

Über den Menschen hinaus?

Trans- und Posthumanismus in theologischer Perspektive
am Beispiel der Gentechnik (CRISPR)

Philipp Stoellger

»Was gegenwärtig im Entstehen ist, und zwar in einem Rhythmus, den wir noch immer nicht berechnen können, sehr langsam und sehr schnell zugleich, ist, ganz klar, ein neuer Mensch, ein neuer menschlicher Körper, eine neue Beziehung zwischen dem menschlichen Körper und den Maschinen, eine Transformation, die wir bereits wahrnehmen können.«¹

Derrida (1998)

A Verschränkungen von ›Trans- und Posthumanismus‹

I Posthumanismus problemgeschichtlich

Ein Anfangsproblem der Reflexion über ›den‹ Posthumanismus ist die Unklarheit des Begriffs. Dass Begriffe Spätzünder sind und erst im Rückblick terminologisiert werden, enthebt nicht von der Frage danach, was mit dieser Metapher eines Humanismus *jenseits des oder nach dem* Humanismus gemeint sein

1 J. Derrida, Radiointerview vom Dezember 1998, wieder gesendet auf France Inter in A voix nue am 14. Oktober 2010: A voix nue – Jacques Derrida, von Catherine Paoletti; Zitat bei Min. 16:22: »Ce qui se prépare, à un rythme encore incalculable, de façon à la fois très lente et très rapide, c'est un nouvel homme bien sûr, un nouveau corps de l'homme, un nouveau rapport du corps de l'homme aux machines, et on l'aperçoit déjà cette sorte de transformation«; zit. nach Clivaz 2017: 41.

mag. Man stößt zunächst auf die gängige Unterscheidung von Trans- und Posthumanismus. Nun könnte man diese Differenz leichtnehmen: Dem einen geht es um eine *Transformation des Menschen*, seine Verbesserung oder Perfektionierung; dem anderen um ein ›Jenseits des Menschen, jenseits carbonbasierter Existenz in der Hoffnung, Silicium sei haltbarer und binäre Codierung effizienter als die alten Synapsen. Dem einen geht es daher um enhancement des Menschen, dem anderen um dessen Umbesetzung oder seinen Upload.

Das notiert und geklärt, ist problemgeschichtlich der ›Übermensch‹ ein Mensch, der dem Menschen ›über‹ ist, der Prototyp eines Menschen, der mehr als Mensch und der ›finale‹ Mensch zu sein verspricht, der vollendete, finale oder ›ewig‹ gewordene Mensch. Ob das auf Carbon- oder Siliciumbasis realisiert wird, ist eine junge und recht spezielle Unterscheidung, die in der Geschichte der Anthropologie spät auftritt. Ob nun enhancement auf Carbonbasis oder ›Transsubstantiation‹ auf Siliciumbasis ist demgegenüber nicht entscheidend. In diesem Sinn sei im folgenden Posthumanismus als inklusiver Begriff gebraucht.²

Mit diesem generalisierten Verständnis von Posthumanismus wird allerdings ein spezifisches Verständnis (affirmativ oder kritisch) noch nicht fokussiert. Daher muss man hier noch ›scharfstellen‹, was alles in den Blick kommen kann:

- ◆ ein Humanismus nach dem klassischen Humanismus – der immer noch ein Humanismus wäre, mit allen Hypotheken?
- ◆ alles, was nach dem Kollaps des alten Humanismus im ersten und zweiten Weltkrieg kommen könnte?
- ◆ ein Humanismus der Postmoderne? Etwa im Sinne Derridas nach seiner phänomenologischen Wende zu ›Gabe und Vergebung‹; oder Jean-Luc Nancys Sozialanthropologie des Mitseins, oder Levinas Humanismus des anderen Menschen?
- ◆ der Humanismus ›der Dinge‹, ›Materialitäten‹ und Animalitäten,
- ◆ ein ›parlamentarisch‹ universalisierter Humanismus, der alle Dinge dieser Welt, also alles Mögliche anthropomorphisiert und humanisiert?

In systematischer Vereinfachung kann man zu sagen wagen, dass nach den beiden Weltkriegen die alten Humanismen veraltet erscheinen, wie modrige Pilze zerfallen, und alle neuen Humanismen daher Posthumanismen sind. Levinas' Humanismuskritik resümierte die Lage und zog die riskante Konsequenz, dennoch nach einem ›Humanismus des anderen Menschen‹ zu fragen. Wenn der

2 Gleichwohl ist es möglich und sinnvoll, Post- von Transhumanismus im angedeuteten Sinn zu differenzieren. Das entfaltet präzise und erhellend Krüger 2019: bes. 75 ff.

Kollaps des Humanismus des 19. Jh. im 20. Jh. unhintergebar ist, bedarf es im Grunde keiner theoretischen ›Destruktion‹ oder ›Dekonstruktion‹ der alten Humanismen mehr. Die Ausgangslage jedenfalls scheint zu sein, dass ein affirmativer Humanismus mit einer Anthropologie des ›Reichtums‹ so absurd geworden ist wie eine Ontotheologie oder philosophische Metaphysik. Alte Humanismen klingen seitdem wie Anthropometaphysik, die noch einmal die alten Gewissheiten der emphatischen ›Moderne‹ beschwören.

Es ist bemerkenswert, dass die Humanismuskritik mit einer negativen Anthropologie und Anthroposkepsis nicht erst im 20. Jh. derart manifest wurde. Eine Geschichte der historischen Formationen von ›Anthroposkepsis‹ würde einige Parallelaktionen finden:

- ◆ Zum Aufklärungshumanismus findet sich dann die französische Anthroposkepsis (Voltaire, Montaigne) oder Kants Religionsschrift (radikaler Hang zum Bösen) oder auch die ›dark side‹ der Anthropologie in der Frühromantik.
- ◆ Gegen den scholastischen Aristotelismus (Thomas) und den Renaissancehumanismus (Erasmus) findet sich Luthers negative Anthropologie in seiner Anthropokritik (Heidelberger Disputation; disputatio contra scholasticam theologiam, disputatio de homine).
- ◆ Gegen den hellenistischen Humanismus findet sich dann Paulus Anthropokritik (alle sind Sünder, nicht einer gerecht ›vor dem Gesetz‹).
- ◆ Und gegen die ›alte‹ Weisheit Israels (wie Ägyptens oder Mesopotamiens): die Anthroposkepsis der jüdischen Weisheit (Qohelet) oder verschärft deren kritische Zuspitzung im Hiobbuch.

Um ein Beispiel in Luthers Diktion zu geben: »XVI. Der Mensch, der glaubt, er wolle dadurch zur Gnade gelangen, dass er tut, was in seinen Kräften steht [faciendo quod in se est], fügt Sünde zur Sünde hinzu, so dass er doppelt schuldig wird.«³ Die 16. These der Heidelberger Disputation (1518) formuliert eine anthropologische Aporie: Wenn ›der Mensch‹ konstitutiv korrupt ist, wird jeder Versuch, dieser Verfassung aus eigenen Kräften zu entkommen, die Korruption nur wiederholen, verlängern und vergrößern.

Systematisch heißt das, wer auf einen homo capax setzt (wie sogar Ricœur noch), wird diesem Zirkel nicht entkommen. Dass Ricœur mit eben diesen Kapazitäten des Menschen argumentierte,⁴ unterschreitet die Zuspitzung von Levinas, dass unter dem Primat des ›Eigenen‹ und seiner ›Fähigkeiten‹ kein

3 Luther 1518: 49.

4 Ricœur 1996.

Zugang zum Anderen möglich wird. Das ist die Zuspitzung der anthropologischen Aporie, die sich bereits zwischen Luther und Erasmus gezeigt hatte.

In ähnlichem Sinn heißt es am Anfang von Blumenbergs Matthäuspasion:

»Luther hatte recht mit der siebzehnten seiner Thesen »Gegen die scholastische Theologie« von 1517: Der Mensch kann kraft seiner Natur nicht wollen, daß Gott Gott sei (*Non potest homo naturaliter velle deum esse deum*). Im Gegenteil wüßte er sich selber zum Gott und Gott zum Nicht-Gott-sein (*Immo vellet se esse deum et deum non esse deum*). Es geht um keinen Atheismus, sondern um die ›Umbesetzung‹ der Stelle des einzigen Gottes, für die es die bloße Anmeldung des Anspruches *Ich auch!* nicht geben kann. Die Rivalität kann nur absolut sein.«⁵

Darin wird mehrerlei zugleich deutlich: Das völlig natürliche, selbstverständliche Begehren und Streben, nicht nur Mensch zu sein, sondern mehr, im Grenzwert Gott natürlich. Weniger geht nicht, wenn der Mensch denn seine Möglichkeiten realisieren will. Zugleich wird manifest, dass darin nicht nur ein Duell mit Gott zu führen ist – sondern auch eines von Mensch gegen Mensch, des Menschen gegen sich selbst: neu versus alt und ego gegen alter. Drittens deutet sich darin schon an, dass das posthumanistische Begehren sich nicht vermeiden lässt – aber es wird doppeldeutig: Geht es um einen alten oder neuen Posthumanismus? Geht es um eine (transhumanistische) Expansion des Alten und Eigenen, um eine (posthumanistische) Überschreitung dessen, oder aber um eine radikale Überschreitung des Alten und Eigenen in soteriologischer Perspektive? Denn dieser dritte, theologisch brisante Sinn kann nicht auf die Kapazitäten des Menschen zum Trans oder Post setzen. Die hamartiologisch bedingte negative Anthropologie kann nicht darauf hoffen lassen, es wäre eine dem Menschen *eigene* Möglichkeit, aus dem Alten ins Neue zu kommen.

Diakritisch wird dann die Frage, ob man auf das posthumanistische Begehren mit ›negativer Anthropologie‹ antwortet (*homo incapax*), oder mit demgegenüber alt aussehenden ›Posthumanismen‹, die die Selbstüberschreitung des korrupten Menschen kraft Selbststeigerung versprechen und verkünden. Enhancement und Entschränkung wäre dann angesagt, vom Carbon zum Silicium. Wie meinte Bischof Ralf Meister: »Ich kann mir durchaus vorstellen, dass es auch Situationen gibt, in denen ohne die kohlenstoffliche Anwesenheit von Menschen ein ordnungsgemäßes Abendmahl eingesetzt und verteilt werden kann.«⁶

Dabei kommt eine *normative Ambiguität* ins Spiel. Ist ›Posthumanismus‹ ein kritischer oder affirmativer Begriff? Das Problem ist *affirmativ* gesehen: Je

5 Blumenberg 1988: 15 f.

6 Epd 2020, vgl. auch Epd 2020a und Epd 2020c.

euphorischer oder ›vielversprechender‹ man den Posthumanismus bestimmt, desto innovativer mag es klingen (wenn alle Dinge humanisiert werden und mitbestimmen dürfen; oder wenn alle Anthropotechniken doch ›um des Menschen willen‹ erfunden seien etc.). Aber damit beerbt man ein religiöses oder humanistisches Pathos, das nach dem 20. Jh. eigentlich nur schal klingen kann. Das Problem ist kritisch gesehen: je absurder man den Posthumanismus polemisch definiert, desto leichter wird die Kritik daran. Ein *enger*, leicht abweisbarer Begriff wäre die euphorische Anthropotechnik mit biotechnologischen Mitteln⁷; ein *weiter*, komplexerer Begriff wäre die Anthropogenerik⁸ der medialen Anthropologie.

