

ISSN 0342-6378
GRÜNEWALD

DOMINIKANISCHE ZEITSCHRIFT
FÜR GLAUBEN UND GESELLSCHAFT

58. JAHRGANG HEFT 4

OKTOBER - DEZEMBER 2017

Wort und Antwort



Menschmachung Über *(Self)Enhancement*



GRÜNEWALD

Inhalt

WORT UND ANTWORT | 58. JAHRGANG HEFT 4 OKTOBER – DEZEMBER 2017

Menschmachung. Über (Self)Enhancement

Editorial 145

Stichwort: Menschmachung (Christoph Brandt) 146

Julia Inthorn / Norbert W. Paul

Enhancement zwischen Yoga und Cyborg 150

Josef Römelt

Enhancement und Stigmatisierung 154

Tina Louise Eissa

Mensch, Cyborg oder Roboter? 160

Bernhard Kohl

Jenseits des Anthropozentrismus 165

Thomas O'Meara

Inmitten von Galaxien und Außerirdischen: Natur und Gnade 170

Dominikanische Gestalt: Tommaso Campanella OP (1568-1639)

(Alessandro Cortesi) 175

Wiedergelesen: John R. Searle, Der Chinesische Raum (Philippe-André Holzer) 180

Bücher (Thomas Eggensperger, Ulrich Engel, Rainer Gottschalg, Tobias Schrörs) 183

Titelbild: Das Gastmahl der Gerechten. Ambrosianische Bibel, Ulm, Deutschland 1236–1238 (Milano AL B 32 INF III-136). URL: <http://www.leonardo-ambrosiana.it/en/pane-e-non-solo-i-cibi-i-libri/>. Foto: © Veneranda Biblioteca Ambrosiana – Milano / De Agostini Picture Library.

Vorschau: Heft 1 (Januar – März) 2018: Steh auf! Lebenskunst

„Menschmachung“ – dieser Titel mag erst einmal irritieren. Er wirkt fast konträrklich zu dem, was man im vierten Quartal eines Jahres erwarten würde. Menschwerdung ist häufig das Stichwort der Theologie in dieser Zeit des Jahres. Dennoch: „Menschmachung – Über (Self)Enhancement“. Was ist der Mensch? Was macht ihn aus? Diesen Fragen widmet sich *Christoph Brandt OP* (Braunschweig), wenn er historisch darlegt, wie das Verhältnis von Leib und Seele bestimmt worden ist. Wie sich der Mensch dann verbessern lässt und verbessert, beleuchten die Medizinethiker *Julia Inthorn* (Mainz) und *Norbert W. Paul* (Mainz). Dass Self(Enhancement) dabei nicht nur positive Folgen haben kann, legt *Josef Römelt CSSR* (Erfurt) eindrucksvoll dar. Er macht deutlich, dass durch Enhancement auch neue Randgruppen entstehen könnten. Hierfür zeigt er auf, wie bereits heute Menschen mit Behinderung mit sozialer Ausgrenzung zu kämpfen haben.

Bei all den Fragen nach Verbesserung und Veränderung des Menschen stellt sich unweigerlich die Frage, wie viel Maschine es sein darf, damit man noch von einem Menschen sprechen kann. *Tina Louise Eissa* (Jena) stellt die These auf, dass, was als Mensch beginnt, solange Mensch bleibt, wie es nicht Roboter wird. Allerdings sind Hybridformen denkbar. *Bernhard Kohl OP* (Toronto) plädiert er für eine posthumanistische Ethik des Sowohl-als-auch. Dieser Ansatz kann den Dualismus humanistischer Ethiken und die humanistische Privilegierung des Menschen gegenüber seiner Umwelt und vermeintlichen Nicht-Menschen überwinden helfen. *Thomas O'Meara OP* (Madison) geht ebenfalls über das Menschliche, zumindest über das irdisch Menschliche, hinaus und fragt nach der Möglichkeit und der Relevanz extraterrestrischen Lebens für unser theologisches und moralisches Denken. Dabei steht die Frage im Raum, ob Leben außerhalb unseres Planeten eher Hoffnungsbild oder Untergangsvision ist.

Der Dominikaner Tommaso Campanella träumte in seiner Utopie „Stadt der Sonne“ von einer besseren Gesellschaft. Dabei ging es ihm auch um einen besseren Menschen. *Alessandro Cortesi OP* (Pistoia) legt dies zumindest nahe, wenn er davon berichtet, dass in der Stadt der Sonne die Fortpflanzung Sache des Staates sei und das Campanella zumindest einen Teil seiner Gedanken der Hundezucht entlehnt habe. *Philippe-André Holzer OP* (Fribourg) schließlich befasst sich mit dem Gedankenexperiment des „Chinesischen Raums“ und beleuchtet dabei die Frage, wo denn der Unterschied zwischen künstlicher Intelligenz und menschlicher Intelligenz liegt.

Christoph Brandt OP/Bernhard Kohl OP

Menschmachung

Was ist der Mensch? Was prägt ihn? Wie lässt er sich gegenüber anderen Lebewesen definieren? Diese Fragen prägen die Philosophie, beginnend bei Platon bis in die Gegenwart. Noch immer wird vortrefflich darüber gestritten, was den Menschen eigentlich ausmacht. Besonders prekär ist die dabei die Frage nach dem Verhältnis von Leib und Seele, was sich für die Gegenwart nicht zuletzt in der Debatte um das Verhältnis von somatischer zu psychischer Medizin mit der psychosomatischen Medizin als Mittlerin zeigt.

Philosophiegeschichte gibt es auf die Frage nach dem Verhältnis von Leib und Seele vier große Antwortmöglichkeiten, die bis heute nachwirken. Diese Antwortmöglichkeiten sollten zum Einstieg in die Debatte um Self-Enhancement (Selbstverbesserung) kurz betrachtet werden, um ein besseres Verständnis der Thematik zu ermöglichen. Eine gute und zugleich ausführlichere Einführung in dieses Spezialthema der Anthropologie findet sich in Klaus Müllers *Glauben – Fragen – Denken*.¹

Leib-Seele-Dualismen

Der Leib-Seele-Dualismus gehört zu den häufigsten Antwortmöglichkeiten, wenn es darum geht, das Verhältnis von Leib und Seele zu beschreiben. Seinen Ursprung hat dieses Modell bereits in der antiken Philosophie. So gehört etwa Platon zu den ersten Vertretern eines solchen Dualismus, wobei seinem Ansatz eine ausgeprägte Leibfeindlichkeit zu Grunde liegt. Besonders deutlich wird dies im *Kratylos*, wo Platon den Leib als den Kerker der Seele beschreibt. Trotz seines dualistischen Ansatzes ist für Platon also letztlich die Seele das entscheidende Merkmal, die er zumindest in Teilen für den unsterblichen Bestandteil des Menschen hält. Durch entsprechendes philosophisches Training könne sie sich bis an die Grenzen des Möglichen vom Körper lösen – mit etwas Wohlwollen könnte man hier schon von einem ersten Enhancement sprechen. Die Seele soll dabei soweit konditioniert werden, dass sie sich ihrem Kerker, ihrem Gefängnis entziehen kann.

Ein weiterer (und neben Platon wohl der bekannteste) Vertreter eines Leib-Seele-Dualismus ist René Descartes. Gerade sein dualistischer Ansatz hat eine Wirkungsgeschichte bis in die zeitgenössische Medizin. Descartes vertritt dabei einen

Interaktionismus. Leib (*res extensa*) und Seele (*res cogitans*) interagieren unter Vermittlung der Zirbeldrüse, was sich für Descartes allerdings nur einseitig darstellt. Ausschließlich die Seele sei in der Lage, auf den Körper Einfluss zu nehmen. Umgekehrt ist es für Descartes nicht denkbar, dass der Körper auf gleiche Weise die Seele beeinflussen könne, es handelt sich also um eine Art Einbahnstraße. Widerhall findet ein solches Denken in zeitgenössischen Ansätzen zur Psychosomatik. Auch hier wird davon ausgegangen, dass psychische Zustände unser physisches Wohlbefinden stören können. Allein durch eine Behebung dieser psychischen Störungen ließe sich das körperliche Wohlbefinden wiederherstellen. Hierbei ist allerdings zu bedenken, dass dies nicht nur für ausschließlich psychische Probleme gelten muss. Der sogenannte Placeboeffekt zeigt, dass auch Medikamente ohne Wirkstoff in bestimmten Situationen eine nachweisbare Wirkung zeigen.

Auch nach Descartes und bis in die Gegenwart hinein spielt der Dualismus als Antwort auf die Frage nach dem Verhältnis von Leib und Seele eine entscheidende Rolle. Bei Leibniz findet sich etwa das Konzept der *Prästabilierten Harmonie*. Er geht davon aus, dass die Korrespondenz von Leib und Seele bei der Schöpfung einmalig und grundlegend hergestellt wird. Bei Spinoza greift das Konzept des *psychophysischen Parallelismus*. Hierbei behauptet Spinoza, dass es sich bei Psyche und Physis um Attribute einer unendlichen Substanz handle. In der Gegenwart findet sich dann etwa Poppers *Trialismus*. Dabei geht Popper von einer Drei-Welten-Theorie aus, die gewissermaßen den Dualismus weiterdenkt. Dabei besteht die Welt aus Physischem, Psychischem und Geistigem, letzteres umfasst beispielsweise Theorien.

Hylemorphismus

Mit dem Hylemorphismus tritt ein weiteres Modell auf den Plan, um das Leib-Seele-Verhältnis zu beschreiben. Der erste, bei dem sich ein solches Modell findet, ist Aristoteles. Vertreter des Hylemorphismus gehen von einer qualitativen Differenz zwischen Leib und Seele aus. Die Seele tritt als formendes Prinzip des Leibes auf. Bei Aristoteles ist die Seele letztlich Ursache des Lebens, sodass ohne sie eine Existenz des Leibes und damit Leben nicht möglich ist.² Eine solche Denkweise findet über Thomas von Aquin Eingang in die katholische Theologie. Im Katechismus der Katholischen Kirche von 1993 heißt es, dass die Seele als Form des Leibes zu betrachten sei. Erst die Geistseele bewirke, dass aus dem materiellen Leib ein belebter Leib würde.³

Monismen

Die Monismen, sowohl idealistischer als auch materialistischer Lesart, bilden die letzte große Antwortmöglichkeit. Hierbei versuchen die Vertreter, sich des Leib-Seele-Problems dadurch zu entledigen, dass sie eine Reduktion vornehmen, entweder zugunsten des Geistes oder zugunsten der Materie. Der deutsche Idealismus mit seinen bekanntesten Vertretern Friedrich Hölderlin, Friedrich Wilhelm Jo-

soph Schelling und Georg Wilhelm Friedrich Hegel stellt dabei wohl eine der bekanntesten Formen des Geistmonismus dar, ist jedoch nur eine der großen Strömungen des Idealismus. Es gibt eine ganze Reihe von Vertretern eines idealistischen Monismus, die sich nachvollziehbarer Weise nicht dem deutschen Idealismus zurechnen lassen.

Auf der Gegenseite findet sich der Materialismus. Auch hier ist die Spannweite dessen, was als materialistischer Monismus zählt, groß. Besonders hervorheben möchte ich an dieser Stelle den Behaviorismus. Dieser Strömung des materialistischen Monismus liegt der Gedanke zugrunde, dass sich alles menschliche Handeln und Denken auf neuronale Reiz-Reaktions-Schemen zurückführen ließe. Letztlich gehen die Vertreter des Behaviorismus davon aus, dass sich mit Fortschreiten der Neurowissenschaften alles menschliche Verhalten und Denken zeigen, nachvollziehen und erklären ließe. Mit Blick auf das Self-Enhancement wäre diese Sichtweise wohl die radikalste und ließe sich fast mit einer Werkstatt vergleichen. Wenn ich alle diese Schemen kenne und verstehe, kann ich sie auch entsprechend reparieren oder nach meinen Vorstellungen verändern.

Aktuelle Debatte

Trotz dieses materialistischen Monismus gibt es, wie bereits erwähnt, in der Medizin die Tendenz zum Dualismus, dessen Anlehnung an Descartes unverkennbar ist. Die Psychosomatische Begleitung von Transplantations- oder Krebspatienten ist heutzutage üblich. Nicht zuletzt soll damit die psychische Belastung gemindert und die physische Heilung unterstützt werden. Selbst dies ließe sich als eine Form des Enhancements beschreiben.

Darüber hinaus findet auch in weiteren Bereichen der Philosophie eine Wiederbelebung der Debatte um das Leib-Seele-Verhältnis statt. Allerdings hat sich diese Debatte begrifflich verlagert. Anstatt von Leib und Seele wird eher von *Mind and Brain* gesprochen. Besonders augenfällig ist dies in der eng mit der Self-Enhancement-Diskussion verknüpften Transhumanismus-Szene zu beobachten. Die Frage nach der Selbstoptimierung spielt im Transhumanismus eine entscheidende Rolle. Allerdings ist hier deutlich zu differenzieren zwischen Vertretern eines gemilderten und eines radikaleren Transhumanismus.

Vertreter der letztgenannten Form würden in ihrer Argumentation und Zukunftsvision soweit gehen, dass sich das menschliche Bewusstsein in Maschinen transferieren ließe⁴. Hier müsste man also davon ausgehen, dass alles, was unser Bewusstsein ausmacht, in Maschinen übertragbar wäre. *Mind and Brain* werden also als deckungsgleich und damit kopierbar angesehen.

Vertreter eines milden Transhumanismus teilen diesen Technikoptimismus nur bedingt. Dennoch sprechen sie sich für die Nutzung von Enhancement-Möglichkeiten aus. Hierzu zählen nicht zuletzt auch gentherapeutische Behandlungen, sofern diese durch weitere Forschungen möglich werden sollten. Zudem geht es auch um sämtliche Möglichkeiten der leistungssteigernden Medizin, ob invasiver oder nur medikamentöser Art. Nicht selten wird von Vertretern eines gemäßigten

Transhumanismus darauf verwiesen, dass bereits die seit Jahrzehnten üblichen Impfungen von Kindern und Erwachsenen eine Form des Self-Enhancement darstellen. Gänzlich von der Hand zu weisen ist diese Sichtweise nicht. Wie Self-Enhancement ethisch zu bewerten ist und welche Herausforderungen sich daraus ergeben, wird in den kommenden Jahren Aufgabe eines umfangreichen gesellschaftlichen Diskurses sein müssen.

Christoph Brandt OP, Dipl.-Theol. (christoph.brandt@dominikaner.de), geb. 1986 in Pasewalk, Diakon in der Pfarrei St. Albertus Magnus Braunschweig. Anschrift: Brucknerstraße 6, D-38106 Braunschweig. Veröffentlichung u. a.: Die Lehre der Präexistenz der Seelen in Anne Conways Principia Philosophiae, in: U. Weichert/Ch. Hengstermann (Hrsg.), Anne Conways Principia Philosophiae. Materialismuskritik und Alleinheits-Spekulationen im neuzeitlichen England (Pontes Bd. 12), Münster 2013, 123–130.

01 Vgl. K. Müller, *Glauben – Fragen – Denken*, Bd. 1, Münster 2012.

02 Vgl. Aristoteles: *De an II*, 4, 415 b 8–12, in: ders., *Vom Himmel – Von der Seele – Von der Dichtkunst*. Ein-

gel. und neu übertr. von O. Gigon. Zürich 1950, 181–347, hier 294.

03 Vgl. *Katechismus der Katholischen Kirche*, München 1993, Nr. 365, 124.

04 Hierzu lässt sich etwa auf die Arbeiten von St. Sorgner verweisen. Er lehrt gegenwärtig an der John Cabot University in Rom und hat sich umfangreich mit diesen Fragestellungen beschäftigt.

Julia Inthorn/Norbert W. Paul

Enhancement zwischen Yoga und Cyborg

Durch zunehmendes interdisziplinäres Wissen über den Menschen, die damit einhergehenden medizinischen und technischen Möglichkeiten zur Verbesserung des Menschen, aber auch durch einen Wandel in der gesellschaftlichen Wahrnehmung und Akzeptanz, sich dem Projekt “Körper” oder dem Projekt “Selbst” zuzuwenden, verändert sich die Frage danach, was der Mensch ist, zunehmend in die, was der Mensch sein will.

Selbstverbesserung

Es gehört zum modernen Selbstverständnis, dass das vorgegebene Selbst nicht mehr einfach hingenommen werden muss, sondern als Material verstanden wird, aus dem ein optimiertes Selbst als Projekt erst entsteht und gestaltet wird. Die hierfür eingesetzten Techniken der Selbstverbesserung sind vielfältig und reichen von kleinen Helfern wie Kaffee am Morgen und Ausgleichssport für zu viel Bürotätigkeit über gezielte physische wie mentale Trainings wie Yoga hin zu Eingriffen mit Hilfe medizinischer Experten, die heute auf der Ebene der Genetik ebenso denkbar sind wie im Bereich der Prothetik in der Verschmelzung von Mensch und Maschine.

Menschen erfahren sich dabei einerseits als begrenzt, verletzlich sowie endlich und sehen sich andererseits mit den vielfältigen Angeboten zur Selbstverbesserung, die eine Verschiebung dieser Grenzen impliziert, konfrontiert. Schönheitschirurgische Eingriffe, die die soziale Akzeptanz nicht nur gefühlt, sondern empirisch belegbar erhöhen, sind unter der Binnenlogik dieser Anforderung an das optimierte Selbst ebenso rational nachvollziehbar wie die unterstützende Einnahme von Medikamenten wie Ritalin unter Studenten, um die eigenen Prüfungsleistungen zu verbessern. Die Optimierung wird dabei als holistisches Projekt verstanden, das das äußere Erscheinungsbild und die Leistung in beinahe allen Lebensbereichen ebenso umfasst wie Gesundheit und Fitness und das Verhältnis zum eigenen optimierten Selbst.¹

Die Rolle von Experten

Für alle Bereiche haben sich im Lauf der Zeit eine Reihe von Experten etabliert, die ihre Kunden dabei unterstützen, die eigenen Ziele zu verfolgen. Fitness- und Mentaltrainer, Coaches für alle beruflichen wie privaten Fragen und medizinisches Personal beraten darin, wie die individuellen Wünsche der Selbstverbesserung umgesetzt werden können. Eine besondere Rolle kommt dabei der Medizin und den darin Tätigen zu. Ihr biomedizinischer Zugang zum menschlichen Körper ist

nicht nur die Grundlage medizinischer Behandlung und Forschung, sondern prägt heute auch unsere Wahrnehmung des eigenen Körpers.² Die körperliche Materie, ihre individuelle Wahrnehmung und das Selbstverständnis der eigenen Körperlichkeit im sozialen Kontext sind untrennbar miteinander verwoben. Die von der Biomedizin angebotenen Interpretationsmuster prägen unsere eigene Vorstellung von Körperlichkeit. Insbesondere die feministische Forschung zu Materialität macht uns darauf aufmerksam, wie empfänglich wir für Neuinterpretationen unseres Körpers und dessen technischer Umgestaltung sind. Experten übernehmen hier die Deutungshoheit. So werden beispielsweise neue Kategorien wie der „gesunde Kranke“ eingeführt – gemeint ist eine Person, die keine Symptome einer Krankheit hat, die aber auf Grund von genetischen Tests weiß, dass sie ein erhöhtes Risiko hat, an dieser Krankheit wie beispielsweise Darmkrebs oder Alzheimer zu erkranken. Vorstellungen von Gesundheit und Krankheit werden von Experten ebenso geprägt wie der Umgang mit der eigenen Sterblichkeit.

Ethische Anmerkungen

Die Möglichkeiten, dem Schicksal der eigenen Begrenztheit zumindest partiell entkommen zu können, wird in der Medizinethik breit diskutiert.³ In der Diskussion findet sich eine sehr große Bandbreite von Positionen. Sie reichen einerseits von der Idee des Transhumanismus und der darin enthaltenen Forderung, den Menschen über seine aktuell bekannten Fähigkeiten zu verbessern bis hin zu Forderungen nach einer klaren Begrenzung insbesondere der Medizin auf das natürlich Vorgegebene und die Heilung von Krankheiten andererseits.

Die Argumente lassen sich in drei Kategorien unterscheiden: a) Der Versuch, die Fragen daran zu binden, was als genuin menschlich zu verstehen sei, b) die Systematisierung der Risiko-Nutzen-Analyse in Bezug auf konkrete Maßnahmen, und c) ethische Anmerkungen zu einem reflektierten Umgang mit (bestehenden) Formen des Enhancements und den damit verbundenen gesellschaftlichen Folgen.

Zu a) Die Frage nach der Verbesserung des Menschen lässt sich als eine Frage des Menschenbilds rekonstruieren.⁴ Referenzen auf anthropologische Fragen und Menschenbilder werden herangezogen, um unter anderem die Belastbarkeit der Unterscheidung von natürlich und künstlich auszuloten. Anthropologisch wird die Vorstellung des natürlich Gegebenen durch die ebenfalls als genuin zum Menschen gehörige Eigenschaft, ein sich selbst gestaltendes und sich Ziele setzendes Wesen zu sein, ergänzt. Lernen, das Einüben von Fähigkeiten und auch die ästhetische Veränderung sind kulturübergreifend bekannt. Damit wird die Unterscheidung zwischen natürlich im Sinne von vorgegeben einerseits und vom Menschen gemacht andererseits nicht hinfällig, eignet sich aber nicht für eine klare ethische Bewertung. Über ein Projekt wie den Transhumanismus mindestens nachzudenken gehört damit zum menschlichen Selbstverständnis dazu. Im medizinischen Bereich wird in diesem Zusammenhang zwischen kompensatorischen, auf einer Indikation und

Dr. phil. Julia Inthorn
 (jinthorn@uni-mainz.de), geb. 1972 in Bonn, Wiss. Mitarbeiterin am Institut für Geschichte, Theorie und Ethik der Medizin, Koordinatorin des Masterstudiengangs Medizinethik. Anschrift: Institut für Geschichte, Theorie und Ethik der Medizin, Am Pulverturm 13, D-55131 Mainz. Veröffentlichung u. a.: (zus. mit M. Walesi/N. W. Paul) Willensfreiheit, Determinismus und die Abwägung eines vorab erklärten, autonomen Willens im Falle einer natürlichen Willensäußerung, in: Internationale Zeitschrift für Philosophie und Psychosomatik 8,1 (2016), 1–16.

damit in der Regel auf einer Krankheit oder offenkundigen Benachteiligung beruhenden Maßnahme und nicht-kompensatorischen, d. h. über das menschliche Maß hinaus verbessernden Maßnahmen unterschieden.⁵ Diese Unterscheidung kann im Einzelfall hilfreich sein, um etwa besondere Aufklärungspflichten bei nicht-indizierten Maßnahmen zu begründen. Sie orientiert sich letztendlich aber auch an einer allgemein normierenden Vorstellung dessen, was als zu kompensierenden Zustand gilt und welche gesundheitlichen Ziele als erstrebenswert gelten. Zu b) Die Abwägung von Chancen und Risiken einzelner Techniken der Verbesserung betrifft unter anderem die (nichtintendierten) Langzeitfolgen des Enhancement. Hierzu werden häufig verschiedene Formen der Selbstverbesserung unterschieden, beispielsweise nach der Art der Modifikation (Training versus unmittelbarer Einsatz von Hilfsmitteln), nach der Größe des Eingriffs (Operation versus Medikament), der (Ir)Reversibilität des Eingriffs (Ersatz von Gliedmaßen durch hochfunktionale Prothesen versus Leistungssport) sowie der Intention (Moralisches Enhancement, Leistungssteigerung). Offen ist die Rolle von Experten in der Risikoabwägung, insbesondere welche Rolle Ärzte hier haben sollen. Im Bereich neurologisch wirksamer Medikamente wäre denkbar, dass Ärzte den Einsatz ohne Indikation zu Leistungssteigerung ähnlich wie andere Maßnahmen ohne Indikation begleiten und entsprechend darüber aufklären. Umgekehrt wäre auch vorstellbar, dass es zukünftig zwei Arten von Experten zu biomedizinischem Wissen gibt: die einen, die für Krankheit im Sinne kompensatorischer Leistungen zuständig sind, die anderen, die an der Optimierung arbeiten. Diese Überlegungen zeigen, dass durch medizinische Selbstverbesserung auch die Rolle der Ärzte im Wandel ist und es zu einer Anpassung professionsethischer Vorstellungen kommen muss.

