS 1991.

Wohlmeinenden oft unterschwellige Frontstellung gegenüber „der“ Technik? Was veranlasst uns Theologinnen und Theologen, die Technik auch in ethischen Kontexten sofort in die dogmatischen Großzusammenhänge – Schöpfung und vor allem die Sünde – einzuordnen, anstatt in jenen biblischen Texten wie den Weisheitsschriften nach Orientierung zu suchen, die sich tatsächlich vorrangig mit alltagspraktischen Fragen befassen? Wenn man aber nach dogmatischer Vergewisserung sucht: Müsste Technik nicht auch theologisch positiv verstanden werden können, wollte das Christentum auch heute etwas zur Interpretation der Welt, wie sie uns nun einmal umgibt bzw. deren Teil wir sind, beizutragen haben?

Um mich diesen Fragen zu nähern, werde ich zunächst etwas zur Geschichte theologischer Technikwahrnehmung sagen, um durch eine historische Einordnung den Hintergründen theologischer Technikdeutung auf die Spur zu kommen. Sodann werde ich im Blick auf die Gegenwart einige Positionen betrachten, die eine Aufteilung der Welt in ein Reich der Technik und ein geistliches Reich zu erleichtern scheinen, und dies an gegenwärtigen Kontroversen um die Biotechnik illustrieren. Schließlich werde ich – die Beobachtungen an der Gegenwart weiterführend – im Blick auf die Zukunft der Frage nachgehen, was die Theologie zu den Entwicklungen der künstlichen Intelligenz und der Robotik sagen könnte.

1. Vergangenheit – Von der Dämonie der Technik und ihren Wurzeln

Die im 20. Jahrhundert vorherrschend kritische Haltung zumindest der evangelischen Theologie und Kirche in Deutschland gegenüber der Technik ist nicht immer schon Bestandteil christlicher Weltwahrnehmung gewesen. So konnte IGNATIUS VON ANTIOCHIEN (2. Jh. nach Chr.) das Kreuz als den Baukran *Jesu Christi* bezeichnen und den Glauben als Kranführer.² Im Mittelalter galt die Technik als Wiederherstellung der gefallenen Schöpfung.³ Die Aufklärung schließlich brachte eine ganze Reihe von Ingenieur-Theologen hervor.⁴ Der aus der Geschichte der Naturwissenschaft bekannte Sachverhalt, dass Christentum und moderne Wissenschaft sich bis zum 18. Jahrhundert oft gegenseitig stützten, gilt auch für die Technik. Selbst die industrielle Revolution brachte hier offenbar keine entscheidende Wende. Vielmehr wurde die Technik bis weit in das 19. Jahrhundert hinein als positiv und als Befreiung des Menschen von schwerer Arbeit wahrgenommen, wie es Richard ROTHES (1799–1867) berühmtes Diktum zum Ausdruck bringt: „Ich lebe allerdings der festen Überzeugung, daß (sic) dem Reiche Christi die Erfindung der Dampfwagen und der Schienenbahnen eine weit bedeutendere positive Förderung geleistet hat als die Ausklügelung der Dogmen von Nicäa und Chalcedon.“⁵ Erst am Übergang ins 20. Jahrhundert und dann, vermehrt und richtungweisend, nach dem Ersten Weltkrieg schwenkte die Haltung von Kirchen und Theologen in eine vorwiegend kritische Richtung. Dieser Wechsel war mit zwei Entwicklungen verbunden, die weniger etwas mit der Technik an sich als vielmehr mit ihrer kulturellen Einbettung zu tun haben. Zum einen ist hier die veränderte Haltung der Kirchen zur Arbeiterschaft zu nennen. Sowohl in Deutschland als auch etwa in den Vereinigten Staaten kann man am Ende des 19. Jahrhunderts eine Verschiebung der Position der Kirchen zu den Arbeitern beobachten. Dies

2 IGNATIUS VON ANTIOCHIEN, Epheserbrief 9,1.

3 Vgl. OVITT 1986.

4 WARNKE 1997.

5 ROTHE 1888, S. 340.

wird insbesondere an Äußerungen zu Streiks deutlich. Galten Streiks zuvor eher als Zeichen der Faulheit, so wurden sie Ende des 19. Jahrhunderts zunehmend als legitimer Ausdruck des Protestes gegenüber menschenunwürdigen Arbeitsbedingungen vor allem in der Schwerindustrie verbucht. Für Deutschland ist der Hamburger Hafendarbeiterstreik von 1896/97 zu nennen. Hatten sich hier jedoch nur vorrangig liberale Theologen zugunsten der Arbeiterschaft geäußert, so konnte in den 1920er Jahren sogar ein konservativer Lutheraner wie Paul ALTHAUS (1888–1966) die Tätigkeit eines Arbeiterführers als legitimen Dienst an der Gesellschaft bezeichnen.⁶ In den Vereinigten Staaten kommt es mit einer Reihe von gewalttätigen Auseinandersetzungen seit den 1870er Jahren zu dieser Verschiebung.⁷

Eine breitere Auseinandersetzung mit dem Problem der Technik hat allerdings erst nach 1918 eingesetzt. Den Verlauf des Ersten Weltkrieges, und in Sonderheit für Deutschland dessen Verlust, dafür verantwortlich zu machen, greift jedoch zu kurz. Zum einen war bereits der amerikanische Bürgerkrieg eine vor allem technisch geführte Auseinandersetzung. Bereits zu diesem Zeitpunkt hätte man also zumindest in den Vereinigten Staaten eine breitere Technikkritik erwarten können. Zum anderen führt der Ausgang des Ersten Weltkrieges auch bei zahlreichen deutschen Theologen in den 1920er Jahren durchaus nicht zu einer Ablehnung des Krieges als Mittel der Auseinandersetzung.

