

Verbesserung oder Zerstörung der menschlichen Natur? Eine theologische Evaluation des Transhumanismus

Johannes Grössl

1. Der Transhumanismus in einer christlichen Ethik

Die theologische Ethik wird bezüglich vieler Themen für sehr restriktiv gehalten. Exemplarisch können die Themenbereiche Sexualität, Ehescheidung, Abtreibung oder Präimplantationsdiagnostik genannt werden. Von vielen Theologen wird jeder Ansatz, der dazu geeignet ist, den Menschen fundamental zu ändern, z. B. durch Manipulation des Erbguts, kategorisch abgelehnt. Für die Verteidigung einer solchen pauschalen Ablehnung werden häufig philosophisch problematische Argumente herangezogen, wie „Wir dürfen nicht Gott spielen“ oder „Wir dürfen nicht in natürliche Prozesse eingreifen“. Zurecht wenden hier Diskussionspartner ein, dass wir in der modernen Medizin in vielen Bereichen über Leben und Tod entscheiden und in natürliche Prozesse eingreifen – um Menschen zu heilen, Krankheiten zu bekämpfen, Benachteiligungen abzumildern. Häufig wird ein solches Manipulationsverbot konkretisiert, indem behauptet wird, die menschliche Natur sei von Gott festgelegt und der Mensch habe zwar das Recht und die Pflicht, die Welt mithilfe von Technologien zu gestalten, aber nicht das Recht, seine eigene Natur zu ändern. So argumentiert der katholische Moralthologe Josef Römelt u. a. gegen Gentherapien, indem er schreibt, der Mensch solle die Schöpfung „im Respekt vor der Unantastbarkeit seiner eigenen Natur“¹ verwalten. Eine solche Argumentation wirft allerdings die Frage auf, was man eigentlich unter dem Begriff ‚menschliche Natur‘ versteht.

In diesem Aufsatz möchte ich dafür argumentieren, dass die menschliche Natur ontologisch auf eine Weise bestimmt werden kann (und aus Mangel an gangbaren Alternativen möglicherweise sogar auf eine Weise bestimmt werden sollte²), welche die Teleologie, d. h. Zweckmäßigkeit

¹ J. Römelt, *Christliche Ethik in moderner Gesellschaft* (Band 2: Lebensbereiche), Freiburg i. Br. 2009, 231.

² Zu den Alternativen, die der Autor aus philosophischen und moralischen Gründen

des Menschen aus christlich-theistischer Perspektive berücksichtigt: Der Mensch ist von Gott erschaffen worden, um in eine liebende Beziehung mit seinem Schöpfer und seinen Mitgeschöpfen eintreten zu können. Eine solche Bestimmung ermöglicht eine moralische Evaluation des Transhumanismus, der in seiner starken Ausprägung jegliche Art von technologischer und biologischer Entwicklung und Verbesserung des Menschen befürwortet. Die zweite These dieses Aufsatzes lautet daher, dass die transhumanistische Agenda aus christlicher Sicht nur in dem Maße unterstützt werden kann, insofern sie dazu beiträgt, dass der Mensch die von Gott intendierten Ziele für ihn erreichen kann, und in dem Maße abgelehnt werden muss, insofern sie diese Ziele gefährdet oder verunmöglicht. Anschließend wird erörtert, warum bestimmte Restriktionen angewandt werden müssen: Christinnen und Christen streben danach, ihren Charakter in einer Weise zu formen und zu verbessern, so dass sie in eine Gemeinschaft mit Gott eintreten können. Aus dem Missionsauftrag für alle Völker ergibt sich die Forderung, gesellschaftliche Umstände zu schaffen, die eine solche Charakterformung ermöglichen – dies schließt auch „biologische“ und „technologische“ Umstände mit ein, d. h. die Möglichkeiten und Fähigkeiten der Menschen, ihren Charakter zum Guten zu formen, Tugenden auszuprägen und Laster zu vermeiden. In einem abschließenden Teil soll die vorgebrachte These anhand von konkreten Verbesserungsoptionen – *moral enhancements*, *willpower enhancements* and *virtue enhancements* – exemplifiziert werden.

2. Menschliche Natur und Teleologie

Es gibt gute Gründe dafür, misstrauisch zu sein, wenn eine Person behauptet, sie wüsste, was Gottes Motive, Gottes Gründe oder Gottes Wille seien. Wenn Theologen beanspruchen dies zu wissen, tun sie dies immer (und wissen hoffentlich auch, dass sie dies tun) basierend auf bestimmten unabweisbaren und oft auch umstrittenen Axiomen. Ähnlich wie Naturwissen-

für nicht gangbar hält und die beide von Friedrich Nietzsche eingeführt wurden, gehören eine postmoderne/nihilistische/konstruktivistische Auffassung, nach der es keine objektive Bestimmung der menschlichen Natur gibt, sondern der Mensch seine Natur selbst bestimmt (vgl. *Die fröhliche Wissenschaft*, III 143), sowie eine evolutionär-naturalistische Bestimmung, nach der das Leben höchstes Ziel der menschlichen Existenz darstellt, die aber einen naturalistischen Fehlschluss enthält und letztlich zum Sozialdarwinismus führt (*Jenseits von Gut und Böse*).

schaftler können Theologen nur Modelle der Wirklichkeit konstruieren, die allerdings zusätzlich Aussagen über das Gott-Welt-Verhältnis beinhalten und diese Modelle diskutieren. Theologen führen Gründe an, warum bestimmte Modelle konsistent oder inkonsistent, plausibler oder weniger plausibel sind, warum manche Modelle eine adäquatere Beschreibung der Wirklichkeit darstellen und manche weniger. Christliche Theologen stützen ihre Modelle auf Axiome, die von göttlicher Offenbarung abgeleitet werden – allerdings auch in dem Wissen, dass wir uns in Bezug darauf, wie sich uns Gott offenbart hat, irren könnten. Obwohl ein „personales“ Offenbarungsverständnis heute stärker verbreitet ist als ein klassisches „instruktionstheoretisches“ Verständnis, kommt kein Modell umhin, aus der ergangenen Offenbarung propositionale Aussagen über Gott und sein Wirken abzuleiten. Viele christliche Theologen betrachten die Aussage „Gott ist Liebe“ als eine zentrale, nur durch Offenbarung zugängliche, Glaubenswahrheit.³ Dass Gott die Liebe ist, wird nicht nur von Aussagen Jesu übernommen (z. B. 1 Joh 4, 16), deren Historizität allerdings umstritten ist, sondern wird vor allem daraus abgeleitet, dass Christus einerseits aufgrund seiner Erlösungstätigkeit mit Gott identifiziert wird und andererseits aus vollkommener Liebe für seine Geschöpfe den Kreuzestod auf sich genommen hat.⁴ Nach einer gängigen Argumentation von christlichen Theisten folgt aus Gottes Wesensmerkmal, Liebe zu sein, die Bestimmung

³ Dies gilt besonders, aber nicht nur für Offene Theisten und Prozesstheologen. Wenn man mit Thomas von Aquin Liebe als „jemanden Gutes wollen“ definiert, dann kann die Aussage „Gott ist die Liebe“ auch verstanden werden als „Gott will den Menschen Gutes“; das Beste für die Menschen aus der Perspektive Gottes ist die ewige Seligkeit, d. h. vollständige Gemeinschaft mit ihm. Die christliche Vorstellung von Erlösung gründet also in der Auffassung, dass Gott seine Geschöpfe liebt und ihnen Gutes tun will. Nach Peter Knauer (der in der Tradition der doppelten Erkenntnislehre thomistischer und neuscholastischer Theologie steht) teilt uns Offenbarung etwas mit, was durch die Vernunft unerkennbar ist und was nur Gott uns sagen kann. Dass wir Gemeinschaft mit Gott haben können, ist laut Knauer wesentlicher Gehalt von Offenbarung. Vgl. P. Knauer, *Der Glaube kommt vom Hören. Ökumenische Fundamentaltheologie*, Freiburg i. Br. 1991, 9: „Gemeinschaft mit Gott kann man nicht an der Welt ablesen, sondern muß sie gesagt bekommen und kann sie nur im Glauben als wahr erkennen.“

⁴ Die genaue Bestimmung einer Identität von Gott und Christus wurde v. a. im 4. Jahrhundert n. Chr. ausführlich diskutiert. Die Ergebnisse der damaligen Konzilien aufgreifend kann man formulieren, dass Christus mit der zweiten trinitarischen Person (die dem Vater wesensgleich ist) identisch ist. Die grundlegende Motivation für die Zuschreibung voller Göttlichkeit war soteriologisch: Nur Gott kann den Menschen erlösen; wenn Christus die Menschen durch seinen Kreuzestod erlöst hat, muss er göttlich sein.

des göttlichen Willens, liebesfähige Geschöpfe zu erschaffen und mit ihnen in Beziehung zu treten:⁵

1. Gott ist Liebe.
2. Liebe strebt nach Erfüllung in einer liebenden Beziehung.
3. Eine liebende Beziehung setzt mindestens zwei liebesfähige Personen voraus.
4. Gott strebt danach, liebesfähige Personen zu erschaffen und mit ihnen in Beziehung zu treten.