Zu c) Die Entscheidung über Selbstoptimierung trifft in liberalen Gesellschaften das Individuum für sich selbst. Damit muss der Einzelne zunächst für sich Chancen und Risiken abwägen und zieht hierzu ggfls. einen Experten zu Rate. Die Ethik fragt darüber hinaus nach den Rahmenbedingungen solcher Entscheidungen. Selbstverbesserung ist, wie oben erläutert, ein Prozess, der nur innerhalb bestehender Diskurse insbesondere zum Verständnis unseres eigenen Körpers und unseres Selbst denkbar sind. Entscheidungen fallen damit in – idealerweise sinnvoll abgewogener und rationaler – Abwägung der Optionen innerhalb gegebener Rahmenbedingungen. In der Regel werden die Rahmenbedingungen dadurch nicht in Frage gestellt und korrigiert, sondern eher perpetuiert. Im Bereich der ästhetischen Chirurgie etwa ist der Wunsch nach verbessertem Äußerem im Kontext des Bedürfnisses nach sozialer Anerkennung ggfls. nachvollziehbar. Damit steht aber gleichzeitig die gesellschaftliche Bedeutung von Schönheit zur Debatte. Die übermäßige Betonung der Bedeutung von Äußerlichkeiten wird als nicht erstrebenswert angesehen, gleichzeitig aber Anerkennung über dieses Attribut zugeteilt. Die Annahme an autonome Entscheidungen muss vor dem Hintergrund dieser Überlegungen mindestens theoretisch modifiziert werden. Wünsche nach Selbstverbesserung gründen in biotechnologischer Deutung des Körpers, Annahmen

Dr. phil. Norbert W. Paul, M. A. (norbert.paul@uni-mainz.de), geb. 1964 in Solingen, Prof. und Direktor des Instituts für Geschichte, Theorie und Ethik der Medizin. Anschrift: Institut für Geschichte, Theorie und Ethik der Medizin, Gebäude 906, Am Pulverturm 13, D-55131 Mainz. Veröffentlichung u. a.: (zus. mit T. Hainz) What Can We Do for You? The Role of Ethics Experts in Neuroscience, in: *AJOB Neuroscience* 8 (2017) 1, 15–17.

an die Mechanismen gesellschaftlicher Anerkennung und eigenen Vorstellungen von Selbstverbesserung, die jeweils eng miteinander verzahnt sind. Selbstverbesserung kann damit als rationale Reaktion auf bestimmte Umstände gesehen werden, deren Lösung eine gesellschaftliche Dimension hat und über die Frage der Bewertung individueller Selbstoptimierung hinausgeht.

Hieran schließt sich die Überlegung an, wie der gesellschaftliche Zugang zu Formen der Selbstoptimierung organisiert ist. Ist Selbstoptimierung ein Projekt für alle? Oder können einige wenige realisieren, wovon alle anderen nur sprechen? Damit wird zu diskutieren sein, ob Enhancement gesellschaftliche Ungleichheit tendenziell verschärft und somit Gerechtigkeitsfragen neu aufwirft.

Ausblick

Das Nachdenken über Selbstoptimierung bleibt damit – auf der Ebene individueller Entscheidungen für oder gegen Maßnahmen der Selbstverbesserung ebenso wie auf der Ebene der strukturellen Analyse – vielschichtigen Bezügen verhaftet. Vorstellungen von Körperlichkeit, aber auch der körperlich erfahrenen Wahrnehmung prägen die Debatte ebenso mit wie Annahmen an Menschenbild und gesellschaftliche Anforderungen für Anerkennung und Erfolg. Ethische Reflexion kann diese Bezüge offenlegen und ggfls. dazu einladen, über Alternativen nachzudenken.

01 Projekte, die darauf angelegt sind, insbesondere bei Frauen die Akzeptanz des eigenen Körpers auch mit seinen Mängeln zu erhöhen, verfolgen zwar wichtige Ziele wie die Bekämpfung von falschen Körperbildern, die zu Magersucht führen können. Für die einzelne Frau wird dadurch allerdings nur eine Form der Optimierung, in der man vor dem strengen Auge einer theoretischen Allgemeinheit auch in der eigenen Optimierung scheitern kann, durch eine andere ersetzt.

02 N. W. Paul, Der postmoderne Körper als Optimierungsprojekt: Werden wir transhuman?, in: P. Dabrock/Jens Ried (Hrsg.), Therapeutisches Klonen als Herausforderung für die Statusbestimmung des menschlichen Embryos, Paderborn 2005, 169–182.
03 J.-Ch. Heilinger, Grenzen des Menschen. Zu einer Ethik des Enhancement, in: Aus Politik und Zeitgeschichte (2016), URL: <http://www.bpb.de/apuz/233466/grenzen-des->

[menschen-zu-einer-ethik-des-enhancement](http://www.bpb.de/apuz/233466/grenzen-des-menschen-zu-einer-ethik-des-enhancement) (Aufruf: 28.7.2017).

04 J. Inthorn, Wie schön wollen wir sein? Normative Selbstvergewisserungsprozesse in medialen Debatten zur Schönheitschirurgie, in: Psychosozial 36 (2013), Nr. 132, 13–22.
05 Zentrale Ethikkommission bei der Bundesärztekammer, Ärztliche Behandlungen ohne Krankheitsbezug unter besonderer Berücksichtigung der ästhetischen Chirurgie, in: Deutsches Ärzteblatt 109 (2012) 40, A2000-A2004.

Josef Römelt

Enhancement und Stigmatisierung

Entstehen durch Enhancement neue Minderheiten?

Es gibt die Sorge, dass durch technische, medizinische oder psychologische Formen des Enhancement Menschen in ungerechter Weise bevorteilt oder benachteiligt werden. Sie ist wie der Schatten im Umkreis des hellen Lichts der Sehnsüchte, die sich mit einer Verbesserung des menschlichen Lebens, ja des Menschen selbst verbinden können. Auf der einen Seite stehen Hoffnungen, menschliches Leben durch Alltagshilfen, Hightech-Medizin, Stimulanzien, bewusstseinserweiternde Medikamente usw. intensivieren zu können. Doch stellt sich sofort auch die Sorge ein: In unredlicher Weise könnten sich die einen Möglichkeiten von Einfluss, Macht und Optionsvielfalt verschaffen, während den anderen aufgrund des Mangels an Vitalität, Wissen, Geld oder sozialem Einfluss solche vorenthalten bleiben. Und das moralische Anliegen, das irgendwie spontan mit der Warnung vor der Magie des Verbesserns und Steigerns verbunden wird, stellt sich nicht nur schützend vor natürliche Bedingungen des menschlichen Körpers oder seiner psychischen Verfasstheit, die nicht gewaltsam gesprengt werden dürfen. Sondern es versucht immer auch schon die Schwächeren vor den Stärkeren, die Einflusslosen vor den Einflussreichen und die Armen vor den Reichen in Schutz zu nehmen. Denn das „Macherische“ im Enhancement scheint bereits auf die soziale „Gewalttätigkeit“ von Verbesserungsideologien (Stichwort Rassenwahn und Herrenmenschen) irgendwie hinzuweisen.

Und doch ist das Bemühen um die Verbesserung der menschlichen Lebensbedingungen und in diesem Sinne auch der Steigerung physischer und psychischer Grundlagen des menschlichen Lebens unvermeidbar. Die fehlende Harmonie zwischen der Natur und dem Menschen, die Grausamkeit der Natur zwingt den Menschen dazu, die Welt bewohnbar zu machen. Und das heißt: auch den eigenen Körper, auch die Bedingungen der eigenen Psyche. Den Konkurrenzen und Spannungen zwischen den Bedürfnissen des Menschen und der tragenden, aber auch unwirtlichen Natur entsprechen die ethischen Anliegen einer Optimierung oder Verbesserung des Menschen selbst. Es geht letztlich um den Ausgleich zwischen dem Können des Menschen und den Grenzen seiner Macht.

Dabei scheint das Risiko der Entstehung von Minderheiten durch Strategien der Lebensoptimierung vor allem an ökonomischen Mechanismen ihrer „Vermarktung“ und an sozialen Dynamiken der Ausgrenzung zu hängen. Menschliche Leis-

tung und Kreativität spiegelt die menschliche Potenz. Die Rückbindung an natürliche und soziale Grenzen ist aber eine eigene Herausforderung, die es zu meistern gilt. Diese Ambivalenz auszuhalten, ist eine der großen kulturellen Aufgaben vor allem der Gegenwart.

Die Eingriffstiefe der Lebensoptimierung als Grund für Benachteiligung?

Man kann die Frage stellen, ob schon die Radikalität bestimmter Techniken die Gefahr der Verletzung des Gebots des gerechten Ausgleichs zwischen allen Menschen in sich birgt oder ob es erst andere soziale Mechanismen sind, welche den Zugang zur besseren Gestaltung des Lebens in ethisch bedenklicher Weise ungleich verteilt.

Wenn man das Beispiel der genetischen Veränderung nimmt, so ermöglicht das Wissen um die genetischen Grundlagen des Lebens eine ganz neuartige Ursachenforschung in bezug auf Gesundheit und Krankheit. Sie eröffnet die Produktionsmöglichkeit wichtiger Substanzen des menschlichen Organismus mit Hilfe transgen veränderter Bakterien und Säugetierzellen. Sie versucht diagnostisch, Krankheitsbilder in Bezug auf ihre genetischen Grundlagen zu deuten. Und auch wenn dieses diagnostische Wissen bisher nur zu einem geringen Teil in eine wirklich therapeutische Handlungsform umgesetzt werden kann: Man sieht „heute [durchaus] Wege, wie gewisse Erbleiden mittels Gentherapie, d. h. durch Substitution des fehlenden Gens, ursächlich behandelt werden könnten.“⁴ Diese Therapie eröffnete schwerkranken Menschen eine echte Möglichkeit der Heilung und der Befreiung von tief belastendem Leid. Und wenn die ethischen Kriterien einer verantwortungsvollen Forschung eingehalten werden (Heilversuche bei fehlenden Alternativen [ultima ratio], Aussicht auf Erfolg, Nutzenabwägungen gegen die Risiken), dann teilt die theologische Ethik das Urteil: Es ist dem Menschen aufgegeben, die Natur um seiner Gesundheit willen zu verändern. Sozusagen im Nebeneffekt kann das auch die Ausgangsbasis menschlichen Lebens verbessern⁵: Schon heute werden Menschen älter, als es früher möglich war. Gute Ernährung, die besseren Lebensbedingungen und Erleichterung der Arbeit, die gewachsenen Standards der medizinischen Versorgung erhöhen die Lebensaussichten.

Freilich lässt sich die Frage nach der möglichen, die Gesellschaft spaltenden Wirkung das Leben optimierender Erfolge weiter ausziehen: Gibt es in der Humangenetik eine Eingriffstiefe, die – anders als bei den sonstigen medizinischen Therapien – eine Intervention in einer neuen Qualität darstellt? Stellt die genetische Veränderung des Menschen ein Herrschaftswissen bereit, das tendenziell über die biologischen Grundlagen des Menschen in einer totalitären Form verfügt? Ja, versetzt es bestimmte Menschen in die Lage, dieses Herrschaftswissen auch in Hegemonie, also soziale Überlegenheit zu übersetzen?

Der Unterschied zwischen somatischer Gentherapie und Keimbahntherapie macht das Problem deutlich: Bei den Eingriffen in die Keimbahn wird die Anlage des Menschen berührt, zugleich die seiner Nachkommen in der weiteren Zukunft. Genetische Veränderung übertrifft also die

Dr. theol. Josef Römel

CSsR (josef.roemelt@uni-erfurt.de), geb. 1957 in Wilhelms-
haven, Prof. für Moral-
theologie und Ethik an
der Universität Erfurt.
Anschrift: Kath.-
Theol. Fakultät, Nord-
häuser Straße 63,
D-99089 Erfurt. Ver-
öffentlichung u. a.:
Der kulturwissen-
schaftliche Anspruch
der Ethik (Questiones
Disputatae Bd. 242),
Freiburg/Br. 2011.

sonstigen medizinischen Korrekturen durch ihre konstitutionelle Bedeutung für das Individuum und darüber hinaus für die Weitergabe des menschlichen Lebens. Gegenüber den natürlichen Dispositionen, die ja auch eine solche Determinante in bezug auf den Einzelnen und seine Kinder darstellen, läge die Verantwortung für diese Qualitäten in der Hand des Menschen.

Eine solche Dynamik würde die Spaltung in manipulierende und manipulierte Menschen nach sich ziehen. „Gentherapeutische Maßnahmen sind [...] nur teilweise kontrollierbar.“³ Und sie schaffen eine Veränderung in einer Schnelligkeit, welche den „genetischen“ Wandel der normalen Entwicklung weit übertrifft. Hier erreicht das menschliche Handeln eine Qualität, die an schöpferische Konnotationen heranreicht. Wer ein solches Wissen erwirbt, könnte es zur Manipulation anderer, ja einer ganzen Nachkommenschaft missbrauchen.

Die ökonomische Verwertung als Vormachtstellung?

Aber der nüchterne Blick auf diese Zusammenhänge macht sehr schnell klar: Es wird kaum möglich sein, ein solches Wissen und solche technischen Errungenschaften per se für eine Absicherung materieller oder sozialer Vorteile zu nutzen. Moderne Forschung und Entwicklung mit ihrer zwingenden Struktur konkurrierender Zentren, die Verpflichtung innerhalb der Community, die eigenen Ergebnisse zu publizieren und überprüfen zu lassen, der wirtschaftliche Wettbewerb bei der Umsetzung theoretischer Einsichten in nützliche Anwendungen zur Lebensführung – all dies verhindert zunächst die einfache Logik: Wissen ist Macht. Können ist Überlegenheit. Der Rahmen des demokratischen Rechtsstaats, der die Freiheit von Forschung und Lehre garantiert, aber zugleich Wissenserweiterung und Forscherdrang auf die soziale Einheit weltweiter Wissensgesellschaft verpflichtet, verhindert den Elfenbeinturm des Wissenschaftlers, der zur geheimnisvollen Höhle selbstbezogener Vorteilsnahme des Genies und seiner geheimen Zauberkunst mutieren könnte. Allein die Verlockung, berühmt zu werden, zieht jedes Forschungsergebnis in die Öffentlichkeit. Der Zwang, die Erfolge der eigenen Experimente dem Urteil des Forschungswettbewerbs auszusetzen, verhindert die generelle Abkopplung zeitweiser „Führerschaft“ von den Bedürfnissen und Interessen menschlicher Gesellschaft prinzipiell. Nur in den Romanen des Science-Fiction wird die Angst vor der entfesselten Übermacht eines einzelnen oder eines Teams geschürt.

Wohl ist die Frage wesentlich ernster zu nehmen, ob die soziale Marktwirtschaft stark genug ist, nicht zuzulassen, dass nur wenige grundsätzlich Nutznießer der immer weiter fortschreitenden Entwicklung bleiben. Die Diskussion um die Patentierung von Erfindungen, welche vitale Grundlagen des Lebens berühren, macht diese sozial bedingte Problematik der Lebensoptimierung deutlich. Es ist die *Umsetzung* des erworbenen Wissens, bei dem Formen der Benachteiligung aufgrund von fehlender Partizipation im Blick auf den Zugang zu Forschung und Entwicklung ganz real drohen. Wirtschaftliche Logik und Zementierung von Vorteilslagen könnten Minderheiten in die Abhängigkeit von Mehrheiten spülen, vergleichbar den Schwierigkeiten, mit der heutigen Weltgesellschaft um eine angemessene Einbeziehung der strukturschwachen Teile der Welt in Bezug auf Sicher-

heit und Wohlstand ringen muss. Die damit verbundenen sozialen Verwerfungen könnten sich bei einer strategischen Optimierung von Lebensbedingungen im Sinne des Enhancement wiederholen oder sogar zuspitzen.

Stigmatisierung als sozialer Mechanismus der Ausgrenzung

Zu diesen Risiken kommt eine mögliche Stigmatisierung von Menschen hinzu, welche keinen Zugang zu veränderten Lebensbedingungen außerhalb und im Menschen selbst erhalten.

Um noch einmal das Beispiel gentechnischer Methoden zu bemühen: Hauptproblem ist die Bestimmung der Interessen eines therapeutischen Eingriffs in die Tiefe der genetischen Information: Wer werden „die ‚Bild‘-Macher“ einer solchen Manipulation sein „und nach welchen Vorbildern und auf Grund welchen Wissens?“⁴⁴ Der Versuch, „Menschen nach einem *Wunschbild guten Lebens* – das dann doch wohl nur modisch ist – zu schaffen“, taucht im Hintergrund eines therapeutischen Konzeptes auf, das sich eine so tiefe Umgestaltung des Menschen zutraut. Einem solchen Denken gegenüber stellt sich aber angesichts der faktischen Grenzen des Menschen die Frage: Wo liegen „bei solchen Utopien“ die „fast unmerklichen Übergänge[n] zur eigentlichen Lebenskontrolle“⁴⁵? „Reicht [hier] das Prinzip der Autonomie nur dann aus, wenn man sieht, daß zu seiner ‚Entlastung‘ der autonomen Veränderung der Natur Grenzen gezogen werden ... – nämlich da, wo die Bekämpfung unbestrittenen schweren Leidens aufhört“⁴⁶?

Damit ist gesagt: Dort, wo die Verbesserung menschlicher Lebensbedingungen an die offenen Einschätzungen und Vorstellungswelten der Sehnsüchte von befreitem und erleichtertem Leben gebunden sind, kommen kulturelle und soziale Dimensionen ins Spiel, welche den sozialen Austausch in ganz eigener Weise beeinflussen. Denn mit solchen Bildern und Wunschvorstellungen sind intuitive Mechanismen verbunden, welche das Risiko der ungleichen Behandlung von Menschen mit einschließt.

Ergebnisse der Soziologie der Behinderung⁷ zeigen zum Beispiel, dass Menschen mit Behinderung in einer tiefen Schicht menschlicher Kommunikation und sozialer Umgangsweisen Verhaltensweisen auslösen, die zu ihrer Stigmatisierung führen. Die faktische Lebensvielfalt, welche man vielleicht mit den Begriffen Behinderung und Nichtbehinderung umschreiben mag, übersetzt sich gesellschaftlich gesehen wie in einem Automatismus in Einschätzungen von Vorrangstellung und Überlegenheit. Und wie in einem Spiegel einer solchen „Stigmatisierungsforschung“, die sich mit dem Phänomen Behinderung beschäftigt, könnte auch das Risiko der Stigmatisierung und sozialer Ungleichheit durch die umgekehrte Dynamik erfasst werden: durch die Schaffung neuer faktischer Lebensvielfalt im Zuge des Enhancement.

Dabei geht es nicht darum zu beklagen, dass durch Verbesserung des Menschen eine neue Vielfalt möglicher unterschiedlicher Lebensgrundlagen entstehen könnte. Denn die Pluralität der möglichen Entwicklungsreichweite ist sicherlich dann, wenn sie beeinflussbar geworden ist, vorauszusetzen. Wie Menschen auch unter den Bedingungen der Natur unterschiedlich geformt werden und heranwachsen – als Zwillinge oder Frühgeborene nicht selten mit einer „zarteren“ kör-

perlichen Konstitution; als Kinder großer Eltern selbst im großen Körperwuchs usw. –, würden sie selbstverständlich auch in den unterschiedlichen Angeboten verbesserter Lebensführungen Unterschiedliches gestalten können, ja auch verwirklichen *wollen*.

Das Problem beginnt jedoch dort, wo die menschliche Steuerung solcher Bedingungen dazu führt, dass Menschen nicht einfach nur in ihren Fähigkeiten und Möglichkeiten verschieden sein werden, sondern dass mit diesen Unterschieden Formen der sozialen Wertschätzung verbunden sein werden. In der Forschung zur Stigmatisierung, wie sie im Umkreis der Soziologie der Behinderung durchgeführt worden ist, sind Beobachtungen beschrieben worden, nach dem Formen sozialer Exklusion verlaufen. Sie könnten auch als objektive Folie gelten, welche die bloß unbestimmte Sorge vor Ausgrenzung von Menschen, die mit der strategischen Verbesserung des Menschen (Enhancement) nicht Schritt halten könnten, rational analysieren lassen.

Zusammengefasst könnte man die Ergebnisse der Soziologie der Behinderung so skizzieren: Soziale Exklusion vollzieht sich durch die (bewusste und unbewusste!) *Einstellung* und das Verhalten gegenüber Menschen mit Behinderungen. Dabei wird als Einstellung ein stabiles System von positiven oder negativen Bewertungen, gefühlsmäßigen Haltungen und Handlungstendenzen in Bezug auf ein soziales Objekt verstanden. Vorurteile sind solche, aber extrem starre, irrationale und negative Einstellungen, die sich weitgehend einer Beeinflussung widersetzen. Sie umfassen danach eine kognitive oder Wissenskomponente: Das heißt, das Einstellungsobjekt wird in Vorstellungen, Überzeugungen und bewertenden Urteilen wahrgenommen. Für diese Vorstellungen, ja Urteile entscheidend aber ist eine affektive Komponente: positive oder negative Gefühle und subjektive Bewertungen stellen sich ein. Sie führen zur konativen Handlungskomponente: zu Verhaltensintentionen oder Handlungstendenzen gegenüber dem Einstellungsobjekt. Betrachtet man auf diesem Hintergrund den Umgang mit Menschen mit Behinderungen, so zeigen sich typische Formen der sozialen Reaktion auf der Interaktionsebene. Sie reichen von diskriminierenden Äußerungen über Witze, Spott und Hänseleien bis hin zu Aggressivität bzw. Vernichtungstendenzen. Dabei löst die *Auffälligkeit* und *Sichtbarkeit*, wenn die Behinderung bereits vor Kontaktaufnahme wahrgenommen wird, oft prophylaktische Interaktionsvermeidung und Scheu aus. Besonders stark wurzeln solche „Mechanismen“ in ästhetischen Schichten zwischenmenschlicher Wahrnehmung. Die ästhetische Attraktivität erleichtert generell soziale Kontakte. Wenn sie fehlt oder sogar grob durch die Behinderung entstellt ist, ist eine solche Einschränkung verhängnisvoller als die funktionale Beeinträchtigung, weil sie ein möglicher Auslöser heftiger affektiver Reaktionen sein kann.