II Von Nietzsche aus

Was immer genau mit Post- oder auch Transhumanismus gemeint sein mag, halbwegs klar scheint, dass Nietzsche als deren Ahnherr aufgerufen wird. Kritisch destruiert Nietzsche den klassischen Humanismus als Anthropometaphysik, seiner Metaphysikkritik entsprechend. Konstruktiv entwirft er den viel kritisierten Übermenschen, der eine ferne Nähe zum von Nietzsche geliebten ›Jesus‹ zu haben scheint. Bemerkenswert ist daher, dass der Übermensch eine Parallelaktion zur christlichen Theologie zu sein scheint: ein *neuer*, vollendeter, mängelfreier Mensch, der dem faktischen Menschen ›über‹ ist, über ihn hinaus. Statt Selbsterhaltung (Spinoza, Darwin) geht es um Selbststeigerung als Weg zum Übermenschen.

In Konkurrenz mit Paulus wird der Weg zum Übermenschen – mit Überschwang und Übertreibung – als erschwinglich entworfen. Was Paulus nur als Gottes Werk kennt (durch Gericht und Versöhnung in der Rechtfertigung mere passive), wird im unfriendly takeover von Nietzsche in Konkurrenz mit Paulus als Selbstvervollkommnung des Menschen kraft Selbststeigerung konzipiert. Gemeinsam ist beiden eine Kritik des ›faktischen‹ Menschen (ob Sünder oder ›Untermensch‹). Gemeinsam ist beiden auch die Vision eines neuen, vollendeten Menschen. Konträr verhalten sich beide im Weg dahin und wohl auch in den Merkmalen des kommenden Menschen.

Mit der Kritik der ›alten‹ metaphysischen Anthropologie mit ihrem antiken, frühneuzeitlichen oder neuhumanistischen Pathos des 19. Jh. kommt Nietzsche dem Kollaps dessen in den Weltkriegen zuvor. Die theologischen Parallelaktionen dieser Anthropokritik sind Overbeck und Barth. Insofern gibt es in der Anthropokritik eine Verschränkung von Nietzsche und der Theo-

7 Vgl. Elsberg 2016.

8 Vgl. Voss/Engell 2015; Voss/Engell/Krtilova 2018; Voss/Engell/Othold 2023.

logie. Die Spätformen der Anthroposkepsis zeigen sich dann bei Blumenberg und Marquardt (in signifikanter Differenz z. B. zu Cassirer).

Die Hoffnung oder Wette auf einen ›Neuen‹ Menschen, der über dem Alten und dem Alten über ist, ist eine alte religiöse Intuition, die Nietzsche religionskritisch übernimmt und umbesetzt. Demgegenüber werden jüdische und christlich-theologische Perspektiven in der Regel der Wette auf den homo capax und der Selbstvergewisserung der Selbststeigerung kritisch gegenüberstehen. Die Anthroposkepsis und -kritik ist theologisch *schärfer*, weil nicht auf den homo capax gewettet werden kann, muss oder darf. ›Negative Anthropologie‹ ist daher umso schärfer, je weniger auf ein Restvermögen des Menschen gesetzt wird oder werden kann.⁹

Aber, wer auf Transzendenzinterventionen hofft oder wettet, der provoziert Post- und Transhumanismen – ob fromm oder unfrohm. Der größte aller Transhumanisten wäre dann Paulus mit seiner Wette auf den definitiv neuen Menschen (Christus), in dem alle sterben und auferstehen werden. Gegen diese Wette tritt Nietzsche an, ohne sie radikal neu zu wenden. Bleibt doch die Wette auf die Selbststeigerung erstaunlich ›alteuropäisch‹, wie auch Foucaults ›Selbstsorge‹ seiner ›Ästhetik der Existenz‹. Wieviel Vertrauen auf den alten Menschen muss man haben, um durch dessen Selbststeigerung den neuen Menschen zu erwarten? Das Problem wird paradigmatisch konkret in Fragen der Gentechnik: Heilserwartung durch Heilung von Gendefekten und Vollendung durch Genoptimierung verkennt oder vergisst die Anthroposkepsis. ›Negative Anthropologie‹ wäre hier kritischer, ob theologisch oder philosophisch. Daher wird im Folgenden als prägnantes Paradigma die Gentechnik erörtert werden, exemplarisch CRISPR.

Problemgeschichtlich begegnen sich Posthumanismus und Monotheismen in der Frage des ›Menschenmachens‹: Klassisch gilt das Menschenmachen als Gottes Werk, und dementsprechend gegenläufig als des Menschen Sünde (in Selbstverkehrung, Bildermachen oder dem Golem etc.). Damit treten zwei Anthropotechniken gegeneinander an: Gottes Privileg und menschliche Selbstbehauptung (die neuzeitlich so legitim wie unvermeidlich sei, wie Blumenberg in seiner ›Legitimität der Neuzeit‹ darlegte). Exzessiv wird diese Konkurrenz durch die spätmoderne Selbststeigerung in Konkurrenz mit Gott. – Wobei hier nochmals Blumenbergs Reverenz Luther gegenüber relevant wird: Es gehört gerade zur Menschlichkeit des Menschen, über den Menschen hinaus zu streben. Würde er sich mit weniger zufrieden geben, bliebe er unter seinen Möglichkeiten. Und das könnte kaum im Sinne seines Schöpfers sein.¹⁰

9 Vgl. zur negativen Anthropologie Götze 2023.

10 Es wäre eine eigene Aufgabe zu klären, ob der Posthumanismus religiöse Phantasien ›berbt‹ oder umbesetzt vom Sakralen ins Profane. Vgl. Krüger 2019.

Schöpfungstheologisch vereinfacht gesagt: Religiös gilt das Menschenmachen und erst recht das versprochene Menschenneumachen als ebenso nötig wie wünschenswert – wenn es denn Gottes Werk sei. Sind nicht Eschatologie (neuer Himmel, neue Erde) und Soteriologie (neuer Mensch) religiös codierte ›Posthumanismen‹? Oder ist Christus als ›Gott entsprechender Übermensch‹ die Verkörperung des ›Posthumanen‹? Es ist unter spätneuzeitlichen Bedingungen nicht überraschend, dass diese anthropogenerische Arbeit vom Menschen selber übernommen wird.

Nur bleibt die Frage nach den Möglichkeitsbedingungen, Risiken und Nebenwirkungen. Zugespitzt hat das Hans Blumenberg in seiner *Anthroposkepsis*.¹¹ Mythisch entfaltet hat das Hans Jonas im ›Gottesbegriff nach Auschwitz‹:

»Verzichtend auf seine eigene Unverletzlichkeit erlaubte der ewige Grund der Welt zu sein. Dieser Selbstverneinung schuldet alle Kreatur ihr Dasein und hat mit ihm empfangen, was es von Jenseits zu empfangen gab. Nachdem er sich ganz in die werdende Welt hineingab, hat Gott nichts mehr zu geben: Jetzt ist es an Menschen, ihm zu geben. Und er kann dies tun, indem er in den Wegen seines Lebens darauf sieht, dass es nicht geschehe, oder nicht zu oft geschehe, und nicht seinetwegen, dass es Gott um das Werdenlassen der Welt gereuen muß.«¹²

Die theologische Implikation ist so klar wie ambig: »daß dieser sorgende Gott kein Zauberer ist, der im Akt des Sorgens zugleich auch die Erfüllung seines Sorgeziels herbeiführt: Etwas hat er andern Akteuren zu tun gelassen und hat damit seine Sorge von ihnen abhängig gemacht. Er ist daher auch ein gefährdeter Gott, ein Gott mit eigenem Risiko.«¹³

III Humanismus-Register

Posthumanismus ist auch nur ein Humanismus, ein Update, sei es 2.0 oder 10.0 ad infinitum – mit entsprechenden ›Bugs‹. So hängt er einerseits noch am alten Humanismus, der längst zerfallen ist. Und er beansprucht andererseits, endlich über den Menschen hinaus zu kommen, sei es auf Carbon- oder Silicium-Basis (oder Hybriden beider), letztlich um einen unverweslichen Leib und ein ewiges Leben ›des Menschen‹ zu erreichen, oder erst einmal emphatisch zu begehren und zu versprechen.

11 Vgl. Blumenberg 1981.

12 Jonas 1984: 85, vgl. a. a. O.: 68.

13 A. a. O.: 76.

Einerseits bleibt dabei unklar, was denn der ›alte‹ Mensch ›ist‹, den es zu überschreiten gilt: Was ist das Alte, das Mangelhafte? Wird damit das Alte am Alten nur verlängert, vergrößert, verewigt? Und wie könnte man das loswerden, ohne es vorauszusetzen und zu steigern? Andererseits bleibt unklar, was genau versprochen wird und wie denn das immense Versprechen je wird gehalten werden können (und wer für die Nichteinhaltung derselben haftet, etwa wenn die ›tiefgekühlten Körper‹ auftauen und verwesen)?

Das Problem der Versprechen und deren Fragilität ist in Struktur wie Semantik von der Theologie deutlich gründlicher und selbstkritischer erörtert worden als im recht jungen Posthumanismus. Die ambige Lizenz für solche selbstkritische Reflexion ist in der Religion die (ambige) Pointe, solche Heilsversprechen nicht selber halten zu müssen oder zu können. So verspricht die Kirche stets, was sie nicht halten kann, bzw. was nicht sie halten kann, sondern allein Gott halten kann und wird. Der Verweis auf Gott, als *dem* ›anthropogenerischen‹ Operator, ist so wahrhaft, würdig und recht, wie natürlich auch kostengünstig für die Kirchen, auch wenn ihnen das je länger je mehr zum Problem wird. Es ist aber auch eine *Delegationstechnik*, in der mit der Entlastung ein *Lassen* einher gehen soll: ein Lassen dessen, was der Mensch von sich aus nicht lassen kann, aus eigener Kraft und Vernunft mehr als Mensch zu wollen. Insofern ist der Verweis weg von sich auf den großen Anderen ein durchaus kluger Umweg (mit relevanten Umbesetzungen in Gehalt und Gestalt des Versprochenen).

Dass der Posthumanismus religiöse Visionen, Utopien, Hoffnung und Versprechen erbt, übernimmt und teils trivialisiert, teils übertreibt, führt zu vielfachen Verschränkungen zwischen Religion und Posthumanismen. Präventiv wird es in der Frage, ob der Posthumanismus denn endlich mit wissenschaftlichen und aktuellsten (oder erst kommenden) Techniken den Menschen zu vollenden vermag, um einzulösen oder zu übertreffen, was die Religionen immer nur vergeblich versprochen hätten. Oder auch, ob der Posthumanismus alte Versprechen (ewiges Leben etc.) allzu wörtlich nimmt und naiverweise meint, mit ›neuster Technik‹ endlich einlösen zu können.

