

Perspektiven einer pluralismusfähigen theologischen Ethik am Beispiel der Debatte um *Human Enhancement*

Katharina Klöcker

1. Einordnung der Fragestellung

Die Frage, wie die christliche Botschaft auch in spätmoderner Gesellschaft noch Überzeugungskraft entfalten kann, treibt jede Theologie um, die sich nicht in sich selbst verkapselt und in selbstreferenziellen Diskussionen ergeht, sondern der biblisch grundierten Aufforderung nachkommt, vom Grund der sie tragenden Hoffnung öffentlich Rechenschaft abzulegen (vgl. 1 Petr 3,15). Erinnerung sei daran, dass es in der Geschichte des Christentums immer wieder eine Herausforderung, ein anspruchsvolles, mitunter sogar lebensbedrohliches Wagnis sein konnte, den christlichen Glauben öffentlich zu bezeugen. Das wird bereits an der Wurzelspitze des Christentums sichtbar: Petrus findet, so erzählen die Evangelisten in ihren Passionsgeschichten übereinstimmend, nicht den Mut, sich zu seinem Glauben öffentlich zu bekennen (vgl. Mt 26,69–75; Mk 14,66–72; Lk 22,56–62; Joh 18,15–18). Dass der Apostel ein solches Bekenntnis zu dem zu diesem Zeitpunkt bereits inhaftierten Jesus möglicherweise mit dem Leben bezahlt und das Christentum ohne die Schlüsselfigur Petrus eine völlig andere Entwicklung genommen hätte, liegt auf der Hand. Es deutet sich an, dass das Christentum immer wieder mit seinem Öffentlichkeitscharakter ringen wird.

Die Frage nach Bedeutung und Stellenwert christlicher Überzeugungen im öffentlichen Diskurs fordert die Theologie heute, in einer Zeit, in der sich immer mehr Menschen von den christlichen Kirchen abwenden, in besonderer Weise heraus.¹ Dabei steht das Ringen um angemessene und überzeugende Formen des Glaubenszeugnisses und wie diese sich plausibilisieren lassen können in un-

¹ Noch nie haben in Deutschland so viele Menschen (rund 360.000 Katholik:innen und 280.000 Protestant:innen) die christlichen Kirchen verlassen wie im Jahr 2021. Vgl. <https://www.kirchenaustritt.de/statistik> (Zugriff: 28.02.2023).

lösbarem Zusammenhang mit einer seit einigen Jahrzehnten kontrovers geführten Debatte darüber, ob und wenn ja, wie religiöse Überzeugungen² in moralische oder politische Diskurse spätmoderner Gesellschaften überhaupt eingebracht werden dürfen und sollen.³ Die damit verbundenen Fragen nach Inklusion oder Exklusion religiöser Überzeugungen verlangen angesichts von Konflikten an der Schnittstelle zwischen Religion und Politik nach neuen Antworten. Zu beobachten sind insbesondere in den USA Versuche massiver Einflussnahmen religiöser Gemeinschaften auf gesellschaftspolitische Debatten oder auch die Instrumentalisierung religiöser Symbole, Traditionen und Überzeugungen durch politische Akteure.⁴

Es öffnet sich ein weites Feld kontrovers diskutierter Fragen nach der Rolle und dem Stellenwert religiöser Überzeugungen im öffentlichen Diskurs.⁵ Drei Stufen der Reflexivität von Säkularisierung lassen sich mit Thomas Schmidt unterscheiden: „Neutralisierung, kooperative Übersetzung und Differenzbewusstsein.“⁶ Ohne dieses weit verzweigte und komplexe Debattenfeld zum Verhältnis von Re-

² Religiös sind Überzeugungen bzw. Argumente, wenn sie auf religiösen Voraussetzungen oder Annahmen beruhen bzw. inhaltlich religiöse Bezüge herstellen. Robert Audi weitet diese Kriteriologie aus. So sind für ihn neben epistemischen und inhaltlichen auch motivationale und traditionale Kriterien ausschlaggebend dafür, ein Argument als religiös zu bezeichnen. Vgl. *R. Audi, Religious Commitment and Secular Reason*, Cambridge 2000, 69–78.

³ Zur Frage wie religiöse Argumente in öffentlichen Debatten verwendet werden vgl. *J. Könemann, Religiöse Akteure in der Öffentlichkeit. Kirchliche Positionierungen und Interessenvertretung unter Bedingungen von Pluralität*, in: U. Willem (Hrsg.), *Ordnungen religiöser Pluralität*, Frankfurt a. M. 2016, 495–522.

⁴ Vgl. dazu *M. Rüb, Gott regiert Amerika. Religion und Politik in den USA*, Wien 2008. Aber auch in Deutschland lässt sich beobachten, dass Religionsgemeinschaften vor allem in bioethischen Konfliktthemen wie etwa Stammzellforschung und Präimplantationsdiagnostik oder in der aktuellen Diskussion um den Assistierte Suizid öffentlich Stellung beziehen und Kritik an richterlichen Entscheidungen üben. Zudem sind Religionsgemeinschaften in Gremien vertreten, die in Gesetzgebungsverfahren beraten.