Meist wird dieser Argumentation noch die Einschränkung hinzugefügt, dass selbst ein allmächtiger Gott kein Geschöpf zur Annahme einer solchen Beziehung vorherbestimmen kann, dass Liebe Freiheit erfordert und dass Zwang mit freiem Willen unvereinbar ist.⁶ Hauptmerkmal eines theistischen Weltbildes (im Vergleich zu einem naturalistischen Weltbild) ist es, anzunehmen, dass die Welt, wie wir sie vorfinden, nicht bloßes Produkt von Zufallsereignissen, sondern von Gott gewollt ist und mit dem Ziel erschaffen wurde, dass an irgendeinem Punkt in ihrem Verlauf intelligente, verantwortungs- und beziehungsfähige Personen existieren.⁷ Duns Scotus schrieb, Gott wollte *condiligentes*: „Mitliebende“.⁸ Dies ist auch die Kernaussage der biblischen Schöpfungsberichte. Dort geht es nicht um irgendeine wissenschaftliche Erklärung über die Entstehung des Universums. Das Paradies ist kein historischer Zustand,⁹ sondern beschreibt

⁵ Vgl. J. Grössl, Gott als Liebe denken. Anliegen und Optionen des Offenen Theismus, in: , Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie 54 (2012), 478–479.

⁶ Vgl. C. Pinnoch, Most Moved Mover. A Theology of God's openness, Grand Rapids, MI 2001, 113–52; G. Jantzen, God's World, God's Body, Philadelphia 1984, 152: „God could, of course, override all our individuality and freedom – could, that is, if he ceased to love. But love places restraints on power. Love gives, power takes away.“ T. J. Oord, The Uncontrolling Love of God. An Open and Relational Account of Providence, Downers Grove, Illinois 2015, 181: „If love is inherently uncontrolling and God loves necessarily, God is incapable of coercion.“

⁷ Vgl. A. Plantinga, Where the Conflict Really Lies. Science, Religion & Naturalism, New York 2011, 272: „Christian theism involves the idea that God governs the world; that what happens does not come about by chance, but by virtue of God's providential governance. The idea is that the basic structure of the world is due to a creative intelligence: a person, who aimed and intended that the world manifest a certain character.“

⁸ D. Scotus, Opus Oxoniense (= Ordinatio), III d. 32 q. 1 n. 6 (21), in: Opera Omnia X, 136f.

⁹ Früher wurde der Sündenfall häufig historisch gedeutet, vgl. z. B. Irenäus von Lyon,

einen zukünftigen Zustand, der als Idee, als Ideal vom Schöpfer schon am Anfang mitgedacht wurde.¹⁰ Es gibt viele Theorien darüber, warum wir nicht bereits von Anfang an in diesem Idealzustand leben bzw. warum es möglicherweise für Gott logisch unmöglich war, freie Wesen in einem solchen Idealzustand zu erschaffen, doch diese spielen für die folgenden Ausführungen keine Rolle. Wichtiger ist die Erkenntnis, dass ein solcher Zustand prinzipiell erreichbar ist; dies benötigt die Mitwirkung der Geschöpfe, ist aber, nach christlicher Lehre, nicht allein aus der Kraft der Geschöpfe, erreichbar.¹¹

Wenn Naturwissenschaftler, Theologen und Philosophen miteinander über den ‚Menschen‘ oder die ‚menschliche Natur‘ diskutieren, scheitern die Gespräche häufig an einer Äquivokation der Begriffe. Während Naturwissenschaftler mit dem Begriff ‚Mensch‘ häufig eine bestimmte biologische Art (*homo sapiens* als einzig überlebende Spezies der Gattung *homo*) bezeichnen, beziehen sich Philosophen (in der Tradition der Stoa und Kant) meist auf die Menge aller vernünftiger Personen bzw. moralischer Subjekte. Das heißt, dass ‚Mensch‘ kein biologischer, sondern ein funktionaler bzw. psychologischer Begriff ist, weil er essentiell bestimmte geistige Fähigkeiten voraussetzt. Im Kantianismus wird dieser Begriff sogar metaphysisch ausgedehnt, weil allein die *Anlage* zu diesen Fähigkeiten bereits die Zugehörigkeit zur Menschheitsfamilie

Adv. Haer. 3.18.1: „Was wir in Adam verloren haben – nach dem Bild und der Ähnlichkeit Gottes zu sein – das empfangen wir in Christus Jesus zurück.“ Bernhard Nitsche weist dieses Verständnis wie fast alle modernen Theologen zurück, vgl. B. Nitsche, Die Erbsünde in transzendental-nooumenaler und sozial-struktureller Hinsicht, in: R. Leonhardt (Hrsg.), Die Aktualität der Sünde. Ein umstrittenes Thema der Theologie in interkonfessioneller Perspektive, Frankfurt a. M. 2010, 59–94, 61: „Gottes Erlösungshandeln ist kein Reparaturbetrieb für eine missglückte Schöpfung“.

¹⁰ Eine nicht-historische Interpretation ist möglich, wenn man den Urzustand (*natura integra*) als platonische Idee des Menschseins betrachtet, die sich aber aus bestimmten Gründen nicht in dieser Welt verwirklichen konnte (*natura lapsa*), mit Gottes Gnadenwirken aber doch noch erreicht werden kann (*natura elevata*).

¹¹ Pelagianer behaupten, man könne die Gnade aus eigener Kraft erwerben bzw. sie verdienen. In der christlichen Theologie wurde viel darüber gestritten, welche Rolle Freiheit und Gnade bei der Erlösung spielen. Bei der Synode von Orange im Jahre 529 wurde sogar eine Kompromisslösung abgelehnt, nach der der Mensch seine freie Zustimmung zur göttlichen Gnade geben kann (vgl. DH 373). Bis heute bemüht sich die Theologie, genau zu definieren, welche Rolle die menschliche Freiheit bei Erlösung spielt. Die lutherische und calvinistische These, Erlösung sei reine Gnade, führt nämlich zu einer umfassenden Prädestinationslehre, nach der Gott von Ewigkeit her bestimmt, wer gerettet wird und wer nicht – eine Theorie, die m.E. nicht mit der Annahme der Barmherzigkeit und Gerechtigkeit Gottes vereinbar ist.

garantiert¹² – selbst wenn diese Anlage bei einem bestimmten Individuum niemals ausgeprägt werden kann.¹³ Theologen erweitern diese metaphysische Definition noch durch die eben ausgeführten Gedanken zur Teleologie des Menschen: Der Mensch wird dadurch zum Menschen, dass er potentiell in eine Beziehung mit seinem Schöpfer eintreten kann. Eine solche Beziehungsfähigkeit setzt sowohl Vernunft als auch Moralität¹⁴ voraus, weshalb die kantische und die christliche Tradition hier einander sehr nahe stehen. Menschsein kann aus christlich-anthropologischer Perspektive demnach folgenderweise definiert werden: Mensch zu sein setzt die Eigenschaften bzw. die natürliche Anlage zu einer Ausprägung der Eigenschaften voraus

- (a) eine Person zu sein und in interpersonale Beziehungen eintreten zu können,
- (b) ein moralisches Subjekt zu sein,
- (c) einen Gottesbegriff denken, an Gottes Existenz glauben und eine eventuelle Offenbarung annehmen zu können.