Dabei wird hermeneutisch gesehen eine erstaunliche *Verwörtlichung* der Metaphorik religiöser Verheißungen und Versprechen betrieben:

- ◆ ewiges Leben als Verewigung des alten Lebens, wenn auch in neuen Schläuchen;
- ◆ ein erstaunlicher Technikglaube, der an einen allzu apparativen Sakramentsglauben erinnert;
- ◆ eine anthropologische Leichtgläubigkeit im Glauben an die Selbststeigerungspotenzen und den homo capax (und das nach dem 20. Jh.);

- ◆ eine anthropologische Schwundform des Körpers unter Ausschaltung von ›Seele, Leib, Lebensgeschichtlichkeit, Relationalität und konstitutiver Sozialität bzw. Alterität‹;
- ◆ Transzendenz bekommt eine sonderbare Rolle: verdrängt und wiederkehrend in Technophantasien des selbstgemachten neuen Himmels auf neuen Erden.

Fast scheint es, als wäre der Posthumanismus hintergründig biblizistisch codiert: in wörtlicher, allzu wörtlicher Auffassung der soteriologischen Metaphorik.

Jedenfalls spielt der Posthumanismus

- ◆ im Register der Religionsgeschichten, nicht nur der Zukunft (auch in dem der Kunstgeschichten);
- ◆ im Register des Imaginären (nicht ›nur‹ des Technischen oder Wissenschaftlichen), das er leider im Register des Realen, Allzurealen ausbuchstabiert und ausleben will;
- ◆ im Register der Pathe, der Gefühle, Stimmungen und Affekte mit Angst und Hoffnung, nicht nur in dem des reinen Wissens und der Technik;
- ◆ im Register des Politischen mit seinen Utopien, nicht nur in der Pragmatik des Machbaren.

IV Skalierungen

Es scheint auf diesem Hintergrund sinnvoll, ›Posthumanismus‹ in Skalierungen zu unterscheiden:

- a. Ein ›sensationeller‹ Maximalwert wären Technophantasien, die mit Biotechnologie den derzeitigen Menschen maximal zu tunen suchen: per Neuroimplantat zum IQ von 1000 und mehr, Sinnesexpansion durch Technik, Lebensexpansion durch Gentechnik – oder weitergehend der Upload der Daten auf Carbonbasis auf Siliciumbasis zur unendlichen Verewigung (als wäre Ewigkeit die unendliche Dauer). Um gleich den Einwand zu formulieren: hätte man Jesus dereinst schon so tunen können, dass er heute noch als 2000jähriger unter uns weilte, wüsste ich nicht, ob er mehr als eine Kuriosität der Technikgeschichte wäre. Immerhin als solche wäre er gewiss verehrt und begehrt, aber im Grunde nur ein überaus alt gewordenes Monster ohne soteriologische Relevanz: religiös irrelevant also.
- b. Die mehrdeutige Mittellage des Posthumanismus sind strittige, aber vielleicht mögliche, möglicherweise sogar sinnvolle Machbarkeiten, etwa der

roten Gentechnik. Das lässt sich an CRISPR diskutieren, wie im Folgenden versucht werden wird. Hier geht es um wirkliche Möglichkeiten, die eigens auszuloten sind.

- c. Die unspektakuläre, aber umso wirksamere *Normallage* des Posthumanismus scheint derzeit die folgenreichste Version, die man eine unmerkliche oder doch merkliche Verschiebung der Selbstverständlichkeiten nennen könnte:
- ◆ die Normalisierung der Selbststeigerung,
 - ◆ das tiefe Vertrauen, der Glaube an den homo capax und seine Selbstüberschreitungskompetenzen,
 - ◆ die begehrte ›Transparenz‹ und Überwachung(sbereitschaft),
 - ◆ ein ganz natürlich erscheinender lack of moral sense und auch der lack of religious sense,
 - ◆ die digitaltechnisch entstehende Ununterscheidbarkeit von Politik und ihrer Simulation,
 - ◆ ›Nach Gott‹ bleibt dann nur die Hypermoralisierung: das anthropotechnische Pathos mit dem Motto ›Du musst Dein Leben ändern!‹.

Die Andeutungen ließen sich leicht vermehren. Um ein schlichtes Beispiel zu geben: Als ich vor einigen Jahren mit dem Innenminister von Mecklenburg-Vorpommern Lorenz Caffier in Greifswald über ›Sicherheit und Freiheit‹ zu diskutieren hatte, zeigte sich bei dem Minister ein symptomatisches Nichtverstehen: Ich vertrat die These, dass Sicherheit *um willen* von Freiheit vertretbar wäre, nicht aber stattdessen oder gar umgekehrt Sicherheit allein das höchste Gut sei. Dass Caffier seit langem gerne die Hoheit über das Militär im Inland haben wollte (nicht allein um Fußballstadien zu ›sichern‹), ist das eine. Dass er überhaupt nicht verstand, dass zwischen Sicherheit und Freiheit ein dienliches Gefälle bestehen könnte – *könnte* man posthumanistisch nennen: ein ›lack of sense‹ für solche demokratisch basalen Differenzen, und das noch mit dem Pathos der Sicherheit, wobei im Hintergrund eine selbstzweifellose Lust zur militärischen Selbststeigerung mitschwingt – und das Ganze auch noch so ›normal‹ wie unanstößig (für die meisten Zuhörer).

V Modalitäten

Posthumanismen sind dann auch nach ihren Modalitäten zu unterscheiden:

1 faktisch-praktisch

Das scheint der besonders relevante Posthumanismus zu sein. Der Normalkonsument moderner Medizin greift zu allem, was hilft. Und in Notlagen nimmt er verständlicherweise alles in Kauf, das helfen könnte, von der Genanalyse (wer darf was alles wissen und weitergeben?), der ›personalisierten Medizin‹ (und sei es experimentell), bis zu Gentherapien (Keimbahn?). Wenn jedes Mittel recht ist zur legitimen Selbsterhaltung (wenn auch nicht ganz billig), kann die Notlage (sofern nicht ›erfunden‹ zwecks Absatzes neuer Medikamente) so bewirtschaftet werden, dass der Patient (eine mediale Figur) zum Test- und Ertragsfeld anthropogenerischer Experimente wird. Wieviel kann man wovon spritzen und was kann man dafür in Rechnung stellen? Die ökonomische Verfassung und eine experimentelle Expansion des Behandlungsfeldes treffen auf den notgedrungen willigen Konsumenten. Dabei sind m. W. die entsprechenden Anbieter und Entwickler, die innovativen Mediziner, keineswegs ›bad‹ oder ›mad scientists‹, die posthumanistische Fantasien pflegen. Personalisierung und moralische Diskreditierung verfehlen hier die Problemlage. Und in der Regel sind gewiss auch die Konsumenten keineswegs an rigoroser Selbststeigerung interessiert (auch wenn es das geben mag), sondern primär an völlig legitimer Selbsterhaltung (durch Fremderhaltung) in äußersten Notlagen.

In der Mängellage ist jedes Mittel recht. Anders und doch ähnlich könnte man politisch formulieren: Wer gewählt werden will, dem ist *auch* jedes Mittel recht – bis dahin, dass die Rekrutierungsmechanismen für Politiker einen ›Post-Machiavellismus‹ zu befördern scheinen. Es geht nicht mehr um den ›alt-europäisch‹ klingenden ›Willen zur Macht‹, der im Gewand des Humanismus zynisch operiert, sondern es gibt längst einen Grammatikwechsel oder Horizontwandel: eine Selbstverständlichkeit der Selbststeigerung, in der bemerkenswerte Erfolgsfiguren entstehen. Der ehemalige Kanzler Österreichs zum Beispiel. Spiegel Online titelte einst (mit entsprechender Vorahnung): »Kanzlerkandidat Sebastian Kurz, Der Zocker: Sebastian Kurz könnte Österreichs neuer Kanzler werden. Er ist 31, konservativ, eitel, sehr geschickt. Aber hat er auch ein Programm?«¹⁴ Als ginge es noch um Programm und Semantik. Es scheint längst um eine autopoietische Strukturlogik des Politischen zu gehen, die die Figuren formatiert, die man paradigmatisch Posthumanisten nennen

14 Mayr 2017.

könnte: Es geht um nichts, außer um die Selbststeigerung. Dabei erscheinen diese Figuren wie Italo Calvinos ›Ritter, den es nicht gab‹: eine leere Rüstung, die höchst erfolgreich im Heer Karls des Großen arriviert – bis irgendwann Zweifel an deren ›Inhalt‹ die Rüstung in sich zusammenfallen lässt wie einen Haufen Blech. ›Schön wär's‹, wird man einwenden. Die Bühne des Politischen wird von solchen Figuren bevölkert – die beunruhigend robust sind.

Entsprechungen zu dieser posthumanistischen Strukturlogik ebenso erfolgreicher wie leerer Selbststeigerung ohne Selbst könnte man vermutlich auch in Ökonomie, Wissenschaft, Kunst oder Religion finden. Eine alltägliche ›Normalität‹ scheint auch noch zu diesem Syndrom zu gehören. Für Ernst Tugendhat galt der ›lack of moral sense‹ vor gut 30 Jahren noch als ein schwieriger Spezialfall.¹⁵ Sich gar nicht erst moralisch zu verstehen, kann man auch moralische Indifferenz nennen (parallel zur religiösen Indifferenz). Darauf mit moralischer oder sonstiger Empörung oder Argumentation zu reagieren, wäre offenbar aussichtslos. Es geht nicht um eine ›böse‹ oder ›barbarische‹ Gewissenlosigkeit, sondern um ein ebenso schlichtes wie befremdliches Diesseits von Gut und Böse: um eine Suspension der Suspension des Ethischen.

Für Max Weber war es bekanntlich das soziologische Grundrätsel, warum wir uns überhaupt einer Ordnung unterwerfen. Für Žižek galt als Grund dafür die Lust an der Selbstunterwerfung. Weber war da spätmoderner: Es ist in der Tat anscheinend höchst unselbstverständlich, sich einer (moralischen, rechtlichen oder religiösen) Ordnung zu unterwerfen, und auch keineswegs aus Lust zu verstehen. Die Selbstverständlichkeit scheint vielmehr, sich den Ordnungen nicht zu unterwerfen (oder nur ad hoc und notgedrungen). Dann ist ›alles möglich‹, wenn es einem ›nützt‹ – ohne Sophistik oder Zynismus, sondern schlicht als anerkannter Normalfall. Man würde dergleichen sicher auch im Wissenschaftsbetrieb finden, wenn es denn eine ›posthumanistische Haltung ohne Haltung‹ geworden ist, eine Selbstverständlichkeit. Wie soll man auf solch eine befremdliche Normalisierung antworten? Wie ließe sich Indifferenz noch so irritieren und unterbrechen, dass sie ins Zögern und Nachdenken käme?