All diese Einflüsse führen schließlich häufig zu uneindeutigem Verhalten aufgrund mangelnder Erfahrungen im Umgang mit Behinderten, zu Unsicherheit und Unbehagen in gemischten Interaktionen, in denen sich ehrliche Zuwendung und insgeheim Ablehnung mischen. Das Fremde als das Unheimliche, als Gegensatz zur Geborgenheit des Vertrauten, macht den Kontakt mit Behinderten oft unmöglich⁸.

Wenn es stimmt, dass Menschen im Allgemeinen an eine gerechte Welt glauben, in der jeder das bekommt, was er verdient hat, dann liegt nahe, dass bei der Verbesserung des Menschen am Ende diejenigen, die von einer solchen Technik profitieren, sehr schnell auch den angedeuteten sozialen Mechanismen der Stigmatisierung „nicht Verbesserter“ verfallen. Was an Menschen mit Behinderung schon heute empirisch erfasst werden kann, könnte in der Dynamik des Enhancement die „Optimierten“ von den „nicht Optimierten“ spalten – sei es im Blick auf physische, psychische, ja ästhetische Optimierung. Die mögliche soziale Ungleichheit im Blick auf den Zugang zu Techniken, welche die Lebensführung, die Lebensbedingungen oder den Menschen selbst verbessern, würde dann zu einer anthropologischen oder ontologischen Diskriminierung gerinnen. Es wäre *im konkreten Verhalten* in der Tat wie eine intuitive Unterscheidung, die die soziale Zuwendung zwischen höheren und niedrigeren Formen des Menschseins aufteilt. Und das wäre nicht nur der Unterschied zwischen leistungsfähigeren und eingeschränkten, zwischen erfolgreicheren und weniger erfolgreichen Gliedern der Gesellschaft, sondern zwischen bevorzugten Interaktionspartnern und Mindermenschen, zwischen bloß verletzlichen Menschen und unverwundbaren, durch Optimierung geschaffenen Übermenschen, denen die eigentliche (faktische) soziale Aufmerksamkeit gilt.

01 E. R. Weibel, Anwendung der Gentechnologie beim Menschen: Chancen, Probleme, Grenzen, in: M. Svilar/R. Braun (Hrsg.), *Gentechnologie: Chance oder Bedrohung* (Kulturhistorische Vorlesungen), Bern 1989, 159–182, hier 173f.

02 In der Diskussion um Enhancement und Doping spricht man deshalb schon von Gendoping: Vgl. S. Albach u. a., *Gendoping – Doping der Zukunft?* Unterrichtseinheit Gendoping im Leistungssport, Schorndorf 2016.

03 E. R. Weibel, Anwendung der Gentechnologie beim Menschen, a. a. O., 174.

04 H. Jonas, Verantwortung am Lebensbeginn, zit. in: R. Flöhl (Hrsg.), *Genforschung – Fluch oder Segen?* Interdisziplinäre Stellungnahmen (Gentechnologie, Chancen und Risiken Bd. 3), München 1985, 153.

05 H. Ringeling, Ethische Fragen zum gentechnologischen Eingriff in die Erbanlagen von Pflanzen, Tieren und Menschen, in: M. Svilar/R. Braun (Hrsg.), *Gentechnologie. Chance oder Bedrohung* (Kultur-

historische Vorlesungen), Bern 1989, 183–198, hier 195.

06 L. Siep, Ethische Probleme der Gentechnologie, in: J. S. Ach/A. Gaidt (Hrsg.), *Herausforderung der Bioethik* (Problemata Bd. 130). Stuttgart-Bad Cannstatt 1993, 137–156, hier 149. Vgl. Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften, Interdisziplinäre Arbeitsgruppe Gentechnologiebericht (Hrsg.), *Dritter Gentechnologiebericht. Analyse einer Hochtechnologie in Deutschland*, Berlin 2015.

07 Vgl. F. Hamburger, Einführung in die Sozialpädagogik (Grundriss der Pädagogik/Erziehungswissenschaft Bd. 17), Stuttgart 2012; J. M. Kastl, Einführung in die Soziologie der Behinderung, Wiesbaden 2010; G. Cloerkes, *Soziologie der Behinderten. Eine Einführung* (Edition S), Heidelberg 22001.

08 Dabei scheinen solche Gefahren vor allem im Blick auf das psychische Enhancement bezeichnender. Noch einmal im Spiegel sozialwissenschaftlicher Forschung: Geistige Formen von Behinderungen wirken

sich über viel längere Zeiträume aus im Blick auf Stigmatisierung. Physische Einschränkungen werden schneller erkannt. Aber auch ihre Einordnung und die soziale Kommunikation lassen sich viel leichter herstellen. Doch die psychischen Formen der Behinderung werden zwar viel später erfasst, führen aber gerade deshalb zu einer nachhaltigeren Stigmatisierung. Das Fremde macht die exkludierende Dynamik wesentlich stärker. Vor allem die Formen der Kommunikation werden erschwert. Das Angstmachende steht im Vordergrund. Wegen der Verdecktheit sind Vorteile, welche zum Beispiel psychische Stimulanzien (etwa bei Optimierung im Kontext von Examina, beruflicher Leistungsfähigkeit usw.) bieten können, im Blick auf soziale Gerechtigkeit eine der herausforderndsten ethischen Fragestellungen des Enhancement. Vgl. R. H. Blank, *Cognitive Enhancement. Social and Public Policy Issues*, New York 2016.

Tina Louise Eissa

Mensch, Cyborg oder Roboter?

Anhaltender technologischer Fortschritt ist *das* Merkmal menschlichen Lebens. Überall und zu jeder Zeit versuchten Forscher und Wissenschaftler, mit neuen Innovationen das bisher Mögliche zu erweitern. Sie tasteten sich über gegebene Grenzen technologischer Möglichkeiten hinaus, scheiterten und begannen von Neuem. Menschen haben offenbar das Gefühl, in ihrer Beschaffenheit hinter ihren Vorstellungen und Präferenzen zurückzubleiben und ihrer leiblichen Gestalt nicht angemessen Ausdruck verleihen zu können. Sie setzen technisches Handeln und medizinisches Wissen durch das Anwenden von Biotechnologien¹ neben rein gesundheitsbezogenen Zwecken auch dafür ein, fehlende oder als unvollkommen angesehene Teile ihres Körpers zu ergänzen, zu verschönern oder zu ersetzen (Enhancement).² So schaffen sie Bedingungen, die das Überleben sichern, und solche, die dazu beitragen, ein möglichst gutes Leben zu führen. Folglich sind Biotechnologien das Ergebnis langwieriger Entwicklungsprozesse, in deren Verlauf Interessen, Wünsche und Vorstellungen artikuliert und reformiert worden sind.

Mensch, Cyborg und Roboter – begriffliche Unterscheidungen

Biologisch betrachtet ist der Mensch ein höheres Säugetier aus der Ordnung der Primaten, das sich von anderen Menschenaffen hinsichtlich seines Genotyps, seines Phänotyps, seines Verhaltens und seiner Wesensmerkmale unterscheidet. Der Begriff Cyborg entstammt der Idee, den Menschen an neue Umweltbedingungen anzupassen, wie auch die natürliche Evolution die Lebewesen fortschreitend anpasst. Die Absicht, technologische Bestandteile in organische Systeme zu integrieren, ist älter als der heute unterschiedlich definierte Begriff Cyborg, wurde jedoch in diesen als binnenleibliche Technologie im eingeschränkten Sinne integriert: Ein Cyborg bezeichnet hierbei einen Menschen mit Implantaten oder/und Prothesen. Unabhängig davon, welche Biotechnologien eingesetzt werden, ist und bleibt der Cyborg Mensch, ein höheres Säugetier mit all seinen Wesensmerkmalen, auch dann, wenn er künstliche Bauteile wie Prothesen oder Silikon oder künstlich ausgewechselte, transplantierte natürliche Organe hat, also auch, wenn er – begrifflich gesehen – ein Cyborg ist. Sein moralischer Status verändert sich nicht; Genotyp und Wesensmerkmale bleiben gleich, Verhalten ist bezüglich des moralischen Status irrelevant, und Wesen, deren Phänotyp verändert wurde, sind in moralisch relevanter Hinsicht gleichwertig wie dieselben Wesen, deren Phänotyp nicht verändert wurde.

Bei der Beschreibung der Merkmale eines Roboters betrachte ich ausschließlich den humanoiden Roboter, dem zwar Merkmale auch anderer Arten eigen sind, wie die Definition als von Computerprogrammen gesteuerte technische Apparatur; jedoch bildet die Konstruktion eines funktionellen humanoiden Roboters

die Grundlage dafür, eine menschenähnliche, künstliche Intelligenz zu schaffen. Es reicht nicht aus, ihn zu programmieren, seine künstliche Intelligenz resultiert aus einem Lernprozess auf Grundlagen der Lernpsychologie: Er soll aktiv am sozialen Leben des Menschen teilnehmen und lernen – durch Kommunikation auf Grundlage einer Motivation auf beiden Seiten sowie durch Beobachtung und Interaktion. Optimal entwickeln kann sich die künstliche Intelligenz, wenn der Roboter durch seine menschliche Gestalt, Mobilität und Sensorik hinsichtlich dieser Merkmale als gleichwertiges Wesen anerkannt wird. Es wird angestrebt, eine möglichst hochwertige technische Kopie menschlicher Physiologie zu schaffen.

Was macht den Menschen zum Menschen?

Auf die Frage, was das Wesen des Menschen ausmacht, schlagen Philosophen innerhalb der *Philosophischen Anthropologie* sehr unterschiedliche Merkmale oder Fähigkeiten vor: Sittlichkeit, Gutes tun, Moral, Vernunft, Verstand, Geist, Besitz einer Seele, Selbstbewusstsein, Selbstverständnis, Selbstsein, Erkenntnisfähigkeit, Autonomie, Freiheit, Verantwortung, Lebensinteresse, Fähigkeit zur Selbstlüge, Kommunikation, symbolisches Denken, Liebesbeziehungen haben, Angst haben, Kultur, Fähigkeit zur Höherentwicklung, Mängelwesen, Lebenswelt, Dasein, Existenz, Weltoffenheit, Positionalität (Gemeinschaft), Umgehen-Können, Handeln-Können, Sich-Orientieren-Können, Transzendenz, Glaube, Metaphysik, Bezug zum Nichts, Reflexion, Drang nach Erfahrung, Leiblichkeit. Es gibt keine Position, nach der ein jegliches Anwenden von Biotechnologien dem jeweils angenommenen Wesen des Menschen entgegenläuft; einigen Positionen gemäß führen bestimmte Biotechnologien zu einer Gefährdung dieses Wesens, andere nicht; und anderen Positionen gemäß besteht das menschliche Wesen in solchen Eigenschaften, die generell nicht durch Biotechnologien verändert werden können.³ Werden nun nur die Biotechnologien betrachtet, die den Phänotyp oder neurologische Prozesse verändern (Cyborg), scheint es, dass keine von ihnen das Wesen des Menschen beeinträchtigen kann.

Im Kontext der *Evolutionstheorie* beginnt das Menschensein mit der Abspaltung der Entwicklungslinie der Hominiden von der der Schimpansen (biotische Periode).⁴

Es veränderten sich die körperlichen Merkmale des Menschen, insbesondere das Gehirn, das leistungsfähiger wurde. Neue Tätigkeiten und neue Kompetenzen wurden erlernt; es eröffnete sich neues Potential in Form zielgerichteter Handlungen (protokulturelle Periode).⁵ Durch den Anstieg von Kreativität kam es zu plötzlichem Wachstum dieses Potentials; Techniken und Technologien, bis hin zu heutigen Biotechnologien wurden entwickelt, wodurch der Mensch nicht mehr auf den Fortgang der natürlichen Evolution angewiesen war (kulturelle Periode).⁶

Jetzt hat er nicht mehr nur die Möglichkeit, systematisch die Rahmenbedingungen seiner Evolution zu verändern, sondern auch sich selbst, und das auf die gleiche Weise, nach der er momentan nur mit seines(nicht-menschlich)gleichen verfährt. So gesehen war menschliches Sein schon immer technologisch, keine Humanität kann ohne Technik gedacht wer-

Dr. phil. Tina Louise Eissa (tina-louise.eissa@gmx.net), geb. 1982 in Erfurt, freiberuflich tätig. Anschrift: Steinweg 31, D-07743 Jena. Veröffentlichung u. a.: *Gesünder, intelligenter, perfekt? Selbstgestaltung durch Enhancement im Kontext pluralistischer Ethik*, Freiburg/Br. 2014.

den – und zwar vom ersten Werkzeuggebrauch an, über die Rekursivität der symbolischen Sprache als ultimatives und ontologisierendes Werkzeug, bis hin zur gegenwärtigen physischen Verschmelzung von technischem Objekt und menschlicher Subjektivität. Die Entwicklung und Nutzung von Biotechnologien gehört somit zum handelnden Menschen und ist als zeitgemäße, konsequente Weiterführung seines Potentials anzusehen und eröffnet vielfältige Möglichkeiten. So verstanden ist der Mensch ein mit Potential und Kreativität ausgestattetes Tier, das ein Produkt evolutionärer Ströme und ebenso ein Produkt seiner Fähigkeiten ist; er ist keine Besonderheit oder etwas Spezifisches im prinzipiellen oder essentiellen Sinne, er ist eine immense evolutionäre Kontinuität, die nicht als abgeschlossen betrachtet werden kann. Er handelt frei und ist ein weltoffenes Wesen, das ansprechbar ist, in dem Sinne, dass er vorhandene Techniken nutzt. Er setzt seine Fähigkeit, handeln zu können, zum Positiven und zum Negativen ein, er definiert und transzendiert sich selbst, er ist kreativ und innovativ, er experimentiert mit sich selbst und erschafft sich selbst. Aus evolutionärer Sicht besteht keine andere Möglichkeit, als dass der Mensch auch in der Jetztzeit den Weg geht, den er eingeschlagen hat und der zu dem geführt hat, was heute in ihm vorhanden ist, denn es ist evolutionär gesehen eine Selbstverständlichkeit, ontogenetisch die alten Wege zu wiederholen. Wenn also die Evolution die Beschaffenheit des Menschen geprägt hat und weiterhin prägen wird, liegt sie nicht *hinter* dem Menschen, sondern *in* und wohl auch *vor* ihm, und zu seinem zukunfts-offenen und zukunfts-fähigen Wesen gehört es nun einmal, sich kontinuierlich weiter zu entwickeln (oder weiter entwickeln zu dürfen).⁷

Werden die Gedanken über das Wesen des Menschen mit denen der Evolutionstheorie vereint, ist der Mensch ein autonomes Individuum, das seinen Verstand einsetzen möchte, um seinem Drang nach Erfahrung nachzugehen, um durch gezieltes Umgehen-Können mittels Biotechnologien seine Fähigkeit zur Höherentwicklung auszubauen und seine Mängel auszugleichen, um so seiner Leiblichkeit angemessen Ausdruck zu verleihen. Folglich ist es nicht nur natürlich, künstlich in die eigene Beschaffenheit einzugreifen, nein, das Eingreifen ist ein Wesensmerkmal. Ebenso ist es das gleiche Potential, das den Schritt von der biotischen zur kulturellen Periode ermöglicht hat, das jetzt dazu befähigt, das nächste Level der Evolution zu erreichen; die Periode der selbstgesteuerten Evolution.⁸

Natürlichkeit als Kriterium des Menschseins?

Die Unterscheidung zwischen dem, was *natürlich* und was *künstlich* ist, ist nicht neu, das Streben nach Verschönerung, Verbesserung und Vervollkommnung ist ein langgehegter Wunsch. Schon Platon äußerte Gedanken, die dem Transhumanismus nahekommen, er verstand die Medizin als Heilkunst, die menschliche Bedürfnisse befriedigen soll.⁹ Im Spätmittelalter kam im Kontext alchemistischer Theorien der Homunculus ins Gespräch, ein künstlich geschaffener Mensch zur Hilfe bei magischen Praktiken. In der Renaissance wurden die ersten Automaten entwickelt. Später transformierte Nietzsche Darwins Gedanken der Höherentwicklung; er sagte, der Mensch soll seine Schwächen überwinden und ein Wesen erschaffen, das höher entwickelt ist als er selbst, weil sich nur das entwickelt, was

sich überwindet.¹⁰ Nach Gehlen ist der Mensch ein von der Natur im Stich gelassenes Mängelwesen, das handeln muss, um die Mängel zu überwinden und um für Ergänzungen zu sorgen.¹¹

Neu in der Diskussion um künstlich erschaffenes oder künstlich verändertes Leben ist die Frage, ob das, was als *künstlich* gilt, in moralisch relevanter Weise zu verurteilen ist, ob also die Natürlichkeit ein moralisch relevantes Entscheidungskriterium sein sollte. Diese Unterscheidung bezieht sich auf die Bewertung der Eingriffe, nicht auf denjenigen, in dessen Beschaffenheit eingegriffen wurde. Außerdem wird diskutiert, ob der Mensch seinem Bedürfnis nachgehen soll oder darf, alles – auch sich selbst – herzustellen (durch IVF, Klonierung), zu verbessern (durch PID, Intelligenzsteigerungen, Integration künstlicher Chromosome, Neuroprothesen, Konsum chemischer Präparate), zu verschönern oder zu perfektionieren (durch Schönheitsoperationen, Implantate). Weiterhin wird darüber nachgedacht, ob der Mensch selbst entscheiden können soll oder darf, was für ihn ein gutes und gelungenes Leben ist.

In diesem Sinne scheint es sinnvoll, nicht nur von einer Ethik des Heilens, sondern ebenso von einer Ethik des Verbesserns und der technisch-medizinischen Innovation auszugehen, von einer Ethik ohne konservativen Lebensschutz, ohne Letztanspruch und ohne Eigenwert der menschlichen Natur, von einer Ethik, in der Selbstveränderung wünschenswert ist, und in der die Autonomie einen höheren Stellenwert bekommt, weil Autonomie sowohl die Grundlage als auch die Folge der Pluralität verschiedener Anschauungen ist¹², weil sie aus historischer Perspektive gesehen eine Errungenschaft ist¹³, weil sie aus erkenntnistheoretischer vs. ontologischer Perspektive gesehen die einzige Möglichkeit ist, der menschlichen Erkenntnisfähigkeit gerecht zu werden¹⁴, und weil sie aus moralphilosophischer Perspektive gesehen die einzige Antwort auf die Frage nach dem individuellen Wohl ist.¹⁵ Folglich muss die Autonomie eines Individuums als Grund anerkannt werden, dass das Individuum über sich verfügen darf. Biotechnologien sollten zur Nutzung freigegeben werden, solange sie dem Konzept des individuellen Wohls desjenigen entsprechen, der sie für sich oder seine eigenen Nachkommen nutzt, und solange durch sie oder durch die sich aus ihnen ergebenden Folgen nicht das individuelle Wohl anderer Individuen eingeschränkt wird.¹⁶

Fazit

Menschen können zum Cyborg, nicht aber zum Roboter werden, doch Roboter könnten zu etwas werden, das dem Menschen nahekommt. Er wird kein Säugetier, und ebenso wenig hat er denselben Genotyp, doch eine Weiterentwicklung dessen, was den Phänotyp, das Verhalten und die Wesensmerkmale betrifft, scheint möglich; wird bedacht, dass sich medizinisches Wissen alle fünf Jahre, das der Genetik speziell alle zwei Jahre verdoppelt, und dass es möglich ist, dieses Wissen mit rein technologischen Entwicklungen, mit Formen des maschinellen Lernens¹⁷, mit KDD¹⁸ und mit Erkenntnissen aus der Kybernetik und der Hirnforschung in Verbindung zu bringen, ist nicht auszuschließen, dass Roboter entwickelt werden, die über die Fähigkeiten verfügen, von denen bisher angenommen wurde, sie seien rein menschlich, einschließlich gewisser Wesensmerkmale.

Nach dem jetzigen Stand der Wissenschaft kann zum Beispiel nicht mehr eingesetzt werden, Roboter seien nach wie vor nicht autonom, sie könnten nur das, was sie gemäß des Programmierers können sollen, weil sie schon durch Interagieren mit dem Menschen lernfähig werden können. Doch reicht es vielleicht schon aus, vom Menschen erschaffen und zu autonomem Handeln fähig programmiert zu werden, um selbst menschlich zu sein, ähnlich wie ein Mensch, der in vitro „erschaffen“ und durch weitergegebene Eltern-DNA und durch epigenetische Einflüsse „programmiert“ wird? Sicher könnte solch ein Roboter nur das leisten, was ihm eingegeben würde und wozu er durch seine erlernte künstliche Intelligenz fähig wäre, doch das scheint mir eher ein Identitätsproblem als ein Mensch- oder Maschine-Problem zu sein, da es, wie bei anderen Wesen auch, nicht darum gehen darf, *was* er möglicherweise denkt und fühlt und *wie* er handelt, sondern darum, *dass* er denkt, fühlt und handelt. Und das *Dass* ist es, das *Etwas* zu *Jemandem* werden lässt, das den Unterschied zwischen *moralisch irrelevant* und *moralisch relevant* ausmacht.

Teilt man diese Ansicht nicht, bleiben zwei Möglichkeiten; entweder müsste darüber nachgedacht werden, die Grenze zwischen Cyborg und Roboter genauso aufzuweichen, wie die zwischen Tier und Menschen, zwischen Menschen und Cyborg, zwischen Gewachsenem und Gemachtem und zwischen Natürlichem und Künstlichem, so dass nicht mehr von prinzipiellen Unterschieden mit gewissen Gemeinsamkeiten, sondern von prinzipiellen Gemeinsamkeiten mit gewissen Unterschieden ausgegangen würde, oder es müssten neue Begrifflichkeiten gefunden werden, die adäquat beschreiben, *was* einen Roboter vom Menschen oder vom Cyborg unterscheidet.

01 Technik ist der wissende Umgang mit Artefakten, also Technologie. Biotechnologie ist die Technologie auf dem Gebiet der Biologie und Medizin. Biotechnologien sind kein Selbstzweck und auch nicht als solcher zu bewerten.

02 Enhancement ist eine Unterform der Biotechnologie. Enhancement ist die Selbstgestaltung des konkreten Individuums und der Gattung Mensch. Phäno-Enhancement: Sport, Anti-Aging-Behandlungen, Plastische Chirurgie, Prothesen, Implantate. Neuro-Enhancement: pränatale Intelligenzsteigerung, Erziehung, Operationen im/am Gehirn, Chip-gesteuerte Implantate, Doping, Konsum chemischer Präparate, Neuroprothesen, Brain-Machine-Interfaces. Epigenetisches Enhancement: Ernährung (der Verfahren wegen der Nachfahren), genomspezifische Medizin, Entfernung eines Vorkerns, Parthogenese,

therapeutisches und reproduktives Klonen, somatische Gentherapie, Abschalten von Genen. Genetisches Enhancement: Partnerauswahl, Ektogenese, IVF, PID, PND, Implantation, Selektion, Genkonstruktion, künstliche Chromosomen, Erschaffung von Chimären, präkonzeptionelle Geschlechtsauswahl, Embryonensplitting, Keimbahntherapie. Vgl. T. L. Eissa, Gesünder, intelligenter, perfekt? Selbstgestaltung durch Enhancement im Kontext pluralistischer Ethik, Freiburg/Br. 2014, 95–164.