¹² I. Kant, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (Akademieausgabe VII), 322: „Unter den lebenden Erdbewohnern ist der Mensch durch seine technische (mit Bewußtsein verbunden-mechanische) zu Handhabung der Sachen, durch seine pragmatische (andere Menschen zu seinen Absichten geschickt zu brauchen) und durch die moralische Anlage in seinem Wesen (nach dem Freiheitsprincip unter Gesetzen gegen sich und andere zu handeln) von allen übrigen Naturwesen kenntlich unterschieden, und eine jede dieser drei Stufen kann für sich allein schon den Menschen zum Unterschiede von anderen Erdbewohnern charakteristisch unterscheiden.“

¹³ Häufig werden auch biologische und metaphysische Herangehensweisen vermischt, wie z. B. bei Robert Spaemann, der argumentiert, dass ein Mensch deswegen Mensch ist, weil er zu einer Spezies gehört, deren Mitglieder im Regelfall vernünftige Fähigkeiten ausprägen. Spaemann argumentiert hier mit der Verbundenheit der Menschheitsfamilie, vgl. R. Spaemann, Personen. Versuche über den Unterschied zwischen „etwas“ und „jemand“, Stuttgart 1996, 256: „Die Angehörigen der Spezies *homo sapiens sapiens* sind nicht nur Exemplare einer Art, sie sind Verwandte und stehen deshalb von vornherein in einem personalen Verhältnis zueinander. ‚Menschheit‘ ist nicht, wie ‚Tierheit‘, nur ein abstrakter Begriff zur Bezeichnung einer Gattung, sondern ist zugleich der Name einer konkreten Personengemeinschaft, der jemand nicht angehört aufgrund bestimmter faktisch feststellbarer Eigenschaften, sondern aufgrund des genealogischen Zusammenhangs mit der Menschheitsfamilie.“

¹⁴ Umstrittener Punkt. Kann eine vernünftige Person ohne Moralität nicht auch in eine Gottesbeziehung treten? Nach christlicher Lehre gilt: Gottesliebe ist Nächstenliebe, daher eher nein. Möglicherweise ermöglicht das Abstraktionslevel, das nötig ist, um einen Gottesbegriff zu konstruieren, auch immer Moralität.

Libertarische Theisten würden hier noch konkretisieren, dass sowohl die Fähigkeit, in liebende Beziehungen eintreten zu können, als auch die Fähigkeit, ein moralisches Subjekt zu sein, libertarische Freiheit voraussetzt, d. h. die naturalistisch nicht erklärbare Fähigkeit, sich in ein und derselben Situation für oder gegen eine Handlung entscheiden zu können. Da die Theorie der Willensfreiheit eine metaphysische (empirisch nicht beweis- oder falsifizierbare) These voraussetzt und die menschliche Natur anhand von Freiheit qualifiziert wird, ist auch die menschliche Natur eine metaphysische und nicht nur eine rein psychologische und erst recht keine biologische Qualifikation.

3. Metaphysischer und christlicher Transhumanismus

Wenn Menschsein metaphysisch bestimmt ist, dann muss auch der Transhumanismus metaphysisch bestimmt werden. Biologische Eigenschaften zu verändern, kann, muss aber nicht notwendigerweise einen Einfluss auf wesentliche metaphysische Eigenschaften des Menschen haben. Beispielsweise würde eine genetische Modifikation, die dazu führt, dass wir vier Arme besitzen, nur akzidentelle Eigenschaften verändern. Als gutes Gedankenexperiment eignet sich hier der Besuch von außerirdischen Lebensformen: Welche Eigenschaften müssten diese Lebensformen aufweisen, damit wir bereit wären, sie in die „Menschheitsfamilie“ zu integrieren? Bei diesem Experiment wird auch klar, dass wir bei der Rede von Menschenrechten nicht die biologische, sondern die metaphysische Definition verwenden, da wir in der Regel nicht glauben, dass wir Mitglieder einer anderen Spezies, welche ähnlich vernünftig, moralisch und beziehungsfähig sind wie wir, beliebig versklaven oder verspeisen dürften, sondern dass – wenn wir an die Gültigkeit von Menschenrechten glauben – auch ihnen diese Rechte zukommen. Als weiteres Argument für eine gewisse Relativität (jedoch nicht Irrelevanz) von Körperlichkeit lässt sich auch aus der christlichen Eschatologie ableiten: Im Zustand des „Lebens nach dem Tod“ bekommen Menschen laut katholischer Lehre neue „verklärte“ Leiber,¹⁵ ähnlich wie der auferstandene Christus einen

¹⁵ Katechismus der Katholischen Kirche, Art. 997: „Im Tod, bei der Trennung der Seele vom Leib, fällt der Leib des Menschen der Verwesung anheim, während seine Seele Gott entgegensteht und darauf wartet, daß sie einst mit ihrem verherrlichten Leib wiedervereinigt wird.“

verklärten Leib bekam, welcher zwar seinem irdischen Körper ähnlich war, aber doch nicht physikalisch mit dem alten Körper identisch war.¹⁶ Aus der Annahme, dass der Mensch ohne seinen irdischen Leib existieren kann und der verklärte Leib nicht einfach eine biologische Kopie des irdischen Leibes darstellt, kann gefolgert werden, dass nicht jede biologische Eigenschaft notwendigerweise mit Wesensmerkmalen der menschlichen Natur zusammenhängt.

Die Veränderung bestimmter nicht-essentieller Fähigkeiten bzw. die bloße Verbesserung bereits vorhandener essentieller Fähigkeiten verändert den Menschen nicht in seinem Wesen. Dies heißt allerdings nicht, dass jede Verbesserung moralisch gerechtfertigt ist. Das Angebot technischer und biologischer Enhancements kann, vor allem in einem marktwirtschaftlichen System, allerlei Risiken aufweisen, z. B. zu einer Vergrößerung der sozialen Ungerechtigkeit führen, Machtstrukturen festigen, sogar Bürgerkriege auslösen. Daher ist es äußerst wichtig, dass alle technologischen Entwicklungen ethisch evaluiert und gesteuert werden sowie der Zugang zu diesen Technologien kontrolliert wird. Dies gilt umso mehr für technische und biologische Enhancements und für genetische Veränderungen der menschlichen DNA, da in einer zunehmenden Ungleichheit der Menschen ein großes Gefahrenpotential liegt. In *Star Trek* erfährt man rückblickend, dass Mitte des 21. Jahrhundert der dritte Weltkrieg stattgefunden habe, weil eine gentechnisch veränderte Elite die Weltherrschaft an sich reißen und alle herkömmlichen Menschen versklaven oder eliminieren wollte („eugenische Kriege“); aufgrund dieser Erfahrung hat die technologisch sonst weit fortgeschrittene Menschheit in dieser fiktiven Zukunft jede Art von genetischer Verbesserung von Menschen vollständig verboten.¹⁷

¹⁶ Nach biblischer Überlieferung konnte Christus mit seinem Auferstehungsleib durch geschlossene Türen schreiten (Joh 20,26).

¹⁷ Details über den Umgang mit Gentechnik und die eugenischen Kriege werden u. a. in folgenden Episoden bzw. Filmen genannt: *Raumschiff Enterprise* Staffel 1 Episode 24 (1967), *Star Trek II: Der Zorn des Khan* (1982), *Star Trek: Enterprise* Staffel 4 Episode 4 (2004). Begründet wird die Ablehnung gentechnischer Verbesserung mit der Gefahr der Hervorbringung von machtgerigen hochmütigen Super-Menschen, vgl. *Deep Space Nine* Staffel 5 Episode 16: „Two hundred years ago [21. century], we tried to improve the species through DNA resequencing. And what did we get for our troubles? The Eugenics Wars. For every Julian Bashir [enhanced person that contributes to society, J.G.] that can be created, there's a Khan Singh waiting in the wings – a superhuman whose ambition and thirst for power have been enhanced along with his intellect. The law against genetic engineering provided a firewall against such men.“

In diesem Aufsatz soll allerdings keine säkular-ethische Beurteilung transhumanistischer Technologien vorgenommen, sondern theologische Rahmenbedingungen für die gesamte Agenda erörtert werden. Ein christlicher Transhumanismus würde die Grenze dort setzen, wo die oben genannten metaphysischen Eigenschaften des Menschseins berührt werden. Folglich müsste jede Technologie abgelehnt werden, die

- (a) verhindert, dass sich der Mensch als Beziehungswesen entwickeln kann,
- (b) verhindert, dass sich der Mensch als moralisches Subjekt entwickeln kann,
- (c) verhindert, dass der Mensch in der Lage ist einen Gottesbegriff zu denken.