2 ästhetisch-praktisch

Eine Form der Antwort darauf sind ästhetische Praktiken vor allem in literarischer Gestaltung. Zugespitzt gesagt ist der ursprüngliche ›Sitz im Leben‹ der Posthumanismen die Literatur, sei es religiöse oder profane, jedenfalls so oder so mit der Lizenz zur Imagination des Möglichen und Unmöglichen. Denn

¹⁵ Tugendhat 1993.

ob in Angst oder Hoffnung ist Posthumanismus ein Topos des Imaginären. Die Frage, was der Mensch sein könnte, findet ihre literarische Form in Sondierungen an der Grenze zum Möglichen und (noch) Unmöglichem. Denn das eigentlich Attraktive, Begehren-Weckende, Lustvolle sind nicht nur wirkliche Möglichkeiten, sondern faszinierende, wirksame, performante Unmöglichkeiten, die vielleicht doch nicht ganz unmöglich bleiben. Deren Imagination, Darstellung und Inszenierung ist eine genuine Kompetenz von ästhetischen Praktiken – auch in der Religion.

Damit ist allerdings ein unabsehbares Feld eröffnet, das die U-, Eu- und Dystopien der Literaturgeschichte umfasst. Als ein spätmoderner Klassiker dafür wäre Neal Stephenson aufzurufen mit seinen Geschichten des Wissens (Barock-Trilogie, *Cryptonomicon*) und seinen investigativen Zukunftsromanen (*Diamond Age*, *Snow Crash*). Im deutschsprachigen Horizont ist Juli Zeh dafür von besonderer Prägnanz. ›Corpus Delicti‹ sondiert die Zukunft einer konsequenten Volksgesundheit: mit aller Überwachungstechnik nur das Beste für ›die Gemeinschaft‹ zu wollen und zuzulassen, was zu einer rigorosen Gesundheitspolitik führt. ›Spieltrieb‹ führt noch etwas feingliedriger die ›Urenkel Nietzsches‹ vor (im Gewand einer schlichten Story: Schülerin verführt Lehrer, den sie dann mit ihrem Freund erpresst, als Gefangenendilemma). Es geht dabei im Grunde um die Grundlosigkeit des Seins, um die imaginäre Figuration der Haltung, nicht mehr ›an nichts‹ zu glauben oder an ›Nichts‹, sondern ohne jeden Glauben an einen Nicht-Glauben zu Leben und auch keinen ›Unglauben‹ mehr zu kennen. Jenseits der antimetaphysischen oder -religiösen Ikonoklasmen bleibt nur noch – Spiel und Spieltrieb.

Um nur zwei programmatische Passagen anzuführen:

»Was, wenn die Urenkel der Nihilisten längst ausgezogen wären aus dem staubigen Devotionalienladen, den wir unsere Weltanschauung nennen? Wenn sie die halb leergeräumten Lagerhallen der Wertigkeiten und Wichtigkeiten, des Nützlichen und Notwendigen, Echten und Rechten verlassen hätten, um auf Wildwechsell in den Dschungel zurückzukehren, dorthin, wo wir sie nicht mehr sehen, geschweige denn erreichen können? Was, wenn ihnen Bibel, Grundgesetz und Strafrecht nie mehr gegolten hätten als Anleitung und Regelbuch zu einem Gesellschaftsspiel? Wenn sie Politik, Liebe und Ökonomie als Wettkampf begriffen?«¹⁶

»Wir haben nichts mehr, an das wir nicht glauben könnten. Mathematisch folgt daraus, dass wir an alles glauben. Alles gleich gültig. [...] Das Nichts kann nicht Gegenstand einer Meinung sein. Es ist die Abwesenheit von Dingen, ein leerer Raum, den menschliches Wollen unablässig zu füllen versucht. Es ist Ursprung und Zielpunkt,

16 Zeh 2005: 7.

es ist Hintergrund unserer Existenz, lebensnotwendig und lebensbedrohlich. Die Menschen taufen es ›Etwas‹, spazieren umher und bauen ihre Gedankengebäude darauf, als handelte es sich um festen Untergrund. Zu dieser Täuschung war ich nie in der Lage. Das planmäßige Herumirren in unserem Zeitalter hat nicht nur Nachteile: Hinter dem Verlust des Glaubens ist es der letzte Schutzwall vor der letzten Erkenntnis.«¹⁷

Das heimisch Unheimliche an dieser Geschichte ist nicht nur die literarische Qualität von Zehs Text, sondern die Alltäglichkeit, Plausibilität und lebensweltliche Funktionalität der vorgeführten Denk- und Lebensform. So unplausibel es ist, einer Schülerin den endlich zu Ende (und darüber hinaus) gedachten Nietzsche in den Mund zu legen (der eher der einer metaskeptischen Juristenliteratin zu sein scheint), wird darin ein völlig selbstverständlicher ›lack of ... sense‹ vor Augen geführt, sei es ›moral‹, ›religious‹ oder welcher auch immer. Jenseits von ›sense and nonsense‹ bleibt das Spiel, in dem es um nichts geht oder vielleicht noch weniger: Ein Spiel noch nicht einmal um nichts, nicht mal um den kleinen Rest, der im französischen ›rien‹ mitschwingt (J.-L. Nancy). Oder aber ein imaginäres fast Nichts schwingt noch mit als retentionaler Rest der metaphysischen Schwaden der Vorvergangenheit.

Alles, was bleibt, ist dann ein seltsamerweise recht schlichter Moralismus im Gewand der Amoralität. Was Juli Zeh literarisch raffiniert vorführt, klingt in philosophischer Populärliteratur dann recht grobschlächtig. Die Pathosformel ›Du mußt Dein Leben ändern!‹ klingt dann a limine vergeblich, ob sie nun medizinisch, religiös oder pagan propagiert wird. Das (nicht mal mehr) Zynische daran ist die Leere dieses Pathos. Kann doch jeder Posthumanist fröhlich einstimmen und seine Anthropotechnik so verstehen.

3 programmatisch-utopisch

Das gibt Anlass für eine dritte Modalität des Posthumanismus: die euphorische Eutopie nach dem Motto, endlich ›Mehr als Leben!‹ zu begehren, zu versprechen und zu verkünden. Auch das gibt es ebenso religiös wie literarisch und gern auch philosophisch. Aber nicht nur da, sondern auch wissenschaftlich. Zehrt doch (vermutlich) jeder medizinische und biowissenschaftliche Antrag von einem Zungenschlag zwischen den Zeilen, der meist am Ende auch explizit wird: von Versprechen auf Heil/ung und mehr Leben, letztlich mehr als nur Leben.

17 A. a. O.: 492.

4 ex post-kritisch

Was programmatisch gern übertrieben wird (und umso mehr als Latenz geschützt, gerade im Wissenschaftskontext), findet sein Konterpart in entsprechenden Kritiken – die gegenüber Programm und Phantasie immer hoffnungslos verspätet die Bühne betreten. Eilt die Hoffnung wie das Versprechen stets voraus, wird dergleichen von Forschern (Antragsversprechen), Konsumenten (Hoffnung in der Not) und Distributionsmedien (Popularisierung) erfolgreich bewirtschaftet. Die Ökonomien der Medizin, mancher Medien, der Drittmittel sowie der öffentlichen Aufmerksamkeit ›belohnen‹, was dem vermeintlich dringenden Bedürfnis entspricht, was sich aber als Bewirtschaftung des unstillbaren Begehrens herausstellt – ex post.

B Menschen machen und neu machen: CRISPR

I Nach dem ›Ende des Menschen‹

Fukuyama entfaltete seinen Entwurf ›Das Ende des Menschen‹ im Blick auf Biotechnologie und Medizin (in-vitro, PID, Stammzellen, Klonen, Keimbahnmanipulation). Deswegen wird als materiales Exempel hier aktualisierend und weiterführend CRISPR erörtert. Mit Posthumanismus meinte Fukuyama Praktiken (Potenzen, Kompetenzen, Techniken), die Manipulationen am Körper des Menschen ermöglichen: praktische Anthropotechnik (oder auch theoretische und imaginäre?).¹⁸ Angesichts der dauernden Aufregung um grüne Gentechnik blieb und bleibt die rote auffällig unauffällig, obwohl sie doch deutlich weiter unter die Haut geht. In diesem Sinne gehört zu den derzeit prominenten Fragen des Posthumanismus der Streit um CRISPR, der hier als Lackmustest für das ›Menschenmachen‹ gewählt wird.

Menschen zu ›designen‹ klingt monströs. Es ruft eindruckliche Traditionen auf: der Zucht und Rasse, der Menschenexperimente oder Frankenstein, oder etwas älter die mittelalterliche Legende des Golem.¹⁹ Nur – Menschen zu designen ist nichts Besonderes oder besonders Neues. Mag man zu Recht streiten, ob die Welt von einem ›Intelligent Designer‹ geschaffen und gestaltet wurde; aber so oder so ist das menschliche Leben permanent von *mehr oder minder* intelligentem Design bestimmt, sofern man die Gestaltung menschlichen Lebens durch Menschen als intelligent verstehen möchte. Schon wenn wir

18 Das wäre ein Grund hier Sloterdijks ›Menschenpark‹ und ›Du mußt Dein Leben ändern‹ einzubeziehen, möglicherweise auch Foucaults ›Ästhetik der Existenz‹.

19 Vgl. Stoellger 2021.

morgens ins Bad gehen, kommen wir anders wieder raus, so oder so designt. Der Mensch ist nicht nur auf Selbsterhaltung aus, nicht nur auf ›Leben‹ und Überleben, sondern auf Mehr Leben, besseres, schöneres, längeres Leben, und nicht nur religiös auch auf Mehr als Leben. Ist das monströs – oder per se widergöttlich? Oder ist das schlicht die *Dynamik der Kultur* – aus der, mit der und oft auch gegen die Natur?

Wer stets zu spät beschreibt und kritisiert – wie der hier versuchte Reflexionsgang –, verdirbt den Spaß und die Lust an dieser Ökonomie von Verheißung und Versprechen und wirkt daher wie ein Querulant oder heideggernder Technikkritiker. Dass diese Rolle von den christlichen Kirchen besonders gern und seltsam selbstverständlich übernommen wird, ist gängig. Deswegen wird die CRISPR-Auseinandersetzung exemplarisch anhand einer kirchlichen Stellungnahme erörtert.