03 Ausgeführt und belegt ebd., 190–286.

04 Ebd., 277ff.

05 Ebd., 279ff.

06 Ebd., 281f.

07 Ebd., 282ff.

08 Ebd., 282ff.

09 Ausgeführt und belegt ebd., 200ff.

10 Ausgeführt und belegt ebd., 235ff.

11 Ausgeführt und belegt ebd. 260ff.

12 Zur Pluralität der Anschauungen vgl. ebd., 36–45, 457ff.

13 Ebd., 463ff.

14 Ebd., 465ff.

15 Ebd., 483ff.

16 Zum Zusammenhang zwischen individuellem Wohl und Autonomie vgl. ebd., 275–286.

17 Beim Maschinellen Lernen wird Wissen aus Erfahrung erzeugt. Künstliche Systeme erkennen Muster und Gesetzmäßigkeiten in Lern-daten, sie lernen aus Beispielen, verallgemeinern diese und beurteilen unbekannte Daten. Maschinelles Lernen ist eine Schlüsseltechnologie bei der Entwicklung autonomer Systeme (kollaborative Roboter).

18 Mit KDD (Knowledge Discovery in Databases) werden unbekannte Zusammenhänge aus vorhandenen Datenbeständen erkannt und bewertet.

Bernhard Kohl

Jenseits des Anthropozentrismus

Für eine posthumanistische Ethik des Sowohl-als-auch

Neue technologische Entwicklungen und Möglichkeiten – beispielsweise in den Bio- und in den Computerwissenschaften – lassen die überkommenen, dualistisch konzipierten Kategorien von Mensch und Tier, Organismus und Maschine, dem Physischen und dem Nicht-Physischen zunehmend verschwimmen.¹ Mit dem Verschwinden dieser Grenzen werden auch überkommene ethische Modelle und Systeme fraglich. Darüber hinaus handelt es sich bei diesen Modellen um anthropozentrische Ansätze, die sich wegen der zunehmenden globalen Einflussmöglichkeit des Menschen auf seine Umwelt – hier wird auch von der geochronologischen Epoche des Menschen, dem Anthropozän, gesprochen – als äußerst bedenklich erweisen. Es stellt sich also nicht nur die Frage, ob und nach welchen Regeln technologische Möglichkeiten erforscht werden und zum Einsatz kommen, oder ob und nach welchen Regeln *Menschmachung* und das *Enhancement* erfolgen sollen, sondern auch die Frage danach, wie ein (Zusammen)Leben mit neuen Technologien und vielleicht sogar hybriden oder nicht-menschlichen Lebensformen gestaltet werden kann. Dafür bedarf es eines posthumanistisch-ethischen Ansatzes – der als nicht-dualistische Ethik des *Sowohl als auch* bezeichnet werden kann² –, der einerseits vor möglichen inhumanen Exzessen in der Entwicklung und Anwendung neuer Technologien bewahrt und andererseits ein Zusammenleben von menschlichen und nicht-menschlichen Lebensformen ethisch informiert.

Verschwinden der Unterschiede

Der italienische Philosoph Giorgio Agamben macht in einer seiner Arbeiten, die sich mit Biopolitik und dem Verhältnis zwischen Menschen und Tieren beschäftigt, eine interessante Entdeckung.³ Er bezieht sich auf eine hebräische Bibelhandschrift aus dem 13. Jh., die sich heute in der *Biblioteca Ambrosiana* in Mailand befindet. Auf der letzten Seite (136r) findet sich eine Illustration⁴, die einen Endpunkt im doppelten Sinn bezeichnet: einerseits schließt sie den Codex ab, andererseits beendet sie die Erzählung der Menschheitsgeschichte.

Bei der Darstellung handelt es sich um die des Festmahls der Gerechten am letzten Tag, wie es sich bei Ezechiel findet. Gerahmt von zwei Musi-

Dr. theol. Bernhard Kohl OP (bernhard_kohl.web.de), geb. 1977 in Brühl. Assistent Prof. an der University of St. Michael's College, Toronto ON, Canada. Anschrift: 372 Huron Street, Toronto ON M5S 1G4, Canada. Veröffentlichung u. a.: Die Anerkennung des Verletzbaren. Eine Rekonstruktion der negativen Hermeneutik der Gottebenbildlichkeit aus den Anerkennungstheorien Judith Butlers und Axel Honneths und der Theologie Edward Schillebeeckx' (Erfurter Theologische Studien Bd. 110), Würzburg 2017.

kern sitzen die Gerechten an einer festlich gedeckten Tafel unter Bäumen. Auffällig ist bei genauerer Betrachtung der Darstellung, dass die fünf Gerechten nicht mit menschlichen, sondern mit Tierköpfen abgebildet wurden. Es finden sich ein Adler-, ein Ochsen-, ein Löwen-, ein Esels- und ein Leopardenkopf. Daraus ergibt sich für Agamben die Frage, warum der Illustrator die Vertreter der vollendeten Menschheit mit Tierköpfen versehen hat. Für diese theriomorphe Darstellungsweise, so Agamben weiter, gibt es noch keine einheitliche und überzeugende wissenschaftliche Erklärung, weswegen er sich an einer eigenen, für die hier behandelte Thematik bemerkenswerten Deutung versucht: „Dass im Übrigen die animalische Natur im messianischen Reich eine Verwandlung erfahren würde, ist schon in der messianischen Prophezeiung des Jesaja (11,6) [...] angedeutet, wo zu lesen ist, dass ‚die Wölfe bei den Lämmern und die Panther bei den Böcken lagern. Ein kleiner Knabe wird Kälber und junge Löwen und Mastvieh miteinander treiben.‘ Es ist indes nicht unmöglich, dass der Künstler des ambrosianischen Manuskripts, indem er dem Rest Israels den Kopf eines Tieres zuwies, bedeuten wollte, dass am letzten Tag die Beziehung zwischen Tieren und Menschen eine neue Form annehmen und dass sich der Mensch selbst mit seiner tierischen Natur versöhnen würde.“⁵

Diese Deutung ist deswegen so bemerkenswert, weil hiernach die Grenze zwischen Mensch und Tier im Menschen selber verläuft und diese Grenze, die für westliche Philosophie und Kultur so maßgeblich ist, mit der Vollendung der göttlichen Heilsökonomie zum Verschwinden gebracht wird.⁶

In westlichen Kulturen wurde der Mensch immer als *Grenzwesen* gedacht, als Verbindung und gleichzeitig Trennung eines Körpers und einer Seele, von etwas Sterblichen und einem Logos, eines natürlichen oder animalischen und eines übernatürlichen oder göttlichen Teils. Von einem ethischen Standpunkt aus betrachtet ist in diesem Zusammenhang allerdings weniger die anthropologische oder gar metaphysische Frage danach interessant, was der Mensch ist, als vielmehr die, welche praktischen und politischen Konsequenzen aus diesen Zweiteilungen, aus diesen Dualismen resultierten und resultieren, da diese permanent wirksam sind und somit auch das prägen, was unter der Begrifflichkeit des Posthumanismus behandelt wird.

Warum ist es aber problematisch, wenn anthropologische und ethische Systeme immer schon das Resultat von Teilungen, Grenzziehungen und Dualismen sind, die das Humanum in In- und Exklusionsprozessen immer schon als bekannt voraussetzen? Warum gehen Ethiken von Anfang an trennend und nicht inkludierend vor? Ist wirklich nur über die dualistische Trennung von Gut und Böse, dazugehörig und nicht dazugehörig, menschlich und nicht-menschlich eine Handlungsorientierung möglich?

Oder um es noch einmal mit Agamben auszudrücken: „Vielleicht sind nicht nur Theologie und Philosophie, sondern auch Politik, Ethik und Jurisprudenz in dieser Differenz zwischen Mensch und Tier aufgespannt und aufgehoben. Das kognitive Experiment, von dem hier die Rede ist, betrifft letztendlich die Natur des Menschen – genauer aber: die Herstellung und Definition dieser Natur [...]. Wenn die Differenz erlöscht und die beiden Begriffe zusammenfallen, wie es sich heute zu

ereignen scheint, dann verschwindet auch die Differenz zwischen dem Sein und dem Nichts, dem Zulässigen und dem Unzulässigen, dem Göttlichen und dem Dämonischen, und an ihre Stelle tritt etwas, für das man kaum Namen finden kann.“⁷

Posthumanistische Ethik: Vorbemerkungen

Die Wahrnehmung dieses beschriebenen Dualismus und die Beobachtung der fremdlichen Diskontinuität im politischen und ethischen Diskurs zwischen einer Realität der Differenz und einem humanistisch geprägten Ideal der Einheit kann den Ausgangspunkt für einen inklusiv orientierten posthumanistisch-ethischen Ansatz bilden, der sich als Prinzip des *Sowohl als auch* beschreiben lässt. Eine posthumanistische Ethik eröffnet die Möglichkeit, eine Situation vorzustellen, in der die kognitiven und kulturellen Begrenzungen dessen, was wir unter dem Humanum verstehen, so weit wie möglich transzendiert werden, um eine möglichst große Zukunftsoffenheit zu erreichen und so die Begegnung mit einem ontologisch Anderen zu ermöglichen.⁸

Gegen diesen Versuch wird häufig eingewandt, dass der Posthumanismus nur eine Variante des Humanismus darstelle und deswegen von einem positiven Verständnis des Humanums abhängen, das er dann kontrastieren könne. Dieses Argument ist nicht vollkommen von der Hand zu weisen, da ein posthumanistischer Ansatz in der Tat eine subtile Rückkehr zu humanistischen Denkmustern mit sich bringen kann, eine Rückkehr, die in der Auffassung gründet, dass eine Dezentrierung des Humanums unvermeidlich bekannte ethische und politische Muster fördert. Andererseits scheint aber nur über den Weg des posthumanistischen Gedankenexperiments eine wirkliche Ethik der Gleich-Gültigkeit des Anderen mit einem tiefen Respekt für essentielle Andersheit von Wesen möglich, die sich der Assimilierung durch Humanisierung und dem Gleichheitsdiskurs entziehen.⁹

Es stellt sich also die Frage, was dieses Humanum ist, zu dem der Posthumanismus ein *Post* bildet. Setzt der Posthumanismus eine Art Essenz des Humanen voraus oder kann die human-posthumane Differenz auf eine andere Weise gedacht werden? David Roden schlägt einen Ansatz vor, der diese human-posthumane Differenz nicht aus fehlenden Wesenseigenschaften ableitet, sondern sie vor allem als Trennung zwischen Individuen sieht. Diese Individuen wiederum sollten nicht in einem engen biologischen, sondern in einem weiten Sinne verstanden werden, der vielfältige biologische, kulturelle und technologische Verbindungs- und Abstammungslinien zwischen Humanem und Posthumanem zulässt.¹⁰ Wenn die Differenz des Posthumanen aber nicht zwischen Arten, sondern diachron zwischen Individuen besteht, dann können seine Eigenschaften nicht *a priori*, sondern nur *a posteriori* ausgesagt werden – nach dem tatsächlichen Auftreten von Posthumanem.

Daraus ergibt sich für eine nicht-dualistische, posthumanistische Ethik, die nicht einfach überkommene ethische Muster (re)iterieren will und kann, die Herausforderung, sich vorzustellen, was jenseits dieser Muster liegen könnte. Posthumanistische Ethik ist nicht einfach eine modifizierte oder intensiviertere Form humanistischer Ethik. Die Frage ist, ob der Ansatz einer posthumanistischen Ethik auf eine *Enthumanisierung* des ethischen Konzepts zielt – was dann die Gefahr einer in-

haltlichen Leere birgt – oder ob er als heuristischer Platzhalter fungieren kann, der dabei hilft, eine möglichst weit von jeglichen Dualismen entfernte Position einzunehmen.

Sechs Thesen für eine posthumanistische Ethik des „Sowohl-als-auch“

Der Humanismus privilegiert aus ethisch nichtigen Gründen Menschen gegenüber ihrer Umwelt und gegenüber Nicht-Menschen oder solchen, die für Nicht-Menschen gehalten werden.¹¹

Deswegen ist die kognitive Verfremdung eines tradierten ethischen Denkens notwendig,¹² wodurch nicht nur die ethische Bewertung einzelner menschlicher Handlungen neu justiert wird, sondern das gesamte anthropozentrisch ausgegerichtete Verständnis des Dualismus von Gut und Böse. Durch eine solche Hinterfragung grundlegender moralischer Prinzipien wird es möglich, das Andere als solches wahrzunehmen und im epistemologischen und ethischen Rahmen des Humanums zu berücksichtigen. Damit wird das Posthumane zur ethischen Antwort auf das Nicht-Humane.¹³

Welche Überlegungen sollten nun also auf dem Weg zu einer posthumanen Ethik leitend sein? Abschließend möchte ich sechs Thesen vorschlagen, die eine nicht-dualistische, posthumane Ethik kennzeichnen:

1. Eine posthumanistische Ethik stellt sich nicht die Frage, was das Posthumane ist, sondern entwickelt neue, durchaus kreative Wege, die vielfältigen Beziehungen zwischen Leben und Lebensformen zu verstehen. Aus diesem Grunde arbeitet eine posthumanistische Ethik nicht mit übergreifenden, allgemeingültigen Strukturen und Prinzipien, die normalerweise eine humanistische Ontologie mit ihren Dualismen stützen, sondern versteht sich als Praxis, die direkt mit Leben selbst zu tun hat und ihren Platz auf der Seite unterdrückten Lebens findet, das in humanistischen Wissens- und Machtstrukturen nicht anerkannt oder als lebbar befunden werden kann, mit dem Ziel, das Anerkennungsspektrum zu erweitern.¹⁴
2. Eine posthumanistische Ethik sucht nach einem theoretischen Rahmen, der nicht im Menschenbild der Aufklärung begründet ist. Es geht also nicht nur – wie bspw. von Michael Foucault angedacht – um die Historisierung und Kontextualisierung des Menschenbildes, um einen Antihumanismus, sondern vielmehr um eine grundlegende Kritik der Idee von Subjektivität, die durch stillschweigende Speziesismen und Anthropozentrismen geprägt ist. Dadurch wird offensichtlich, dass die humanistische Verschmelzung von Subjektivität und Spezies sehr problematisch ist.¹⁵
3. Dieser Weg in Richtung eines Non-Speziesismus stellt somit gleichzeitig einen Schritt in Richtung der Aufhebung des klassischen Begriffs eines *Ich* dar. Das Posthumane ist weder das, was auf das Humanum, den Menschen folgt, noch ist es eine kritische Befragung einer Idee des Humanen, sondern es ist der Aufweis dessen, dass nie so etwas wie der Mensch als *der* Mensch existiert hat. Das Verständnis von Subjektivität kann so in ein Verständnis *kollektiver Singularitäten* übergehen, die ethisch durch ihre spezifischen Beziehungen erfassbar sind. Man kann auch von einer ökosophisch informierten Ethik sprechen.¹⁶

4. Eine posthumanistische Ethik kennt so etwas wie einen ethischen Anspruch und eine ethische Verpflichtung, allerdings können diese nicht im Voraus gewusst werden, da eine solche Ethik nicht präskriptiv oder normativ vorgeht, sondern ein heuristisches Werkzeug für das Aufzeigen von Problemen darstellt und prozesshaft angelegt ist.¹⁷
5. Es scheint gut möglich, dass die Sinnhaftigkeit einer posthumanistischen Ethik von Menschen angezweifelt wird, die bisher nicht einmal Nutznießer einer universalistisch-humanistischen Ethik sein konnten, da ihnen als vermeintlich zweitklassigen Mitgliedern der menschlichen Gesellschaft der Status voller Humanität aberkannt wurde.¹⁸ Daran zeigt sich allerdings auch, dass zumindest ein Effekt humanistischer Ethik die Bildung gesellschaftlicher Hierarchien und die dualistische Kategorisierung von Menschen ist.¹⁹ Die erstrebenswert erscheinende Position eines humanistischen Subjekts beruht strukturell auf gewaltvollen Dualismen, weswegen sie auf einen zweiten Blick ethisch und ökologisch nicht so attraktiv ist, wie es scheinen mag.²⁰
6. Eine posthumanistische Ethik weist damit Eigenschaften eines Netzwerkes, von Komplexität und von Emergenz auf und betrachtet das Menschliche nicht als einen metaphysischen Zustand, sondern als Prozess in Verbindung mit der jeweiligen Umwelt und nicht-menschlichen Akteuren, weswegen posthumanistische Ethik kontingent und provisorisch ist. So kann eine solche Ethik Realitäten wahrnehmen, ohne ihnen als Totalität verfallen zu müssen. Insbesondere ihre bleibende Offenheit und ihre terminologische Unschärfe können als Vorzüge einer posthumanistischen Ethik angesehen werden, da dadurch eine Festlegung bestimmter Eigenschaften als Rahmen oder Voraussetzungen für die Definition als menschlich oder nicht-menschlich, als human oder nicht-human vermieden werden.

01 Vgl. D. Haraway, *A cyborg manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century*, in: dies., *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*, New York 1991, 149–181.

02 Im Unterschied zu einer humanistisch geprägten dualistischen Ethik des „Entweder oder“.

03 Vgl. G. Agamben, *Das Offene. Der Mensch und das Tier*, Frankfurt/M. 2014.

04 Vgl. hierzu das Titelbild der vorliegenden Ausgabe.

05 Vgl. G. Agamben, *Das Offene*, a.a.O., 13.

06 Vgl. ebd., 31.

07 Ebd., 32.

08 Vgl. E. Gomel, *Science Fiction, Alien Encounters, and the Ethics of*

Posthumanism, Hampshire 2014, ix.4.

09 Vgl. ebd., 25.

10 Vgl. D. Roden, *Posthuman Life: Philosophy at the Edge of the Human*, London, New York NY 2015, 105.

11 E. Gomel, *Science Fiction, Alien Encounters, and the Ethics of Posthumanism*, a.a.O., 20.

12 D. Haraway benutzt dafür bspw. die Metapher des Cyborgs, welcher für eine größtmögliche „ontologische“ Andersartigkeit steht und nicht mehr in ein anthropozentrisches Ethikschema gefasst werden kann.

13 Vgl. E. Gomel, *Science Fiction, Alien Encounters, and the Ethics of Posthumanism*, a.a.O., 6.

14 Vgl. P. MacCormack, *Posthuman Ethics: Embodiment and Cultural Theory*, Burlington 2012, 1.4.

15 Vgl. S. Herbrechter, *Posthumanism: A Critical Analysis*, London, New York NY 2013, 199.

16 Vgl. P. MacCormack, *Posthuman Ethics*, a.a.O., 70.

17 Vgl. D. Roden, *Posthuman Life*, a.a.O., 186f.

18 Vgl. S. Herbrechter, *Posthumanism*, a.a.O., 199f.

19 Hier können die Beispiele von Kolonialismus, Rassismus, Nationalismus, Klassengesellschaften, Patriarchaten etc. genannt werden.

20 Vgl. S. Herbrechter, *Posthumanism*, a.a.O., 200.

Thomas O'Meara

Inmitten von Galaxien und Außerirdischen: Natur und Gnade

Die Moderne hat die Bedeutung des Wortes *Welt* verändert. *Welt* sind nicht mehr nur Wälder in der Natur oder Aristokraten in feudalen Monarchien. *Welt* ist vielmehr das persönliche Umfeld eines individuellen menschlichen Wesens, die panoramaartige Verwirklichung einer Kultur. Friedrich Schlegel stellte in diesem Zusammenhang fest, dass die Moderne sich um drei Punkte bewegt: um die aktive Struktur des vernunftbegabten Ich, um Freiheit und um Geschichte. Das Ich gestaltet eine Welt außerhalb seiner historischen Zeit, eine Welt, die sich in Naturwissenschaften, Psychologien, Kunststilen und Religionsphilosophien verwirklicht. Walter Kasper schreibt: „Europäisches Denken wird von zwei grundsätzlichen Möglichkeiten bestimmt. Die erste ist ein Denken, welches vom Sein, vom Wesen, von der Natur und vom Gegebenen ausgeht. Die zweite beginnt mit einer Freiheit, verstanden als eine Aktivität der Enthüllung und Erschließung der Welt.“¹ Im 19. und 20. Jahrhundert versuchten katholische Denker immer wieder, den christlichen Glauben, auch zum Missfallen des Vatikan, über eine moderne Sichtweise der menschlichen Person auszudrücken.

Die Welt in mir und die Welten

In jüngster Zeit hat *Welt* aber noch einmal an Komplexität gewonnen. Seit 1992 wurden Planeten außerhalb unseres Solarsystems entdeckt. In weniger als 25 Jahren konnten über 3.500 Exoplaneten bestimmt werden. Vor fünf Jahren begann an einem europäischen Teleskop die Beobachtung von 120.000 Sternen mit dem Ziel, deren Planeten zu lokalisieren. Eine beachtliche Zahl dieser Planeten in unserer Galaxie scheint erdähnlich zu sein und sich auf einer solchen Umlaufbahn um ihre Sonne zu befinden, die Leben ermöglicht. Ein neuer Forschungssatellit und ein neues Weltraumteleskop werden in kommenden Jahren gestartet, um die Charakteristika von *Supererden* und *Gaszwergen* zu erforschen.² Geschätzt 100 bis 300 Milliarden Planeten pro Galaxie und eine Zahl von Milliarden von Galaxien lassen intelligente Zivilisationsformen sehr wahrscheinlich erscheinen. Davon ausgehend, dass eine durchschnittliche Zivilisation zwischen 10.000 und einer Million Jahre besteht, könnten in einer Galaxie zwischen 1.000 und drei Millionen kommunizierende und intelligente Zivilisationen existieren.³ Den Satz Goethes „Wie jeder Mensch in seinem Innern eine ganze Weltgeschichte erlebe“⁴ kann man heute so fortführen: „Jede Person erfährt in sich selbst ein Stück der kosmischen Geschichte.“

Hoffnungsbild oder Untergangsvision?

Weder Naturwissenschaftler noch Theologen sollten sich anmaßen, darüber zu befinden, ob es intelligente Lebensformen in anderen Universen gibt oder nicht. Es stellt sich aber die Frage, ob für einen christlichen Glauben nur eine Heilsgeschichte – und zwar die biblische – existieren kann und ob nur Jesus und seine religiöse Umwelt des mittleren Ostens Gott offenbaren können? Gibt es wirklich nur einen Planeten, auf dem sich Leben zu einer Zivilisation entwickelte? Die irdische Suche nach Intelligenz und Freiheit auf anderen Planeten wird von der selbsttranszendierenden Dynamik menschlicher Personalität getrieben, wie sie sich auch in Kunst und Entdeckergeist Ausdruck verschafft. Außerdem birgt sie menschliche Träume und Ängste, genauso wie Glaube und Hoffnung in das Transzendente. Im materiellen Universum haben extraterrestrische Lebensformen einen Körper, bestehen aus einer Form von Materie. Die neuen Forschungsprojekte beschäftigen sich deshalb nicht mit körperlosen Wesen, die traditionell als Engel bezeichnet werden. Auch wird es unzählige tierische und pflanzlichen Lebensformen im Universum geben. Was an dieser Stelle behandelt werden soll, ist ausschließlich Leben, das Geist und Freiheit besitzt.