Es ist vielmehr die Einwanderung der Technik in das Alltagsleben und die Kultur, die das Phänomen der Technik auch für die Theologen unübersehbar macht und zu einer wenn auch nach wie vor begrenzten Auseinandersetzung führt.⁸ Das Hauptmotiv intoniert Paul TILLICH (1886–1965) 1927 bei seinem Festvortrag anlässlich des 99. Geburtstags der Technischen Hochschule Dresden:

„An Plötzlichkeit und Gewalt einer Naturkatastrophe vergleichbar kam die moderne Technik über die abendländischen Völker. Und sie beugten sich, ohne zu verstehen, was geschah. Allmählich aber dämmerte das Bewusstsein darum, daß sich ein Schicksal vollzogen hatte, daß das Abendland einen Weg gegangen war, der weit hinaus führte über alle Möglichkeiten der bisherigen Menschheit.“⁹

Es ist das Gefühl der Ohnmacht gegenüber einer Entwicklung, die man nicht selbst steuert, das die Rezeption der Technik in der Theologie von da an bestimmen sollte. Auch in den Vereinigten Staaten wurde die Frage gestellt, ob die Technik den Menschen in seiner Herrschaftsstellung gefährde und selbst zum Herren avanciere, statt dienstbarer Knecht zu sein.¹⁰ Dabei ist es neben der durch Charlie CHAPLINS (1889–1977) Film *Modern Times* (1936) unsterblich gemachten Kritik an der Fließbandarbeit¹¹ vor allem die Alltagstechnik, an der die Abhängigkeit des Menschen vom Gebrauch der Technik deutlich wird. Schon der allmorgendlich klingelnde Wecker wird nun als „Herrschaft“ der Technik gedeutet. Verkehrstechnik, Aufzüge, Unterhaltungstechnik und Kommunikationstechnik nehmen in den 1920er und 1930er Jahren einen rasanten Aufschwung. Damit wird die Technik im Alltagsleben aller Bevölkerungsschichten unübersehbar. Mit der Verdichtung industrieller Architektur gerade in den Randbezirken großer Städte wird auch das Umweltproblem vermehrt wahrnehmbar. Damit werden aber nicht nur ästhetische Empfindungen verletzt, wie sie Romano GUARDINI

6 ALTHAUS 1921, S. 92.

7 MAY 1949.

8 Ausführlich: SCHWARKE 2014.

9 TILLICH [1927] 1967, S. 297.

10 Vgl. z. B. CHASE 1929.

11 Vgl. auch NYE 2013.

(1885–1968) in seinen Briefen vom Comer See anlässlich eines Straßenbaus formuliert.¹² Vielmehr wird hier eine Veränderung der Ordnung thematisiert, die die Gesellschaft bis in die Gegenwart bestimmt. Betrachtet man etwa Fabrikansichten, wie sie sich seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts in Gestalt von Lithographien und Kupferstichen finden, so wird deutlich, dass hier im Grunde Weltansichten geboten werden. Die Fabrik, vorzugsweise als geordnetes Rechteck gebaut, stellt einen in sich geschlossenen Kosmos dar, wie ihn früher nur das Kloster repräsentierte. Tatsächlich sollte Henry FORD (1863–1947) mit seiner Fabrik „River Rouge“ in Dearborn bei Detroit 1927 den Versuch unternehmen, ein vollkommen autarkes Fabrikgelände zu schaffen, das den gesamten Produktionsprozess eines Automobils von den Rohstoffen bis zur Auslieferung des fertigen Produkts in sich vereinte. Aber auch jenseits von im engeren Sinne klösterlichen Assoziationen verbindet sich mit der Fabrik des 19. Jahrhunderts die Veränderung von Sozialformen. Zwar wird von Theologen diesseits wie jenseits des Atlantiks das Unpersönliche zum Hauptcharakteristikum der Maschine erklärt und mit der Idee verbunden, dass die Maschine in dieser Eigenschaft auch Auswirkungen auf die Mentalität der mit ihr Arbeitenden hätte. Tatsächlich aber lässt sich am Ende des 19. Jahrhunderts eine deutliche Intensivierung der sozialen Organisation gerade jener Bevölkerungsschichten verzeichnen, die angeblich ohnmächtig dem Einfluss der unpersönlichen Maschine ausgeliefert seien. So entstehen zahlreiche gegenüber der Kirche alternative „Gemeinden“ in den Vereinen, Gewerkschaften und Parteien.

Die nach 1945 in erster Linie auf die Atombombe zurückgeführte technikkritische Haltung der Kirchen hatte sich bereits nach dem Ersten Weltkrieg herausgebildet und ihr wesentliches Motiv gefunden.¹³ Denn noch die Äußerungen etwa Helmut THIELICKES (1908–1986) zur Technik aus dem Jahr 1964, die die Technik anthropologisch in den Bereich der Sünde rücken, stützen sich auf das Motiv der Ohnmacht gegenüber einer Technik, die der Mensch nicht mehr beherrscht.¹⁴