Die Leopoldina erklärte im März 2017: »Auch wenn demgegenüber der Einsatz des *genome editing* in der Forschung an Embryonen und an Keimbahnzellen (Spermien, Eizellen und ihre direkten Vorläuferzellstadien) spezifische Bedenken aufwirft, ist er nach Meinung der Autoren nicht grundsätzlich ethisch abzulehnen.«²⁰ ›Warum?‹ wird zu fragen sein. Zur genetischen Verbesserung (enhancement) des Menschen heißt es ebendort: »Abzulehnen ist der Einsatz von *genome editing* zur Verbesserung von Eigenschaften des Menschen jenseits der Behandlung und Prävention von Erkrankungen – sei es auf individuell-so-matischer Ebene oder gar auf der Ebene vererbbarer Veränderungen der Keimbahn. Derartigen Interventionen stehen derzeit gewaltige Wissenslücken und nicht abschätzbare Risiken entgegen. Zudem werfen sie auf prinzipieller Ebene fundamentale ethische und soziale Fragen auf, deren gesellschaftliche Beantwortung noch weitgehend aussteht und die in den Augen vieler ein kategorisches Verbot begründen.«²¹

Was wir können, ist das Eine. Was wir dürfen oder sollen – oder auch nicht – das Andere. ›Dürfen wir‹ ist mehrdeutig: juristisch, politisch, ökologisch, medizinisch oder auch ethisch bzw. moralisch oder gar religiös und kirchlich. Wenn wir das können, ist die ethische Frage die nach dem Guten: ist es *gut* das zu tun, oder was genau und was nicht? Die moralische Frage im Unterschied dazu ist noch eine andere: ob es auch *gerecht* ist, das zu tun (folgt man Habermas' Unterscheidung). Die ethische Frage richtet sich auf Lebensentwürfe und persönliches Wohl. Die moralische Frage richtet sich auf unparteiische (universalisierbare) Gerechtigkeit.

20 Hacker 2017: 7.

21 A. a. O.: 9.

II Medizinethik (Wolfgang Huber)

Dafür sei ein prominentes Beispiel dargestellt und kritisch erörtert. Altbischof Wolfgang Huber hatte 2016 auf der Jahrestagung des Deutschen Ethikrates²² zum Thema CRISPR den theologischen Hauptvortrag zur Sache gehalten. Er erörterte das Problem am Leitfaden von vier medizinethischen Prinzipien:

- ◆ ethisch: Selbstbestimmung und Schadensvermeidung,
- ◆ moralisch: Fürsorge und Gerechtigkeit.

Genuin theologische Argumente fehlen auffälliger Weise weitgehend und werden daher hier im Anschluss an die Erörterung von Hubers Argumentation eingebracht.

1 Fürsorge, beneficence

Huber erklärte: »die Solidarität mit den Leidenden gebietet, Möglichkeiten des Heilens zu entwickeln und zu nutzen. Gentechnische Verfahren sind dabei nicht ausgeschlossen«²³. Unter diesem Aspekt »ist natürlich auch die Genomkorrektur an Keimzellen eine mögliche Wohltat.«²⁴ Weder ist das als ›künstlich‹ oder ›unnatürlich‹ abzuweisen (was dann für alle Medizin gelten würde), noch bringt Huber dagegen theologische Argumente vor. Dem ersten Prinzip zufolge ist Genchirurgie gegebenenfalls also sogar geboten. ›Menschen machen‹ oder ›designen‹ wäre aus Solidarität und zum Heilen grundsätzlich zu begrüßen.

2 Schadensvermeidung, nonmaleficence

Probleme der Genchirurgie sind bekanntlich unbeabsichtigte Mutationen an anderer Stelle (off-target-Wirkungen), oder unbeabsichtigte Nebenwirkungen epigenetischer Art. Die Frage verschärft sich, wenn diese Nebenwirkungen bei Keimbahn Eingriffen auch die Nachkommen betreffen.

22 Deutscher Ethikrat 2016, vgl. darin Huber 2016a. Vgl. für die weiterführenden Einlassungen der Leopoldina zur Sache Leopoldina 2024. Vgl. insbesondere die maßgebende Stellungnahme Deutscher Ethikrat 2019.

23 Huber 2016a: 34.

24 A. a. O.: 35.

Huber bringt hier ein ›Vorsichtsprinzip‹ zur Geltung²⁵, im Anschluss an Hans Jonas: »Handle so, dass die Folgen deines Handelns vereinbar sind mit der Permanenz echten menschlichen Lebens auf Erden.«²⁶ Somit gelte die »Permanenz der Menschheit«²⁷ als Prinzip, das in allem Handeln zu beachten sei. »Das Verständnis des Menschen als kommunikativen Wesens und das damit verbundene Apriori der Menschheit als einer Kommunikationsgemeinschaft schließt die Selbstaufhebung der Menschheit als moralische Maxime oder als ethische Option aus.«²⁸ Hier ist theologisch gesehen die Grundmetapher der ›Schöpfung‹ aufgerufen, die damit konvergiert (bzw. bei Jonas im Hintergrund steht).

Die Frage ist allerdings, ob das nicht als ›anthropozentrisch‹ zu kritisieren wäre? Es wirft jedenfalls die Frage auf, ob der mögliche Nutzen eines Keimbahneingriffs die erheblichen Risiken und Gefahren rechtfertigt, die damit einhergehen. Huber schließt hier sehr weitgehend: »So lange solche Risiken weder ausgeschlossen noch in ihrem Ausmaß beschrieben werden können, ist ein international vereinbartes Verbot gentechnischer Eingriffe in die Keimbahn in einer moralischen Perspektive vergleichbar plausibel wie ein Verbot des Klonens.«²⁹ Das Prinzip der ›Schadensvermeidung‹ führt Huber demnach zum radikalen Verbot von CRISPR als Keimbahneingriff, denn es komme dem Klonen gleich. Nur, ist dieser Schluss zwingend? Das scheint durchaus nicht ohne weiteres plausibel. Denn mit einer Keimbahntherapie wird nicht geklont, sondern eben therapiert, sofern das möglich ist.

3 Selbstbestimmung bzw. das Persönlichkeitsprinzip

Huber meint:

»Zur Würde des Menschen gehört es, dass er als Person nicht austauschbar ist. Das bleibt er nur, solange er nicht einem von anderen entworfenen Bauplan gemäß konstruiert und produziert wird. Seine Freiheit hat mit der Unverfügbarkeit der Bedingungen wie der Gelegenheiten seines Lebens zu tun; Freiheit zeigt sich als Gestaltung von Kontingenz.«³⁰

25 Huber 2016: 251 ff.

26 Jonas 2015: 40.

27 Huber 2016a: 36.

28 Ebd.

29 A. a. O.: 37.

30 Ebd.

Dafür rekurriert er auf Michael Sandel: »The drive to banish contingency and to master the mystery of birth diminishes the designing parent and corrupts parenting as a social practice governed by norms of unconditional love.«³¹

Huber folgert aus der Menschenwürde, dass die Individualität der Person verletzt würde, wenn sie »von einem anderen nach einem von ihm entworfenen Bauplan konstruiert und produziert« würde. Das stimmt allerdings nur unter der problematischen Voraussetzung, dass die Person durch diesen Bauplan determiniert wäre – als wäre das Genom tatsächlich derart determinierend. Das wäre eine Version von Substanzmetaphysik, heute in Gestalt einer Biometaphysik: zum *ens realissimum* und der *omnitude realitatis* wird das Genom erklärt. Sind nicht schon Zwillinge eine Widerlegung dessen? Zudem wäre von dem Argument auch eine religiöse Denkgewohnheit betroffen: sofern Gott die Personalität der Person bestimme und als Schöpfer womöglich sogar determiniere. Ist das auch eine Verletzung der Freiheit und Menschenwürde?

So wendet sich auch Huber gegen einen ›genetischen Determinismus‹ (den er zuvor indirekt aufgerufen hatte):

»Auch die Möglichkeiten der Genchirurgie sollten die Einsicht nicht verstellen, dass der Mensch sich nicht ›machen‹ lässt. Es wäre genetischer Determinismus, wenn man aus den neuen Möglichkeiten eine Gewissheit darüber ableiten wollte, dass ein Menschenleben leidfrei verläuft. Jeder weitere Fortschritt birgt auch neue Ungewissheiten und offene Fragen in sich. Auch in Zukunft werden Menschen lernen müssen, mit ihrer Verletzlichkeit umzugehen und ihre Schwäche einzugestehen.«³²

Vor allem aber wird von Huber hier für *Kontingenz* argumentiert, nicht als Grund, sondern (lediglich) als Gegenstand von Freiheit. Nur wenn die Kontingenz (des Genoms) gewahrt bleibt, würden Freiheit und Unverfügbarkeit gewahrt. Stimmt das? Und wird damit nicht Kontingenz erstaunlich überhöht? Und wenn sich seine Freiheit gerade in der Gestaltung von Kontingenz zeigt, ist dann nicht Genchirurgie genau solch eine Gestaltung?

Geht es bei der Genchirurgie um *Unverfügbarkeit* (so wie angeblich am Lebensanfang und -ende)? Unverfügbares wird dazu ernannt, unverfügbar zu sein (wobei über das Unverfügbare bereits verfügt wird). Geht es nicht vielmehr um Unabsehbarkeit, Ungewissheit und Unsicherheit? Angesichts der Unabsehbarkeit der Risiken und Nebenwirkungen, also angesichts von Wissensmangel oder Evidenzmangel (mit Blumenberg) sollte man höchst vorsichtig sein und keinen Handlungszwang erzeugen.

31 Sandel 2007: 82 f.

32 Huber 2016b: 10.

Wenn dereinst die wirkliche Möglichkeit bestünde, durch einschlägige Forschung soweit zu kommen, gravierende Erkrankungen ›vorherwissend‹ zu verhindern, wäre es künftigen Generationen gegenüber zu verantworten, diese Möglichkeit nicht zu verwirklichen?

4 Gerechtigkeitsprinzip

Die (unscharfe und daher eigens zu klärende) Differenz von Therapie und Enhancement notiert, sieht Huber so oder so ein Gerechtigkeitsproblem: Genchirurgie sei »nur für Menschen erschwinglich, die sich diese zusätzlichen Kosten im eigenen Interesse oder im Interesse ihrer Kinder leisten könnten und wollten.«³³ Daher würde dann »gesellschaftliche Ungleichheit durch gentechnische Mittel verschärft. Befähigungsgerechtigkeit und daraus folgend Beteiligungsgerechtigkeit würden, zusätzlich zu ohnehin bereits gravierenden sozialen Unterschieden, auch noch durch den ungleichen Zugang zu Möglichkeiten des Enhancement beeinträchtigt.«³⁴

Das Argument ist allerdings nicht zwingend. Zum einen besteht dieses Gerechtigkeitsproblem leider in (fast) jeder Hinsicht medizinischer Versorgung, in manchen Staaten und Systemen mehr als in anderen. Und – das Gerechtigkeitsproblem könnte genauso als Argument für einen globalen ›Gene-drive‹ genutzt werden: die Möglichkeiten der Keimbahntherapie allen ›for free‹ zukommen zu lassen. Damit wäre zwar die Selbstbestimmung verletzt, wenn aber damit jedem künftigen Menschen bestimmte Krebsarten erspart blieben, wäre wohl kaum großer Widerstand dagegen zu erwarten.

5 Zwischenstand

Gerechtigkeit ist immer ein Problem, nicht nur in diesem Fall – lässt sich aber ebenso (halbwegs befriedigend) regeln wie für alle anderen Konfliktfragen.

Selbstbestimmung ist potentiell gefährdet – ist aber gegebenenfalls und dann akzeptabel, wenn der Nutzen die Risiken klar überwiegt. Selbstbestimmung wird dort zum radikalen Problem, falls über künftige Generationen bestimmt wird. Nur tun wir das nolens volens ohnehin dauernd – und haben für diese ethische Asymmetrie der Generationengerechtigkeit erst ansatzweise ethische und rechtliche Regelungen (wie etwa bei Atommüll und Verschuldung; hier wäre Jonas weiterführend).