Die hohe Wahrscheinlichkeit des Vorkommens anderer intelligenter Kulturen wirft Fragen für die Erdbevölkerung auf. Stört das Bewusstsein, dass wir nicht allein sind, unser Selbstwertgefühl? Erscheint uns Gott dadurch entfernter, weniger interessiert oder erweist sich das Göttliche dadurch im Gegenteil als aktiver und kreativer? Werden dadurch – wie es gegenwärtige Science Fiction versucht – apokalyptische Ängste aller Art gegenüber Anderen beschworen?

Religion auf der Erde: drei Aspekte

Im Verlauf der Geschichte haben die meisten Religionen, darunter auch das Christentum, insbesondere über drei Themenfelder nachgedacht: 1) Die vernunftbegabte Person, 2) ein zukünftiges Leben mit Gott und 3) das Böse und die Sünde. Diese Kategorien sind für einen ersten Umgang mit der Wahrscheinlichkeit außerirdischer Lebensformen hilfreich.

Die vernunftbegabte Person

Intelligente Geschöpfe auf Planeten, die in einem Orbit um Sterne kreisen – gibt es davon nur wenige oder viele? Der christliche Glaube an die Unbegrenztheit von Gottes Geist und Generosität legt eine Vielfalt von Geschöpfen nahe. Manchen Auffassungen zufolge ist das Universum mit einem botanischen Garten vergleichbar, einem Garten, der seine Entdeckung und Erforschung erwartet. Douglas Vakoch geht davon aus, dass theologische Reflektionen über extraterrestrische Lebensformen die Mutmaßungen über die Schöpfung und naturwissenschaftliche Theorien erweitern können. „Von der Theologie könnten wir Einsichten in die mögliche Natur von außerirdischen Lebensformen erlangen, die wir nicht einmal in Betracht ziehen würden, wenn wir unseren Blick ausschließlich auf die menschliche Natur, wie sie von den Naturwissenschaften erforscht wird, beschränken würden. Ein Extraterrestrischer könnte Merkmale

Dr. theol. Thomas

O'Meara OP (tomeara@nd.edu), geb. 1935 in Des Moines, IA, USA, Prof. em. der University of Notre Dame. Anschrift: 2131 Rowley Avenue, US-53126 Madison WI, USA. Veröffentlichung u. a. Vast Universe. Extraterrestrials and Christian Revelation, Colledgeville MN 2012.

aufweisen, die Theologen einem Engel zuschreiben würden, wie beispielsweise Unsterblichkeit oder angeborenes Wissen.“⁵ Eine weitere Möglichkeit könnte auch darin bestehen, dass die Einwohner eines Planeten, der um eine entfernte Sonne kreist, ein zeitloses persönliches und religiöses Leben führen. Zeit wäre kein Bestandteil ihrer Natur und die göttliche Präsenz würde unter diesen Wesen ohne Geschichten oder Geschichte anwesend sein.

Die Wirklichkeit extraterrestrischer Lebensformen strapaziert die irdische Vorstellungskraft sowohl in Bezug auf Individualität als auch auf Sozialität. Physisches und intellektuelles Leben dieser Lebensformen müssen nicht unbedingt den Gesetzmäßigkeiten irdischer Biologie oder Chemie folgen, sondern sie könnten, ganz im Gegenteil, erschreckend anders konstruiert sein.

Außerdem stellte der Kontakt zu außerirdischen Lebensformen eine dergestalt soziale Herausforderung dar, als ein friedlicher Dialog initiiert werden müsste.

Ein zukünftiges Leben mit Gott

Der christliche Glaube dreht sich nicht allein um die Frage nach der Existenz Gottes, sondern vielmehr darum, wie Gottes Lebendigkeit Menschen in einer besonderen Weise berührt. Diese Form des Kontakts mit Gott wird als *Reich Gottes* oder als *Leben im Heiligen Geist* bezeichnet. Erfahren alle intelligenten Wesen, egal wie verschieden sie auch immer sein mögen, unvermeidbar eine Gegenwart Gottes, oder tritt Gott nur mit Menschen auf der Erde auf personale Weise in Beziehung? In Milliarden von Galaxien mag es durchaus mehrere Varianten geben, auf die sich übernatürliches Leben intelligenten Geschöpfen mitteilt. Warum sollte es ein beinahe unüberschaubares Spektrum natürlichen Lebens, aber nur eine Form geschaffenen, übernatürlichen Lebens geben? Oder sollten wir davon ausgehen, dass andere intelligente Wesen in ihren psychologischen und biologischen Anlagen keine Sehnsucht nach tieferer Erfüllung, kein Verlangen nach einem Leben nach dem Tod, keinen Wunsch nach einem Leben mit Gott verspüren?

Irdische Religion ist mehr oder weniger auf die Inkarnation bezogen, auf die Anwesenheit des Göttlichen im Geschaffenen: die Spannbreite reicht dabei von symbolischen Andeutungen bis hin zur hypostatischen Union. Auf anderen Planeten könnten aber auch andere Arten der Inkarnation zur Erscheinung kommen. Armin Kreiner schreibt dazu: „Außerirdischen Zivilisationen würde sich Gott auf eine ihnen angemessene und uns möglicherweise unergründliche Weise offenbaren. Eine Vielzahl von Inkarnationen wäre folglich nicht notwendig, eine Vielzahl von *Menschwerdungen* wäre ohnehin witzlos. Was Jesus Christus im göttlichen Heilsplan für die Erde bedeutet, könnten andere Heilsbringer oder Offenbarer für ihre Planeten bedeuten.“⁶ Inkarnation bezeichnet eine besondere Präsenz des *Wortes* in einem Geschöpf, nicht eine nochmalige oder neuerliche Präsenz des Jesus von Nazareth.

Das Böse und die Sünde

Zusammen mit der Vernunftbegabung des Menschen und der Einladung Gottes zu einem besonderen Leben sollte auch das Phänomen des Bösen Erwähnung finden. Sein, Leben und Vernunft sind gut; das Böse ist kein notwendiger Begleiter dieser

Eigenschaften. Und falls das Böse auch anderswo im Kosmos existiert, dann könnte es durchaus sehr verschiedenartige Erscheinungsformen annehmen. Eine Spezies könnte von Naturkatastrophen, von Krankheiten und Leiden betroffen sein. Sie könnte aber auch vollkommen frei von alledem bleiben. Auf einem anderen Planeten könnte es außerdem so sein, dass Sünde die Personalität eines Menschen nicht besonders stark beeinflusst und dadurch schwächt – wie es auf der Erde der Fall ist – oder sie könnte nur das Individuum, nicht aber das Kollektiv prägen – auch hier anders als auf der Erde, wo die Erbsünde auf die Gemeinschaft übertragen wird. Die Neigung zur Sünde müsste nicht unbedingt eine ganze Spezies auf einem Planeten betreffen und könnte darüber hinaus auch komplett fehlen.

Momentan setzen Science Fiction und in manchen Fällen auch die Naturwissenschaften auf eine Darstellung von extraterrestrischen Lebewesen, die diese als furchterregend und gewalttätig beschreibt. Dabei handelt es sich aber um eine Projektion terrestrischer Theologien der Erbsünde auf das ganze Universum, für die es weder naturwissenschaftlich noch theologisch stichhaltige Gründe gibt. Je mehr verschiedene Spezies, je mehr Zivilisationen, desto mehr Segen.

Eine theologische Perspektive

Christliche Theologen haben diese Thematik durch die Jahrhunderte hindurch thematisiert und diskutiert. Origenes beispielsweise hat Philosophie und (Natur) Wissenschaften unterrichtet, um Menschen auf seine christliche Theologie vorzubereiten.⁷ Dazu beginnt er mit einer Abhandlung über den Schöpfer, der verschiedene Arten intelligenten Lebens schafft und dann, in einem zweiten Schritt, Materie und die nicht-rationalen Geschöpfe. Im Kosmos existieren also andere intelligente Wesen in oder auf Sternen. Das Wort – welches sich auf der Erde in Jesus Christus inkarniert – erscheint auch im Lebensbereich anderer intelligenter Geschöpfe, indem es eins von ihnen wird.

Schon 1964 hat Karl Rahner vorausschauend formuliert, dass außerirdische Wesen Inhaber ihrer eigenen Welten wären. Die Existenz intelligenter Wesen, Millionen von Lichtjahren entfernt, wirft für Rahner die Frage nach der Möglichkeit von Gnade und Sünde in jenen Geschöpfen auf: „Man könnte wohl sagen, dass diesen anderen leibhaftigen geistigen Wesen sinnvollerweise doch auch eine übernatürliche Bestimmung in Unmittelbarkeit zu Gott zugeschrieben werden müsse (trotz aller Ungeschuldetheit der Gnade).“⁸ Wenn es auch auf anderen Planeten Kreaturen mit Geist und Körper gibt, wären sie nicht auch Adressaten von Gottes gnadenhafter Selbstmitteilung? Hätten sie dann nicht auch ihre je eigene Heilsgeschichte? Sie haben ein unmittelbares Verhältnis zu Gott. Das Paar Natur und Gnade erscheint im Weltall.

Momentan ringen Christen damit, wie die neuen Schnittmengen von Natur und Gnade auf der Erde, die Dauer und Wechselhaftigkeit der Religionsgeschichte und die Zentralität von Jesus Christus zu verstehen und zu vereinbaren sind. Das sich ständig ausdehnende physische Universum mit seinen unzähligen Sonnen und Planeten bringt die Herausforderung der Existenz nicht nur eines von extraterrestrischen Lebewesens bewohnten Planeten mit sich: es ist vielmehr wahrschein-

lich, dass es zahlreiche solcher Zivilisationen gab, gibt und geben wird – sowohl in der Vergangenheit und der Gegenwart, als auch in der Zukunft. In der Menschheitsgeschichte zeichnete sich Religion durch eine gewisse Abstraktheit, durch eine Vagheit aus, die sich für ihre mühsamen Erklärungsversuche an Analogien, Symbolen und Beispielen in der Natur entlanghangeln musste. Vielleicht gibt es ja außerirdische Zivilisationen, die in ihrem Wissen von Gott weiter fortgeschritten sind, da sie über einen uns überlegenen Intellekt verfügen. John Haught dachte folgendermaßen über die Implikationen der Existenz anderer intelligenter Lebensformen in anderen Welten nach: „Was geschieht mit der Vorstellung von Gott, mit Gottesbildern? Würde sich unser Eindruck von unserer menschlichen Stellung und Bedeutung im Universum verändern oder gar verringern? Wie sehen die Konsequenzen für frühe Glaubenstraditionen aus, die sich selbst als besonders von Gott Auserwählte betrachten? Machen unsere Religionen und Theologien überhaupt Sinn für Lebewesen von anderen Planeten?“⁹ Für einige Welten könnte es schwierig sein, Verbindungen zwischen ihrem sehr andersartigen, aber definitiv göttlich inspirierten Glauben und irdischen Glaubenskonzepten herzustellen. Alle paar Monate erscheinen Berichte von neuen Entdeckungen im Kosmos. Diese sollten als Beleg für die göttliche Kreativität und nicht als Problem für die Menschheit angesehen werden. Es liegt nicht im irdischen Verantwortungsbereich, göttliche Macht zu begrenzen, die Anzahl geschaffener Wesen zu regulieren oder die Möglichkeiten der Präsenz Gottes auf anderen galaktischen Planeten einzuschränken. Die Trinität hat keine Angst vor dem Kosmos, den sie geschaffen hat.

Übersetzung aus dem Englischen: Bernhard Kohl OP, Toronto

01 W. Kasper, Verständnis der Geschichte in der Theologie. Theologie im Wandel, München 1967, 112.

02 Vgl. S. Hall, The Secrets of Super-Earths, in: Sky & Telescope 3 (2017), 29. Das „Institut pour l’Astrophysique“ de Paris vertritt die These, dass in einer Galaxie mehr Planeten als Sterne (Sonne) existieren.

03 Vgl. M. D. Lemonick, Other Worlds. The Search for Life in the Universe, New York 1998, 56.

04 Zit. nach G. Baumann (Hrsg.), Goethe. Lektüre für Augenblicke, Frankfurt/M. 1982, 63.

05 D. A. Vakoch, The Dialogic Model Representing Human Diversity in

Messages to Extraterrestrials, in: Acta Astronautica 42 (1998), 707. Einige Experten schlagen vor, digitale Avatare von Menschen zu weit entfernten Planeten zu senden, die dort als Botschafter bei der Begegnung mit extraterrestrischen Lebensformen in der Welt der Empfänger fungieren könnten. Vgl. hierzu D. A. Vakoch/A. A. Harrison (Eds.), Civilizations Beyond Earth. Extraterrestrial Life and Society, New York 2012.

06 A. Kreiner, Jesus, UFOs, Aliens. Außerirdische Intelligenz als Herausforderung für den christlichen Glauben, Freiburg/Br. 2011, 169; vgl. außerdem die Beiträge in J. E. Haf-

ner/J. Valentine (Hrsg.), Parallelwelten. Christliche Religion und die Vervielfachung von Wirklichkeit, Stuttgart 2009.

07 Origenes, De Principiis 1, 3–4.

08 K. Rahner, Naturwissenschaft und vernünftiger Glaube (Schriften zur Theologie Bd. 15), Einsiedeln 1983, 55; vgl. auch ders., Art. Sternenbewohner. Theologisch, in: LThK² 9, Freiburg/Br. 1964, 106.

09 J. Haught, Deeper than Darwin. The Prospect for Religion in the Age of Evolution, Boulder CO 2003, 178; vgl. auch L. Messeri, Placing Outer Space: An Earthly Ethnography of Other Worlds, Durham NC 2016.

Tommaso Campanella OP (1558–1639)

Tommaso Campanella (1568–1639) wurde in Stilo in Kalabrien geboren. Er lebte in einer Zeit, in der die spanische Oberherrschaft über Süditalien wiedererstarkt war und die Macht der Spanier auf internationaler Ebene wuchs. Doch schon bald wendete sich das Blatt mit dem Aufsteigen Frankreichs und der Einfluss der Spanier schwand.

Zerfallende Einheit und Eintritt in den Dominikanerorden

Campanellas Zeit war sozial und religiös vom Zerfall der Einheit unter den Christen geprägt. Die Konsequenzen der Teilung der Kirche infolge der Ausbreitung der lutherischen Reform waren sehr präsent, und die Nationalstaaten begannen zu entstehen. Dieser Situation wird Campanella seine Hoffnung auf eine politische Einheit entgegensetzen, die die religiöse und moralische Einheit der Menschheit unter einer einzigen Macht zu fördern in der Lage ist. Zunächst hielt er Spanien für jene universale Führungsmacht; später erblickte er sie im Frankreich Ludwigs XIV., dem Sonnenkönig. Sein Lebensabend verbrachte er in Frankreich, wo er 1639 in Paris verstarb.¹

Nach seinem Eintritt in den Dominikanerorden entwickelte Campanella eine originelle philosophische Theorie im Gefolge des italienischen Philosophen und Naturforschers Bernardin Telesius aus Cosenza in Kalabrien. Telesius schlug einen Weg zur Wahrheitssuche vor, der die aristotelische Ausrichtung überwinden sollte, die die katholische Dogmatik angenommen hatte.

Sein Denken war geprägt vom direkten Kontakt mit der natürlichen Welt in ihrer wesenhaften Einheit und Kontinuität. Campanella blieb von dieser naturalistischen Grundausrichtung angezogen; Telesius wurde ihm zum Meister, der ihn von Aristoteles als dem „Tyranen des Verstandes“ befreien sollte. 1589 ging er nach Cosenza, um Telesius in seinen letzten Lebenstagen zu begegnen. Er hatte nur noch Zeit, ihm eine Dichtung zu widmen, die er auf seinem Grab niederlegte. In seinen Jugendjahren war er auch für magische Studien empfänglich, einer Strömung im 16. Jahrhundert, die auf der Wiederentdeckung hermetischer und orphischer Text beruhte, die für älter gehalten wurden, als sie tatsächlich waren. Jene magisch-hermetische Kultur brachte Formen mittelalterlicher Religiosität mit dem Interesse für die eigentliche Natur eines neuen wissenschaftlichen Geistes zusammen, im Bemühen, die Zeichen zu lesen und die kosmische „Sympathie“ wahrzunehmen.

Verkündigung der *Renovatio* und Verhaftung

Der Tod Philipps II. im Jahre 1598, der vierzig Jahre regiert hatte, weckte Hoffnungen auf soziale Veränderungen. In seiner Eigenschaft als Dominikaner begann Tommaso Campanella, himmlische und irdische Zeichen interpretierend eine „*renovatio*“ zu predigen: Er kündigte eine Zeit der Erneuerung der sozialen und politischen Ordnung an, ließ sich dabei von rationalen Bezugspunkten leiten und beschwor so eine radikale Veränderung in der christlichen Welt herauf. Der Aufstand, der sich 1599 in Kalabrien erhob, wurde sofort von den Truppen des spanischen Vizekönigs unterdrückt. Campanella wurde verhaftet und auf einer Gefangenengaleere nach Neapel gebracht. Es wurde ihm der Prozess gemacht und schwerwiegende Anschuldigungen gegen ihn erhoben, für die er die Todesstrafe riskierte. Er wurde brutal gefoltert, u. a. wurde er der schrecklichen „*veglia*“ unterzo-

gen: Bei dieser Methode wurde man bis zu vierzig Stunden an Seilen hinter dem Rücken langgestreckt. Er zeigte eine erstaunliche Widerstandskraft, und es gelang ihm, einer Verurteilung zum Tode zu entgehen, indem er so tat, als sei er wahnsinnig. Gleichwohl wurde er zum Gefängnis verurteilt.

Die Naturphilosophie des Telesius

In den 30 Jahren seines Gefängnisaufenthaltes, die damals begannen, widmete sich Campanella einer Revision des gesamten menschlichen Wissens im Licht einiger Grundprinzipien seines Denkens. Eines seiner Grundmotive war die Wiederaufnahme der Naturphilosophie des Telesius, nach der die Welt ihren Ursprung aus zwei Urprinzipien hat: dem Warmen und dem Kaltem mit Sitz in der Sonne und in der Erde, die ihrerseits Instrumente sind, die Gott zum Ordnen des Kosmos gebraucht. Die Idee einer Welt als lebendigem Organismus, der sinnlich wahrnehmen kann, entfernte sich von der Vorstellung Galileis, der in der Natur die Gegenwart eines Buches wahrnahm, das anhand der mathematischen Gesetze gelesen werden musste, in denen es geschrieben war. Dennoch empfand Campanella mit Galilei seit einer Jugendbegegnung in Padua eine tiefe Übereinstimmung; im Jahre 1616 schrieb er eine „Apologia pro Galileo“, die nicht die heliozentrischen Thesen in den Mittelpunkt stellte (die recht weit entfernt waren von der Vorstellung des Telesius), sondern die Verteidigung der Freiheit des Denkens, die dem Philosophen eigen war. Darin stützte er dessen Überzeugung, dass der Forscher in seinem Bemühen um die Interpretation des Buches der Natur keinerlei Autorität unterworfen zu sein habe. Campanella lehnte die Festlegung auf die aristotelische Philosophie als höchste Autorität des Denkens ab, weil sie die Freiheit des Forschers und Philosophen einschränke. Diese Positionen brachten Campa-

nella seit 1591 eine Reihe von Anklagen und Prozesse ein.²

„Der Sonnenstaat“

Aber diese Überzeugungen Campanellas sind – auch im Licht seines dramatischen Lebens – von besonderer Bedeutung für die Entwicklung seines politischen Denkens gewesen. Eine klare Synthese dieses Denkens präsentierte er, mit autobiographischen Anspielungen, im „Sonnenstaat“.³ Er schrieb dieses Buch im Jahre 1602, gleich nachdem er sich von den schrecklichen Folterungen erholt hatte. Es handelt sich um einen poetischen Dialog zwischen einem Matrosen des Kolumbus und einem Ritter des Hospitalordens, in dem das Leben einer idealen Republik dargestellt wird. In dem Werk sind die Grundprinzipien der sozialen und religiösen Erneuerung enthalten, die dem Denken des kalabrischen Dominikaners zugrunde liegen. Die alternative Gesellschaft, die im „Sonnenstaat“ entworfen wird, entspringt Campanellas Analyse der kalabrischen Gesellschaft, die sich in den Jahren vor 1598 in einem Verfallsprozess befand. Er hatte an der Revolte gegen die Spanier teilgenommen und propagierte die Vorstellung, dass das Ende der Welt nahe und dass „davor eine der erstaunlichsten Republiken der Welt sein müsse, und dass die Mönche des Heiligen Dominikus sie gemäß der Apokalypse vorzubereiten hätten, und dass sie zu beginnen hätte im Jahre 1600“. Seine Schrift distanziert sich von der utopischen Denkweise, von der die „Utopia“ von Thomas Morus Zeugnis gibt. Die Genese der Niederschrift des „Sonnenstaates“, so die These des Historikers Luigi Firpo, liege in dem Bedürfnis Campanellas begründet, die Ursachen für die antispanische Revolte zu erhellten, wobei er dabei von seiner Interpretation des Laufs der Sterne ausging. Er verfolgte dabei keine besonderen persönlichen Interessen, drückte aber so eine tiefe kulturelle Orientierung aus. Seine Beschreibung der Stadt fasst in

poetischer Weise das Ziel des Aufstands von 1598 in Kalabrien zusammen, der in Blut erstickt wurde, und präsentiert das Ideal einer universellen vereinheitlichten Gemeinschaft.

Das Ideal der Enteignetheit

Die philosophische Republik, wie sie in der Stadt der Sonne skizziert wird, gründet auf der Praxis der gemeinschaftlichen Liebe im Gegensatz zur Eigenliebe, die die Menschen in der egoistischen Suche nach einem Wohlergehen einschließt, das trennt und ausgrenzt. Seine Erfahrungen von Immoralität in der Gesellschaft führten ihn dazu, in der ungerechten Verteilung des Reichtums eine Ursache des moralischen Verfalls zu erkennen. Dem stellt Campanella das Ideal der „Enteignetheit“⁴ entgegen, also der Freiheit von Eigentum, die einen besseren Ausgleich in den zwischenmenschlichen Beziehungen ermöglicht. Der Dominikaner hatte als Ordensmann selber die konkrete Erfahrung gemacht, was es heißt, frei von der Sorge um Besitz zu sein. Was das Zusammenleben in der Stadt angeht, schlägt er vor, dass alles gemeinsam sein solle, jegliche Aktivität, aller Besitz und auch die Kinder, damit die Familien sich selber nicht als Gemeinschaften verstehen, die andere egoistisch ausschließen. Im Sonnensaat herrscht die Erfahrung von Glück, weil die Personen frei sind von der Sorge, Besitz und Reichtum für sich anhäufen zu müssen.