Für alle drei Szenarien lassen sich Beispiele finden bzw. mögliche Zukunftsszenarien denken. Bestimmte Technologien können dazu führen, dass der Mensch nicht mehr auf andere Menschen angewiesen ist. Absolute Selbstgenügsamkeit verbunden mit unüberbietbarem Glücksempfinden nehmen dem Menschen jegliche Motivation für eine Interaktion mit anderen Menschen. Robert Nozick bringt das Gedankenexperiment einer Glücksmaschine vor, an die wir uns anschließen können und bis zum Lebensende unübertreffliches Glück empfinden.¹⁸ Zwar würde kaum ein Mensch sein eigenes imperfektes Leben durch ein solches Leben eintauschen wollen, doch zeigt der Konsum harter Drogen (z. B. die in den letzten Jahren durch das Medikament Oxycodon hervorgerufene Heroin-Welle in den USA) wie anfällig eine Gesellschaft für eine solche Entwicklung ist. Der stark Drogenabhängige strebt nur noch nach dem nächsten Rausch, jegliche personale Interaktion ist für ihn nur noch Mittel zum Zweck, die Versorgung mit der Droge aufrechtzuerhalten.

Transhumanisten argumentieren zuweilen, durch moralische Verbesserung des Menschen (z. B. durch das Einbauen eines Ethik-Chips im Gehirn oder einer Veränderung der DNA, bei der moralisches Verhalten in den Menschen einprogrammiert wird) könne man die Gesellschaft radikal verbessern, Armut und Kriege überwinden, Gerechtigkeit schaffen.¹⁹ Selbst wenn dies stimmte, wäre eine solche Gesellschaft aus christlicher

¹⁸ Vgl. R. Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, New York 1974, 42–45.

¹⁹ Einer der Vordenker hier ist James J. Hughes, der sich für moralische und kognitive Enhancements ausspricht. Vgl. u. a. J. Hughes, *Enhancing Virtues. Fairness, Ethical Technology*, <http://ieet.org/index.php/IEET2/more/hughes20150301> (abgerufen am: 29.08.2017).

Perspektive nicht erstrebenswert. Ähnlich wie J.S. Mill als Kritik am klassischen Utilitarismus formulierte „Lieber ein unglücklicher Sokrates als ein glücklicher Narr“, so müsste man auf eine solche Utopie antworten: Lieber eine Gesellschaft von unglücklichen moralischen Subjekten als eine Gesellschaft von glücklichen amoralischen Zombies. Wenn die Fähigkeit, das Böse wählen zu können, eine notwendige Voraussetzung ist, moralisch gut handeln zu können, dann wird Moralität durch eine Programmierung zum Guten zerstört; wenn Moralität eine essentielle Qualifikation des Menschseins ist, dann würde hierdurch der Mensch aufhören zu existieren. Nichtsdestotrotz können moralische bzw. kognitive Enhancements in Erwägung gezogen werden, die den Menschen besser dazu befähigen, moralische Entscheidungen zu treffen, z. B. indem er abstrakte Universalisierungsregeln anwenden oder Folgen besser abwägen kann. In diesem Fall würde aber nur die Fähigkeit zum moralischen Handeln verbessert (was möglicherweise sogar zu begrüßen ist), aber nicht die Freiheit eingeschränkt.

Der Genetiker Dean Hamer veröffentlichte im Jahr 2004 seine Forschung über den Zusammenhang eines bestimmten Genes mit der Bezeichnung VMAT2 mit der Erbllichkeit einer Neigung zu Spiritualität und dem Glauben an Gott. Diese Forschung ist zwar noch lange nicht ausgereift, doch wenn es tatsächlich einmal möglich sein sollte, durch das Deaktivieren von „Gottes-Genen“ die Fähigkeit des Menschen, an Gott zu glauben, zu eliminieren, dann wäre dies ein aus christlicher Perspektive äußerst problematischer Eingriff, der das Wesen des Menschen verändern würde. Hamer selbst sah – im Unterschied zu atheistischen Rezipienten – in seiner Theorie kein Argument gegen die Existenz Gottes; vielmehr würde es für die Existenz Gottes sprechen, zu garantieren, dass sich in seinen Geschöpfen die Fähigkeit entwickelt, ihn zu erkennen.²⁰ Tatsächlich ist es denkbar, dass moderne funktionalistische Religionskritiker (in der Tradition von Feuerbach, Marx, Nietzsche und Freud) dafür argumentieren, dass wir aufgrund einer postulierten Schädlichkeit von religiösem Glauben verpflichtet sind, die natürlichen Anla-

²⁰ Vgl. D. Hamer, *The God Gene. How Faith Is Hardwired into our Genes*, New York 2004; D. Hamer, *Geneticist claims to have found „God gene“ in humans*, in: *Washington Times* 14.11.2004, <http://www.washingtontimes.com/news/2004/nov/14/20041114-114-114-8087r> (abgerufen am: 29.08.2017): „Religious believers can point to the existence of God genes as one more sign of the creator’s ingenuity—a clever way to help humans acknowledge and embrace a divine presence.“

gen, die das Ausprägen von Religiosität ermöglichen oder fördern, aus unserem Erbgut entfernen sollten.

Diese Szenarien beschreiben Fälle, bei denen die menschliche Natur aktiv in einer Weise verändert wird, die mit einer christlichen Anthropologie unvereinbar ist. Zusätzlich müssen aber auch Fälle berücksichtigt werden, bei denen diese Veränderung unintendiert vorgenommen wird, d. h. als Nebenprodukt einer ansonsten gut gemeinten Verbesserung. Auch hier lassen sich wieder drei Beispiele finden: (a) Virtuelle Realitäten können genutzt werden, um interpersonale menschliche Fähigkeiten zu verbessern, können aber auch reale Beziehungen ersetzen. Wenn man aber viel Zeit mit einem Gegenüber verbringt, das durch Umprogrammierung beliebig manipulierbar ist, nimmt die Fähigkeit ab, sich mit nicht-manipulierbaren realen Personen auseinanderzusetzen, vor allem die Bereitschaft, Konflikte zu lösen.²¹ (b) In einer nahezu perfekten Welt mit großem Ressourcenüberfluss und fast unbegrenzter Lebenserwartung müssen immer weniger moralische Entscheidungen getroffen werden. Auch wenn die Entscheidungsfreiheit aufrechterhalten wird, kann allein durch äußere Umstände die Handlungsfreiheit so stark eingeschränkt sein, dass Menschen immer weniger als moralische Subjekte agieren. (c) In einer solchen Welt ist auch die Gefahr vergrößert, dass der Mensch sich selbst für Gott hält, da er glaubt, unsterblich zu sein und durch nichts in seinen Fähigkeiten und Möglichkeiten begrenzt wird. In der christlichen Tradition wird der Hochmut, sich selbst an die Stelle des Schöpfers zu setzen, als eine der größten Sünden gewertet, da diese Einstellung echten Glauben als eine demütige Beziehung zum Schöpfer verunmöglicht.

Diese Beispiele sollen dazu dienen, aufzuzeigen, welche Risiken abgewogen werden sollten, wenn man dafür eintritt, bestimmte Verbesserungen des Menschen anzustreben. Aus theologisch-ethischer Perspektive muss nach einer Explikation des christlichen Verständnisses des Menschseins die Frage gestellt werden, ob bestimmte biologische, genetische oder technische Enhancements den ‚Menschen‘ verbessern oder korrumpieren. Der Begriff ‚Transhumanismus‘ kann dahingehend auf zwei verschiedene Weisen definiert werden, entweder als *Ver-*

²¹ Der Eskapismus (Realitätsflucht) ist ein in unserer Medienwelt zunehmendes Phänomen; in einer technologisch fortgeschrittenen Zukunft nimmt diese Gefahr durch verbesserte virtuelle Realitäten (z. B. Holodeck oder Hirn-Computer-Schnittstellen) zu.

besserung oder als *Überwindung* der essentiellen Eigenschaften des Menschseins:²²

- (1) Der Begriff ‚Transhumanismus‘ bezieht sich auf Versuche, Menschen grundlegend zu *verbessern*, so dass sie bestimmte Wesensattribute wahren Menschseins besser (bzw. zu einem höheren Grad) erfüllen.
- (2) Der Begriff ‚Transhumanismus‘ bezieht sich auf Versuche, Menschen grundlegend zu *verändern*, so dass sie die Wesensattribute wahren Menschseins nicht mehr (oder zu einem geringeren Grad) erfüllen.