33 Huber 2016a: 39.

34 Ebd.

Fürsorge jedenfalls spricht für die Gentechnik.

Risiken aber sprechen dagegen, vor allem wenn sie unabsehbar sind (nicht aber ›unverfügbar‹). Solange die Risiken nicht kalkulierbar oder besser noch ausgeschlossen sind, sind gerade Keimbahneingriffe unzulässig.

Aber ist das ein prinzipielles Problem? Wenn durch Genchirurgie sicher und nebenwirkungsfrei bestimmte Krankheiten verhindert werden könnten, wenn z. B. durch Genchirurgie ›wie mit einer Masernimpfung‹ bestimmte Krebsarten verhindert werden könnten – *ab wann wäre es unterlassene Hilfeleistung, von solch einer genetischen Therapie keinen Gebrauch zu machen?*

III Deutungsmachteskalation und -konflikte

Die Handlungsmacht, genauer gesagt das anthropogenerische Potential der Genchirurgie ethisch zu beurteilen und ggf. zu beschränken oder auch als ethisch geboten zu befördern, ist das Eine. Etwas deutlich Anderes ist, ihre *Deutungsmacht* hermeneutisch zu beurteilen: wie sie uns den Menschen anders sehen und denken lässt. Sie verschiebt die Grenzen des Denkbaren und Machbaren und damit die Grenzen des Menschseins. Darin liegt die anthropologische und theologische Brisanz für ›den Menschen‹. Verspricht doch Gentechnik als eine Anthropotechnik nicht nur einen Menschen 4.0, sondern regelmäßige Updates – allerdings mit dem Risiko diverser Bugs. Die Anthropotechnik gerät in eine Dynamik, die aus der Computertechnik vertraut ist – und die in ihrer Ökonomie von Versprechen, Verschiebung und Enttäuschung nicht nur faktisch einiges Täuschungspotential hat, sondern vor allem symbolisch und imaginär einiges Enttäuschungspotential.

Zunächst einmal ist es erstaunlich, dass das neue ›Scherenschleifen‹ solch eine Sensation geworden ist und die neue ›Gen-Schere‹ derartige Aufmerksamkeit findet. Messerschleifern, Wortschleifern, Linsenschleifern oder Begriffsschleifern ergeht es nicht so. Es scheint, als wäre (das Genomprojekt und seine Katerstimmung im Hintergrund nach großen Versprechen und ebenso großen Enttäuschungen) CRISPR ein Kristallisationspunkt, der geradezu unwiderstehliche Erwartungen und Hoffnungen weckt: ›Endlich haben wir die Mittel, Gene zu schreiben, genau zu manipulieren und können endlich realisieren, was wir wollen und wissen (oder auch noch nicht)‹.

Der metaphorisch nur naheliegende und wohl lang ersehnte Übergang vom Lesen zum Schreiben des genetischen Codes wird möglich und wirklich.³⁵ Was Grundschüler können oder Informatiker in ihrer Sprache beherrschen, wird endlich auch den Genetikern möglich. Technikgeschichte ist eben auch Macht-

35 Ebd.

geschichte, Ermächtigungsgeschichte, in der bisher Unmögliches möglich und dann Mögliches auch wirklich wird. Dabei geht es nicht um potestas (Herrschaft), sondern um potentia (Möglichkeit, Ermöglichung als Potenz) – und infolge derer auch um auctoritas: um Ansehen und Einfluss durch Zuschreibung, Erwartung und Hoffnung.

Das Wissen (Logos) und das Können (Ethos) der Anthropogenerik haben sich durch CRISPR nachhaltig verändert. Was einst nicht machbar war, wird machbar (das Unverfügbare also verfügbar). Mindestens so wichtig für die entsprechende Hoffnungs- und Sensationslage ist die Gemengelage der Gefühle in Pathos und Pathe. Hoffnungen erwachen und Heilserwartungen werden erweckt, alte Mängel, die Mängel des ›alten Menschen‹ zu kurieren (transhumanistisch) und den Alten endlich neu zu machen (posthumanistisch). Verfügbar wird nun endlich:

- ◆ Wer und was ich bin: meine Identität wird radikal verfügbar (sofern man dem entsprechenden Genglauben anhängt, die Identität werde durch das Genom definiert und determiniert).
- ◆ Wie ich geheilt werden kann: Heilung als Rettung vor den Mängeln des alten Daseins werden endlich machbar und selbstbestimmt gestaltbar (wenn denn die Mängel vor allem genetisch wären und genchirurgisch zu beheben).
- ◆ Nicht nur wer und was, sondern *wie und wozu* ich bin: Prophetie wird zur ›Realprophetie‹, die einen Sinn des (genetisch definierten) Daseins erschließt und bestimmbar macht: Das Wozu wird die Verlängerung, wenn nicht Verewigung des Lebens und seine Optimierung (wenn denn die Verewigung des Alten nicht die Hölle wäre).
- ◆ Und daher auch, wie ich perfektioniert werden kann: Erlösung (vom Übel) und Vollendung rücken in greifbare Nähe (wenn man im ›perfekten‹ Genome die Vollendung finden könnte).

Selbst in einem kleinen Hinterhoflabor könnte ein genetischer Scherenschleifer dann zum erfolgreichen Mitspieler in der großen Ökonomie der Versprechen und Erwartungen werden. Wenn dann lautstarke Scherenhändler Wunder versprechen, eskaliert das Problem: Die Deutungsmacht der Genchirurgie wächst und geht ihre eigenen Wege, je mehr sie verspricht oder sich andere von ihr versprechen. Der Wissenschaftler wird das für schlechten Populismus halten und für Übertreibungen der Presse (an denen die Versprechungen der Wissenschaft ihrerseits vielleicht nicht ganz unbeteiligt sein könnte). Aber ›wer‹ diese Übertreibungen in die Welt setzt und weitertreibt, ist gleichgültig für die Deutungsmachteskalation.

Die Dynamik und Pathik eskalierender Versprechen und Hoffnungen kennt

die Theologie nur zu gut aus den Christentumsgeschichten. Wenn Heilsmetaphern dann vollmundig und allzu wörtlich werden, folgt entweder eine hoffnungslose Übertreibung der Erwartungen – oder nach erwartbarer Enttäuschung eine Abwendung, die in Wut oder Indifferenz umschlagen kann. Man mag der Genchirurgie in ihrer Wirkungsgeschichte dergleichen nicht wünschen; aber diese Eskalationen zu vermeiden, ist alles andere als einfach, zumal in der Euphorie der schönen neuen Möglichkeiten.

Dagegen wäre zunächst und vor allem eine strenge Diät zu empfehlen, eine Diskretion der Versprechen, um nicht Enttäuschungen zu provozieren, die in Katerstimmung oder gar Wut und Gewalt umschlagen können. Nur – wenn die Versprechen erst einmal in der Welt sind und ihre eigenen Wege gehen (in riskanter Eigendynamik), wie könnte man ihrer dann noch Herr werden? Wie kann man eskalierende Deutungsmacht deeskalieren? Schon eine Wendung wie ›Mensch 4.0‹ verspricht 5.0 und so weiter: lauter schöne neue Updates. Nur, wo das vermeintlich Rettende ist, wächst die Gefahr auch. Denn die Geschichte anthropologischer Updates ist stets auch eine Käferzucht: die Bugs vermehren sich. Oder theologisch gesagt: Die mit ›Sünde‹ metaphorisch benannte Mängellage perpetuiert und potenziert sich in dem Versuch, ihr zu entkommen. Darin bekommt die gern gefeierte ›Selbstbestimmung‹ ihre abgründige Seite zu Gesicht.

IV Theologische Perspektiven zwischen Euphorie und Apokalyptik

In Sachen CRISPR sind die öffentlichen Resonanzen drastisch agonal, wenn nicht antagonistisch: Eutopie oder Distopie, und Euphorie gegen Apokalyptik. CRISPR gilt den einen als Gottes Werkzeug, den anderen als Teufelszeug. Für beide Seiten scheint es keine Frage zu sein, ob wir (therapeutische oder verbessernde) Eugenik betreiben dürfen. Es ist fraglos: ja oder nein.

Die *bejahende* Fraglosigkeit wird im Post- oder Transhumanismus entfaltet. Die *verneinende* Fraglosigkeit wird am deutlichsten in religiösen Traditionen: katholischen wie protestantischen (auch jüdischen, muslimischen, buddhistischen, konfuzianischen?). Das intuitive, womöglich fromm gemeinte Argument, wir dürften ›Gott nicht ins Handwerk pfuschen‹, ist dabei evidenter Weise ebenso falsch wie theologisch abwegig. Denn einerseits tun wir das dauernd und alltäglich – seit dem Griff zum Apfel wie in jeder selbstbestimmten Entscheidung, in jeder Kulturpraxis, die Natur zum Gegenstand hat. Andererseits setzt diese Unverfügbarkeitsthese voraus, Gott sei ein determinierender Supergenetiker, dem man bei seiner Naturgestaltung nicht zur Hand gehen dürfte. Nonsense ist das, weil Gott damit (mythisch wie metaphysisch) zum Supersubjekt stilisiert wird, was vielleicht Metaphysiker und Theisten

reizt, für eine christliche Theologie aber inkonsistent und abwegig ist. Man nähme die biblischen Traditionen nicht ernst genug, im Besonderen die christologische Schubumkehr des Gottesverständnisses, wenn man mit frommem Ernst einen solchen Supergenetiker anbeten würde. Mit einem abwegigen Allmachtsglauben gälte dieser Genetiker auch noch so eifersüchtig, dass jede Mitarbeit an der Naturgestaltung als Gefahr für den Allmächtigen erscheinen müsste. Solche Kruditäten sind zum Verzweifeln, für Teilnehmer wie für Beobachter.

Angesichts solch seltsamer Fraglosigkeiten besteht die hermeneutische Aufgabe vor allem in der Fraglichkeitsgewinnung und Entselbstverständlichung als Rückgewinnung eines Raums zur Nachdenklichkeit, um nicht den instinktiven Euphorien oder Apokalypsen zu folgen. Überhaupt zu fragen, ob wir Genchirurgie entwickeln und anwenden dürfen, gilt den einen schon als unnötig zögerlich, den andern aber als der Inbegriff des Übels. Und diese (mythische, metaphysische, religiöse oder schlicht naive) Fraglosigkeit, gilt es zu entselbstverständlichen.