Sieg über den Hochmut

Eine zweite fundamentale Eigenschaft des Staates ohne Privateigentum, wie Campanella sie sich vorstellt, ist der Sieg über den Hochmut und damit die Überzeugung, dass jegliche Aktivität und Arbeit als wertvoll zu betrachten sei und dazu geeignet ist, demjenigen, der sie ausübt, Würde zu verleihen. Keine Tätigkeit kann als

Sklavenarbeit oder als menschenunwürdig geringgeschätzt werden. In diesem Sinne wird jeglicher Hochmut zu einem verabscheuungswürdigen Fehler. Nicht nur jegliche Art von Arbeit muss als Dienst am Gemeinwohl gewürdigt werden; im Sonnenstaat gibt es keine hierarchische Trennung zwischen intellektueller und manueller Arbeit. Jegliche Aktivität wird im Interesse des Gemeinwohls ausgeübt. Außerdem ist die Arbeitszeit recht begrenzt: Alle müssen abwechselnd eine Aufgabe übernehmen, sodass sich alle anderen mit Freude und ohne Mühen dem Spiel, der Lektüre und der Diskussion widmen können. „Im Sonnenstaat werden unter allen Bewohnern Aufgaben, Künste und Mühen aufgeteilt; jeder arbeitet nur vier Stunden am Tag, denn alles andere lernt man spielend, diskutierend, lesend, im Gehen lernt man, aber immer ohne Mühe und mit Freude. Und es werden keine Spiele gebraucht, bei denen man sitzt: Schach, Karten o. ä., sondern eher Ballspiele, Würfespeer, Pfeil, Arkebuse.“⁵

Stärkere, gesündere und schönere Menschen

Die Bewohner des Sonnenstaates arbeiten gemäß ihren körperlichen Fähigkeiten und Begabungen. Das verhindert Sklavendienste, und die Arbeit gewinnt eine große Bedeutung als eine Aktivität, die den Menschen Würde verleiht. In diesem Sinne revolutioniert Campanella die Vorstellung, nach der die den Adligen gemäße Lebensweise der Müßiggang ist. Müßiggang wird vielmehr als Element des gesellschaftlichen Verfalls angesehen.

Die Gesellschaft kümmert sich auch um eine gute Fortpflanzung ihrer Bewohner; eine Aufgabe, für die der Staat verantwortlich ist. Campanella geht sogar so weit, sich eine Fortpflanzung vorzustellen, die immer stärkere und gesündere Personen für die Gesellschaft hervorbringt, die sich durch Schönheit auszeichnen. Diese Überlegungen hat er vielleicht bei der Beobachtung der Züchtung von Hunderassen wie

dem neapolitanischen Windhund entwickelt. Die Planung solcher Paarungen mit dem Ziel, Individuen mit besonderen Eigenschaften auf der Grundlage von Sternkonstellationen hervorzubringen, soll einer weisen Macht anvertraut werden, die Campanella als „Sonne“ oder „großer Metaphysischer“⁶ bezeichnet. Er wird seine Aufgabe niemals tyrannenhaft ausüben, und seine unermessliche Weisheit lässt ihn mit einem das Ganze einenden Blick die Korrespondenzen wahrnehmen, die über die physische Dimension hinausgehen. „Sonne kann nur der werden, der die Geschichte aller Völker und Religionen kennt und die politischen Ordnungen und die Erfinder der Wissenschaften und Künste. Es ist außerdem notwendig, dass er alle mechanischen Künste kennt und die Malerei. Außerdem die mathematischen, physikalischen und astrologischen Künste. Es ist nicht wichtig, dass er die Sprachen kennt, ihm stehen nämlich viele Übersetzer zur Verfügung, die die Grammatiker der Republik sind. Vor allem aber ist es notwendig, dass er die Metaphysik und die Theologie vollkommen beherrscht, die Ursprünge, die Fundamente und die Grenzen aller Künste und aller Notwendigkeiten, die Ähnlichkeiten und Unähnlichkeiten der Dinge, die Notwendigkeit, das Schicksal, die Harmonie der Welt, die Macht, die Weisheit und die Liebe der Dinge und die Liebe Gottes, und die Abstufungen des Seienden und ihre Entsprechungen mit den Dingen im Himmel, auf der Erde und im Meer und dass er sehr gründlich die Propheten und die Astrologie studiert.“⁷

Gesellschaftliche Optimierung durch Bildung

Ein anderer wichtiger Aspekt der Neuen Stadt betrifft die Kommunikations- und Wissensprozesse: Die Lernprozesse sind möglich, weil die verschiedenen Aspekte des menschlichen Wissens allen zugänglich und auf den Wänden der Palazzi und Wände präsentiert werden. Alles wird auf „historische“ Weise durch Betrachten

der bildlichen Darstellungen gelernt, die auf den Mauern der Stadt didaktisch das Wissen erläutern. So wird die Stadt zu einer Art großem Theater und einer Enzyklopädie, wo das Wissen nicht ein Privileg bleibt, das wenigen Menschen vorbehalten bleibt, sondern allen zugänglich ist. Das Wissen wird durch Erfahrung und durch die Begegnung mit dem Buch der Natur erworben. Die Beschreibung des Sonnenstaates gewinnt so Züge einer großen pädagogischen Vision. Das Fehlen von Privateigentum und die erzieherischen Maßnahmen sind die Basis für die Formung einer Gesellschaft, in der es möglich ist, zu Harmonie und Eintracht zu gelangen kraft der erzieherischen Bemühungen um die Bürger. Nicht Pflicht und Zwang sind verantwortlich für das friedliche Zusammenleben der Menschen, sondern die Erziehung und die freie Wahl. Campanella begründet seine Überzeugungen mit der Analyse eines Instinkts zur Aggregation, den er in der menschlichen Seele wahrnimmt. Er steht daher den Positionen Machiavellis und Hobbes kritisch gegenüber, die die Grundtendenz des Menschen betonen, einander zu unterwerfen; andererseits distanziert er sich auch von Luther, der seiner Meinung nach die Christenheit gespalten hatte.

Religion als Bindeglied der Gesellschaft

In der Frage des Verhältnisses von Religion und Politik distanziert sich Campanella von der Position Machiavellis. Während für Machiavelli die politische Dimension getrennt von anderen Faktoren menschlichen Lebens bleibt, darunter auch die Religion, die daher als eine für sich stehende Dimension angesehen wird, hält Campanella die Religion für eine der stärksten Bindekräfte der menschlichen Gemeinschaft: Sie ist nicht nur ein Mittel zur Erlangung und zum Umgang mit der Macht, sondern eine der Natur eingeschriebene Kraft. Campanella nimmt im Christentum die historische Realisierung einer Religion wahr, die um-

fassender ist und die die Fähigkeit besitzt, die gesamte Menschheit in einen Horizont der Eintracht zu führen. Seine Vision stellt nach Meinung des Historikers Luigi Firpo keine opportunistische Haltung dar. Campanella preist das Christentum nicht, um sich der Macht anzudienen, die ihn ins Gefängnis geworfen hatte – in der Hoffnung auf einen Erlass der Strafe, die ihm gleichwohl bald gewährt worden wäre –, sondern sein Denken ergründet, wie man auf natürlichen Wegen und begrifflich zu Gott gelangen kann, der im Zentrum der christlichen Verkündigung steht. „Das Christentum zu verstehen als höchsten und vollendeten Ausdruck der Rationalität und der natürlichen Religion, ist in Wahrheit mehr als die Feststellung einer existierenden Realität; es ist eine implizite Ermahnung und ein Hinweis auf den zu gehenden Weg und auf eine zu realisierende Aufgabe“⁸. Auf den letzten Seiten des „Sonnenstaates“ zeigt Campanella eine radikal positive Sicht des Menschen, wenn er erneut die Zentralität der Ent-

scheidungsfreiheit betont. Darauf gründet seine Überzeugung, dass eine Gesellschaft möglich ist, in der eine Übereinkunft zwischen den Menschen erzielt werden kann. Die letzten Zeilen des Buches enthalten einen klaren Hinweis auf sein persönliches Schicksal, wenn er die Freiheit als Herz des menschlichen Lebens unterstreicht: „Aber halte mich nicht weiter zurück – sagt der Genuese – denn ich habe zu tun. Du weißt genau, dass ich es eilig habe. Ich werde ein anderes Mal weitermachen. Wisse nur eines noch: Sie sind tief überzeugt von der Entscheidungsfreiheit des Menschen, und sie glauben, dass auch eine vierzigstündige Folter einen Mann nicht überzeugen kann, wenn er beschlossen hat zu schweigen; auch der Einfluss der Sterne kann ihn nicht dazu zwingen.“⁹

Dr. theol. Alessandro Cortesi OP (acortesi2013@gmail.com), geb. 1960 in Padua, Dozent am Istituto Superiore Scienze Religiose in Florenz. Anschrift: Piazza San Domenico 1, I-51100 Pistoia. Veröffentlichung u. a.: *Dio vulnerabile*, in: *Credere oggi* 218 (2017), 61–78.

01 L. Firpo, Campanella Tommaso, in: *Dizionario biografico degli italiani*, Bd. 17, Roma 1974, 372–400.

02 L. Firpo, *I processi di Tommaso Campanella*, Roma 1998.

03 Deutsche Übersetzung: T. Campanella, *Der Sonnenstaat. Idee eines philosophischen Gemeinwesens. Ein poetischer Dialog*. Aus

dem Ital. v. I. E. Wessely, Berlin ⁴2016.

04 Alle Zitate aus dem „Sonnenstaat“ wurden im vorliegenden Text sinngemäß zusammengefasst und übersetzt. Der exakte deutsche Wortlaut findet sich in der o. g. deutschen Übersetzung; wir verweisen auf die entsprechenden Seiten ebd. Vgl. hier ebd., 10.

05 Vgl. ebd., 23.

06 Vgl. ebd., 14.

07 Vgl. ebd., 13..

08 G. Ernst, *Tommaso Campanella. Il libro e il corpo della natura*, Bari 2002.

09 Vgl. T. Campanella, *Der Sonnenstaat. Idee eines philosophischen Gemeinwesens*, a.a.O., 54.

John R. Searle

Der Chinesische Raum

Künstliche Intelligenz (KI) ist ein interdisziplinäres Forschungsgebiet, das immer wieder für Schlagzeilen sorgt. Dabei geht es darum, dass Computer so programmiert werden, dass sie Tätigkeiten ausführen, welche, wenn Menschen sie ausführen, Intelligenz verlangen. Es scheint, dass der Mensch bei solchen Tätigkeiten seine eigene Intelligenz auf die Maschine auslagert. Wenn es aber möglich ist, das Denken und die Intelligenz des Menschen auf Computer auszulagern, und es sich dabei um wesentliche Eigenschaften des Menschseins handelt, liegt die Vermutung nahe, in Zukunft könne die gesamte Identität eines Menschen auf Computer ausgelagert werden, so dass für uns nach dem biologischen Tod ein computergestütztes Weiterleben möglich wäre. Wenn man davon ausgeht, dass in der beschriebenen Weise Maschinen intelligent werden können, die Intelligenz des Menschen aber nicht die höchstmögliche ist, kann man Szenarien entwerfen, nach denen Computer in vergleichbar kurzer Zeit¹ eine höhere Intelligenz entwickeln werden, als Menschen sie besitzen, so dass unsere menschliche Existenz ihr evolutionäres Ziel und ihre Aufhebung in einer hochentwickelten Computerintelligenz finden wird, deren Denkweisen der unsrigen für immer überlegen sein wird.

„Minds, brains, and programs“

John R. Searle hat 1980 einen vieldiskutierten Artikel – „Minds, brains, and programs“ – veröffentlicht,² in welchem er den ersten Schritt, nämlich die einfache Ablösbarkeit menschlicher Intelligenz vom menschlichen biologischen Kör-

per in Frage stellt. Sein Standpunkt ist klar: Wir Menschen sind biologische Maschinen und können aus diesem Grund denken; Computern dagegen fehlt die biologische Grundlage; ihre Tätigkeiten können daher kein eigentliches Denken verursachen, sondern dienen nur zur Bearbeitung und Ausdehnung von Ergebnissen der menschlichen Denktätigkeit. Die geistigen Tätigkeiten des Menschen werden nach Searle durch einen funktionierenden Körper – insbesondere durch das Gehirn – verursacht. Zu rechnen, wie das ein Computer tut, genügt nicht dazu, echte geistige Tätigkeiten zu verursachen. Ein wichtiges Argument für seinen Standpunkt sieht Searle im Gedankenexperiment des sogenannten „Chinesischen Raumes“. Dieser Raum stellt das dar, was Rechnen bedeutet, nämlich die regelgeleitete Manipulation von Zeichen. Man denke sich also einen Raum, der mit der Außenwelt durch einen Schlitz verbunden ist, durch den auf Papier geschriebene Zeichen hinein- und hinausgereicht werden können. In diesem Raum lebt ein Mensch, der hineingereichte Zeichen in Empfang nimmt und in den ihm zur Verfügung stehenden Regelbüchern nachschaut, welche Zeichen er als Reaktion herausreichen muss; dabei stehen ihm zur Notierung von Zwischenresultaten ein Schreibstift und Karteikarten zur Verfügung; schließlich reicht er als Antwort die entsprechenden Zeichen heraus. Dieser Mensch beherrscht die Sprache, in welcher die Regelbücher geschrieben sind – nehmen wir an, es sei die deutsche Sprache; die Zeichen jedoch, die er ausgibt und in Empfang nimmt, gehören dagegen zu einer ihm unbekanntem Sprache, zum Beispiel zur chinesischen Sprache; er unterscheidet sie ausschließlich nach den auf Deutsch formulierten formalen Vorgaben der Regelbücher.

Simulierte Intelligenz

Nehmen wir weiterhin an, dass die Regelbücher so verfasst wurden, dass durch den Zeichenaustausch ein kohärentes Gespräch in chinesischer

Sprache zustande kommt, sowie, dass der Mensch im Raum den Umgang mit den Regelbüchern und den notierten Zwischenresultaten so gut und schnell beherrscht, dass er nur wenig Zeit braucht, um auf hereingereichte Zeichen mit dem Herausreichen weiterer Zeichen zu reagieren. Jemand, der die chinesische Sprache beherrscht, wird dann durch Interaktion mit dem „Chinesischen Raum“ zur Überzeugung gelangen, dass die Person im Raum (oder vielleicht der Raum mit der Person) die chinesische Sprache beherrscht. Das stimmt jedoch nicht; die Person im Raum beherrscht nur die deutsche Sprache und versteht die chinesischen Zeichen nicht. So ahmt der Raum (oder die Person im Raum) die Beherrschung der chinesischen Sprache nur nach – es handelt sich um eine Simulation, die von der wirklichen Beherrschung der Sprache klar unterscheidbar ist.

Aus diesem Grund schätzt Searle die Intelligenz, die der Chinesische Raum in der geschilderten Konversation zeigt, nicht als echt ein, sondern als simuliert.

Werden entsprechende Regelbücher verfasst, kann der „Chinesische Raum“ alle Tätigkeiten ausführen, welche ein Computer ausführen kann – in diesem Sinn genügt der Raum den Anforderungen an eine Turingmaschine³. Der chinesische Raum könnte zur all dem gebraucht werden, wozu ein Computer gebraucht werden kann, beispielsweise zur Simulation der Entwicklung des irdischen Klimas, der Entstehung des Weltalls, der Steuerung eines Roboters oder eines Autos oder des Beweises mathematischer Formeln. Der Mensch im Raum würde in jedem dieser Fälle dasselbe tun, nämlich nach den Regelbüchern Zeichen empfangen, manipulieren und zurückzugeben, hätte aber keine Ahnung, wozu der Raum gerade verwendet wird – er rechnet eben nur.

Können Maschinen denken?

Viele Ideen, die Anstrengungen im Bereich der Künstlichen Intelligenz leiten, sind schon im

grundlegenden Artikel von Alan Turing 1950 zu finden.⁴ Turing fragt sich dort, ob Maschinen denken können; zur Beantwortung dieser Frage muss er zuerst bestimmen, was „Maschinen“ und „denken“ sein soll. Unter „Maschinen“ versteht er Digitalcomputer. Da es nach Turing nicht möglich ist, das menschliche Denken zu definieren, schlägt er ein Nachahmungsspiel als Test vor⁵: Wenn wir nach einem zeitlich begrenzten Gespräch über einen Fernschreiber in der Mehrzahl der Fälle nicht sagen können, ob wir mit einem Menschen oder einem Computer verbunden waren, sollten wir den Computer als denkend oder intelligent anerkennen. Die Fernschreibverbindung soll sicherstellen, dass unser Urteil nicht durch Äußerlichkeiten bestimmt wird und wir uns ganz auf die intellektuellen Fähigkeiten konzentrieren.

Das Gedankenexperiment von Searle aus dem Jahre 1980 bezieht sich auf den Test aus Turings Artikel von 1950. Es soll zeigen, dass es auch dann, wenn ein Computer den Turingtest bestanden hat, keineswegs klar ist, ob dem Computer geistige (denkerische, intellektuelle) Zustände und Tätigkeiten im wörtlichen Sinn zugeschrieben werden müssen – vielmehr handle es sich um simulierte Zustände und Tätigkeiten, die kein echtes Denken voraussetzen – wie bei einer Computersimulation eines Unwetters niemand nass wird oder stirbt.

Viele Forscher aus dem Bereich der KI haben sich der von Searle getroffenen Unterscheidung zwischen simulierten und eigentlichen Eigenschaften gestellt; davon zeugen die vielen Antworten und Diskussionen, welche der Artikel hervorgerufen hat. Dabei repräsentieren einige Antworttypen bestimmte Forschungsrichtungen innerhalb der KI: Die einen monieren, das Verständnis der chinesischen Sprache sei nicht der Person im Raum zuzuschreiben, sondern dem Gesamtsystem Raum + Person; andere halten die Verbindung des Computers mit Sensoren und Aktoren mit der Umwelt für entscheidend für die Entstehung echter KI; wieder andere halten nicht die Simulation von Gesprächssituationen

für entscheidend, sondern die Simulation biologischer Signale im Nervensystem und im Gehirn – würde man in dieser Weise ein ganzes menschliches Gehirn nachahmen können, dann hätte man echte KI vor sich. Solche Antworten klären jedoch nicht, ob das Rechnen, wie es sich in Turingmaschinen, konkreten Digitalcomputern oder Chinesischen Räumen abspielt, wirklich für die Existenz echter intentionaler, intelligenter, denkerischer oder geistiger Zustände und Tätigkeiten ausreicht, wie wir sie im Menschen finden. Dies wird vielmehr vorausgesetzt.

Wenn das Wissen hinter dem Wissbaren zurückbleibt ...

So verweist Searles Artikel über den Bereich technischer Diskussionen hinaus in denjenigen philosophischer Fragestellungen. Es ist verführerisch, diese Fragestellungen zu überspringen, weil so eine „technische“ Diskussion der Ablösung seelischer Eigenschaften des Menschen von seinem „unvollkommenen“ biologischen Körper auf eine längerfristig zuverlässigere Halbleiter-Hardware möglich wird. Es wird auch eine „technische“ Beschreibung der Entstehung von Intelligenzen möglich, die uns haushoch überlegen sind und die Welt in einer besseren Weise in Beschlag nehmen könnten, als wir es je tun würden – oder aber in einer für uns unbeschreibbar schlechteren⁶. So erhalten die scheinbar veralteten philosophischen und theologischen Themen zum Leib-Seele-Problem, zur Seelenwanderung oder zur Existenz höherer Intelligenzen eine neue Glaubwürdigkeit. Der Preis, der dafür zu zahlen ist, ist das Vergessen der Begrenztheit unseres Wissens und unserer Möglichkeiten, des Unterschiedes zwischen dem, was wir

wissen, und dem, was ist – und damit zwischen Nachahmung und Nachgeahmtem.

Wenn aber unser Wissen hinter dem Wissbaren zurückbleibt (und es ist gerade der Fortschritt der Wissenschaften, der uns immer wieder daran erinnert), dann gleichen die Anstrengungen, die diesen Unterschied zu überspringen, wie das Spielen mit einer Puppe: Es kann durchaus nützlich sein und einer Phase der Entwicklung entsprechen, mit einer Puppe zu spielen und ihr menschliche Eigenschaften zuzuschreiben – oder Menschen für Puppen zu halten.

Wenn man diese Vereinfachung jedoch nicht durchschauen will, hat dies auf Dauer schädliche Wirkungen: Einerseits kann man dann zwar versuchen, einem Computer menschliche Rechte und Eigenschaften zuzuschreiben; andererseits ist die Versuchung groß, den Menschen nur noch als Computer zu betrachten und entsprechend zu verwenden. Das mag vielen Menschen entgegenkommen, die ein großes Interesse an der Entwicklung der KI haben, etwa den Armeen und Geheimdiensten, welche nach autonom agierenden Waffenträgern und Spionagewerkzeugen streben, oder Forschern, die um die Finanzierung ihrer KI-Projekte bangen. Den Wissenschaften selbst erweist diese Sichtweise jedoch einen Bärendienst, da sie eine freie Offenheit gegenüber den noch unerforschten Teilen der Wirklichkeit fordern – jenseits der gerade gängigen Konventionen.

Dr. phil. Philippe-André Holzer OP, Lic. theol. (holzer@mailbox.org), geb. 1961 in Bern, Lehrbeauftragter für Philosophie an der Theol. Fakultät der Université Fribourg. Anschrift: Albertinum, Square de Places 2, CH-1700 Fribourg. Veröffentlichung u. a.: „Artificial Intelligence“, in: *Oikonomia. Journal of Ethics and Social Sciences* 16,3 (2017) = www.oikonomia.it.

01 Im Vergleich zu den evolutionären Vorgängen, welche die menschliche Intelligenz „hervorgebracht“ haben.

02 J. R. Searle, *Minds, brains, and programs*, in: *Behavioral and Brain Sciences* 3 (1980), 417–457.

03 Mit Hilfe dieses Begriffs ist es

möglich, genau zu erfassen, was ein Digitalcomputer ist; vgl. A. M. Turing, *On computable numbers, with an application to the Entscheidungsproblem*, in: *Proceedings of the London Mathematical Society*, 2nd series 42 (1937), 230–265.

04 A. M. Turing, „Computing machinery and intelligence“, in: *Mind* 69 (1950), 433–460.

05 Dies ist der später nach dem Autor benannte „Turingtest“.

06 Vgl. etwa N. Bostrom, *Superintelligence*, Oxford 2014.

Hermann-Josef Venetz, **Er geht euch voraus nach Galiläa.**

Mit dem Markusevangelium auf dem Weg (Topos Taschenbuch Bd. 1084), Verlagsgemeinschaft Topos plus Kevelaer Neuausgabe 2017, 254 S., € 12,95.

In seinem Buch „Er geht euch voraus nach Galiläa“ legt H.-J. Venetz (Fribourg) das Markus-Evangelium für eine breite Leserschaft aus. Der emeritierte Schweizer Theologieprofessor vermittelt exegetisches Grundwissen und eine Schriftinterpretation, die Korrektiv des Glaubens der Kirche und des Einzelnen sein will. Auf den Leser wirken die rund 250 Seiten darum wie ein Hybrid aus wissenschaftlicher und spiritueller Literatur. Venetz kommentiert den Evangelientext nicht Vers für Vers, hält sich aber an dessen Chronologie. Solcherart bespricht er in zehn thematisch fokussierten Kapiteln den Text.