⁵ Vgl. etwa *T. Schmidt, Religiöser Glaube und öffentliche Vernunft. Reflexive Säkularisierung und Differenzbewusstsein*, in: J. Könemann/S. Wendel (Hrsg.), *Religion, Öffentlichkeit, Moderne. Transdisziplinäre Perspektiven*, Bielefeld 2016, 155–172, 156, der mit Blick auf den 11. September 2001 formuliert: „Die Symptome einer verstärkten Präsenz von Religion in der Öffentlichkeit haben seither weiter zugenommen und an Prägnanz, ja brutaler Deutlichkeit gewonnen.“

⁶ *T. Schmidt, Religiöser Glaube* (s. Anm. 5), 159.

ligion und Politik in der Spätmoderne hier abschreiten und auf die jeweiligen Probleme näher eingehen zu können, lässt sich doch eine viele Diskussionen bestimmende, an die Adresse religiös geprägter Menschen gerichtete Kernforderung identifizieren: Religiöse Überzeugungen haben sich, so sie denn in einer säkularen Gesellschaft respektiert werden wollen, innerhalb eines für alle als verbindlich anzuerkennenden normativen Rahmens zu verorten.⁷ Dabei gehöre es, so Schmidt weiter, zugleich zur Reflexivität der Säkularisierung, „dass sie auf die wechselnden Bedingungen, die aus der Differenzierungsdynamik säkularer Gesellschaften entsteht (sic!), eine Antwort bereit hält, die weder die Allgemeinheit und Verbindlichkeit des Rechts gefährdet, noch religiöse Bürger systematisch ausgrenzt und entfremdet. Dazu gehören spiegelbildlich die Zumutung und Anforderung an die Religion, sich selbstreflexiv auf normative Standards säkularer Gesellschaften einzulassen.“⁸

Diese Spiegelbildlichkeit ist Ausgangspunkt der folgenden Überlegungen. Denn warum wird die Forderung nach selbstreflexiver Vernunftgemäßheit aus der Perspektive einer theologischen Ethik nicht als eine Zumutung empfunden, sondern als (auch) theologisch begründbarer Imperativ? Die Autonomie der Moral, auch einer christlichen Moral, meint die Eigenständigkeit ethischer Reflexion hinsichtlich normativer Begründungsfragen. Die dieser Bestimmung des Moralischen inhärente methodische Unabhängigkeit vom Glauben provoziert jedoch die Frage, welche Rolle der Glauben überhaupt für die Moral spielt. Dabei handelt es sich zum einen um eine Frage, die den Binnendiskurs theologischer Ethik seit Jahrzehnten beschäftigt. Sie lässt sich aber auch auf die raumgreifendere Frage hin transponieren, welche Rolle religiöse Überzeugungen in moralischen, dem Anspruch der vernünftigen Rechtfertigung unterliegenden Debatten pluralistischer Gesellschaften spielen können.

⁷ Schmidt weist darauf hin, dass in „der Begründung und Akzeptanz eines solchen allgemeinen normativen Rahmens, einer für alle verbindlichen Ethik im Singular, [...] die eigentliche philosophische Herausforderung [liegt], die hinter der Frage nach der Rolle religiöser Überzeugungen in den ethischen Debatten pluralistischer Gesellschaften steckt“. *T. Schmidt*, Glaubensüberzeugungen und säkulare Gründe. Zur Legitimität religiöser Argumente in einer pluralistischen Gesellschaft, in: *Zeitschrift für evangelische Ethik* 45 (2014), 248–261, 248.

⁸ *T. Schmidt*, Religiöser Glaube (s. Anm. 5), 159.

Es würde den Rahmen sprengen, im vorliegenden Zusammenhang detaillierter auf das komplexe Verhältnis von Religion und demokratischer Öffentlichkeit einzugehen. Doch lässt sich die Frage nach Rolle und Stellenwert religiöser Überzeugungen an die Adresse theologischer Ethik zurückspielen, und zwar in folgender Form: Kann christliche Ethik im öffentlichen Diskurs ihre Glaubensüberzeugungen und Vorstellungen vom guten Leben „jenseits einer liberalen Privatisierung oder einer postsäkularen Funktionalisierung“⁹ artikulieren und plausibilisieren und sich dabei als anschlussfähig erweisen?¹⁰ Meines Erachtens ist das Ringen um Antworten auf diese Frage, eine, wenn nicht sogar *die* große Herausforderung zeitgenössischer theologischer Ethik.

Im Folgenden soll eine exemplarische Auseinandersetzung mit der Debatte um *Human Enhancement*, in der auch der Transhumanismus eine zentrale Rolle spielt¹¹, den Blick für jene Aufgabenstellungen und Herausforderungen schärfen helfen, die sich für eine theologische Ethik innerhalb des beschriebenen Fragehorizontes ergeben. Dafür sollen unterschiedliche, die Enhancement-Debatte intonierende normative Positionierungen und die ihnen zugrunde liegenden Überzeugungen und Vorstellungen vom guten Leben in den Fokus gerückt

⁹ M. Breul, Religiöse Epistemologie und öffentliche Religion. Zum erkenntnistheoretischen Status religiöser Überzeugungen, in: J. Könemann/S. Wendel (Hrsg.), Religion, Öffentlichkeit, Moderne. Transdisziplinäre Perspektiven, Bielefeld 2016, 173–188, 173.

¹⁰ Pluralismus gilt es dabei präzise vom Relativismus zu unterscheiden: „Eine radikale Relativierung der Moral könnte ja gerade nicht mehr die Achtung anderer moralischer Auffassungen einfordern, die in pluralistischen Gesellschaften – oft unter dem Vorzeichen der Toleranz – durchaus regelmässig (sic!) von (fast) allen Seiten gefordert wird.“ H. J. Münk, Theologische Ethik und Pluralismus. Theologische Sozialethik im Spannungsfeld der philosophisch-ethischen Diskussion einer Trennung von Gutem und Gerechten, in: Ders./M. Durst (Hrsg.), Christliche Identität in pluraler Gesellschaft. Reflexionen in einer Lebensfrage von Theologie und Kirche heute, Freiburg i. Br. 2005, 190–256, 192.