Aus christlicher Perspektive kann der Transhumanismus nur gemäß dem ersten, aber nicht gemäß dem zweiten Verständnis unterstützt werden. Es sollte uns also nicht darum gehen, die menschliche Natur zu überwinden (zu ‚transzendieren‘), sondern sie zu verbessern bzw. den Menschen so zu verändern, dass er zunehmend das aktualisiert, zu dem er gemäß seiner menschlichen Natur berufen ist.²³ Im Gegensatz zur radikal-relativistischen Einstellung mancher Transhumanisten muss betont werden, dass wir nicht frei sind, unsere eigene Natur (und den Sinn und Zweck unserer Existenz) zu bestimmen,²⁴ sondern nur frei sind, unsere Natur zu verfehlen oder gemäß ihr zu leben. Technologien, die dazu führen, dass wir diesem Auftrag eher gerecht werden, sind aus christlicher Perspektive nicht abzu-

²² Man kann diese Ansätze als ‚moderat‘ und ‚radikal‘ bezeichnen, allerdings wird diese Differenzierung auch verwendet, um zwischen Ansätzen zu unterscheiden, die nur menschliche Fähigkeiten verbessern wollen, und Ansätzen, die eine neue Spezies erzeugen wollen. Vgl. B. P. Göcke, Christian Cyborgs. A Plea for Moderate Transhumanism, in: Faith and Philosophy 34 (2017) 347–364. Bei Göcke bleibt allerdings unklar, warum er bei der Definition des radikalen Transhumanismus zunächst die *biologische* Spezieszugehörigkeit als maßgeblich sieht, anschließend den moderaten Transhumanismus aber anhand einer Aufrechterhaltung von *metaphysischen* Eigenschaften definiert.

²³ Ebd.: „Transhumanism has to respect and to ensure that by enhancing human nature, the metaphysical essence of living and future human individuals is left unchanged and untouched.“

²⁴ Transhumanisten zitieren häufig den Renaissance-Humanisten Pico della Mirandola, der schrieb, der Mensch könne selbst über seine Natur bestimmen. Auch wenn bei Pico tatsächlich die grenzenlose Kreativität des Menschen betont wird, ist diese Aussage aus dem Zusammenhang gerissen. In seiner Schrift *Über die Würde des Menschen* setzt er einen objektiven Beurteilungsmaßstab von Lebensentwürfen voraus, d. h. trotz der Fähigkeit, des Menschen, seine Natur zu bestimmen, ist die mögliche Bestimmung „zum Höheren“ bereits im Menschen angelegt. Vgl. G. P. della Mirandola, *Über die Würde des Menschen*. Hrsg. und eingeleitet von August Buck, Hamburg 1990, 7.

lehnen, auch wenn die Risiken eines Einsatzes zunächst abgeschätzt und evaluiert werden sollten.

4. Charakterformung und Eschatologie

Wir haben bisher festgehalten, dass der Transhumanismus aus christlicher Perspektive dann unterstützt werden kann, wenn er darauf ausgerichtet ist, den Menschen als Beziehungswesen, moralisches Subjekt und gottgläubige Person zu erhalten oder zu verbessern. Auch Verbesserungen, die eine Veränderung dieser Eigenschaften nicht intendieren, können sich unter Umständen langfristig negativ auswirken.

Nun stellt die Existenz des Menschen und das Besitzen dieser Eigenschaften aber nur eine Voraussetzung dafür dar, dass sich Gottes Plan mit den Menschen erfüllen kann; in der Existenz intelligenter und beziehungsfähiger Personen liegt aber nicht selbst die Erfüllung. Auch menschliche Freiheit ist kein Selbstzweck. Ziel und Zweck der menschlichen Existenz ist es, das ewige Heil zu erlangen, was nach christlicher Auffassung bedeutet, in eine ewige liebende Gemeinschaft mit Gott einzutreten. Dieser Zweck ist nur erfüllbar, wenn das menschliche Leben nach dem Tod weitergeht, da eine solche Gemeinschaft mit Gott innerweltlich nicht erreichbar ist – und selbst wenn sie erreichbar wäre, z. B. in tiefer Meditation, bliebe sie immer temporär.²⁵ Wichtigstes Ziel der irdischen Existenz kann es daher nur sein, sich auf diese Gemeinschaft mit Gott vorzubereiten. Wäre die Lebensführung auf Erden für das Leben nach dem Tod irrelevant, dann ließe sich nicht erklären, warum Gott die Welt überhaupt erschaffen hat – und nicht einfach seine Geschöpfe unmittelbar in Gemeinschaft mit sich beruft.

Diese Argumentation wird häufig kritisiert, weil sie in der Vergangenheit oft missbraucht wurde, um Menschen von ungefährlichen weltlichen Freuden abzuhalten oder gar um ungerechte Systeme und Strukturen aufrechtzuerhalten. Das blinde Einhalten von Regeln und sinnloser Verzicht mag nur durch Höllendrohungen aufrechterhalten werden können; eine christlich geforderte Charakterbildung sollte jedoch aus freiem Willen,

²⁵ Nach dem zweiten thermodynamischen Hauptsatz entwickelt sich das Universum langfristig zu einem Stadium der absoluten Homogenität hin, was heißt, dass jede Art von dynamischer und komplexer Struktur, ob biologisch oder technologisch, endlich existiert. Selbst wenn es Transhumanisten gelingt, den Menschen „unsterblich“ zu machen, bleibt diese Quasi-Unsterblichkeit durch die Naturgesetze begrenzt.

aus Einsicht und aus Antwort auf die erfahrene Liebe Gottes geschehen. In der Tradition einer aristotelischen Tugendethik wird christliche Charakterbildung meist als Einübung von Tugenden und Überwinden von Lastern angesehen.²⁶ Da solche Laster mit der Gemeinschaft mit Gott unvereinbar sind, müssen diese überwunden werden, auch wenn – wie es die christliche Tradition immer wieder betont – dies nicht aus eigener Kraft und meist nicht während der irdischen Existenz vollständig möglich ist. Dazu kommt, dass nach jesuanischer Lehre Gottesliebe eng mit Nächstenliebe verknüpft ist.²⁷ Sich für die Gemeinschaft mit Gott bereit zu machen, funktioniert nach christlicher Vorstellung nicht, indem man als Eremit bis zum Lebensende fastet und meditiert. Wer Gott lieben lernt, der liebt auch dessen Geschöpfe und handelt mit vollem Einsatz, um menschliches und tierisches Leid zu vermindern und um anderen Menschen einen Zugang zum Glauben zu ermöglichen.

Ist die beschriebene christliche Pflicht zur Charakterbildung mit der Utopie einer Quasi-Unsterblichkeit auf Erden vereinbar? Zunächst scheint es, dass eine bloße Verlängerung des Lebens uns auch mehr Zeit gibt, uns für die Gemeinschaft mit Gott bereit zu machen. Angenommen, man teilt die traditionelle Vorstellung, dass die unabgeschlossene Charakterformung nach dem Tod in einem schmerzhaften Prozess fortgeführt wird. Im Katechismus der Katholischen Kirche heißt es dazu: „Wer in der Gnade und Freundschaft Gottes stirbt, aber noch nicht vollkommen geläutert ist, ist zwar seines ewigen Heiles sicher, macht aber nach dem Tod eine Läuterung durch, um die Heiligkeit zu erlangen, die notwendig ist, in die Freude des Himmels eingehen zu können.“²⁸ Vor diesem Hintergrund scheint es sogar moralisch geboten zu sein, jedem Menschen die Chance zu geben, sich diesen Ort ersparen zu können.

²⁶ Vgl. E. Schockenhoff, Grundlegung der Ethik. Ein theologischer Entwurf, Freiburg i. Br. 22014, 23: „[Theologische Ethik] versteht sich als eine Theorie der menschlichen Lebensführung unter dem Anspruch des Evangeliums.“ Ebd., 33: „[Die] Darstellung [des Propriums christlicher Ethik] im Stil einer Tugendethik [kann] die spezifisch christlichen Grundvollzüge des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe als die eigentliche Mitte des moralischen Lebens der Christen herausstellen.“

²⁷ Vgl. Mt 22,36–40 (Ein Pharisäer im Dialog mit Jesus): „Meister, welches Gebot im Gesetz ist das wichtigste? Er antwortete ihm: Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben mit ganzem Herzen, mit ganzer Seele und mit all deinen Gedanken. Das ist das wichtigste und erste Gebot. Ebenso wichtig ist das zweite: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst. An diesen beiden Geboten hängt das ganze Gesetz samt den Propheten.“

²⁸ Katechismus der Katholischen Kirche, I.2.3.12.III, Art. 1030.