Venetz schreibt das Markusevangelium einem einzelnen Schriftsteller zu, der in Auseinandersetzung mit seiner Gemeinde eine „Erzählung im weitesten Sinne“ schuf. Dabei unterscheidet er eine historische „Jesus-Ebene“ und eine „Markus-Ebene“ (82), die theologische Deutungen und „mythisierende Redeweisen“ (240) enthalte. Ein Beispiel: Auf der „Jesus-Ebene“ ordnet Venetz Galiläa topographisch und sozialgeschichtlich ein. Für die „Markus-Ebene“ erläutert er, warum der Schriftsteller Jesu Wirken gerade dort verortet.

Mk 1,1–15 bezeichnet Venetz als „Ouvertüre“. Hier werden ihm zufolge alle wichtigen Themen des Evangeliums erstmals angespielt: die Ankündigung Jesu Christi im Alten Testament, sein Ringen um Akzeptanz sowie seine immer wieder problematisierte Identität als Mensch und Gottes Sohn. Bereits anhand dieser ersten Verse zeigt Venetz, wie eng das neutestamentliche Buch mit alttestamentlichen Schriften verzahnt ist. Den Evangelientext insgesamt liest er als Illustration zu Mk 1,15.

Die Einsichten seiner Analysen stellt Venetz immer wieder in Bezug zur gegenwärtigen Gesellschaft und Kirche. Bisweilen präsentiert er hier im „Predigtton“

seine pointierten Positionen. Die Perikope von der neuen Familie (Mk 3,33–35) deutet er beispielsweise so: „Kirche (...) ist nicht (...) wo Menschen in entsprechende Strukturen eingebettet sind, sondern dort wo Schwestern und Brüder den Willen Gottes tun“ (113). Pointiert ist auch seine Haltung zu den Wundern Jesu: Markus, so Venetz, sei da sehr skeptisch gewesen. Eine These, die er nicht am Text belegt. Stattdessen schreibt er: „Ein Wunder-Gott entspricht überhaupt nicht unseren Erfahrungen“ (130). Mit Ruben Zimmermann kann kritisiert werden, dass Venetz hier die Spannung rationalistisch auflösen möchte, die einer Wundererzählung eigen ist (Vgl. R. Zimmermann, Art. Phantastische Tatsachenberichte?!, in: Hermeneutik der frühchristlichen Wundererzählungen [WUNT Bd. 339], Tübingen 2014, 469–494, hier 469–473). An anderer Stelle bleibt Venetz sachlicher und hält fest, dass Markus die Lehre Jesu und nicht dessen Wunder in den Mittelpunkt seines Evangeliums stellen wollte. Die Neuausgabe des erstmals 2005 erschienen Buches führt die Leser zurück nach Galiläa. Ein Ort, der laut Venetz für die Niederungen des Alltags stehen könne, in denen Menschen Jesus begegnen. „Er geht euch voraus nach Galiläa“ ist ein spiritueller Wegbegleiter, der Orientierung für die biblische und die heutige Welt gibt.

Tobias Schrörs, Leverkusen

Peter Schulthess/Alexander Brungs/Vilem Mudroch (Hrsg.), **13. Jahrhundert** (Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie des Mittelalters Bd. 4 in 2 Halbbänden), Schwabe Verlag Basel 2017, 1.167 S., € 290,-.

Aus der traditionsreichen Reihe „Grundriss der Geschichte der Philosophie“ liegt nun der 4. Band vor, der sich mit dem 13. Jahrhundert auseinandersetzt. In zwei Halbbänden finden sich drei große Teile, die jeweils mehrere Kapitel beinhalten, welche in der Regel nochmals in mehrere §§ untergliedert sind. Diese Besprechung lehnt sich im Wesentlichen an die Abfolge an, setzt aber innerhalb der Kapitel und §§ ihren Schwerpunkt auf die Beiträge, die sich mit der dominikanischen Tradition und ihren Autoren auseinandersetzen. Um der besseren Übersichtlichkeit willen werden die

Autoren der Beiträge in Klammern genannt, ebenso die zur Sache gehörenden Abschnitte.

Teil I setzt sich mit den „Voraussetzungen“ auseinander. Hauptsächlich geht es dabei um den Begriff der Philosophie im 13. Jahrhundert (§ 1), der keineswegs sehr eindeutig war. Im universitären Kontext wurde Philosophie zur „scientia“, war sie doch zuvor eine „ars“. Nicht zuletzt für die Grenzziehung zur Theologie war das ein relevanter Schritt, wie die entsprechenden Debatten zwischen den Disziplinen in dieser Zeit zeigen (P. Schulthess). Ein weiteres Kapitel geht auf die „Institutionellen Voraussetzungen“ ein, d. h. auf das Universitätswesen und die Studienorganisation der Bettelorden. Bei den Dominikanern stand das Studium von Anfang an im Zentrum ihrer Spiritualität, sodass ihre Präsenz an den Universitäten nur konsequent war. Die Franziskaner schlossen sich dieser Tendenz ein wenig zeitversetzt an und orientierten sich teilweise am Studiensystem der Dominikaner (§ 2, A. Brungs). Das dritte Kapitel widmet sich den Quellen, ihren Übersetzungen und Übersetzern sowie der jeweiligen Rezeptionsgeschichte dieser Zeit.

In Teil II werden die philosophischen Schulen nach Regionen dargestellt. Zunächst wird Frankreich erörtert – was im Wesentlichen die Universität von Paris meint. Nach einer kurzen Einführung werden Leben und Lehre verschiedener Magistri der Universität vorgestellt, darunter die ersten Dominikaner wie bspw. Roland v. Cremona, Hugo v. St. Cher und Johannes v. St. Aegidius, die theologisch und politisch in ihrer Zeit durchaus präsent waren (§ 12, A. Brungs). Der Bedeutendste war natürlich Thomas von Aquin, der mehrfach in Paris lehrte und dort Studien verfasste, die in dem Abschnitt ausführlich besprochen werden (§ 13, R. Imbach/A. Oliva). Der Aufbau wiederholt sich auch in den weiteren Abschnitten: Zunächst wird die Primärliteratur dargestellt, gefolgt von einer biographischen Notiz. Es folgt die Besprechung der relevanten Werke und die Darstellung der Lehre, der Abschnitt endet jeweils mit der Wirkungsgeschichte der vorgestellten Autoren. R. Imbach skizziert in diesem Teil weitere Dominikaner, die dem Aquinaten nachfolgten und in der Regel im Pariser Konvent St. Jacques lebten (§ 18). Dabei ist zu bedenken, dass es mittlerweile auch weitere Studienkonvente der Dominikaner auf französischem Territo-

rium gab (Bayonne, Marseille, Béziers, Avignon etc.), die als „studia artium“ gegründet worden waren. Als zweites wird in diesem Teil die Studiensituation in England dargestellt, was vor allem Oxford meint. Oxford unterschied sich in mancherlei Hinsicht von Paris (so profitierte der dort lehrende Robert Grosseteste davon, dass es in Oxford nicht verboten war, die „libri naturales“ des Aristoteles zu rezipieren, § 22). Auch dort waren Dominikaner präsent, so war Robert Bacon ab 1219 der erste auf einem Lehrstuhl, den er zu seinem Ordenseintritt quasi mitbrachte. Interessant ist, dass in Oxford der Aquinate keineswegs als intellektueller Gewährsmann galt und nicht einmal klar ist, ob Dominikaner wie Robert Kilwardby dessen Schriften überhaupt kannten (§ 27, St. Brown). Die Distanz relativierte sich aber mit der Zeit, da die Lehre des Thomas von Aquin innerhalb des Ordens als die maßgebliche verpflichtend gemacht wurde. Die dritte Region ist das „Imperium (Nord)“, primär vertreten durch Albertus Magnus, Dietrich von Freiberg und weitere Dominikaner (§§ 28–30, L. Sturlese) in Köln. Dietrich tritt dabei als Kritiker des thomistischen Ansatzes auf und stand in sachlicher Beziehung zu Meister Eckhart. Das „Imperium Süd, Kirchenstaat und Königreich Sizilien“ ist eine weitere Region, die ausführlich behandelt wird. Der bekannteste gelehrte Dominikaner dieser Region ist sicherlich Ptolemäus von Lucca, der vor allem als treuer Begleiter des Aquinaten sowie als Vollender dessen Schrift „De regno“ bekannt ist (§ 33, A. Gavric). Die Dominikaner dieser Region scheinen sich der Lehre des Thomas weitgehend angeschlossen zu haben. Die letzte Region ist die Iberische Halbinsel, die sich in einer besonderen Situation befand. Schließlich suchte die akademische Welt ihre Identität in Abgrenzung zu der dort bedeutsamen muslimisch-jüdisch geprägten Kultur. Trotz der Versuche Königs Alonso X., die verschiedenen Traditionen zu integrieren, scheint die klerikale Seite diesem Konzept reserviert gegenüberstanden zu haben (§ 37, F. Domínguez Reboiras/J. Uscarescu Barrón). Auch dort waren die Bettelorden in der Geisteswelt, aber auch im politischen Milieu präsent.

Teil III setzt sich mit einzelnen Disziplinen und Themen auseinander. Zunächst werden die Wissenschaftseinteilungen erörtert, um dann auf bestimmte Veränderungsprozesse einzugehen: Das klassische Trivium

wird nach und nach zur Sprachwissenschaft und Sprache wird intensiv reflektiert (auch im theologischen Bereich). Thematisiert werden in weiteren Abschnitten die Logik, Grammatik und die Rhetorik (alles durch *P. Schulthess*), gefolgt von der Naturphilosophie, den mathematischen Wissenschaften, der Metaphysik, der praktischen Philosophie sowie schlussendlich der Medizin/Alchemie (§§ 39–54).

Jeder, der sich mit mittelalterlicher Philosophie und Theologie beschäftigt, wird in diesem Band auf seine Kosten kommen. Didaktisch in hervorragender Weise aufgebaut, sachlich und thematisch subtil gegliedert und verständlich dargestellt, hilft es dem Interessierten und Experten gleichzeitig, sich mit dem jeweiligen Sujet auseinanderzusetzen. Die einzelnen Beiträge der vielen Autoren/-innen sind allesamt ein weiterführender Beitrag zum Thema.

Thomas Eggenesperger OP, Berlin – Münster

Hartmut Kühne/Enno Bünz/Peter Wiegand (Hrsg.),

Johann Tetzel und der Ablass. Begleitband zur Ausstellung „Tetzel – Ablass – Fegefeuer“ in Mönchekloster und Nikolaikirche Jüterbog vom 8. September bis 26. November 2017, Lukas Verlag Berlin 2017, 427 Seiten € 29,90.

Anlässlich des Reformationsjubiläumsjahres 2017 präsentierte sich in Jüterbog eine Ausstellung, die vor allem den Dominikaner Johann Tetzel (ca. 1465 in Pirna – 11. August 1519 in Leipzig) im Blick hat. Ihm war die unrühmliche Rolle des gewissenlosen und raffgierigen Ablasspredigers zugewiesen worden, der durch seine Auftritte indirekt maßgeblich an der Auslösung der Reformation beteiligt war und so zum personifizierten Feindbild einer reformbedürftigen katholischen Kirche wurde.

Es ist das Verdienst der Herausgeber dieses Ausstellungsbandes, mit Klischees aufzuräumen und sich differenziert mit dem Lebensumfeld und der Biographie Tetzels auseinanderzusetzen. In ihrer ausführlichen Einleitung skizzieren sie Tetzel als Forschungsthema im Wandel von drei Jahrhunderten. Dabei zeigt sich, dass das Tetzel-Bild durchaus schwankte und propagandistisch recht unterschiedlich ausgeschlachtet wurde, was u. a. damit zu tun hatte, dass die Quellen-

lage über sein Leben jenseits der kurzen Periode des Ablasspredigers vergleichsweise spärlich ist. Nicht zuletzt seit einer großen Tagung des Instituts zur Erforschung der Geschichte des Dominikanerordens im deutschsprachigen Raum (IGDom) in Leipzig im Jahr 2009 und einer weiteren Tagung in Pirna 2012 differenziert sich das einseitige Tetzel-Bild. Der Dominikaner lässt sich nur verstehen im Kontext seiner eigenen Biographie und den Entwicklungen der Reformation, an denen er kaum Anteil hatte. Johann Tetzels Karriere ist die eines erfolgreichen Predigers. Eingetreten ist er bei den Dominikanern in Leipzig und er erhielt in Köln über den Ordensgeneral Tomás de Vio Cajetan den akademischen Grad eines „cursor biblicus“. Längere Zeit war er Prior in Glogau, in Leipzig wurde er zum Studienregens ernannt. Er trat häufig an unterschiedlichen Orten als Prediger auf und er schien von Anfang recht erfolgreich als Ablasskommissar („Subkommissar“) gewesen zu sein, dem es oblag, im Rahmen geeigneter Predigten die Gläubigen zu ermuntern, zur Erlangung eines Ablasses Geld in die „Ablasskisten“ einzuzahlen, das für unterschiedliche Zwecke gebraucht wurde. Historisch interessant ist, dass Martin Luther zwar angab, u. a. anlässlich des Auftretens von Tetzel zu seiner reformatischen Position gekommen zu sein, im Nachhinein sich aber solidarisch gegenüber Tetzel erwies. Es scheint, dass die kirchliche Obrigkeit sehr bald Tetzel zum Sündenbock machte, der die Reformation ursächlich ausgelöst habe, was selbst Luther zu weit ging. So schrieb er dem – nicht zuletzt aufgrund der Verhöre – bereits erkrankten Tetzel einen Trostbrief, den er kurz vor seinem Tod noch erhalten haben wird.

In zwölf weiteren Beiträgen untersuchen die Autoren/-innen nicht nur die Lebensgeschichte Tetzels (wie z. B. *Frank Göse* zur Entstehung der Tetzel-Legende) und die Rezeption seines Wirkens durch die Nachwelt. Auch wird dargestellt, was ein Ablasskommissar ist (*Christiane Schuchard*) und warum Tetzel in dieser Aufgabe so erfolgreich war (*P. Wiegand*; vgl. *dau* auch *ders.*, Ablasskommissar, Theologe, Netzwerker. Der Dominikaner Johann Tetzel, in: *Wort und Antwort* 58 [2017], 57–63). Einige Aufsätze setzen sich mit der Stadt Jüterbog auseinander, so allgemein mit der Stadtgeschichte (*F. Göse*) und mit der Cranach-Retabel in der Nikolaikirche (*Susanne Wegmann*). Andere Artikel untersuchen die zeitge-

schichtliche Situation, so *Volker Honemann* über das Leipziger Dominikanerkloster, *Petr Hrachovec* zum Livlandablass oder E. Bünz zu Annaberg. Zum Ablasswesen finden sich weitere Beiträge von *Michael Höhle* hinsichtlich Frankfurt/Oder und zur Personalrekrutierung als Problem späterer Ablasskampagnen (*Wilhelm Ernst Winterhager*). *Oliver Duntze* und *Falk Eisermann* stellen Beichtbriefe und Formulardrucke für die Livlandkampagnen und für den Vertrieb des Petersablasses durch Arcimboldi dar und *Ulrich Bubenheimer* exemplarisch Druckerzeugnisse zum Petersablass.

Ein empfehlenswertes Buch, das – rechtzeitig im Reformationsjahr – ein wesentliches Zerrbild zurechtrückt.

Thomas Eggenesperger OP, Berlin – Münster

Michaela Sohn-Kronthaler/Paul Zahner/Eduard Prenga (Hrsg.), **Widerstand - Martyrium - Erinnerung**. Franziskanische Reaktionen auf den Nationalsozialismus (Theologie im kulturellen Dialog Bd. 32), Tyrolia Verlag Innsbruck – Wien 2017, 272 S., € 27,-.

1945 richtete ein NS-Erschießungskommando die österreichischen Franziskaner Kapistran Pieller OFM und Angelus Steinwender OFM (Provinzial) hin. Im selben Jahr fand Zyrill Fischer OFM im amerikanischen Exil den Tod. 70 Jahre später erinnerte ein von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Graz, der Franziskanerprovinz Austria in Österreich und Südtirol sowie der Österreichischen Provinz der Franziskanerinnen von der Unbefleckten Empfängnis veranstaltetes Symposium an das Martyrium der drei genannten Minderbrüder. Der von *M. Sohn-Kronthaler* (Kirchenhistorikerin, Universität Graz), *P. Zahner OFM* (Franziskanerkonvent Graz) und *E. Prenga OFM* (Dogmatiker, Universität Graz) unter Mitwirkung von *Stephanie Glück* (Kirchenhistorikerin, Universität Graz) verantwortete Sammelband thematisiert Widerstandserfahrungen von Ordensleuten wie auch franziskanische Kollaborationen. Er bietet systematische Reflexionen (u. a. *Roman A. Siebenrock* zu einer Krieteriologie des Martyriums aus katholischer Sicht; *Andreas Sohn* zu aktuellen Memorialdiskursen in Kirche und Gesellschaft), ordenshistorische Vergewisserungen (vom 13. Jahrhundert bis zum Nationalsozialismus) sowie kunst-

theoretische Interpretationen aus den Bereichen Literatur und Film (u. a. *Tobias Koszogovits OFM* und *Christian Wessely* zu Volker Schlöndorfs Film „Der neunte Tag“, 2004). – Ein eindrückliches Buch!

Ulrich Engel OP, Berlin – Münster

Rolf Schönberger (Hrsg.), **Die Bestimmung des Menschen und die Bedeutung des Staates**. Beiträge zum Staatsverständnis des Thomas von Aquin (Staatsverständnisse Bd. 103), Nomos Verlag Baden-Baden 2017, 250 S., € 44,-.

Unter der Federführung des Mittelalter-Philosophen *R. Schönberger* (Regensburg) versammeln sich in diesem Band neun Beiträge namhafter Autoren und eine ausführliche Einleitung des Herausgebers. Gemäß dem Titel der Reihe handelt es sich um spezielle Fragen des Staatsverständnisses, wie es sich in den Schriften des hochmittelalterlichen Dominikanertheologen Thomas von Aquin finden lässt.

Der ersten Teil geht von den zentralen Werken aus. Die Schrift „De regno ad regem Cypri“, aufgebaut wie ein klassischer Fürstenspiegel, wird von *Jürgen Miethke* untersucht (31–49). Dieser kurze Text ist immer wieder Gegenstand der Debatten geworden, so wurde tlw. die Authentizität angezweifelt und auch das Motiv der Abfassung ist nicht ganz klar. Ausgehend von Aristoteles skizziert der Aquinate Gesichtspunkte zur Prüfung politischen Handelns. *Bernhard Stengel* befasst sich mit dem Kommentar zur Politik des Aristoteles (51–72). Es wird deutlich, dass der Text tatsächlich ein ausdeutender Aristoteles-Kommentar ist und nicht so sehr ein eigenständiger Gedankengang des Aquinaten. Stengel stellt diesen Sachverhalt klar und begründet damit auch seine eigene These, dass Thomas kommentieren wollte und es deshalb auch gar nicht nötig hatte, seine eigene Meinung kundzutun (70). Ob Stengel allerdings damit den Sachverhalt tatsächlich so anders als die – von ihm kritisierte – Position Marie-Dominique Chenu sieht, wurde dem Rezensenten nicht ersichtlich.

Der zweite Teil setzt seinen Schwerpunkt auf die Bedeutung von Recht und Macht. *Gerhard Krieger* diskutiert das Thema der „Gerechtigkeit“, d. h. das Recht in seiner Vermittlung des sozialen Verhältnisses (75–90), *Dirk Lüddecke* geht auf das „Gesetz“ (Lex-Traktat in der

Summa theologiae) ein, ohne allerdings so wichtige Studien wie die von K.-W. Merks (Theologische Grundlegung der sittlichen Autonomie, Düsseldorf 1978) oder den Kommentar von O.-H. Pesch in der Deutschen Thomas-Ausgabe (abgesehen von einem einzelnen Verweis) mit zu berücksichtigen, die u. a. die Autonomie der menschlichen Vernunft herausheben würden (91–116). *Peter Nickl* setzt sich – übrigens „in memoriam Paulus Engelhardt OP“ – mit dem Problem des „gerechten Krieges“ auseinander (117–129) und zeigt auf, dass der Begriff nicht nur „draußen in der Schlacht, sondern auf jede, auch zivile, private Situation, die äußerste Tapferkeit verlangt“ (128), anwendbar ist. Das Wechselverhältnis von geistlicher und weltlicher Herrschaft schließlich wird von *Hanns-Gregor Nissing* beleuchtet (131–169).

Der dritte und letzte Teil stellt einen Bezug zwischen dem Konzept des Aquinaten und aktuellen Fragen her. So skizziert *Stefan Schick* die Legitimierung staatlicher Strafe (173–194) konkret – mit dem Vorschlag, sich den „theologischen Überbau“ bei Thomas von Aquin wegzudenken, um auf den sinnhaften Kern des Ansatzes zu kommen. Gerechtigkeit als globale Wirtschaftstugend wird seitens *Claus Dierksmeier* erörtert (195–225). Er stellt auf interessante Weise dar, wie die Wirtschaftsethik des Thomas von Aquin eine hohe Sensibilität für kulturelle Unterschiede mit einer Ethikkonzeption verknüpft, die begrifflich geschlossen ist und als gedankliche Einheit betrachtet werden kann. Der letzte Aufsatz des Buches schließlich geht auf moderne Elemente der Staatsauffassung ein, wie *Günther Mensching* sie herausstellt (227–248).

Der Sammelband hebt anhand einiger Beispiele zentrale Aspekte des Staatsverständnisses hervor, wie sie im Werk des Thomas von Aquin zu finden sind. Dabei gilt es zu bedenken, dass Thomas weniger als Staatstheoretiker oder politischer Philosoph zu bewerten ist, sondern als Theologe, der sich mit politischen und ethischen Aspekten auseinandergesetzt hat.

Thomas Eggenesperger OP, Berlin – Münster

Judith Butler, **Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung**. Aus dem Amerikanischen von Frank Born, Suhrkamp Verlag Berlin 2016, 312 S., € 28,-.