¹¹ Auch wenn innerhalb des Transhumanismus als philosophischer Strömung recht unterschiedliche Positionen vertreten werden, so lassen sich hinsichtlich seiner Anthropologie und seiner Ziele gemeinsame Grundlinien feststellen. Es geht ihm um eine Transformation des Menschen mittels technischer Mittel mit dem Ziel, in fortschreitender Selbstperfektionierung ein besseres Leben zu ermöglichen. Vgl. dazu C. Helmus, Transhumanismus – Der neue (Unter-)Gang des Menschen? Das Menschepbild des Transhumanismus und seine Herausforderung für die Theologische Anthropologie (Ratio fidei 72), Regensburg 2020.

werden. Zu fragen sein wird entsprechend einerseits, inwiefern solche Überzeugungskonflikte normative Diskussionen beeinflussen, und für Polarisierungen sorgen, vor allem aber, was eine für das Verhältnis von Glauben und autonomer Moral sensibilisierte theologische Ethik in solche Debatten einbringen kann.

2. *Human Enhancement* in (theologisch-)ethischer Reflexion

Was wäre, wenn sich durch neurologische Implantate kognitive Fähigkeiten so optimieren ließen, dass alle Menschen einen höheren Intelligenzquotienten hätten? Was wäre, wenn sich mittels Gen-Editierung schwere Krankheiten für immer ausrotten ließen? Was wäre, wenn durch die Verabreichung pharmakologischer Substanzen die Welt künftig nur noch von äußerst hilfsbereiten Altruistinnen und Altruisten bevölkert wäre?¹² Würde es immer mehr klügere, gesündere, hilfsbereitere Menschen geben – was könnte dagegen einzuwenden sein? Vermutlich würden wir nicht in einer schlechteren Welt leben – oder doch? Diese Frage führt mitten hinein in die Diskussion um das so genannte *Human Enhancement*. Bezeichnet wird damit der Einsatz biotechnologischer Mittel zur Erweiterung, Steigerung und Verbesserung menschlicher Fähigkeiten, seien sie physischer oder psychischer Art.¹³ Mittels Enhancement sollen menschliche Fähigkeiten über das etablierte Normalmaß hinaus optimiert werden. Somit ist es zu unterscheiden von präventiven, therapeutischen oder kompensatorischen Maßnahmen. Auch wenn der Anglizismus *Enhancement* aufgrund seiner deutschen Übersetzungsäquivalente *Steigerung* bzw. *Verbesserung* positiv konnotiert ist, verläuft die Debatte über mögliche Ausprägungen von Enhancement kontrovers. Sie hat sich innerhalb der vergangenen zwei Jahrzehnte von einem medizinethischen hin zu einem breiten biopolitischen Diskurs

¹² Vgl. J. Savulescu/I. Persson: Moral Enhancement, Freedom and the God Machine, in: *The Monist* 95 (2012), 399–421.

¹³ Ein Klassifizierungsvorschlag von Enhancement-Maßnahmen findet sich bei: L. Möck/J. Loh, Optimierte Körperbilder – Die Bedeutung von Human Enhancement im Transhumanismus und im technologischen Posthumanismus, in: M. Zichy (Hrsg.), *Handbuch Menschenbilder*, Wiesbaden 2022, 1–29, 7f., online unter: doi.org/10.1007/978-3-658-32138-3 (Zugriff: 28.02.2023).

entwickelt.¹⁴ Das zentrale Motiv, das Enhancement-Maßnahmen moralisch legitimieren soll, ist die Selbstoptimierung. Dabei stellt Enhancement dem Einzelnen eine Steigerung seiner Fähigkeiten ohne die bislang erforderlichen Umwege in Aussicht: Es kürzt den mühevollen Weg von Erziehung, Training und Lernprozessen einfach ab.

Ziel einer ethischen Reflexion kann es nicht sein, Enhancement pauschal gutzuheißen oder zu verurteilen. Zu vielschichtig sind Bedingungen und Zielsetzungen, die sich mit nano-, bio-, neuro- oder informationstechnologischen Eingriffen in den menschlichen Körper mit dem Ziel der Steigerung bestimmter Fähigkeiten verbinden. Gefragt ist vielmehr eine differenzierte Beurteilung einzelner Enhancement-Maßnahmen durch eine Reflexion der Kriterien, die das jeweilige Urteil begründen können.

Beispielhaft deutlich wird mit Blick auf die Enhancement-Debatte: Auch eine sich am Autonomieprinzip ausrichtende theologische Ethik setzt zur Begründung und Rechtfertigung von Normen nicht auf religiöse Überzeugungen, sondern auf Vernunftargumente. Dabei wurden erst im Zuge des Zweiten Vatikanischen Konzils und damals noch gegen massive Widerstände die Selbstgesetzgebung der praktischen Vernunft und die untrennbare Verknüpfung von Moralität und Autonomie als Fähigkeit zur freien Selbstbindung zum Prägemerkmal katholischer Moralthologie, die sich seitdem als Autonome Moral im christlichen Kontext¹⁵ versteht. Damit wurde es einer sich auf Rationalitäts-Standards verpflichtenden theologischen Ethik ermöglicht, Anschluss an säkulare, philosophische Ethikdiskurse zu finden. Hinsichtlich der vernünftigen Legitimation von Normen unterscheiden sich philosophische und theologische Ethiken also nicht voneinander. Christliche Glaubensüberzeugungen spielen auf der Begründungsebene keine Rolle. Aus ihnen lassen sich keine Normen ableiten, sie verschärfen Normen nicht, fügen ihnen nichts hinzu und erhöhen auch nicht ihren Verpflichtungs-

¹⁴ Vgl. S. Dickel, Enhancement, in: M. Heßler/K. Liggieri (Hrsg.), *Technikanthropologie. Handbuch für Wissenschaft und Studium*, Baden Baden 2020, 397–402, 397.