Technikkritik ist nicht nur Kritik ihrer konkreten sozialen Folgen, sondern zugleich Ausdruck eines Unbehagens an der Verschiebung von Ordnungsfaktoren. Deshalb hat sich Technikkritik in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts so leicht mit der Kritik an der Moderne überhaupt gepaart. Die dabei häufig aufgemachten Differenzen zwischen einer modernen (schlechten) Technik und einer traditionellen (guten) Technik sind zwar auf den ersten Blick überzeugend, halten jedoch einer Überprüfung selten stand. So gab es bereits im 13. Jahrhundert Konflikte zwischen den Mönchen von St. Albans und den Dorfbewohnern um die Einführung von Walkmühlen, weil sie Arbeitsmöglichkeiten zerstörten. Ebenso reagierte bereits Georg AGRICOLA (1494–1555) auf Kritik am Bergbau als einem widergöttlichen Unternehmen.¹⁵ Auch vormoderne Technik zerstörte gewohnte Zusammenhänge. So ist auch Martin HEIDEGGERS (1889–1976) berühmtes Beispiel einer Unterscheidung zwischen einer scheinbar unschuldigen Rheinbrücke und dem modernen, in den Rhein gebauten Kraftwerk nicht zwingend, sondern verdankt sich der Gewohnheit. Dass ein Kraftwerk den Lauf des Wassers eines Flusses massiv verändert und zudem die Anmutung als Natur relativiert, steht außer Frage. Gleichwohl wird man – das Prinzipielle von HEIDEGGERS Äußerungen würdi-

12 Vgl. GUARDINI [1927] 1990.

13 Dies gilt auch für die mit Abstand differenzierteste Behandlung des Themas in den 1920er Jahren: Hanns LILJES *Das technische Zeitalter* (LILJE 1928, 1929, 1932).

14 THIELICKE 1964, S. 81–92.

15 Vgl. AGRICOLA [1556] 1977, S. 1–21.

gend – sagen müssen, dass eine Brücke zwar nicht den Fluss, wohl aber die Ufer „stellt“, d. h. auf einen Zweck ausrichtet.¹⁶

Umgekehrt gilt, auch wenn dies von außen nur schwer im Einzelnen zu entdecken ist, dass auch heute Maschinen und großtechnische Anlagen von Menschen erfunden, betrieben und genutzt werden. Zweifellos sind damit heute oft weitreichendere Folgen verbunden als etwa im Mittelalter. Und doch: auch im Mittelalter ist die Themse bereits umgekippt.

Bleibt man noch einmal bei der Beobachtung, dass theologische Technikkritik häufig auf eine Veränderung der Lebenswelt durch Technik reagiert, so wird verständlich, warum Technik als Säkularisierung wahrgenommen wird. Von der positiven Aufnahme dieses Sachverhalts in Rudolf BULTMANNs (1884–1976) berühmtem Diktum, dass man „nicht elektrisches Licht und Rasierapparat benutzen, in Krankheitsfällen moderne medizinische und klinische Mittel in Anspruch nehmen und gleichzeitig an die Geister- und Wunderwelt des Neuen Testaments glauben“ könne,¹⁷ bis zum bedauernden Kommentar von Helmut THIELICKE¹⁸ wird die Technik durchgängig als verursachend für den Niedergang religiöser Praxis in der westlichen Gesellschaft wahrgenommen. Tatsächlich dürfte die alltagsweltliche Begegnung mit technischen Hilfsmitteln wie dem Blitzableiter mehr zu einer veränderten Weltwahrnehmung beigetragen haben als die Rezeption wissenschaftlicher Theorien, mit Ausnahme vielleicht der Evolutionstheorie. Gleichwohl dürften die Zusammenhänge auch hier komplexer sein. Denn eine von Beginn an hochtechnisierte Gesellschaft wie diejenige der Vereinigten Staaten ist trotz aller Parallelen mit der Entwicklung in Europa nicht in gleichem Maße von der Säkularisierung betroffen. Hier sind offenbar noch andere Faktoren maßgebend.

Dennoch dürfte sich hinter der Säkularisierungsannahme ein weiteres Motiv theologischer Technikwahrnehmung verbergen. Es geht um die Alternative zwischen göttlicher Schöpfung und technischer (Neu-)Schöpfung. Dass mit der Technik Neues entsteht, ist ebenso augenscheinlich wie auch gewollt. Und dass dies die Assoziation der Schöpfung wachruft, ist verständlich. Dennoch müsste gerade von Kirchen und Theologen eigentlich zwischen der Schöpfung und jedwedem menschlichen Tun unterschieden werden, so „bombastisch“ dies auch immer sein mag. Denn die Schöpfung ist gerade nicht das Herstellen irgendwelcher Gegenstände, sondern das Entstehenlassen von Zusammenhängen. Und dies, so will es die Tradition, ist eine Kompetenz, die allein Gott zukommt. Technik ist also im strengen Sinne weder eine zweite Schöpfung, noch hat sie überhaupt Schöpfungsdimensionen. Dennoch ist es dieser Modus der Entgegensetzung von göttlicher Schöpfung und menschlich-technischer Gegenschöpfung, der sich bis in die Wahrnehmung konkreter Techniken durchhält. So werden neue Techniken viel häufiger so wahrgenommen, dass sie alte Zusammenhänge ersetzen, als dass sie diese ergänzten.

2. Gegenwart – Technik und Glaube als zwei Welten?

Dass man mit dem Gebrauch der Technik etwas Verbotenes tue, beschäftigte die Menschen, wie gesagt, bereits im 16. Jahrhundert. Die Entwicklungen der Molekularbiologie und die neueren Möglichkeiten der Medizin haben dieses Thema in den letzten dreißig Jahren er-

¹⁶ Vgl. HEIDEGGER 2011.

¹⁷ BULTMANN [1941] 1988, S. 16.