Nun ist aber nicht jede Person dazu fähig, bestimmte Charaktereigenschaften auszubilden: Charakterformung setzt ein gewisses Maß an Willensstärke und Intelligenz voraus und ist außerdem stark von externen Faktoren wie Erziehung, Bildung und von Vorbildern abhängig. Während man diese Faktoren auch auf konventionelle Weise verbessern kann, könnten christliche Transhumanisten argumentieren, dass diese Methoden nicht ausreichen, um allen Menschen den gewünschten Status zu ermöglichen bzw. zumindest allen Menschen die gleichen Chancen einzuräumen. Tatsächlich haben wenige Menschen die Fähigkeit, im kantischen Verständnis moralisch zu handeln, weil dies die Fähigkeit voraussetzt, abstrakte ethische Prinzipien zu formulieren und sich diesen zu unterwerfen; aus diesem Grund unterscheidet Kant auch zwischen bloßem „pflichtgemäßem“ Handeln und moralischem Handeln „aus Pflicht“. Nach empirischen Studien von Lawrence Kohlberg erreichen nur etwa zehn Prozent der erwachsenen Bevölkerung die höchste Stufe der moralischen Entwicklung. Möglicherweise spricht diese Erkenntnis aber auch theologisch dafür, die Chancen auf Erlösung nicht an moralischen Leistungen festzumachen; doch beinhaltet jede alternative Konzeption immer die Gefahr, einer Prädestinationslehre Vorschub zu leisten.²⁹

Die Qualifizierung des Menschen als moralisches Subjekt benötigt demnach eine tugendethische Erweiterung: Ziel des Menschen ist nicht, immer und überall moralisch gute Entscheidungen zu treffen – dann könnten auch Höllendrohungen, geschickte Konditionierung, Indoktrination mit dem kategorischen Imperativ oder ein eingepflanzter Ethik-Chip zu diesem Ziel führen. Ziel ist vielmehr, aus eigener Mitwirkung einen Charakter zu entwickeln, der so beschaffen ist, dass man (a) aus Gewohnheit das Gute tut, (b) die eigenen Gewohnheiten in der Vergangenheit hinterfragt und gegebenenfalls verändert hat und (c) die zukünftige Gemeinschaft mit Gott als wichtigstes Kriterium dafür setzt, bestimmte Gewohnheiten auszubilden oder zurückzustellen. Ein Christ

²⁹ Doch selbst der Anhänger der augustinisch-lutherischen These, dass Heil allein von Gnade abhängt, muss eine irgendwie geartete freie Zustimmung zur Gnade postulieren, will er die logische Folgerung einer Prädestinationslehre vermeiden. Gott hat uns als freie Wesen erschaffen, damit wir uns frei für oder gegen sein Angebot einer liebenden Beziehung mit ihm entscheiden können. Nun ist Freiheit aber ein graduelles Phänomen: Personen sind mehr oder weniger frei, sie können ihre Freiheit vergrößern oder nach und nach abschaffen. Süchtige, Zwangsneurotiker oder Menschen mit Angststörungen können weniger oft freie Entscheidungen treffen als Personen ohne diese Einschränkungen.

strebt danach, jeglichen Hang zum Bösen, jeglichen Egoismus zu überwinden und zu einem Menschen zu werden, der immer und überall selbstlos und aus vollkommener Liebe heraus handelt.

5. ‚Character Forming Enhancements‘

Das Christentum unterscheidet sich beispielsweise vom Buddhismus durch die Annahme, dass eine vollständige Transformation des Charakters nicht aus eigener Kraft heraus geschehen kann, sondern immer auch Ergebnis göttlicher Gnadenwirkung ist.³⁰ Der Mensch kann sich dieser Gnadenwirkung gegenüber aber öffnen (und die Transformation zulassen) oder sich verschließen. Doch auch wenn der finale Zustand nicht aus eigener Kraft erreichbar ist, können Schritte auf diesem Weg durch eigene Kraft erreicht werden. So kann jemand beispielsweise Aristoteles studieren, um herauszufinden, wie man am besten zu einem Gleichgewicht seiner Seelenkräfte finden kann, oder seine Willensstärke trainieren, was ihm ermöglicht, andere Tugenden besser auszuprägen. Wenn Willensstärke und Lerneffizienz vergrößert werden könnte, ohne die Nebeneffekte, denen wir heute mit Koffein und Ritalin ausgesetzt sind, dann wäre dies prinzipiell begrüßenswert. Dies gilt aber nur, wenn es uns tatsächlich dabei hilft, Tugenden auszuprägen und Laster zu verringern.

Im Folgenden sollen drei mögliche Szenarien der Charakter-Enhancements angesprochen werden: Enhancements der Willensstärke, der Moralität, und der Tugenden.

Eine Person hat nicht genügend Willensstärke bzw. Selbstkontrolle, wenn sie nicht umsetzen kann, was sie will. Nach den Forschungsergebnissen von Roy Baumeister ist Willensstärke bei jedem Menschen eine

³⁰ Vgl. Fußnote 11. Thomas Merton macht deutlich, dass ein christliche Attributierung des (Zen-)Buddhismus als „pelagianisch“ missverständlich ist, da es dem Pelagianer meist um eine „Expansion“ des Ichs geht, während der Buddhist eine Transformation des Bewusstseins in seinen Grund anstrebt: eine Auflösung des Ichs. Vgl. *T. Merton, Weisheit der Stille. Die Geistigkeit des Zen und ihre Bedeutung für die moderne christliche Welt*, München 1984, 83. Dennoch ist es nicht falsch, östliche Religionen mit dem Begriff der ‚Selbsterlösung‘ zu charakterisieren, da es primär an der eigenen Anstrengung liegt, dem Kreislauf der Wiedergeburten zu entfliehen. Im Christentum wird der Gedanke der Selbsterlösung bereits früh abgelehnt, vgl. Eph 2,8–9: „Denn aus Gnade seid ihr durch den Glauben gerettet, nicht aus eigener Kraft – Gott hat es geschenkt – nicht aufgrund eurer Werke, damit keiner sich rühmen kann.“

endliche Ressource.³¹ Transhumanisten könnten sich zum Ziel setzen, die Verfügbarkeit dieser Ressource signifikant zu erhöhen, was Menschen ermöglicht, alles, was sie sich vornehmen, auch umzusetzen. Diese Fähigkeit macht Menschen erfolgreicher und glücklicher: Nach dem vom Psychologen Walter Mischel entworfenen und durchgeführten *Marshmallow-Test* geben empirische Daten Aufschluss, dass frühkindliche Impulskontrolle (eine Mischung aus Selbstkontrolle, Frustrationstoleranz und Ausdauer) stark mit späterem beruflichen und privatem Erfolg korreliert.³² Die Fähigkeit, kurzfristige Opfer zu bringen, um langfristig Gewinn daraus zu ziehen, ist nicht nur für weltlichen Erfolg hochrelevant, sondern liegt auch der religiösen Vorstellung zu Grunde, dass unser Verhalten auf Erden eine Relevanz für das Leben nach dem Tode haben wird. Je abstrakter und weiter entfernt der Nutzen einer Handlung ist (mit großen Unterschieden zwischen z. B. einem Berufsabschluss, langfristigen Glück in der Partnerschaft, Vorsorge und Gesundheit im Alter, Zufriedenheit auf dem Sterbebett, Chancen auf das Himmelreich), desto weniger Menschen besitzen die Willenskraft, für diese langfristigen Ziele größere Opfer zu bringen. Nun könnte ein Vertreter von Chancengleichheit Enhancements anwenden wollen, um Menschen, die natürlich zu weniger Selbstkontrolle disponiert sind,³³ ähnlichere Anfangsbedingungen zu ermöglichen. Die Stärkung dieser Disposition verringert im Vergleich zu anderen psychologischen Enhancements nicht die individuelle Freiheit, sondern vergrößert sie. Während Willensschwäche bei vielen Personen (selbst bei Paulus, vgl. Röm 7,19) dazu führt, dass sie nicht tun können, was sie wollen, gilt nicht, dass sie mit Willensstärke zum Guten determiniert sind. Sie werden nicht darin bestimmt, was sie wollen, sondern vielmehr dazu befähigt, das umzusetzen, was sie wollen.