¹⁵ Vgl. A. Auer, *Autonome Moral und christlicher Glaube*, Düsseldorf 1971; F. Böckle, *Fundamentalmoral*, München 1977; K.-W. Merks, *Theologische Fundamenteethik*, Freiburg i. Br. 2020; S. Goertz, *Autonomie im Disput. Moralthologische Überlegungen zum Anspruch auf Selbstbestimmung*, in: *Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften* 55 (2014) 105–129.

charakter. Das bedeutet zugleich, dass moralisch nicht per se bindend ist, was Autoritäten oder Traditionen vorgeben, sondern allein das, was von der *ratio practica* als richtig erkannt worden ist. Die Unabhängigkeit des moralischen Geltungsanspruchs von Glaubensüberzeugungen, die der theologischen Ethik die Anschlussfähigkeit an säkulare Diskurse sichert, ist aus theologischen Gründen zwingend, hat Gott den Menschen doch als sein Ebenbild, als vernunftbegabtes Gegenüber geschaffen, das in Freiheit für sein Tun Verantwortung übernehmen muss. Dies zu plausibilisieren ist sowohl *ad intra* als auch *ad extra* notwendig, da eine Berufung auf Glaubensüberzeugungen zur Legitimation von Normen mitunter immer noch als Gütesiegel für die Christlichkeit einer Ethik missinterpretiert wird.

Für eine ethische Beurteilung von Enhancement-Maßnahmen bedeutet das: Theologische Ethik steht wie jede andere Ethik auch im Wettbewerb um das bessere Argument, das vernünftig nachvollziehbar und vermittelbar sein muss. Dafür herangezogene ethische Argumentationsfiguren sind auf ihre Überzeugungskraft hin zu überprüfen: Begründungsfiguren, wie etwa die deontologische Figur, der zufolge der Mensch sich nicht ‚enhancen‘ dürfe, weil dies allein Gott als Eigentümer des Lebens vorbehalten sei, erfüllen nicht das Postulat der Rationalität und damit auch nicht der Kommunikabilität. Gleiches gilt für die Figur, etwas sei moralisch zu verurteilen, weil es *contra naturam* sei und damit gegen Gottes Schöpfungsplan verstoße. Solche vermeintlich religiösen Argumentationsfiguren weisen nicht nur argumentative Defizite auf. In theologischer Perspektive sind sie aufgrund der in ihnen zum Ausdruck kommenden Gottesvorstellungen zu kritisieren.

Zusammengefasst heißt das: Der Rechtfertigungszusammenhang von Normen ist (auch) für eine theologische Ethik letztlich eine glaubensfreie Zone, eine Angelegenheit *etsi deus non daretur*. Aus diesem Grund gilt es auch im Hinblick auf das Enhancement vonseiten theologischer Ethikentwürfe solche Argumentationsfiguren stark zu machen, die sich in säkularen Diskursen rational rechtfertigen lassen, darunter etwa das Argument der Verhältnismäßigkeit bzw. Kontraproduktivität unter Berücksichtigung der Kriterien der Langfristigkeit, Nachhaltigkeit und der Frage nach dem betroffenen Personenkreis.¹⁶

¹⁶ Vgl. S. Ernst, Den Menschen verbessern? Enhancement aus theologisch-ethischer Sicht, in: Stimmen der Zeit 231 (2013) 263–273, 268. Vgl. P. Knauer, Hand-

3. Polariserte Debatte

Doch beenden solche begründungstheoretischen Überlegungen nicht automatisch ethische Kontroversen. Im Enhancement-Kontext etwa treten vielmehr deutlich die auch in anderen bioethischen Auseinandersetzungen zu findenden idealtypisch beschreibbaren Widerlager hervor¹⁷: Zu nennen sind hier auf der einen Seite die Biokonservativen. Sie lehnen Selbstoptimierungstechniken ab, machen moralische Intuitionen stark und malen zugleich Dystopien aus. Hierfür verwenden sie vor allem Kontingenzargumente. Statt sich mit technischen Mitteln zu perfektionieren, müsse der Mensch seine Begrenztheit und Unverfügbarkeit anerkennen. Religiös gewendet wird hier auf die Heiligkeit des Lebens, das ein Geschenk Gottes sei, auf die Unantastbarkeit der natürlichen Schöpfungsordnung hingewiesen. Neuen Technologien stehen Biokonservative generell skeptisch bis ablehnend gegenüber. Besonders kritisch werden heteronorme Perfektionierungstechniken beurteilt, zum Beispiel gezielte gentechnologische Keimbahn-Eingriffe (*Genom-Editierung*), die irreversibel sind und sich auf das Leben aller nachfolgenden Generationen auswirken.

Ihnen stehen auf der anderen Seite die so genannten Bioliberalen gegenüber, die Enhancement-Verfahren generell befürworten und

lungsnetze. Über das Grundprinzip der Ethik, Frankfurt a. M. 2002. Mit Hilfe des Prinzips der Verhältnismäßigkeit lässt sich auch noch einmal überprüfen und präzisieren, inwiefern die vom Transhumanismus in Aussicht gestellte Leidensminderung per se ein Gütesiegel für dessen moralische Qualität sein kann. Zu fragen ist dann, unter welchen Umständen die Beseitigung eines Übels nicht mehr gerechtfertigt werden könnte. Das wäre dann der Fall, wenn die Beseitigung eines Übels auf lange Sicht hin und im Blick auf weitere Adressat:innenkreise sehr viel mehr Leiden und Übel produzieren würde. Wäre das der Fall, dann wären Enhancement-Maßnahmen, obwohl sie die Beseitigung von Leiden kurzfristig in Aussicht stellen, moralisch nicht zu rechtfertigen, weil sie das Ziel nachhaltiger Leidensbekämpfung konterkarieren würden.