¹⁸ THIELICKE 1947, S. 124–169.

neut auf die Agenda gesetzt. Ob die Gentechnik als „Eingriff in die Schöpfung“ bezeichnet wird, oder die Diskussion um die aktive Sterbehilfe so geführt wird, dass man Gott nicht ins Handwerk pfuschen dürfe – stets scheint es sich bei der Technik um eine Eroberung eigentlich göttlichen Handlungsraums zu handeln. Jenseits der Bewertung konkreter Techniken, die im Einzelnen positiv oder negativ ausfallen kann, wird, sobald es um eine theologische Einordnung der ethischen Fragen geht, meist mit der Schöpfung, der Gottebenbildlichkeit und der daraus abgeleiteten Menschenwürde argumentiert. Meine Vermutung ist, dass diese Einordnung technischer Handlungen in das Gebäude der Dogmatik sich weniger der Analyse ebenjener technischen Zusammenhänge verdankt, die bewertet werden sollen, als vielmehr selbst eine Funktion der oben dargestellten allgemeinen Technikwahrnehmung ist, die sich im 20. Jahrhundert herausgebildet hat. Dafür spricht die Verortung dieser Technik als Eingriff in die Schöpfung und die mehr oder minder explizite Vermutung der meisten Autoren, dass die modernen Biotechnologien die Subjektstellung des Menschen nicht förderten, sondern vielmehr im hohen Maße gefährdeten.

Dass es sich bei der Gentechnik um einen Eingriff in die Schöpfung handle, ist seit dem Beginn der öffentlichen Debatten zum Schlagwort avanciert.¹⁹ Nicht nur Synodenbeschlüsse, sondern auch populärwissenschaftliche Veröffentlichungen arbeiteten mit diesem Stichwort. Was aber veranlasst eigentlich dazu, die Gentechnik in dieser Weise zu deuten? Wenn es sich um mehr als nur eine Metapher, die irgendetwas Merkwürdiges bezeichnet, handeln soll, müsste man wohl voraussetzen, dass Gott im Blick auf den menschlichen Körper in besonderer Weise mit den Genen verbunden ist. Dass dies so gesehen wurde, haben enthusiastische Äußerungen von Molekularbiologen in den 1970er Jahren durchaus befördert, als man glaubte, mit den Genen das letzte Geheimnis der Kausalkette physiologischer Vorgänge im menschlichen Körper entschlüsselt zu haben. Fanden die damaligen Forschungen rasch Eingang in die Popularisierung der Wissenschaft, so hatten es spätere Erkenntnisse zur Epigenetik deutlich schwerer, öffentlich wahrgenommen zu werden. Dass die Zusammenhänge mithin komplizierter sind, als es das ursprüngliche, an der Informationstechnik angelehnte Paradigma von Sender und Empfänger nahelegte, und dass sich die einfache Gleichung von Genen und Merkmalen im Forschungsprozess wieder aufgelöst hat, ist nicht in gleicher Weise Gegenstand allgemeinen Wissens geworden. Dennoch ist die Identifikation der Gene mit dem letzten Geheimnis des Lebens bzw. der *prima causa* auch aus naturwissenschaftlicher Perspektive nicht haltbar.

Jenseits eines so aus theologischer und naturwissenschaftlicher Perspektive als problematisch erweisbaren Sprachgebrauchs hat der Begriff der Schöpfung im Zusammenhang mit der Gentechnik jedoch einen durchaus angebbaren Sinn. Er steht nämlich für jene prekäre Stellung des Subjekts gegenüber der modernen Technik, die die Theologie schon zu Beginn des 20. Jahrhunderts kritisierte. Denn die Schöpfung ist seit der Umweltdiskussion der 1960er Jahre zur Chiffre für diejenigen Dimensionen des Weltzusammenhangs geworden, die durch die Technik als gefährdet erscheinen und die uns jenseits aller technischen Einflussmöglichkeiten noch immer voraus liegen und auf die wir angewiesen sind. Schöpfung ist also ganz im Schleiermacherschen Sinne²⁰ eine Metapher für die Abhängigkeit des Menschen vom Ganzen der Wirklichkeit. Diese Abhängigkeit soll nun zwar für den Menschen durch die Bemühungen der Molekularbiologie verringert werden. Für den Einzelnen bedeutet diese Erweiterung

¹⁹ Zur Kritik der Engführung des Schöpfungs- auf den Naturbegriff vgl. RENDTORFF 1991.

²⁰ SCHLEIERMACHER [1830/31] 2003, §§ 34, 37.

der Handlungsmöglichkeiten im Allgemeinen jedoch nur einen Wechsel der Abhängigkeit – mithin der Ohnmacht – von der Natur (bzw. Gott) hin zu anderen Menschen.

Die unausgesprochene Ahnung, dass der Mensch in seiner Abhängigkeit bei Gott immer noch besser aufgehoben sei als bei der Wissenschaft in Verbindung mit der Idee, dass Gott wohl in der Natur, nicht aber in der Technik zu finden sei, bildet den Hintergrund jener Grundeinstellung, die der Molekularbiologie aus scheinbar religiösen Gründen unabhängig von einzelnen Gewinnen skeptisch gegenübersteht. Gefördert wurde diese Sicht der Dinge durch zahlreiche Metaphern, die die Popularisierung der Molekularbiologie begleiteten. Dass man zur Illustration des Genoms etwa vom Buch des Lebens sprach, suggerierte, dass in diesem Buch alles zu lesen stünde, was zu wissen sich lohnt. Angesichts solcher Ganzheitsmetaphern überrascht die kirchlich theologische Reaktion weit weniger, als wenn man nur auf konkrete Anwendungen der Gentechnik blickt.