1. Zunächst bedeutet die These der ›Unverfügbarkeit‹ des Genoms (geliehen von der Unverfügbarkeit der Gnade wie anders auch der Menschenwürde), bereits eine meist verkannte *Verfügung* über das Unverfügbare. Denn das Unverfügbare wird dazu ernannt. Ähnlich dem juristischen ›metapositiven‹ Satz von der Menschenwürde ist die Unverfügbarkeit ein Zeugnis und Bekenntnis, das eine Grenze zieht oder setzt, die als nicht gesetzt, sondern als fraglos vorgegeben behauptet wird.
2. Gott als Supersubjekt wird nur dann vermeintlich notwendig, wenn man eine (theologisch abwegige) ontologische und logische Allmacht behauptet. Dagegen liegt die Pointe der Macht Gottes vor allem in der Soteriologie: dass er so mächtig ist, selbst das Unvergebbare zu vergeben und die Sünder zu versöhnen. Erst von daher wird seine Macht in Schöpfung, Erhaltung und Vollendung bekannt: stets als erstlich und letztlich soteriologische Allmacht: so mächtig zu sein, Gottlosigkeit zu überwinden. Eine Allmacht des determinierenden Supergenetikers ist ›science fiction‹, eine naturwissenschaftlich induzierte Metaphysik.
3. Verkannt wird mit der metaphysischen Allmachtphantasie die schöpfungstheologische Eigendynamik der Welt und die legitime wie limitierte Autonomie des Menschen. Selbst bei Huber oszilliert es hier: Kontingenz als Index der Freiheit des Menschen – aber ein wohl doch vor allem allmächtiger Gott als metaphysische Sicherung gegen Fremdbestimmungen.
4. Ist also Menschenmachen allein Gottes Werk und ansonsten Sünde, Adams Griff zum Apfel als Metonymie der Autonomie? Eine fraglose Ablehnung von CRISPR gründet wohl am ehesten in der frommen Gewissheit, dass

das ›Lasst uns Menschen machen!‹ allein als Gottes Werk gilt: in Schöpfung und Erhaltung, Neuschöpfung, Versöhnung und Vollendung. Daraus resultiert ein Tabu, das aus Tabuisierung entstanden ist; moderner formuliert eine ›Unverfügbarkeit‹, die aus Unverfügbarmachung hervorging.

5. Theologisch gesehen ist daher die hier skizzierte Öffnung zur Nachdenklichkeit nötig, um die fraglose Bejahung oder Verneinung auf Distanz zu bringen und zu reflektieren. Üblicherweise würde die Theologie in eine ›religionstragende‹ Rolle gedrängt (von Religiösen wie von Nichtreligiösen): Die Erwartung ist, Theologie wird doch (hoffentlich oder leider) verstärken und begründen, was die Religion behauptet und bezeugt. Dann bliebe der Theologie nur zu begründen, was ihr im religiösen Bekenntnis zur ›Unverfügbarkeit‹ (des Lebens, des Menschen, des Genoms etc.) vorgegeben ist. Nur wäre damit die Lizenz zur Nachdenklichkeit und die Aufgabe der kritischen Religionsreflexion verstellt.
6. Christentümer sind meist nicht besonders zögerlich, Menschen anders, neu, besser machen zu wollen (in Mission/sgeschichte, Expansion der Institution, einst zur Not auch mit Macht und Gewalt, heute mit allen Mitteln der Medien). Denn im Herzen der Religion geht es permanent ums Menschenmachen und Neumachen: Wort und Sakrament sollen den Menschen neu machen, zum neuen Menschen im Unterschied zum alten. Alt versus Neu ist die eschatologische Differenz, um die sich alles dreht: Versöhnung und Neuschöpfung. Als deren Medium versteht sich die Religion in Gestalt der Kirche und deren Verwaltung der *media salutis* (römisch: als exklusives Medium). Also ist christliche Religionspraxis mit dem Anspruch verbunden, kraft dieser Medien Menschen neu zu machen – gewiss nicht autonom, sondern ›theonom‹ nach Maßgabe Gottes. Dabei nimmt Religion indes implizit oder explizit in Anspruch, ihrerseits Medium von Gottes Werk zu sein. ›Lasst uns Menschen neu machen!‹ ist ein Wort, in dem Gotteswort und Menschenwort zusammenkommen.
7. Gegen das Menschenmachen sollten die Christentümer daher prinzipiell wenig auszusetzen haben. Vielleicht geht es dann in der Gegnerschaft von Gentechnik und Religion um Konkurrenz und Competition: Wer kann das am besten oder wem steht das zu? Menschenwerk oder Gotteswerk im Kirchenwerk? Oder es ist eine Medienfrage: Wortwerk versus Medizintechnik? Im Geiste Gottes oder dem der autonomen Selbststeigerung? Heilung ist nicht Heil. Und Heil ist nicht Werk, Machwerk, sondern Gabe oder Ereignis. Unter solchen Voraussetzungen wird es verständlich, dass Religionsvertreter im Blick auf die Gentechnik als professionelle Bedenkenträger auftreten – unter Verkennung der genannten Einwände.
8. Eine kritische Differenz zeigt sich im Wirklichkeitsverständnis, wenn von CRISPR-Kritikerinnen wie -Befürworter ein erstaunlicher Genglaube ver-

treten wird. Für die Kritiker ist das Genom das ›Wesen des Menschen‹ (das es zu schützen gelte als ›Natur‹ oder ›Gottgewählt‹) – für die begeisterten Befürworterinnen gilt das gleiche invers. Was wir ›wirklich‹ sind und was uns im Innersten ausmacht und zusammenhält scheint das Genom zu sein. Beide teilen einen tiefsitzenden *Genglauben*: Als wäre ›mein Genom‹ das, was mich ausmacht, mein innerstes Wesen. Kritisch wäre das *Biometaphysik* zu nennen: zum Entscheidenden und Seinsgrund wird das Genom erklärt. War einst die aristotel(ist)ische Substanz der bestimmende Wirklichkeitsbegriff, ist es jetzt das Gen(om). Anstelle der Metaphysik tritt die Biologie – in generalisierender Funktion um apodiktische Urteile zu fällen. Dieser *Gebrauch* impliziert einen *Funktionswechsel* biologischer Modelle. Was als heuristisches Modell die Empirie anleiten mag, wird in ethischer, anthropologischer oder populärer Verwendung zur Biometaphysik. Hängt tatsächlich die Unantastbarkeit der Menschenwürde an der Unantastbarkeit des Genoms? Wie dargelegt erscheint das Aufrufen ›der Unverfügbarkeit‹ als demütig-hybrid. Es geht vielmehr um Unabsehbarkeit und eine entsprechend gebotene Diskretion.

9. Das Menschenbild der frommen wie der unfrommen Anthropotechniker ist beiderseits von einem erstaunlichen *Machbarkeitsglauben* bestimmt. Entweder wird Gott als der ›Macher‹ stipuliert und seine Vertreter als Unverfügbarkeitsverteidiger, nicht ohne manifesten Willen zur Deutungsmacht über die Differenz der ›Un/verfügbarkeit‹; oder der Mensch wird seltsam naiv als ›self-made man‹ verstanden. Kritisch rückzufragen ist hier: Was wird der Mensch gewesen sein? Welche Hoffnungen bestimmen unser Handeln? Heil in biologischer Reduktion nur als Heilung, als Krankheitseliminierung? Gelingendes Leben als *physisch leidfrei*? Ist das alles, was wir hoffen dürfen?
10. Nolens oder volens ist bei diesen Fragen eine ›ultimative Verantwortung‹ im Spiel, ob dem *Anderen* oder *dem* Anderen gegenüber (oder ›der Vernunft‹, ›dem Gewissen‹ gegenüber, oder welche Transzendenzsublimierungen auch immer aufgerufen werden). Eine christlich-theologische Perspektive kommt erst dann zum Tragen, wenn über die allgemeine Ethik hinaus das ›Gute‹ und das ›Gerechte‹ ›vor Gott‹ zu verantworten sind, bzw. im Lichte von Gott als dem Guten und gerechtmachenden Gerechten bestimmt werden. Mir scheint, als stünde das auch in Levinas' Humanismus des anderen Menschen im Hintergrund: das Fremdverhältnis als immanentes Medium des Gottesverhältnisses (was ihr dem Geringsten getan habt...). Theologisch sollten das Gute und das Gerechte daher nicht auseinanderfallen, weil beides kommunikative Eigenschaften Gottes sind. Die Pointe des Gottesverhältnisses (namens Glaube) ist, dass er uns diese Eigenschaften zuspricht. Das nennt sich ›Rechtfertigung‹: Gerechtsprechung des Sünders

als Gerechtmachung und Befreiung zur christlichen Freiheit. Diese uns ›zugeschriebenen‹ Eigenschaften intensiv auszuleben und weiterzugeben, ist dann der christliche Sinn des Lebens: möglichst wie Gott Güte und Gerechtigkeit zu kommunizieren.

11. Ob Genchirurgie zu den bevorzugten Medien der Kommunikation dieser Güte und Gerechtigkeit zählen kann, bleibt allerdings eine durchaus strittige und pikante Frage. Auszuschließen ist es aber keineswegs. Vor allem ›negative Eugenik‹, also Heilung bzw. Therapie kann durchaus dem Guten wie Gerechten dienlich sein, selbst coram deo. Die m. E. entscheidende Frage daher ist nicht Entweder/Oder, sondern *in wessen Geist* von Medizintechniken Gebrauch gemacht wird. Das dürfte das enhancement exklusiv für Reiche ebenso ausschließen wie die Fabrikation eines Übermenschen oder verantwortungslose Experimente. Nicht die Technik selber, sondern der Geist ihres Gebrauchs entscheidet letztlich.
12. Dürfen wir Menschen machen, neumachen und medizin- oder religions-technisch ›designen‹? Das tun wir ständig: mit uns selbst, mit unseren Kindern und Nächsten... Selbst oder gerade Religionen tun das, wenn denn der alte Mensch neu werden soll. Entscheidend ist daher nicht ›ob‹, sondern ›wie‹ und in welchen Medien. Theologisch genauer gesagt: *In welchem Geist?* Dem der Machbarkeitslust oder der Fürsorge und Verantwortung? Der Gewinnmaximierung oder (welcher?) Gerechtigkeit? Dem der Selbstoptimierung und -steigerung, oder der Fremderhaltung? Theologisch verdichtet: der Selbstliebe oder Nächstenliebe? Dabei ist nicht zu vergessen: Jeder ist der Nächste. Das christliche Gottesbild jedenfalls dreht sich nicht um eine Allmachtsfigur, sondern um den Gekreuzigten als die Figur lebensgefährlicher Nächstenliebe. Im Geiste Christi könnte allerdings mehr erlaubt sein, als man glauben möchte. In Markus 2,27 heißt es: »Und er sprach zu ihnen: Der Sabbat ist um des Menschen willen gemacht und nicht der Mensch um des Sabbats willen.« Das Gesetz ist um des Menschen willen da, nicht umgekehrt. Was dem Nächsten in Liebe dient, kann womöglich auch das Moralgesetz überschreiten – eine nicht ungefährliche Lizenz zur Gesetzesüberschreitung.

V Postscriptum: Ausblick in die Hölle

Was das Christentum verspricht, wurde und wird von anderen Kulturtechniken ›beerbt‹, übernommen, perfektioniert oder imperfektioniert, betrieben oder übertrieben und so oder so erstaunlich erfolgreich bewirtschaftet: Kunst, Ökonomie, Politik, Medizin und Biotechnologie – im friendly oder unfriendly takeover.