¹⁷ Vgl. R. Ranisch, Warum Biokonservative moralische Einstellungen haben, die Bioliberale verstehen sollten, in: *Kritisches Jahrbuch der Philosophie* 15 (2013) 201–223, 201. Dagmar Fenner verweist darauf, dass es sich hier nicht nur um akademische Polarisierungen handle, sondern dass sich hier der vor allem in den USA geführte Kulturkampf auf der Ebene bioethischer Debatten fortsetze. Vgl. D. Fenner, *Selbstoptimierung und Enhancement. Ein ethischer Grundriss*, Tübingen 2019, 47.

für einen selbstbestimmten und verantwortungsvollen Umgang plädieren, vorausgesetzt es stehen dafür sichere und zielführende Technologien zur Verfügung. Bioliberaler heben die Fähigkeit zur Selbstgestaltung sowie das Recht auf Selbstbestimmung und die Freiheit individueller Selbstverwirklichung hervor, die in erster Linie als Selbstoptimierung interpretiert wird: Jeder Mensch solle seinen subjektiven Vorstellungen vom guten Leben folgend entscheiden dürfen, welcher Einsatz von biotechnischen Mitteln dieses Ziel erreichbarer mache.

Eine besonders radikale Form des Bioliberalismus wird im Transhumanismus vertreten, der Enhancement-Verfahren als Mittel zur fortschreitenden Perfektionierung und radikalen technologischen Transformation des Menschen betrachtet.¹⁸ Seine von naturalistischen und funktionalistischen Vorstellungen geprägte Anthropologie¹⁹ begreift den Menschen als defizitäres Wesen, das mit Hilfe der Technik seine Defizite überwinden kann und sollte.²⁰ Ziel dieses Optimierungsprozesses ist folglich das Erreichen einer neuen evolutionären Stufe und damit verbunden die Selbsterschaffung einer artifiziellen Superintelligenz. Kontinuitätsargumente, denen zufolge der Mensch immer schon darauf hin ausgerichtet sei, seine Begrenztheiten zu überwinden oder aufzuheben, übernehmen dabei eine wichtige argumentative Stütz-Funktion.

So spannt sich das Debattenfeld also auf zwischen der Betonung der Selbstbegrenzung (Biokonservative) einerseits und der Betonung der Selbsterschaffung (Bioliberaler) andererseits.²¹ Dabei ist der Kern

¹⁸ Vgl. *M. More*, The philosophy of transhumanism, in: Ders./N. Vita-More (Hrsg.), *The Transhumanist Reader: Classical and contemporary essays on the science, technology, and philosophy of the human future*, Chichester 2013, 3–17.

¹⁹ Vgl. *A. Grunwald*, u. a.: *Wer bist du, Mensch? Transformationen menschlicher Selbstverständnisse im wissenschaftlich-technischen Fortschritt*, Freiburg i. Br. 2021.

²⁰ Vgl. *A.-K. Jakovljevic/C. Lenk*, *Ethik und optimierende Eingriffe am Menschen. Ethische Aspekte von Enhancement in der Medizin*, Bochum ²2005.

²¹ Mit diesen beiden Begriffen der Selbstbegrenzung und der Selbsterschaffung beschreibt Walter Lesch die beiden Grundmuster, die für Polarisierungen innerhalb bioethischer Debatten verantwortlich sind. Vgl. *W. Lesch*, *Mit Grenzen leben. Anthropologische Hintergrundtheorien bioethischer Konzepte*, in: *A. Holderegger*, u. a. (Hrsg.), *Theologie und biomedizinische Ethik. Grundlagen und Konkretionen (Studien zur Theologischen Ethik 97)*, Freiburg i. Br. 2002, 192–207, 202.

dessen, was Enhancement moralisch legitimieren soll, mit dem identisch, was es in Aussicht stellt: ein gutes und glückliches Leben. Allerdings wird das, was unter dem guten Leben zu verstehen ist, nicht zum Gegenstand der Auseinandersetzung gemacht. Eine explizite Thematisierung der jeweiligen Grundannahmen einer Theorie des guten Lebens wird im Gegenteil sogar vermieden.²²

4. *Human Enhancement* und die Frage nach dem guten Leben

Vorstellungen vom guten Leben firmieren in der Enhancement-Diskussion als Privatansichten.²³ Unter gutem Leben sei das zu verstehen, so die transhumanistisch favorisierte Definition, was *subjektiv* zur eigenen Selbstoptimierung beitrage. Deshalb könne man nicht für jemand anderen festsetzen, „was dieser auf einer vermeintlich objektiven Grundlage für ein Enhancement zu halten habe“²⁴. Vorstellungen des guten Lebens sowie weltanschauliche oder religiöse Überzeugungen werden im Prozess ethischer Urteilsfindung nicht thematisiert. Dies führt zu einer „Moral-Zentrierung“²⁵, die den bioethischen Diskurs insgesamt und die Transhumanismus-Debatte im Besonderen prägt.²⁶

Betrachtet man allerdings die normativen Leitlinien des Transhumanismus zum Enhancement genauer, so wird deutlich, dass die Privatisierungsforderung unterlaufen wird. Dagmar Fenner verweist daher auch folgerichtig auf die Spannung „zwischen der liberalen Überzeugung einer irreduziblen Pluralität an Vorstellungen vom guten Leben der einzelnen Individuen einerseits und einer subjektiv-

²² Vgl. K. Bayertz/B. Beck/B. Stroop, Künstliches Glück? Biotechnisches Enhancement als (vermeintliche) Abkürzung zum guten Leben, Preprints and Working Papers of the Centre for Advanced Study in Bioethics 48, Münster 2012, 1–24, 11.