Dennoch wird man im Rückblick auf die Kontroversen um die Molekularbiologie sagen müssen, dass die Identifikation gentechnischer Versuche mit einer Art Gegenschöpfung ein zumindest widersprüchliches Unterfangen war. Denn wenn man Gott, salopp gesprochen, mit den Genen identifiziert, die Natur aber gut protestantisch durchaus nicht ungebrochen als Gottes gute Schöpfung bezeichnen kann, dann würde sich die Frage stellen, warum gentechnische Eingriffe als solche Gottes Willen widersprechen müssten. Im Mittelalter hätte man, wie oben angedeutet, die Molekularbiologie als Wiederherstellung einer guten Schöpfung deuten können. Dass dies im letzten Drittel des 20. Jahrhunderts nicht geschah, hängt, wie gezeigt, weniger an der Molekularbiologie oder an der Dogmatik als solcher, als vielmehr an kulturellen Prägungen, die sich in der ersten Hälfte des Jahrhunderts herausgebildet hatten.

Ähnliches ließe sich zu den in den letzten Jahren viel diskutierten Problemen der aktiven Sterbehilfe und der Embryonenforschung sagen. Auf die Möglichkeiten, an den Grenzen des Lebens gezielter zu handeln, als dies in früheren Zeiten möglich war, reagierten Kirche und Theologie weitgehend mit großer Zurückhaltung. „Anfang und Ende des Lebens“, so die Überzeugung, „liegen in Gottes Hand“. So richtig diese Annahme einer unhintergehbaren Kontingenz am Beginn des Lebens und im Sterbeprozess ist, so wird sie jedoch problematisch, wenn sie von einer Zustandsbeschreibung in eine ethische Maxime umgedeutet wird. Ebenso wenig wie die Tatsache, dass das Leben sich überhaupt in christlicher Perspektive Gottes Schöpfung und ständiger Erhaltung verdankt, dazu führt, dass wir aufhörten zu handeln, so kann auch das Bewusstsein der besonderen Tragweite der Grenzen des Lebens nicht dazu führen, dass Gottes Handeln unser Handeln in irgendeiner Weise prinzipiell ersetzt. Unterschwellig wird nämlich bei der Maßgabe, dass wir an diesen Grenzen nicht handeln sollten, vorausgesetzt, dass Gottes Handeln sich im natürlichen Lauf der Dinge zeige, wohingegen sich menschliches Handeln als Alternative dazu vollkommen jenseits göttlichen Handelns vollziehe. Ist aber der Krankheitsverlauf eines Menschen in jedem Fall Gottes Wille? Und sind medizinische Eingriffe vor und jenseits der Grenze des Lebens prinzipiell gegen Gottes Willen? Wir machen diese Alternativen in der Regel nur dann auf, wenn unser Handeln bis zur Entdeckung neuer Möglichkeiten bisher begrenzt war, und wir also im Sinne einer gelingenden „Kontingenzbewältigungspraxis“ (Hermann LÜBBE [*1926]) auf die Akzeptanz des Unabänderlichen vertrauen mussten. Erweitern sich nun unsere Möglichkeiten, kann die Reaktion darauf im Allgemeinen nicht darin bestehen, es doch beim Unabänderlichen belassen zu sollen. Zwar kann im Einzelfall sehr wohl und mit gutem Grund von einer Handlung Abstand genommen werden, deren Folgen für alle Beteiligten absehbar negativ sind. Das aber ist etwas Anderes, als Menschen zu empfehlen, so zu tun, als könnten wir Verantwortung an die Natur delegieren.

Um es am Problem der Sterbehilfe zu konkretisieren: Wenn wir etwa durch medizinische Interventionen wie Operationen und Chemotherapie in das Leben eines Menschen eingegriffen haben, ist der Verlauf der Krankheit nicht mehr nur „Natur“ oder kann ungebrochen als Gottes Wille betrachtet werden. Vielmehr haben wir mit unseren Interventionen den Menschen in diese jeweils besondere Lage gebracht. Angesichts einer im weiteren Verlauf erkennbaren Unmöglichkeit, weiter Hilfestellung zu leisten, wäre es nun aber problematisch, den weiteren Gang der Geschehnisse einfach als Gottes Willen zu betrachten. Selbstverständlich kann man aus religiöser Perspektive am Ende unserer eigenen Handlungsmöglichkeiten sein Leben in Gottes Hand geben. Was das konkret heißt: ausharren oder vielleicht auch nicht mehr ausharren können, ist damit aber noch nicht gesagt.

Es gibt viele gute Gründe gegen eine allgemeine Zulassung der aktiven Sterbehilfe. Die einfache Alternative zwischen einer vordergründigen Interpretation der Natur als Gottesreich auf der einen Seite und dem technischen Handeln des Menschen als sündig auf der anderen Seite gehört jedoch nicht dazu. Vielmehr wäre hier entsprechend der traditionellen Lehre des *concursum divinum* daran zu erinnern, dass menschliches Handeln nicht ohne göttliche Begleitung funktioniert, und wir also sowohl im Blick auf menschliches Handeln als auch im Blick auf die Natur jeweils versuchen müssten, unterscheiden zu können, was am jeweiligen Punkt Gottes Willen entspricht und was ihm zuwiderläuft. Denn die Idee, dass Technik allein mit dem Menschen zu tun habe und bar jedes göttlichen Anteils sei, bedürfte zumindest der Begründung. Sozialhistorisch kann man, wie im ersten Abschnitt geschehen, die Entstehung dieser Annahme durchaus rekonstruieren. Damit ist sie aber noch nicht theologisch begründet.