Problematischer ist dies bei moralischen Verbesserungen: Man kann sich vorstellen, dass ein Ethik-Chip entwickelt wird, der dazu führt,

³¹ R. Baumeister/J. Tierney, *Willpower. Rediscovering the Greatest Human Strength*, London 2011.

³² W. Mischel et al., *Delay of gratification in Children*, in: *Science* 244 (1989) 933–938.

³³ Eine solche unterschiedliche Disposition wurde bei den Experimenten von Mischel und bei weiteren Studien festgestellt. Es wurde aber auch gezeigt, dass hier kulturelle Unterschiede und Erziehungsverhalten eine große Rolle spielen; vgl. u. a. B. Lamm u. a., *Waiting for the Second Treat. Developing Culture-Specific Modes of Self-Regulation*, in: *Child development* (2017); M. Weis/G. Trommsdorff/L. Muñoz, *Children's Self-Regulation and School Achievement in Cultural Contexts. The Role of Maternal Restrictive Control*, in: *Frontiers in psychology* 7 (2016) 722.

dass ein Mensch automatisch das Gute tut. Wenn man auf der Grundlage einer utilitaristischen Ethik Leidvermeidung als höchstes Ziel ansieht, dann ist die Weise, wie man dieses Ziel erreicht, zweitrangig. R.M. Hare argumentierte bereits 1981 dafür, kognitive Fähigkeiten und moralische Intuitionen und Gefühle, die zu gutem moralischen Handeln führen, in den Menschen „einpflanzen“ zu lassen:

„[One of the] roots of fanaticism lie[s] in the refusal or inability to think critically. We have seen that a necessary part of moral education lies in the acquisition of moral attitudes – i.e. dispositions to have moral intuitions with a certain content and the associated moral feelings, and to act in accordance with them. It is a good thing that we should have these attitudes firmly implanted; a wise utilitarian educator would wish his pupils to be so equipped to face the stresses of the moral life.“³⁴

Moralische Enhancements können demnach auf verschiedene Weise erfolgen: Kognitive Enhancements verbessern die Fähigkeit zum moralischen Urteilen; direkte moralische Enhancements steuern einzelne Handlungen; indirekte moralische Enhancements erzeugen Dispositionen zum moralischen Handeln. Ein solcher Eingriff zerstört aber das Wesen der Moralität, die immer auch die Freiheit zum gegenteiligen Handeln einschließen muss. Tugenden sind nur dann moralisch positiv bewertbar, wenn man zur Ausprägung dieser Tugenden selbst beigetragen hat, d. h. auch gegenteilige Laster hätte ausprägen können.³⁵ Es ist schwer mit Gottes Gerechtigkeit zu vereinbaren, dass jemand, der aufgrund seiner Erziehung viele Tugenden aneignen bekommen hat, aber seinen moralischen Spielraum nicht nutzt, gleich bewertet werden würde wie jemand, der unter sehr schwierigen Anfangsbedingungen und negativen Prägungen seinen Spielraum unter großer Anstrengung voll ausnutzt, um etwa das gleiche Niveau an Tugenden zu erreichen. Wäre außerdem Gottes Ziel gewesen, Geschöpfe zu erschaffen, die automatisch immer das Gute tun bzw. alle Tugenden in vollem Maße besitzen, dann hätte er von Anfang an solche perfekten Geschöpfe erschaffen können, was wiederum der Welt viel Leid erspart hätte. Dass Gott um der Freiheit willen so viel durch Menschenhand erzeugtes Leid in Kauf nimmt, spricht

³⁴ R. M. Hare, *Moral Thinking. Its Levels, Method, and Point*, Oxford 1981, 172.

³⁵ Dem widersprechen Anhänger des so genannten „source libertarianism“. Eine Handlung sei frei, auch wenn man nicht die Fähigkeit hat, anders zu handeln, wenn und nur wenn diese Handlung aus dem eigenen Charakter folgt und ich mich sowohl mit der Charaktereigenschaft als auch mit der daraus folgenden Handlung identifiziere.

stark dafür, dass Freiheit für Gott ein sehr hohes Gut darstellt. Oben wurde argumentiert, dass menschliche Freiheit wahrscheinlich eine Voraussetzung für Gottes Schöpfungsziel darstellt, eine liebende Beziehung mit seinen Geschöpfen herzustellen.

In der Theodizee – der Rechtfertigung eines allmächtigen und allgütigen Gottes angesichts des Leidens in der Welt – wird neben dem Argument der Willensfreiheit auch John Hicks „soul making argument“ viel diskutiert: Für eine von Gott gewollte positive Charakterentwicklung sei es notwendig, Leid zu erfahren und sich mit eigenem und fremdem Leid auseinanderzusetzen.³⁶ Dass Leiden auch zu Reue führen kann, beobachtete schon Irenäus im 2. Jahrhundert, der damit das Fundament dieser Theorie legte. Zur Entwicklung von Mitleid sei laut Hick auch die Existenz von Leid notwendig, das nicht durch einen höheren Zweck erklärbar ist.³⁷

Nun könnten christliche Kritiker des Transhumanismus die Frage stellen, ob eine Verbesserung des Menschen eine solche Charakterentwicklung unterstützt oder hemmt. Einige Gefahren wurden bereits genannt. Gegen eine Verbesserung würde sprechen, wenn unsere Welt bereits die idealen Bedingungen bereitstelle, den eigenen Charakter zu formen: genügend moralisches und vermeidbares natürliches Übel, das zum Handeln auffordert, und genügend unvermeidbares natürliches Übel inkl. der Sterblichkeit, welches wahres Mitleid ermöglicht. Wenn bereits vor 2000 Jahren ein Mensch die Bedingungen vorgefunden hat, die ihm ermöglicht haben, einen perfekten Charakter zu formen, dann ist es wohl nicht der technologische Fortschritt, der dafür bessere Voraussetzungen schaffen kann. Christliche Unterstützer des Transhumanismus könnten jedoch argumentieren, die Tatsache, dass damals ein Mensch zu dieser Perfektionierung fähig war, bedeute nicht, dass prinzipiell gute Bedingungen für eine Charakterentwicklung geherrscht hätten. Wer keine Bildung und eine schlechte Erziehung genossen hat, nicht religiös sozialisiert wurde und täglich ums Überleben kämpft, macht sich in der Regel

³⁶ Vgl. *J. Hick*, *Evil and the God of Love*, New York ²2007, 326: „For such love presupposes a ‚real life‘ in which there are obstacles to be overcome, tasks to be performed, goals to be achieved, setbacks to be endured, problems to be solved, dangers to be met; [...]. [Virtues] presuppose for their emergence and for their development something like the world in which we live. They are values of personal existence that would have no point, and therefore no place, in a ready-made Utopia.“

³⁷ Vgl. *M. Scott*, *Suffering and Soul-Making*. Rethinking John Hick's Theodicy, in: *The Journal of Religion* 90 (2010) 313–334.

nicht viele Gedanken darüber, wie er sich charakterlich weiterentwickeln müsste, um in Gemeinschaft mit Gott treten zu können.

Eine aus christlicher Sicht viel problematischere Theodizeefrage stellt sich im Blick auf das Leben nach dem Tod: Wenn Heil teilweise von einer positiven Charakterformung abhängig ist, die Voraussetzungen dafür aber sehr ungerecht verteilt sind, mit welchem Recht kann Gott dann einem nicht selbst verantwortlichen extrem lasterhaften Menschen die Gemeinschaft mit ihm verweigern bzw. sie ihm nur unter schmerzhafter postmortaler Läuterung gewähren? Auch diese Theodizeefrage lässt sich beantworten: Eine Heils-Ungerechtigkeit auf Erden ermöglicht uns, für eine größere Heils-Gerechtigkeit einzutreten. Ähnlich wie bei Hicks Begründung für Leidens-Ungerechtigkeit wird hier argumentiert, dass unser moralische Spielraum größer ist in einer Welt mit ungleichen Ausgangsbedingungen als in einer gerechten Welt mit gleichen Ausgangsbedingungen. An dieser Stelle lässt sich der Transhumanismus einbinden: Wenn Menschen, z. B. durch genetische Veranlagungen, durch Schicksalsschläge oder durch nicht selbst verantwortete Umstände (z. B. in der Kindheit) schlechte Ausgangsbedingungen für eine positive Charakterformung haben, dann sollte man nicht nur für sie beten, sondern ihnen auch die Mittel zur Verfügung stellen, die nötig sind, um Tugenden zu erwerben und Laster zu überwinden – insofern diese Mittel andere Menschen in ihren Chancen nicht beeinträchtigen.