²³ Vgl. R. Kipke, Das ‚gute Leben‘ in der Bioethik, in: Ethik in der Medizin, 25 (2013) 115–128, 117.

²⁴ J.-C. Heilinger, Anthropologie und Ethik des Enhancements, Berlin/New York 2010, 95.

²⁵ Vgl. R. Kipke, Das ‚gute Leben‘ (s. Anm. 23), 116. Hier liegt die Unterscheidung von Moral als Sphäre des Gerechten und der Ethik als Frage nach dem Guten zugrunde.

²⁶ Vgl. für den gesamten bioethischen Diskurs zu dieser Frage: R. Kipke, Das ‚gute Leben‘ (s. Anm. 23), 117.

unabhängigen ‚objektiven‘ Bestimmung des für die Spezies Menschen ‚Guten‘ andererseits.“²⁷ Dabei entfaltet diese *objektive* Vorstellung vom guten Leben in Verbindung mit der impliziten negativen Anthropologie²⁸ des Transhumanismus normative Wirkkraft: Der Mensch erscheint als Mängelwesen, als „suboptimales Auslaufmodell“²⁹, das der Überwindung insbesondere seiner physischen Defizite durch Technik bedarf. Ziel der so legitimierten Enhancement-Maßnahmen ist die Verschmelzung von Mensch und Technik hin zu einem Supermenschen.³⁰ Nur eine fortwährende Perfektionierung ermöglicht dieser Auffassung zufolge dem Menschen ein gutes Leben. Das so bestimmte gute, selbstoptimierte Leben fungiert als zentrale moralische Legitimationsinstanz aller Enhancement-Maßnahmen. Es ist unter der Hand zu *der* alles bestimmenden normativen Bezugsgröße geworden.

Als Fazit dieser Analyse der Enhancement- und Transhumanismus-Debatte lässt sich folglich festhalten, dass ein grundlegendes Problem der ethischen Enthaltensamkeit liberaler Gesellschaften sichtbar wurde: Vorstellungen vom guten Leben werden zwar als privat deklariert, beeinflussen die normativen Positionen jedoch erheblich. Dies jedoch führt zu einem Reflexionsvakuum. Die nicht thematisierten Überzeugungskonflikte provozieren Polarisierungen, weil nicht in den Blick gerät und zum Gegenstand öffentlicher diskursiver Auseinandersetzung gemacht wird, worin die Differenzen in ethisch-normativen Fragen eigentlich genau gründen. Die Polarisierung von Debatten, wie sie sich in der Transhumanismus-Debatte

²⁷ D. Fenner, Selbstoptimierung (s. Anm. 17), 55.

²⁸ Die Notwendigkeit der Berücksichtigung impliziter anthropologischer Prämissen für verfahrensethische Ansätze hat wegweisend Jürgen Habermas am Beispiel der Gen-Debatte aufgezeigt, vgl. J. Habermas, Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik? Frankfurt a. M. 2001. Vgl. dazu mit Blick auf das Neuro-Enhancement: O. Müller, Der Mensch zwischen Selbstgestaltung und Selbstbescheidung. Zu den Möglichkeiten und Grenzen anthropologischer Argumente in der Debatte um das Neuroenhancement, in: J. Clausen/O. Müller/G. Maio (Hrsg.), Die ‚Natur des Menschen‘ in der Neurowissenschaft und Neuroethik, Würzburg 2008, 185–209.

²⁹ S. Spiekermann, Digitale Ethik. Ein Wertesystem für das 21. Jahrhundert, München 2019, 166.

³⁰ Vgl. K. Warwick, Superhuman enhancements via implants: Beyond the human mind, in: Barfield, Woodrow/Bloodgett-Ford, Sayoko (Hrsg.), Human enhancement technologies and our merger with machines, Basel 2021, 151–160.

paradigmatisch zeigt, ist zumindest in Teilen das Ergebnis einer Zentrierung auf Fragen der Moral und einer Zurückdrängung der Ethik als Frage nach dem guten Leben.³¹ Welche Gefahr daraus aber nicht zuletzt politisch erwachsen kann, bringt Rahel Jaeggi auf den Punkt, wenn sie konzediert, dass die Verschiebung der Vorstellungen des guten Lebens in den privaten Bereich dazu führe, dass man dann auch über die auf diesen Vorstellungen basierenden Lebensformen nicht mehr streiten könne, weil sie zu einer „unzugänglichen *black box*“³² geworden seien.

5. Perspektiven einer pluralismusfähigen theologischen Ethik

Vor dem Hintergrund dieser Analyse gilt es nun, über mögliche Beiträge theologischer Ethik zu dieser Debatte nachzudenken: Zur besseren Einordnung des Ausgeführten sei an dieser Stelle mit Blick auf die jüngere Geschichte des Faches daran erinnert, welchen mühevollen Transformationsprozess theologische Ethik durchlaufen hat. Mit der fortschreitenden Etablierung der Autonomen Moral im christlichen Kontext im Zuge des Zweiten Vatikanischen Konzils setzte im Fach ein Prozess der Selbstsäkularisierung ein, der mit Verlustängsten einherging, Irritationen bezüglich eines scheinbar nicht mehr als eindeutig christlich zu identifizierbaren Profils auslöste und damit eine Debatte über das christliche Proprium in Gang setzte.³³ Seit den 1970er Jahren wird im Fach um eine adäquate Bestimmung des Verhältnisses von Glauben und Ethik gerungen. Eine sich um

³¹ Die Verwirrung in Bezug auf die Verwendung der Begriffe Moral und Ethik ist vielerorts thematisiert worden und lässt sich doch nicht vermeiden, da die Begriffe in einzelnen Fachdisziplinen und bei einzelnen Autor:innen unterschiedlich verwendet werden. Der Begriff der Ethik wird hier nun für die Frage nach dem guten und erfüllten Leben verwendet, der Begriff der Moral umfasst die Frage nach dem für alle Guten, dem Gerechten, das seinen Niederschlag in Normen findet, die auf Einhaltung drängen und allgemeine Gültigkeit beanspruchen. Diese Unterscheidung wird aber im Text nicht durchgängig beibehalten, allein schon deshalb, weil in der Moralthologie unter Ethik meist die Reflexionswissenschaft der Moral verstanden wird.