Sowohl technische Entwicklungen der Vergangenheit als auch der Gegenwart zeigen aber noch etwas Anderes: Sie zielen regelmäßig darauf, die uns umgebende physische Wirklichkeit mit ihren zahlreichen Begrenzungen in Zeit und Raum zu überwinden. Sei es der Kühlschrank, der – so eine Werbung der Firma General Electric – dem Schnitter Tod ein Schnippchen schlägt, oder das Internet, das uns Kommunikation u. a. jenseits der jeweils geltenden Tageszeiten ermöglicht: Technik „transzendiert“ Wirklichkeit. Damit aber verfolgt sie ein Ziel, das dem Christentum inhärent ist. Ebenso wie man Technik als Konkurrenzunternehmen zur Religion sehen kann, insofern sie uns Handlungen in Bereichen ermöglicht, die früher als „unverfügbar“ galten, und damit vermutlich tatsächlich religiöse Praxis säkularisiert, kann man Technik aber auch als eine Entwicklung aus dem Christentum heraus verstehen. Zu genau passt die Entwicklung der Technik im christlich bestimmten Teil der Welt zu eben jenen Utopien, die das Christentum entwickelt hat, um das zu übersehen. Dazu gehören die Überwindung von Zeit und Raum, die Ubiquität der Kommunikation, die Sehnsucht nach dem Paradies und – in biomedizinischen Kontexten – die Wertschätzung, Erhaltung und Verlängerung irdischen Lebens. Sogar die Sehnsucht nach Überwindung des Leibes und nach der Erhaltung des Geistes jenseits des Todes, wie sie von einigen Forschern avisiert wird, verdankt sich zutiefst christlichen Wurzeln. Technik verwirklicht in vielen Fällen ursprünglich christliche Utopien. Sie tut dies aber verständlicherweise stets nur partiell. Denn sie bleibt an die Bedingungen der Materialität gebunden. Das utopische Potenzial reicht aber darüber hinaus. Daher rühren die sich wiederholenden Vorwürfe gegenüber der Technik, dass sie ja doch nur Pflaster verteile. Konnte man die sicherheitsfördernden Gewinne von Autobahnkreuzen in den USA der 1930er Jahre mit dem Hinweis abtun, dass damit ja nur einige Menschenleben gerettet würden, so wird heute Medizinern vorgeworfen, sie würden „Heil“ versprechen, wo sie doch nur Heilung anzubieten hätten. Beides ist als Beschreibung so richtig, wie die normativen Konsequenzen absurd wären. Bei Licht betrachtet kann eigentlich niemand etwas da-

gegen haben, wenn Menschenleben gerettet werden. Und aus der Tatsache, dass die Medizin in der Tat kein umfassendes Heil zu garantieren vermag, sollte man weniger einen Vorwurf machen als vielmehr eine Aufgabe ableiten. Denn wie schon Hermann LÜBBE 1986 feststellte, führt die Moderne keineswegs zur Aufhebung von Kontingenzen.²¹ Diese aber verändern sich. Medizin verhindert nicht den Tod, aber sie ermöglicht ein Sterben, das im Einzelfall so schmerzfrei ist, dass wir noch zu denjenigen Dimensionen des Lebens Zugang haben, die dem Christentum so wichtig sind. Technik ermöglicht Transzendenz, und sie setzt sie um. Damit wird in manchen Fällen zur Immanenz, was früher transzendent erschien. Das wäre aber an sich nur dann ein Verlust, wenn man das Unverfügbare in jedem Einzelfall um seiner selbst willen erhalten will. Gerade der medizinische Bereich zeigt aber, dass dies zynisch wäre.

Die theologische Einordnung der Technik in den Bereich der Schöpfung, die Technik als Gegenschöpfung und damit als Sünde verbucht, greift zu kurz. Sie ist Ausdruck eines Gegensatzes, den es wohl im Einzelfall, nicht aber an sich gibt. Ebenso wie Martin LUTHER (1483–1546) die Differenz zwischen Gott und Welt quer zur damals gängigen Grenzziehung zwischen Kirche und Welt gelegt hat, und das Göttliche in der Welt behauptet hat, müsste auch das Technische als Teil der Schöpfung verstanden werden können, wenn man das verkantete Verhältnis zwischen Technik und Christentum lösen wollte. Eine Möglichkeit dazu bietet die Figur der Gottebenbildlichkeit.

3. Zukunft – Von der Gottebenbildlichkeit zur Künstlichen Intelligenz

Ein wesentliches Motiv theologischer Argumentation gegenüber neueren Techniken ist der Schutz des Individuums. Dieser Schutz wird meist mit der Menschenwürde begründet, die theologisch in der Gottebenbildlichkeit verankert wird. Damit machen sich Kirche und Theologie eine Auslegungstradition der Menschenwürde zu eigen, die auf die Aufklärung zurückgeht. Hier wurden zunächst jene Menschenrechte formuliert, als deren Kern heute die Menschenwürde erscheint. Dabei handelt es sich um die sogenannten liberalen Abwehrrechte, die das Individuum vor dem Übergriff anderer oder der Gesellschaft schützen sollen. Demgegenüber steht freilich eine andere Tradition des Begriffs der Menschenwürde, die diese als dasjenige auffasst, was den Menschen über die Natur erhebt und ihm bestimmte Fähigkeiten verleiht.²² Lässt man nun die Menschenwürde theologisch in der Gottebenbildlichkeit begründet sein, so wäre eigentlich diese zweite Interpretation der Menschenwürde viel angemessener. Denn die Gottebenbildlichkeit, wie sie in *Genesis* 1, 26 ihren Ausdruck findet, ist ursprünglich eine Aussage zur Stellvertreterfunktion des Menschen für Gott in der Welt. Der ägyptischen Königsideologie entstammend besagt sie, dass der Pharao – und in *Genesis* 1 dann jeder Mensch – Gott auf Erden vertritt.²³ Im Vordergrund steht hier also eine *Funktion*, die durchaus mit einem Vermögen verbunden wird. Der Schutz des Individuums ist hier zunächst weniger im Blick. Diese Beobachtung soll in keiner Weise ein Argument gegen den Schutz des Individuums sein. Aber sich der zweifachen Tradition des Begriffs der Menschenwürde bewusst zu sein, kann dazu veranlassen, die Konflikte etwa im biomedizinischen