Wenn andere Kulturtechniken wie die Genchirurgie neue oder zumindest bessere Menschen versprechen, wird das von der Religion kritisch gesehen, nicht zuletzt als illegitime oder letztlich inhumane Selbststeigerung und -vollendung. Solch ein Deutungsmachtkonflikt um den Menschen von 4.0 ad infinitum ist nur zu verständlich, wenn es sich um konkurrierende Anthropotechniken handelt.

Die gentechnische Übernahme des ›Menschenmachens‹ kann moralinhaltig kritisiert werden, aber auch pointierter. Denn, was könnte in der Selbststeigerung entstehen, wenn darin nolens volens auch die Mängel gesteigert werden, die schon vorausgesetzt sind und stets wieder in Anspruch genommen werden müssen? Die *conditio humana* kann auch der Trans- oder Posthumanismus nicht überspringen, wenn er denn von Menschen betrieben würde. Menschengemachte Menschen, und seien es ›Übermenschen‹, zehren von den Bedingungen der ›Fehlbarkeit des Menschen‹ (mit Ricœur gesagt) oder des sich immer schon Selbstverfehlthabens. Theologisch formuliert: Selbststeigerung des Sünders (d. h. des Gottesbeziehungslosen) setzt voraus und verlängert nur, was überwunden werden soll. *Deswegen* ist der Mensch ein *homo incapax*: Er kann nicht loswerden, was er nicht lassen kann und will.

Hölle in einem theologisch präzisen Sinn ist die *Verewigung* des Alten, also des status quo menschlichen Daseins, in welcher Update-Version auch immer. Wenn alles beim ›Alten‹ bleibt, auf ewig verlängert, wird das infernal. Hölle ist das zu nennen, weil der status quo unheil und unversöhnt ist, wie das dauernde ›Seufzen der Kreatur‹ anzeigt (Röm 8,18 ff.). Die Konsequenz dürfte sein, dass die *Verewigung* ›des Menschen‹ mit biotechnologischen Mitteln auf Dauer nur die Hölle zu bieten hat – weil lediglich das Alte verewigt wird und in der Selbststeigerung auch alle Übel mitgeschleppt und womöglich sogar gesteigert werden.

Dagegen würden Posthumanisten einwenden, sie wollten ja keine *Verewigung* der Mängellage, sondern die definitive Heilung von allen Mängeln. Die Rückfrage ist dann nur, ob Körperperfektionierungstechniken das leisten können. Angenommen es gelänge, auf Carbon- oder sogar auf Siliciumbasis alle körperlichen Schwächen von Leid, Krankheit und Tod zu überwinden – wäre diese Heilung dann ›Heil‹ zu nennen und dieses Leben es wert, ewiges Leben zu werden? Eine ›Zeit ohne Tod‹, wie in der Distopie von José Samarago³⁶, wäre mit ihrer Verlängerung aller Übel schwerlich wünschenswert, zumindest für nachdenklichere Zeitgenossen.

Das vielgequälte ›mind-body‹ Problem scheint im Trans- wie im Posthumanismus so ›gelöst‹ zu werden, dass der Mensch *naturalistisch* auf den ›body‹

36 Vgl. Blumenberg 1986: 372 (XXII Der genetische Code und sein Leser).

reduziert wird: alles Unheil sind Körpermängel; und dass es rationalistisch reduziert wird auf einen möglichst leiblosen ›mind‹, der sich auf Siliciumbasis perfektionieren und verewigen lässt. Dass womöglich alles Menschliche am Menschen *dazwischen* liegt und nicht im ›Eigenen‹, sondern in zwischenleiblichen Beziehungen (Fremd-, Sozial-, Gottesverhältnisse), fällt dabei raus – und eben auch, dass das Unheil ebenda seinen Ort hat, nicht ›bloß‹ in Körper- oder Geistmängeln. Der Solipsismus, der Dualismus bzw. Reduktionismus und der erstaunlich naive Glaube an die Machbarkeit (nicht nur Möglichkeit, sondern den ›homo capax‹) lassen erhebliche *Malitätsmaximierungen* erwartbar werden, wenn trans- oder posthumanistische Phantasien ins Werk gesetzt werden.

Literatur

- Blumenberg, Hans 1981: Anthropologische Annäherung an die Aktualität der Rhetorik. In: Ders.: Wirklichkeiten, in denen wir leben. Aufsätze und eine Rede. Stuttgart, Reclam: 104–136.
- Blumenberg, Hans 1986: Die Lesbarkeit der Welt. Frankfurt/M., Suhrkamp.
- Blumenberg, Hans 1988: Matthäuspassion. Frankfurt/M., Suhrkamp.
- Clivaz, Claire 2017: Die Bibel im digitalen Zeitalter Multimodale Schriften in Gemeinschaften. In: ZNT 20 (39/40): Sola Scriptura: 35–57.
- Deutscher Ethikrat 2016: Zugriff auf das menschliche Erbgut. Neue Möglichkeiten und ihre ethische Beurteilung. Simultanmitschrift der Jahrestagung vom 22. Juni 2016. Berlin. <https://www.ethikrat.org/fileadmin/PDF-Dateien/Veranstaltungen/Jt-22-06-2016-Simultanmitschrift.pdf> (abgerufen am 15. 11. 2024).
- Deutscher Ethikrat 2019: Stellungnahme: Eingriffe in die menschliche Keimbahn. Berlin. <https://www.ethikrat.org/fileadmin/Publikationen/Stellungnahmen/deutsch/stellungnahme-eingriffe-in-die-menschliche-keimbahn.pdf> (abgerufen am 15. 11. 2024).
- Elsberg, Marc 2016: Helix – Sie werden uns ersetzen. München, Blanvalet.
- Epd 2020: Bischof Meister hält digitales Abendmahl für möglich. In: evangelisch.de, 27. 11. 2020. <https://www.evangelisch.de/inhalte/178990/27-11-2020/bischof-meister-haelt-digital-gefeiertes-abendmahl-fuer-moeglich> (abgerufen am 15. 11. 2024).
- Epd 2020a: Württembergische Landeskirche debattiert über virtuelle Abendmahlsfeiern. In: evangelisch.de, 04. 07. 2020. <https://www.evangelisch.de/inhalte/172241/04-07-2020/wuerttembergische-landeskirche-debattiert-ueber-virtuelle-abendmahlsfeiern> (abgerufen am 15. 11. 2024).

- Epd 2020c: Theologe: Digitale Kirche nur vorübergehender Ersatz. In: evangelisch.de, 19.03.2020. <https://www.evangelisch.de/inhalte/167432/19-03-2020/theologe-digitale-kirche-nur-voruebergehend-ersatz> (abgerufen am 15.11.2024).
- Götze, Tobias 2023: Negative Anthropologie. Zur Bewandtnis von Macht und Begründung von Unbestimmbarkeit in der Lehre vom Menschen. Diss. (Masch.) Rostock.
- Hacker, Jörg (Hg.) 2017: Ethische und rechtliche Beurteilung des genome editing in der Forschung an humanen Zellen. Halle/Saale, Leopoldina.
- Huber, Wolfgang 2016: Ethik. Die Grundfragen unseres Lebens von der Geburt bis zum Tod. München, Beck.
- Huber, Wolfgang 2016a: Eine neue Ära? Ethische Fragen zur Genomchirurgie. In: Deutscher Ethikrat: Zugriff auf das menschliche Erbgut. Neue Möglichkeiten und ihre ethische Beurteilung. Simultanmitschrift der Jahrestagung vom 22. Juni 2016: 30–39. <https://www.ethikrat.org/fileadmin/PDF-Dateien/Veranstaltungen/Jt-22-06-2016-Simultanmitschrift.pdf> (abgerufen am 15.11.2024).
- Huber, Wolfgang 2016b: Zugriff auf das menschliche Erbgut. Neue Möglichkeiten und ihre ethische Beurteilung. Jahrestagung des Deutschen Ethikrates. Eine neue Ära? Ethische Fragen zur Genomchirurgie: 1–12. Berlin, 22. Juni 2016. <https://www.ethikrat.org/fileadmin/PDF-Dateien/Veranstaltungen/vortrag-huber-jt-2016.pdf> (abgerufen am 15.11.2024).
- Jonas, Hans 1984: Der Gottesbegriff nach Auschwitz. In: Hofius, Otfried (Hg.): Reflexionen finsterner Zeit. Zwei Vorträge von Fritz Stern und Hans Jonas. Tübingen, Mohr-Siebeck: 63–86.
- Jonas, Hans 2015: Das Prinzip Verantwortung. Erster Teilband: Grundlegung. Herausgegeben von Dietrich Böhler und Bernadette Herrmann. Freiburg/Brsg., Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Krüger, Oliver 2019: Virtualität und Unsterblichkeit. Gott, Evolution und die Singularität im Post- und Transhumanismus. Freiburg/Brsg., Rombach.
- Luther, Martin 1518: Disputatio Heidelbergae habita/Heidelberger Disputation (1518). In: Härle, Wilfried/Schilling, Johannes/Wartenberg, Günther (Hg.): Martin Luther. Lateinisch-Deutsche Studienausgabe, 1, Der Mensch vor Gott. 2006. Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt: 35–70.
- Leopoldina 2024: Genomchirurgie. In: leopoldina, o. J. <https://www.leopoldina.org/themen/genomchirurgie/> (abgerufen am 15.11.2024).
- Mayr, Walter 2017: Kanzlerkandidat Sebastian Kurz. Der Zocker. In: Der Spiegel, 11.10.2017. <http://www.spiegel.de/spiegel/sebastian-kurz-will-kanzler-in-oesterreich-werden-was-ist-sein-plan-a-1172018.html> (abgerufen am 15.11.2024).

- Ricœur, Paul 1996: *Das Selbst als ein Anderer*. Übersetzt von Jean Greisch. München, Wilhelm Fink Verlag.
- Sandel, Michael 2007: *The Case against Perfection. Ethics in the Age of Genetic Engineering*. London, Belknap Press.
- Stoellger, Philipp 2021: *Thing or No-Thing: Robots Are Not Just a Thing, Not yet a Human. An Essay in Thinking Through Media by Hermeneutics of Difference*. In: Floyd, Juliet/Katz, James/Schiepers, Katie (Hg.): *Perceiving the Future through New Communication Technologies*. Cham, Springer: 91–111.
- Tugendhat, Ernst 1993: *Vorlesungen über Ethik*. Frankfurt/M., Suhrkamp.
- Voss, Christiane/Engell, Lorenz (Hg.) 2015: *Mediale Anthropologie*. Paderborn, Wilhem Fink Verlag.
- Voss, Christiane/Engell, Lorenz/Krtilova, Katerina (Hg.) 2018: *Medienanthropologische Szenen. Die conditio humana im Zeitalter der Medien*. Paderborn, Wilhem Fink Verlag.
- Voss, Christiane/Engell, Lorenz/Othold, Tim (Hg.) 2023: *Anthropologies of Entanglements. Media and Modes of Existence*. New York, Bloomsbury.
- Zeh, Juli 2005: *Spieltrieb*. 7. Auflage. Frankfurt/M., Schöffling.