³² R. Jaeggi, *Kritik von Lebensformen*, Berlin 2014, 10.

³³ Vgl. M. Düwell, *Theologie und Ethik. Anmerkungen zu einer problematischen Beziehung*, in: J. Berendes (Hrsg.), *Autonomie durch Verantwortung. Impulse für die Ethik in den Wissenschaften*, Paderborn 2007, 79–98.

Anschluss an die Moderne bemühende, auf rationale Begründungslogiken setzende christliche Ethik sieht sich mit der Frage nach dem Stellenwert christlicher Glaubensüberzeugungen konfrontiert. In diesem Zusammenhang spricht Alfons Auer vom Sinnhorizont und von den Motivationspotentialen des Glaubens.³⁴ Dem Glauben kommt eine mit Blick auf das moralische Handeln motivationale, befähigende und heuristische Funktion zu.³⁵ Zugleich wird aus moraltheologischer Perspektive zunehmend als wichtige hermeneutische Aufgabe wahrgenommen, sich mit den Tiefenstrukturen von Normen zu befassen, da andernfalls jeglicher „systematische Begründungsanspruch ortlos“³⁶ bleibt.

Die Analyse der Enhancement-Debatte führt vor Augen, dass es auch in angewandt-ethischen Diskursen nicht ausreicht, „die Grammatik moralischer Konflikte mit ihrer vermeintlichen objektiven Argumentationslogik zu kennen.“³⁷ Vielmehr, so Walter Lesch weiter, ist es erforderlich, „die spezifischen Probleme von Überzeugungskonflikten zu erkunden, damit diese nicht in Sprachlosigkeit, Sektierertum oder Gewalt münden.“³⁸

Der Einsicht, dass zur Vorbeugung von (möglicherweise gewaltvollen) Konflikten eine diskursive Auseinandersetzung über unterschiedliche Vorstellungen vom guten Leben notwendig ist, könnte gerade theologische Ethik im öffentlichen Diskurs besonderen Nachdruck verleihen. Warum? Nicht zuletzt deshalb, weil ihr selbstkritisches Sensorium gut ausgeprägt ist. Als Reflexionswissenschaft christlicher Moral verhehlt sie ihre Optionalität zugunsten der Leidenden und Marginalisierten nicht³⁹, deshalb wird sie bezüglich ihrer materialen Vorstellungen vom guten Leben stets mit ideologiekritischen Anfragen konfrontiert, die sie parieren muss. Wer aber darin geübt ist, die eigenen Vorstellungen vom guten Leben einer

³⁴ Vgl. A. Auer, *Autonome Moral und christlicher Glaube*, Düsseldorf 1971.

³⁵ Vgl. M. Düwell, *Theologie und Ethik* (s. Anm. 33), 88.

³⁶ W. Lesch, *Hermeneutische Ethik / Narrative Ethik*, in: M. Düwell/C. Hüben-thal/M. H. Werner (Hrsg.), *Handbuch Ethik*, Stuttgart/Weimar 2006, 231–242, 231.

³⁷ W. Lesch, *Übersetzungen. Grenzgänge zwischen philosophischer und theologischer Ethik* (Studien zur theologischen Ethik 139), Freiburg i. Br. 2013, 95f.

³⁸ Ebd.

³⁹ Hier wäre zu thematisieren, inwieweit theologische Ethik selbst dazu beiträgt, Macht- und Ohnmacht-Konstellationen zu perpetuieren.

(selbst)kritischen Sichtung nach Maßstäben des Richtigen und Gerechten zu unterziehen, wird dies auch eher mit Blick auf die Überzeugungen anderer einfordern können.

Theologische Ethik kann in gesellschaftlichen Debatten deshalb zu einer glaubwürdigen Kritikerin werden. Sie kann das Ziel, Leiden durch biotechnologische Optimierungen lindern zu wollen, gutheißen, zugleich aber auf folgende Gefahr hinweisen: Da *Human Enhancement* auf eine immer passgenauere biotechnologische Adaption der individuellen Körper an die gegebenen Umstände abzielt, perpetuiert es letztlich leidverursachende Strukturen.⁴⁰ Das Leitbild der individuellen Selbstoptimierung trägt zur Zementierung sozialer Ungleichheiten bei.⁴¹ Theologische Ethik hält damit am Gerechten als notwendiger Prüfinstanz für partikulare Vorstellungen des Guten fest. Vorstellungen vom guten Leben sind als unmoralisch zu qualifizieren, wenn sie Gerechtigkeitsprinzipien missachten.⁴² Man könnte mit Arnd Pollmann hier von einer *Präventivkraft* der Moral sprechen, die ihre Wirkung – wie gezeigt – auf die dem Enhancement zugrunde liegenden Vorstellungen vom guten als dem selbstoptimierten Leben hin entfalten kann.⁴³ Die Moral als Frage nach dem Richtigen und Gerechten wird zum unhintergehbaren Korrektiv der Selbstoptimierung.