21 Vgl. LÜBBE 1986.

22 So die Tradition, die von PICO DELLA MIRANDOLA [1496] 1989 über Johann Gottfried HERDER [1784] 1966 ebenfalls bis in die Gegenwart reicht.

23 PREUSS 1992, S. 123f.

Bereich als interne Konflikte ein und derselben Tradition (der Menschenwürde) zu sehen und nicht vereinfachend als Kampf zwischen Barbarei und Heilsverwaltern.

Im Blick auf zukünftige Entwicklungen wird dies noch wichtiger. Denn sollte es gelingen, sowohl die Robotik als auch die künstliche Intelligenz so weit zu entwickeln, dass die Artefakte menschliche Aktivitäten gleichwertig nachbilden, so wäre in der Tat zu fragen, was die Theologie zur Herstellung von Objekten sagen könnte, die sich von uns Menschen in ihrer Subjekthaftigkeit wenig oder gar nicht unterscheiden. Anders gesagt: Was würde es bedeuten, wenn der gottebenbildliche Mensch Dinge herstellt, die uns in allem, was uns spezifisch menschlich erscheint, ähneln, und also ebenfalls gottebenbildlich sein müssten?

Vordergründig würde man sofort urteilen, dass dies nicht sein darf, weil man sich damit wiederum eine Eigenschaft des Schöpfers anmaßen würde. Wenn jedoch die Gottebenbildlichkeit tatsächlich eine Stellvertreterfunktion des Menschen meint, spräche prinzipiell nichts dagegen, uns auf andere Art und Weise zu reproduzieren, als wir es schon lange tun. Was in der technischen Reproduktion gegenüber einer vermeintlich natürlichen nur deutlicher wird, ist, dass *wir* es sind, die handeln und also Verantwortung tragen.

Stellt man die Figur der Gottebenbildlichkeit darüber hinaus in Beziehung zu einem weiteren Motiv alttestamentlicher Überlieferung, der Götzenpolemik, dann wird noch etwas Anderes deutlich: Die Polemik alttestamentlicher Propheten gegen die Herstellung von Götterbildern zielt ja – lange vor jeder modernen Religionskritik – darauf, dass die Bilder Gottes vollkommen äußerlich bleiben. Denn der Bildner des Gottesbildes bekäme nicht Gott, sondern nur sich selbst zu Gesicht. Die Vorstellung der Gottebenbildlichkeit gibt in diesem Zusammenhang den Hinweis darauf, dass der Bildner vor allem Bilden selbst schon ein Bild ist, sich mithin beim Bilden in einem Zirkel befindet, dem er nicht entrinnt. Eine solche Schlussfolgerung wäre nun aber etwas völlig anderes als eine eindeutige Aussage darüber, ob die Herstellung von künstlicher Intelligenz religiös erlaubt sei oder nicht. Vielmehr wäre sie ein Hinweis darauf, unter welchen Bedingungen eine technische Reproduzierbarkeit des Menschen immer schon steht, und mit welchen Problemen wir es vermutlich zu tun bekommen, wenn gelingt, was der Idee des Automaten seit jeher inhärent ist: die Autonomie. Die Idee des selbstlernenden Systems – zentraler Bestandteil, um komplexe Leistungen, wie wir sie vollbringen müssen, technisch nachzuvollziehen oder überbieten zu können – impliziert notwendigerweise, dass das System nicht vorhersehbar „entscheidet“, was es lernt. Die Folge wird erwartbar das sein, was die christliche Tradition in die Geschichte des Sündenfalls gefasst hat: ein nicht absehbares Abweichen des Artefakts von den Interessen seines Programmierers.

Die Figur der Gottebenbildlichkeit ist in sich deutlich komplexer, als es die gängige Inanspruchnahme nahelegt. Versteht man sie historisch-kritisch als Stellvertreterfunktion, so besagt sie eben nicht, dass der Mensch von allen Dingen die Hände lassen müsse, die einem Theologen unheimlich erscheinen, sondern dass der Mensch seine Möglichkeiten zu nutzen hat im Bewusstsein, nicht allein für sich selbst zu handeln, sondern als Stellvertreter für das Ganze. Das kann im Einzelfall sehr wohl dazu führen, etwas nicht zu tun.

Darüber hinaus eröffnet die Gottebenbildlichkeit aber noch weitere Dimensionen eines zeitgemäßen Technikverständnisses. Der Idee nach handelt es sich ja um ein Bild. Gemeint war damit ursprünglich ein Götterstandbild, aber bereits die oben erwähnte prophetische Reflexion auf das Bildermachen und das „Als-Bild-gemacht-sein“ weist über diesen Kontext hinaus. Das Bild ist nämlich in seiner Stellung, sowohl zu seinem Urheber als auch zu seinem Betrachter, nicht eindeutig. Ob man so weit gehen will, dem Bild einen eigenen Subjekt-

charakter zuzuschreiben, muss hier nicht entschieden werden. Wohl aber wird man mit der neueren Kunsttheorie konstatieren können, dass das Bild sowohl gegenüber seinem Urheber als auch gegenüber dem Rezipienten eine gewisse Autonomie hat, die jedoch nur im Akt der Rezeption aktualisiert wird.