Zahlreiche empirische Forschungsergebnisse deuten darauf hin, dass sowohl unsere kognitiven Fähigkeiten als auch zahlreiche Verhaltensmuster stark von biologischen Merkmalen abhängen und nicht nur ein Produkt von Erziehung, Bildung und Kultur darstellen. Demnach lässt sich Chancenungleichheit durch soziale Maßnahmen nur abmildern, aber nicht überwinden. Enhancements können dazu dienen, diese Ungleichheit zu verringern oder zu vergrößern – die moralische und theologische Bewertung hängt also stark von der Anwendung der Technologie ab. In dieser Abwägung muss aber immer berücksichtigt werden, dass auch Instrumente, die zunächst für eine Vergrößerung der Chancenungleichheit genützt werden, missbraucht werden könnten, um eine Macht-Intelligenz-Elite herauszubilden, welche der Gefahr ausgesetzt ist, den Rest der nicht-verbesserten Menschheit zu unterdrücken. Doch dieses Risiko darf nicht als Totschlagargument gegen die transhumanistische Agenda angeführt werden, weil es – wie bei allen technikethischen Fragen – keine Nullrisikostategie gibt: Auch die Entscheidung, bestimmte Technologien nicht anzuwenden und zu verbieten, birgt ein Risiko, z. B.

eine Zunahme von kriegerischen Auseinandersetzungen durch Ressourcenknappheit verbunden mit kognitiver und moralischer Stagnation.

Bei der Verwendung von neuen Technologien zur Unterstützung der Charakterentwicklung muss aber immer bedacht werden, dass diese weder die eigene Anstrengung noch Gottes Unterstützung ersetzen können. Nach einer christlichen Anthropologie ist der Mensch auf Gottes Gnade angewiesen, um das von Gott intendierte Ziel zu erreichen. Die größte Gefahr der transhumanistischen Agenda liegt demnach nicht in den einzelnen Technologien oder Verbesserungen, die meist zum Guten oder Schlechten benützt werden können, sondern in der dieser Strömung häufig zugrundeliegenden Geisteshaltung, der Mensch könne aus eigener Kraft alles erreichen, möglicherweise sogar unsterblich oder gottgleich werden. Diese Sorge wird auch von Ronald Cole-Turner geteilt, der ansonsten der transhumanistischen Agenda positiv gegenüber eingestellt ist:

„A more subtle, and therefore greater, danger in technological self-transformation lies in technology's offer of control of the self *versus* religion's demand of surrender of the self. Religion offers a way to change the self, but requires first the giving of control of the self to God, with the promise that the surrendered self is truly and finally free.“³⁸

6. Fazit

In diesem Aufsatz wurde dafür argumentiert, dass eine christliche Anthropologie primär auf eine eschatologisch bedeutsame innerweltliche Charakterformation ausgerichtet ist. Gesellschafts-politisches Ziel sollte sein, alle Menschen dazu zu befähigen, Tugenden auszuprägen und durch natürliche Neigungen vorhandene Laster zu überwinden, ohne ihnen aber die Freiheit zu nehmen, eine solche Charakterentwicklung abzulehnen. Höchstform dieser Entwicklung ist die vollständige Überwindung eigener Interessen, ein Handeln und Leben aus Liebe, ein Sich-zum-Werkzeug-Gottes-Machen. Der Transhumanismus kann aus christlicher Sicht befürwortet werden, wenn die beworbenen Technologien dafür genutzt werden, den Menschen diese Charakterformung zu ermöglichen, oder sie dabei unterstützen. Indem Menschen mehr Macht über ihre Charakterformung bekommen, steigt allerdings auch die Gefahr der Aus-

³⁸ R. Cole-Turner, *Biotechnology and the Religion-Science Discussion*, in: P. Clayton (Hrsg.), *The Oxford Handbook of Religion and Science*, Oxford 2006, 929–944, 941.

prägung von Hochmut, ein aus christlicher Sicht gefährliches Laster. Die Abwägung, ob eine bestimmte Verbesserung des Menschen vorgenommen werden soll, muss hauptsächlich danach getroffen werden, ob eine solche individuelle Verbesserung sowohl die Chancengleichheit als auch die durchschnittlich ausgeprägte Fähigkeit auf positive Charakterformung in unserer Gesellschaft vergrößert.

Literatur

- R. *Baumeister/J. Tierney*, Willpower. Rediscovering the Greatest Human Strength, London 2011.
- R. *Cole-Turner*, Biotechnology and the Religion-Science Discussion, in: P. Clayton (Hrsg.), *The Oxford Handbook of Religion and Science*, Oxford 2006, 929–944.
- G. *P. della Mirandola*, Über die Würde des Menschen. Hrsg. und eingeleitet von August Buck, Hamburg 1990.
- B. *P. Göcke*, Christian Cyborgs. A Plea for Moderate Transhumanism, in: *Faith and Philosophy* 34 (2017) 347–364.
- J. *Grössl*, Gott als Liebe denken. Anliegen und Optionen des Offenen Theismus, in: *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 54 (2012).
- D. *Hamer*, Geneticist claims to have found „God gene“ in humans, in: *Washington Times* 14.11.2004, <http://www.washingtontimes.com/news/2004/nov/14/20041114-111404-8087r> (abgerufen am: 29.08.2017).
- D. *Hamer*, *The God Gene. How Faith Is Hardwired into our Genes*, New York 2004.
- R. *M. Hare*, *Moral Thinking. Its Levels, Method, and Point*, Oxford 1981.
- J. *Hick*, *Evil and the God of Love*, New York 2007.
- J. *Hughes*, Enhancing Virtues. Fairness, Ethical Technology, <http://ieet.org/index.php/IEET2/more/hughes20150301> (abgerufen am: 29.08.2017).
- G. *Jantzen*, *God's World, God's Body*, Philadelphia 1984.
- I. *Kant*, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (Akademieausgabe VII)*.
- P. *Knauer*, *Der Glaube kommt vom Hören. Ökumenische Fundamentaltheologie*, Freiburg i. Br. 1991.
- B. *Lamm u. a.*, Waiting for the Second Treat. Developing Culture-Specific Modes of Self-Regulation, in: *Child development* (2017).
- T. *Merton*, *Weisheit der Stille. Die Geistigkeit des Zen und ihre Bedeutung für die moderne christliche Welt*, München 1984.
- W. *Mischel et al.*, Delay of gratification in Children, in: *Science* 244 (1989) 933–938.
- B. *Nitsche*, Die Erbsünde in transzendental-nooumenaler und sozial-struktureller Hinsicht, in: R. Leonhardt (Hrsg.), *Die Aktualität der Sünde. Ein umstrittenes Thema der Theologie in interkonfessioneller Perspektive*, Frankfurt a. M. 2010, 59–94.
- R. *Nozick*, *Anarchy, State, and Utopia*, New York 1974.
- T. *J. Oord*, *The Uncontrolling Love of God. An Open and Relational Account of Providence*, Downers Grove, Illinois 2015.
- C. *Pinnock*, *Most Moved Mover. A Theology of God's openness*, Grand Rapids 2001.
- A. *Plantinga*, *Where the Conflict Really Lies. Science, Religion & Naturalism*, New York 2011.
- J. *Römel*, *Christliche Ethik in moderner Gesellschaft (Band 2: Lebensbereiche)*, Freiburg i. Br. 2009.

- E. Schockenhoff*, Grundlegung der Ethik. Ein theologischer Entwurf, Freiburg i. Br. 2014.
- M. Scott*, Suffering and Soul-Making. Rethinking John Hick's Theodicy, in: *The Journal of Religion* 90 (2010) 313–334.
- R. Spaemann*, Personen. Versuche über den Unterschied zwischen „etwas“ und „jemand“, Stuttgart 1996.
- M. Weis/G. Trommsdorff/L. Muñoz*, Children's Self-Regulation and School Achievement in Cultural Contexts. The Role of Maternal Restrictive Control, in: *Frontiers in psychology* 7 (2016) 722.