Theologische Ethik wird aber zugleich einwenden, dass auch der Gerechtigkeitsmaßstab nur dort auf Akzeptanz treffen und Wirksamkeit entfalten kann, wo er selbst überhaupt als hohes oder höchstes Gut anerkannt wird.⁴⁴ Damit hebt sie hervor, dass bestimmte Kennzeichen der Vorstellungen vom guten Leben immer

⁴⁰ Vgl. J.-C. Heilinger, Mensch, Weltbürger. Über Anspruch und Umsetzbarkeit des moralischen Kosmopolitismus, in: Ders./J. Nida-Rümelin (Hrsg.), Anthropologie und Ethik, Berlin 2015, 113–134, 123.

⁴¹ Vgl. M. Coeckelbergh, Vulnerable Cyborgs. Learning to Live with our Dragons, in: *Journal of Evolution & Technology* 22 (2011) 1–9.

⁴² H. Joas, Wertpluralismus und moralischer Universalismus, in: W. Schluchter (Hrsg.), Kolloquien des Max Weber Kollegs XV-XXXIII, Erfurt 2001, 29–49, 41: „Im Gesichtspunkt des Rechten steckt [...] ein immerwährendes, nie zur Ruhe kommendes Potential zur Veränderung des Guten, um es zum Bestehen der Universalisierungsprüfung zu befähigen.“

⁴³ Vgl. A. Pollmann, Gut in Form. Die neuere Debatte um eine Philosophie des ‚guten Lebens‘ im Überblick, in: *DZPhil*, Berlin 47 (1999) 673–691, 682.

⁴⁴ Vgl. H. J. Münk, Theologische Ethik und Pluralismus (s. Anm. 10), 240.

auch Orientierungsgrößen für das sind, was moralischer Rücksichtnahme unterliegen soll.⁴⁵

Zusammenfassend lässt sich hier ein dialektisches Verhältnis favorisieren: Einerseits hauchen die Vorstellungen vom Guten der Idee der Gerechtigkeit Leben ein. Andererseits ist und bleibt die Moral notwendige Prüfinstanz partikularer Vorstellungen vom guten Leben.⁴⁶ Theologische Ethik kann anknüpfend an die innerfachlichen Überlegungen zum Verhältnis von Glauben und Ethik hier sehr gut deutlich machen, dass Motivation und Sinnstiftung andere Ebenen bespielen als geltungstheoretische und kritisch-präventive Aspekte. Entscheidend ist dabei, dass eine Berücksichtigung partikularer Vorstellungen vom Guten nicht zwingend zur Folge hat, sich vom Universalismus-Anspruch der Gerechtigkeitsperspektive zu verabschieden.⁴⁷ Aus theologisch-ethischer Perspektive wäre vielmehr ein Universalismusverständnis zu entfalten, das partikulare Vorstellungen gerade nicht ausblendet, sondern das die Suche nach Ähnlichkeiten, über die eine gemeinsame Verständigung sinnvoll erscheint, in den Vordergrund rückt. Peter Rottländer weist in diesem Zusammenhang auf die Potentiale einer narrativen Erschließung hin: „Die Pointe des Gedankengangs besteht dabei darin, dass solche Ähnlichkeiten überhaupt nur durch narrativ strukturierte Verständigungsprozesse sichtbar werden. In einer rein rationalistisch-diskursiven Kommunikation blieben sie verborgen.“⁴⁸

Theologische Ethik kann die in diesem Text mit Blick auf die Diskussion um das *Human Enhancement* aufgeworfenen Fragen und angedeuteten Perspektiven weiter ausloten, indem sie ihr Reflexions-Repertoire zum Verhältnis von Glauben und Ethik in die Debatte

⁴⁵ Mit Blick auf Jürgen Habermas formuliert Charles Taylor die Kritik, dass Verfahrensethiken implizit immer im Rahmen einer Theorie des Guten operierten, ohne dies explizit zu machen. Vgl. C. Taylor, Die Motive einer Verfahrensethik, in: W. Kuhlmann (Hrsg.), Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik, Frankfurt a. M. 1986, 101–135.

⁴⁶ Vgl. H. Joas, Die Entstehung der Werte, Frankfurt a. M. ⁸2019, 263.

⁴⁷ Vgl. H. Joas, Wertepluralismus (s. Anm. 42), 41; dazu auch P. Ricœur, Das Selbst als ein Anderer, München ²2005, 247–289; A. Breitling/S. Orth/B. Schaaff (Hrsg.), Das herausgeforderte Selbst. Perspektiven auf Paul Ricœurs Ethik, Würzburg 1999.

⁴⁸ P. Rottländer, Ethik in der Politischen Theologie, in: Orientierung 57 (1993) 152–158, 158.

zum Stellenwert partikularer Überzeugungen einbringt.⁴⁹ Dabei kommen aber auch Desiderate im theologisch-ethischen Diskurs zum Vorschein. Zum Beispiel wird sich theologische Ethik selbstkritisch fragen müssen, ob sie der Motivationsthematik, die auch hinsichtlich des Stellenwertes religiöser Überzeugungen eine wichtige Rolle spielt, in ihren eigenen Grundlagenreflexionen bislang genügend Aufmerksamkeit geschenkt hat.⁵⁰

⁴⁹ Zu der Frage, wie sich theologische Ethik angesichts der Pluralisierung zwischen einer Ethik des guten Lebens und Gerechtigkeitstheorien positionieren kann, vgl. *W. Schaupp*, Gerechtigkeit im Horizont des Guten. Fundamentalmoralische Klärungen im Ausgang von Charles Taylor (Studien zur theologischen Ethik 101), Freiburg i. Br. 2003, 42f.

⁵⁰ Vgl. *K. Klöcker*, Helfen, weil es glücklich macht? Überlegungen zur Motivationskraft christlicher Ethik, in: *Evangelische Theologie* 81 (2021) 473–478.; vgl. *M. Held*, Moralische Motivation in der Stoa und bei Augustinus (Tübinger Studien zur Theologie und Philosophie 28), Tübingen 2020, 11.