Das Verhältnis von Transzendenz und Technik ist nun aber von eben jener Art, dass sich in der Technik jeweils Transzendentes und Menschliches als Komponenten der Entstehung abbilden, ohne doch darin aufzugehen. Mit einer Konstruktion von künstlicher Intelligenz, traditionell gesprochen: eines menschenanalogen Automaten, wird nun das Verhältnis von Mensch und Technik reflexiv, weil wir Technik auf uns selbst anwenden und uns damit auch selbst als technisch verstehbar durchschauen. Der Mensch wird sich darin selbst zum Bild, dass er ein Bild von sich auf etwas außerhalb seiner selbst projiziert. Die Figur der Gottebenbildlichkeit hilft, solche Zusammenhänge zu erschließen, und darin ein Verständnis dessen zu erreichen, was geschieht, wenn wir Roboter machen, „die uns ähnlich“ sind. Auch eine so weitgehende technische Entwicklung wäre keine Gegenschöpfung und keine Usurpation göttlichen Territoriums. Sie wäre vielmehr die Realisierung der Gottebenbildlichkeit. Ob man aber die Konsequenzen schätzen wird, steht auf einem anderen Blatt. Glücklicherweise sind wir auch hier nicht auf uns allein gestellt. Denn was geschieht, wenn man etwas zu seinem Ebenbild schafft, wird ausführlich und anschaulich beschrieben auf jenen tausend Seiten, die dem Bericht von der Erschaffung des Menschen folgen.

Literatur

- AGRICOLA, Georg: Zwölf Bücher vom Berg- und Hüttenwesen [1556]. München: Deutscher Taschenbuch Verlag 1977
- ALTHAUS, Paul: Religiöser Sozialismus. Grundfragen der christlichen Sozialethik. Gütersloh: C. Bertelsmann 1921
- BULTMANN, Rudolf: Neues Testament und Mythologie [1941]. Hrsg. von Eberhard JÜNGEL. München: Christian Kaiser 1988
- CHASE, Stuart: Men and Machines. New York: The Macmillan Company 1929
- GUARDINI, Romano: Die Technik und der Mensch. Briefe vom Comer See [1927]. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag 1990
- HEIDEGGER, Martin: Die Frage nach der Technik. In: HEIDEGGER, Martin: Die Technik und die Kehre. S. 5–36. Stuttgart Klett Cotta ¹2011
- HERDER, Johann Gottfried: Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit [1784]. Darmstadt: Melzer Verlag 1966
- HERMS, Eilert: Verantwortete Technik. In: HERMS, Eilert: Gesellschaft gestalten. S. 272–283. Tübingen: Mohr Siebeck 1991
- LILJE, Hanns: Das technische Zeitalter. Berlin: Furche-Verlag 1928, ²1929, ³1932
- LÜBBE, Hermann: Religion nach der Aufklärung. Graz: Styria 1986
- MAY, Henry F.: Protestant Churches and Industrial America. New York: Harper & Brothers 1949
- NYE, David: America's Assembly Line. Cambridge: MIT Press 2013
- OVITT, George: The Restoration of Perfection. New Brunswick, London: Rutgers University Press 1986
- PICO DELLA MIRANDOLA: Über die Würde des Menschen [1496]. Zürich: Manesse 1989
- PREUSS, Horst-Dieter: Theologie des Alten Testaments. Bd. 2. Stuttgart: Kohlhammer 1992
- RENTORFF, Trutz: Bewahrung der Schöpfung als Ethik der Technik? Zur theologischen Kritik an Deutemustern der ökologischen Krise. In: RENTORFF, Trutz: Vielspältiges. Protestantische Beiträge zur ethischen Kultur. S. 133–144. Stuttgart, Berlin, Köln: Kohlhammer 1991
- ROTHE, Richard: Stille Stunden. Bremen: M. Heinsius 1888
- SCHLEIERMACHER, Friedrich: Der christliche Glaube. 2. Auf. 1830/31 (KGA 13). Berlin, New York: Walter de Gruyter 2003
- SCHWARKE, Christian: Technik und Religion. Religiöse Deutungen und theologische Rezeption der Zweiten Industrialisierung in den USA und in Deutschland. Stuttgart: Kohlhammer 2014

- THIELICKE, Helmut: Treibende Faktoren der Verweltlichung: Technik und Zivilisation. Christus und das technische Zeitalter. In: THIELICKE, Helmut: Fragen des Christentums an die moderne Welt. Untersuchungen zur geistigen und religiösen Krise des Abendlandes. S. 124–169. Tübingen: J. C. B. Mohr 1947
- THIELICKE, Helmut: Ist die Technik teuflisch? In: THIELICKE, Helmut: Der Einzelne und der Apparat. S. 81–92. Hamburg: Furche 1964
- TILLICH, Paul: Logos und Mythos der Technik [1927]. In: TILLICH, Paul: Gesammelte Werke. Bd. IX, S. 297–306. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk 1967
- WARNKE, Götz: Die Theologen und die Technik. Hamburg: von Bockel 1997

Prof. Dr. Christian SCHWARKE
Institut für Evangelische Theologie
Philosophische Fakultät
TU Dresden
01062 Dresden
Bundesrepublik Deutschland
Tel.: +49 351 46335831
E-Mail: christian.schwarke@tu-dresden.de