Ob in Barcelona oder Istanbul, Warschau oder New York, Hongkong oder Dresden: die „Politik der Straße“ hat Hochkonjunktur. Was die einen aus radikal-demokratischer Perspektive begrüßen, ist anderen Anlass zur Sorge vor der Herrschaft des „Mob“. Das Buch der an der University of California in Berkeley, CA (USA) lehrenden politischen Philosophin *J. Butler* widmet sich dem Phänomen der jüngeren Massendemonstrationen und Besetzungen öffentlicher Plätze und fragt, ob solche Versammlungen Ausdruck der Souveränität des Volkes sind. Ganz im Sinne ihrer langjährigen Studien zum Themenfeld Körper und Gender beschreibt Butler die Perspektive ihrer Untersuchung wie folgt: „Es ist von Belang, dass die durch Demonstrationen inszenierten politischen Bedeutungen nicht nur durch den – geschriebenen oder gesprochenen – Diskurs aufgeführt werden, sondern dass sich dort Körper versammeln.“ (15) Die o. g. Beispiele versammelter „verkörperter [...] Performativität“ (ebd.) begreift Butler unter den derzeit herrschenden ökonomischen und politischen Bedingungen als „Teil eines umfassenden Rufs nach Gerechtigkeit“ (29) – speziell derjenigen, die in verschärftem Maße von Prekarisierung bedroht sind. In kritischer Auseinandersetzung mit Hannah Arendt (vgl. 116ff.), der sie eine „körperlose“ Konzeption politischen Handelns unterstellt, betont die Amerikanerin v. a. die Bedeutung der physischen Präsenz kollektiver Akteure im öffentlichen Raum. Vor diesem Hintergrund reflektiert Butler bspw. ein „Recht zu erscheinen“ (37) oder – ganz in der Linie ihrer bekannten Untersuchungen zur Vulnerabilität – die verwundbare bzw. verwundete Körperlichkeit (vgl. 163ff.) als Quelle von Ethik: „(...) möglicherweise setzen alle ethischen Forderungen ein als verletzbar begriffenes körperliches Leben voraus, das nicht unbedingt menschlich sein muss.“ (156). Fluchtpunkt dieses hoch spannend zu lesenden Buches ist eine Ethik des koalitionsären gewaltlosen Widerstands in einer gefährdeten Welt.

Theologisch anschlussfähig sind die Reflexionen m. E. in mehrfacher Weise: befreiungstheologisch dort, wo Butler von „gruppendifferenzierter Vulnerabilität ge-

genüber einem vorzeitigen Tod“ (67) spricht; ekklesiologisch und eucharistietheologisch im Blick auf den Versammlungs-Begriff, der die pastoral geläufige Rede von der Gemeinschaft bzw. Gemeinde schärfen könnte; politisch-theologisch hinsichtlich der widerständigen Kraft des biopolitisch nackten Lebens (vgl. 107). Hier wartet viel Arbeit auf wache Theolog*innen!

Ulrich Engel OP, Berlin – Münster

Christian Bauer, **Konstellative Pastoraltheologie**. Erkundungen zwischen Diskursarchiven und Praxisfeldern (Praktische Theologie heute Bd. 146), Kohlhammer Verlag Stuttgart 2017, 463 S., € 60,-.

Ch. Bauer OPL, Professor für Pastoraltheologie an der Universität Innsbruck und Non Resident Fellow am Institut M.-Dominique Chenu Berlin, legt mit dem hier anzudeutenden Buch so etwas wie eine erste Zwischenbilanz seiner bisherigen Forschungs- und Lehrtätigkeit vor. Zugleich sucht er Antworten auf die Frage: Was tut Pastoraltheologie eigentlich, wenn sie pastoraltheologisch arbeitet? Das metaphernreiche Theoriewerk versammelt 19 zwischen 2003 und 2016 bereits anderweitig publizierte Texte zu einer „konstellativen Gesamtkonzeption“ (381) – wobei Bauer sofort wieder einschränkt, dass die Ergebnisse insgesamt mehr als „work in progress“ (ebd.) denn als Konzept- oder Systementwürfe zu lesen seien. Pastoraltheologie, so kann man zusammenfassen, bringt heterogene Elemente in eine möglichst kreative Konstellation zueinander: Diskurse, Bilder, Erzählungen, Statistiken und vieles mehr. Es entstehen optionengeleitete Theorieprodukte, die ihren Rezipientinnen und Rezipienten einen diskursiven Freiraum für Eigenes eröffnen. Bauer erläutert diesen Zusammenhang im Rückgriff auf den in der Christlichen Arbeiterjugend (CAJ) entwickelten methodischen Dreischritt *Sehen – Urteilen – Handeln* für sein Projekt wie folgt: „Während der erste Schritt des ‚Sehens‘ als teilnehmende Beobachtung des Praxisfeldes *ethnographisch* gefasst werden kann, und der zweite Schritt des ‚Urteilens‘ als solidarische Gegenwartskritik im Licht des Evangeliums *konzilistheologisch*, lässt sich der dritte Schritt des ‚Handelns‘ als diskursive Produktion von Pastoraltheologie (...) *konstellativ* ansetzen.“ (17) Er-

kenntnistheoretisch rekonstruiert wird dieser Prozess anhand des (ästhetisch konnotierten) Konstellationsbegriffs Theodor W. Adornos (v. a. im Rückgriff auf dessen Arbeiten „Der Essay als Form“, in: Gesammelte Schriften 2; „Die Aktualität der Philosophie“, in: GS 1; „Einleitung zu Benjamins ‚Schriften‘“, in: GS 2). Die theoretische Breite der vorgestellten Einzelbeobachtungen und -untersuchungen macht das Buch auch für pastoraltheologisch nicht geschulte Leserinnen und Leser interessant. Wer sich an das auf den ersten Blick vielleicht sperrig erscheinende Werk herantraut, wird viele höchst spannende Entdeckungen machen können!

Ulrich Engel OP, Berlin – Münster

René Dausner, **Christologie in messianischer Perspektive**. Zur Bedeutung Jesu im Diskurs mit Emmanuel Levinas und Giorgio Agamben (Studien zu Judentum und Christentum Bd. 31), Verlag Ferdinand Schöningh Paderborn 2016, 409 S., € 49,90.

Die – das sei vorweg schon gesagt – sehr beachtliche Grundlagenstudie von R. Dausner (z. Zt. Lehrstuhlvertreter für Systematische Theologie an der Technischen Universität Dresden) begibt sich ins Zentrum der Christologie. Im Focus der Untersuchung steht das messianische Denken der beiden Philosophen Emmanuel Levinas (1906–1995) und Giorgio Agamben (* 1942). Im Blick auf Levinas (I. Teil: 35–100) arbeitet der Verf. Inkarnation, Stellvertretung und Leiblichkeit als die grundlegenden Koordinaten seines Denkens heraus. Alle drei Aspekte spiegeln das messianische Verständnis Jesu wider. Messianismus wird dabei verstanden als Umkehrung des Seins, insofern auf unableitbare Weise das messianische Subjekt durch eine Verantwortung gekennzeichnet ist, die bis zum Sterben-für-den-anderen reicht.

Insofern das theologische Gespräch mit Levinas im deutschen Sprachraum schon länger etabliert ist (zu verdanken ist dies an aller erster Stelle dem emeritierten Bonner Dogmatiker Josef Wohlmuth), konzentriere ich mich im Folgenden auf Dausners Agamben-Rezeption. Im Zentrum des umfangreichen II. Teils der Arbeit (101–324) steht eine philosophische Relecture der paulinischen Christologie. „Agambens Relecture des

Corpus Paulinum ist in höchsten Maß anregend und kann der Theologie dabei helfen, vergessene, verdeckte oder überlagerte Aspekte ihrer eigenen Tradition in ein neues Licht zu rücken.“ (265) Schwerpunktmäßig liest Dausner drei Texte Agambens: seinen Aufsatz „Zeit und Geschichte. Kritik des Zeitpunkts und des Kontinuierlichen“ (italienische Erstveröffentlichung 1978), seine Vorlesung „Was ist Zeitgenossenschaft?“ (im Wintersemester 2006/07 in Venedig gehalten) und sein Römerbriefkommentar „Die Zeit, die bleibt“ (aus dem Jahr 2000); zwei seien näher betrachtet. In seinem Aufsatz „Zeit und Geschichte“ sucht Agamben die geschichtsphilosophischen Reflexionen Walter Benjamins weiterzuschreiben. Er kritisiert eine vulgär-marxistische Zeittheorie, die als evolutionär-kontinuierlicher Fortschritt gedacht wird. „Brüche oder Unterbrechungen seien in diesem Zeitkonzept ausgeschlossen“ (234), so fasst Dausner den zentralen Kritikpunkt in Agambens Argumentation zusammen. Um dieser Entwicklung entgegenzuarbeiten, besinnt sich Agamben auf Benjamins Thesen „Über den Begriff der Geschichte“. Mit diesen habe Benjamin eine neue Geschichtsphilosophie vorgelegt, allerdings ohne diese durch eine entsprechende neue Zeittheorie zu untermauern. Genau das unternimmt Agamben in seinem Aufsatz „Zeit und Geschichte“. Zu diesem Zweck rekonstruiert er zuerst den a) griechischen, sodann den b) christlichen und zuletzt den c) modernen Zeitbegriff, um auf dieser Basis den für ihn wesentliche „kairologisch-politische[n] Zeitbegriff“ (255) ausformulieren zu können. Wichtig in diesem Zusammenhang ist, dass die von Agamben konzipierte Zeittheorie auf „die Rückgewinnung einer Handlungskompetenz des Menschen“ (256) zielt. Denn der Kairos wird nicht schicksalhaft gedacht, sondern als „Augenblick der freien Entscheidung“ (256) konstituiert. Dieser ist dann die Basis, von der aus Agamben später seine „Messianische Zeittheorie“ (234) erarbeitet. In seinem Römerbrief-Kommentar „Il tempo che resta“ wertet Agamben das Schreiben des hl. Paulus und die Benjaminschen Thesen als die „beiden höchsten messianischen Texte unserer Tradition“ (Die Zeit, die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief, Frankfurt/M. 2006, 162), die – obwohl sie 2.000 Jahre auseinanderliegen, „eine Konstellation bilden, die [...] gerade heute das

Jetzt ihrer Lesbarkeit erfährt.“ (Ebd.) Agambens archäologisch angelegte Relecture der Anfangsworte des Römerbriefes nimmt Bezug auf einen anderen Paulustext, nämlich 1 Kor 7, wo es im 29. Vers programmatisch heißt: „Die Zeit ist kurz.“ Für Agambens Interpretation der paulinischen Zeitkonzeption ist dieser Bezug auf 1 Kor 7 „von zentraler Bedeutung“ (263). Auch in diesem Text bezieht sich Agamben auf Walter Benjamin. Als Gewährsmann dient dieser ihm insbesondere bei der Weiterentwicklung seines kairologischen Zeitbegriffs hin zu einem „Verständnis des messianisch Bedrängenden in der Jetzt-Zeit“ (267). Zu diesem Zweck entwirft Agamben „einen zeitenübergreifenden Dialog zwischen Paulus und Benjamin“ (267). Darin steht die Gedankenfigur des messianischen Restes zentral. Theologisch ist das schwierig zu fassende Paradoxon des Restes bedeutsam im Blick auf die Treue der neuen Christengemeinde zu Israel (vgl. bes. Röm 9–11). Vor allem Röm 9,27ff und 11,2ff begründen, warum Gott sein auserwähltes Volk nicht verstößt. Im Sinne einer konstellativen Hermeneutik sind Zweites (Neues) und Erstes (Altes) Testament insgesamt aufeinander bezogen. Ob allerdings Agambens überaus scharfe Trennung zwischen dem Christus und dem Messias so haltbar ist, kann m. E. mit J. Wohlmuth mit Recht bezweifelt werden. Um die paulinische Bedeutung der Begriffe *klētós* und *klēsis* (= Berufung, Ruf) zu fassen, greift der Philosoph auf 1 Kor 7 zurück und zitiert die Verse 17–22 so: „Im übrigen, wie der Herr einem jeden zugeteilt, wie Gott einen jeden berufen hat, so wandle er. So ordne ich in allen Versammlungen an [*en tais ekklesiáis*, noch einmal ein Wort vom Stamme *kaleín*]. Als Beschnittener wurde jemand berufen? Er soll sich nicht die Vorhaut überziehen! In Unbeschnittenheit wurde jemand berufen? Er soll sich nicht beschneiden lassen. Die Beschneidung ist nichts, und die Unbeschnittenheit ist nichts [...]. Jeder bleibe in der Berufung, in die er berufen wurde. Als Sklave wurdest du berufen? Kümmere dich nicht darum! Aber auch wenn du frei werden kannst, brauche umso mehr! Denn wer im Herrn als Sklave berufen wurde, ist Freigelassener im Herrn. Ebenso ist, wer als Freier berufen wurde, Sklave des Messias.“ Wenn also die Berufung mit dem messianischen Ereignis in Kontakt tritt, trägt sich – quasi automatisch(?) – eine kleine, aber wesentliche Differenz in

das Leben des Berufenen ein. Diese „innere Verschiebung jedes einzelnen weltlichen Zustands“ (Die Zeit, die bleibt, 33) – das ist die messianische Differenz! – vermag „die Welt und den Blick auf die Welt zu ändern“ (271). Für das Verständnis der *klēsis*, der Berufung, hat die hier nachgezeichnete Dialektik des Paulus zur Konsequenz, dass die messianische Berufung nichts anderes ist als die Aufhebung jedweder Berufung, ihr Widerruf. Festzuhalten ist in diesem Zusammenhang, dass Agamben die messianische Berufung nicht als eine nachträgliche Deaktivierung einer vorangehenden Berufung versteht, sondern als eine dem einen Berufungsgeschehen inhärente Praxis. Damit stellt Agamben klassische theologische Dualismen – z. B. Immanenz vs. Transzendenz – in Frage. Zu unterscheiden ist damit auch nicht mehr zwischen erster und zweiter Ankunft (griech.: *parousía*) des Messias. Genau diese Figur der messianischen *parousía* fällt in der ihr eigenen Ununterscheidbarkeit zwischen ihrem Schönen und ihrer Vollendung mit jeder Sekunde zusammen, die nach Benjamin die Pforte sein kann, durch die der Messias eintreten kann.

René Dausner benennt in seiner Habilitationsschrift die zentralen systematisch-theologischen Fragen, die aus der von Agamben philosophisch entwickelten Denkfigur der „Einmaligkeit des messianischen Ereignisses“ (274) resultieren: „Was bedeutet es für das Verständnis Jesu, dass der Messias bereits gekommen ist? Inwiefern hat dieses Kommen unsere Welt verändert? Wie kann angesichts des historischen Auftretens des Messias von seiner Wiederkunft gesprochen werden, ohne das erste Ereignis zu banalisieren?“ (274f.)

Im III. Teil (325–380) erörtert Dausner abschließend die Konsequenzen messianischen Denkens für die Theologie. Deutlich wird dabei, dass die Christologie im Diskurs mit zeitgenössischer Philosophie ihre wissenschaftliche Anschlussfähigkeit unter Beweis stellen kann. Messianisches Denken im Gefolge von Levinas und Agamben (sowie von Benjamin) erlaubt eine Annäherung an Jesus als Gott-Mensch und Messias in säkularer Sprache.

Wer sich der Mühe unterzieht, die gut 400 Seiten intensiv zu studieren, wird theologisch reichlich entlohnt!

Ulrich Engel OP, Berlin – Münster

Ulrich Engel, **Politische Theologie „nach“ der Postmoderne**. Geistergespräche mit Derrida & Co., Matthias Grünewald Verlag Ostfildern² 2017, 222 S., € 25,-.

U. Engel OP (Institut M.-Dominique Chenu Berlin/PTH Münster) ist mit seinen „Geistergesprächen“ ein starker Band gelungen, der aus guten Gründen schon in der 3. Auflage vorliegt. Es handelt sich dabei um eine Compilation von Aufsätzen, Vorträgen und Essays, die dem Anlass entsprechend überarbeitet und zu einer gemeinsamen Fragestellung geordnet sind. Thematisch ist es ein „diskursiver Versuch“, „offene Sinnmarkierungen“ für die zeitgenössisch so prekäre Gottesfrage entlang verschiedener „sinngenerativer Rationalitäten“ freizulegen.

Dazu bringt er seine Theologie – aus den Schulen der *Nouvelle Théologie* und „Neuen“ *Politische Theologie* – mit elaboreierten postmodernen Formaten ins Gespräch. Engel folgt einem klar strukturierten konsekutiven, fast schon modularen Aufbau auf Text- und Kapitelebene, wodurch er einen kohärenten Diskurs über alle Situationen entwickelt. Entsprechend der gewählten Partner geht Engel kultursensibel, philosophisch versiert, kontextuell ausgerichtet und pluralitätsaffin zu Werke, ohne sich auf prätentiose Sprachspiele einzulassen. Mit einer gewissen Leichtigkeit fängt Engel die spannungsvolle Komplexität theologischer Zusammenhänge ein. Was als theoretischer Diskurs zur Verortung Gottes in (post)modernen Lebenswelten – quasi dem Überlebensstema religiöser Gemeinschaften – angesetzt ist, wird konsequent mit der kritischen Kontaktfläche gläubiger Praxis verbunden, indem er nach der „Gestalt gesellschaftsrelevanter Theologie“ fragt. Er betreibt so gleichzeitig eine subtile Lese ekklesiologischer Problem-Stellungen. Und die Vermittlung gelingt. *Intellectus fidei* und *ratio* begegnen sich in einem spannenden und leserlichen Gespräch als gleichberechtigte Partner. Hier ist viel für die negative Handelsbilanz der Theologie (Hans-Joachim Höhn) bzw. theologischer Theoriebildung getan.

Das Konzept des Bandes ist offen gestaltet. So werden entlang der Fragestellungen viele Fluchtpunkte markiert, auf die hin weiterdiskutiert werden kann. Um damit aber wirklich von der theoretischen Ebene in die praktische vorstoßen zu können, fehlt den Ortsbestim-

mungen das hermeneutische Drehmoment, über das sich Praxis orientieren müsste. Dieses Defizit ist dem methodischen Vorgehen geschuldet, das auf einer *via negationis* eine schwache, formal gelagerte Vernunft beansprucht. Dem notwendigen Votum für eine offene und differenzfähige Theologie geht damit aber ein Stück Bestimmtheit verloren: *Negationes etiam non summe amamus – Negationen lieben wir nicht über alles* (Duns Scotus). Doch trifft diese Kritik wohl genau die suchende Intention der „Geistergespräche“.

Rainer Gottschalg, Salzburg – Köln

Gegen die Wand. Konservative Revolution in Polen [= Osteuropa 66 (2016), Heft 1–2], BWV Berliner Wissenschaftsverlag Berlin 2016, 256 S., 15 Abb., 10 Karten, € 22,-.

Die hier angezeigte Nummer der renommierten Zeitschrift „Osteuropa“ bietet tiefe Einblicke in die aktuellen politischen Entwicklungen in Polen. In ihrem Editorial (3–4) schreiben die „Osteuropa“-Redakteure *Manfred Sapper* und *Volker Weichsel*: „Polen, gestern noch Musterknabe der EU, ist zu einem Problemfall geworden.“ (3) Im Blick haben die Beiträge des umfangreichen Heftes vor allem die Unternehmungen, mit der die nationalkonservative Regierungspartei PiS – *Prawo i Sprawiedliwość* (Recht und Gerechtigkeit) – das Gesellschaftsgefüge Polens (z. B. mithilfe einer Neuordnung der Verfassungsgerichtsbarkeit) grundlegend umzugestalten sucht. Faktisch ist die polnische Gesellschaft heute tief gespalten: „Nahezu unversöhnlich stehen sich ein ‚liberales Polen‘ und ein ‚nationalkonservatives Polen‘ gegenüber.“ (3) Vor diesem Hintergrund loten die durchwegs spannenden Beiträge des Heftes aus, ob sich in den politischen Entwicklungen in Polen eher ein ‚normaler‘ Wandel zeigt oder doch eine nationalkonservative Revolution, die notwendigerweise in offene Konflikte mit der Europäischen Union und ihren demokratischen Werten geraten muss. Vermisst habe ich einen grundlegenden Text zur Rolle der katholischen Kirche, ist sie doch mit einer (zumindest geduldeten) Institution wie „Radio Maryja“ höchst aktiver Teil der konservativen Revolution ...

Ein erster Teil des Heftes mit fünf Beiträgen thematisiert die aktuelle politische Situation (u. a. auch im

Vergleich mit Ungarn unter der Regierung Viktor Orbán: 61–78) und sucht ihre Genese nachzuvollziehen (5–94). Im zweiten Teil der Nummer thematisieren acht Texte „Weltbilder“ (95–170); aufschlussreich ist die von dem Warschauer Publizisten *Adam Krzemiński* präsentierte Analyse der Sprache, welche die PiS bzw. ihre Mitglieder verwenden (119–129): Verunglimpfungen politischer Gegner als „Volksverräter“ (121) oder als „Polen minderer Sorte“ (121) erinnern nicht nur an den totalitären Jargon der Nationalsozialisten, sondern spalten die heutige polnische Gesellschaft rhetorisch in „gute“ und „böse“ Mitglieder. Der dritte Teil des „Osteuropa“-Heftes schließlich versammelt nochmals sieben Aufsätze und präsentiert „Europabilder“ (171–247). Hier sei verwiesen auf den Beitrag des Berliner Publizisten *Joscha Schmierer*. Unter der Überschrift „Europäische Fragmente“ (223–236) diskutiert er kritisch die Zukunftsfähigkeit des europäischen Narrativs speziell im Blick auf die EU-Außenpolitik. Weil der Maastricht-Vertrag seinerzeit v. a. das innere Zusammenwachsen (vorzüglich wirtschaftlich) zu bewerkstelligen suchte, fehlt es der EU heute oftmals an einer gemeinsamen Außenpolitik, so Schmierers nachvollziehbare Analyse. In diesem Vakuum agieren die einzelnen Mitgliedsstaaten nicht mehr konsensorientiert, sondern eigennützig-national(-istisch) in der Zielsetzung und politisch-autoritär in der Form. Eine Antwort auf die drängende Frage, *wie* die EU in dieser Situation ihre „zentripetale Attraktionskraft“ (235) wieder vergrößern kann, bleibt Schmierer leider schuldig.

Insgesamt ein höchst aktuelles und unbedingt lesenswertes Kompendium!

Ulrich Engel OP, Berlin – Münster

Mariano Delgado, **Das zarte Pfeifen des Hirten.** Der mystische Weg der Teresa von Ávila (Topos Taschenbücher Bd. 1074), Verlagsgemeinschaft Topos plus Kevelaer 2017, 256 S., € 12,95.

Der Autor, Kirchenhistoriker an der Theol. Fakultät der Universität Fribourg, ist ein Fachmann sowohl der spanischen Kolonialgeschichte als auch der spanischen Mystik. Mit diesem Büchlein präsentiert *M. Delgado* die

Biographie der Karmelitin Teresa von Ávila (1515–1582) auf der Grundlage ihres schriftlichen Werkes. Teresa lebte in Kastilien in einer theologisch nervösen Zeit. Im Norden wüteten die Konflikte zwischen Katholiken und Protestanten und im spanischen Weltreich achtete man sensibel auf die Wahrung der katholischen Tradition; die allgegenwärtige Inquisition versuchte, protestantische oder humanistische Tendenzen im Keim zu ersticken. Teresa war insofern Opfer ihrer Zeit, als sie seitens der Behörden ob ihres selbstbewussten Auftretens als Ordensfrau skeptisch beobachtet wurde. Die öffentliche Artikulation des weiblichen Geschlechts in theologischen Fragen galt als problematisch. Nicht zuletzt der mystische Aspekt wurde gegen den theologischen ausgespielt und die Frage gestellt, wie tauglich oder auch wie schädlich Mystik für das breite Volk sein kann. Delgado kommentiert im zweiten Teil des Buches in systematischer Manier die „Wohnungen der Inneren Burg“ (*Moradas del Castillo Interior*), das letzte und seiner Meinung nach auch am besten strukturierte Werk Teresas. Dabei hebt der Autor hervor, wie demütig diese so agile Karmelitin in ihrer Spiritualität gewesen ist. Eine gute und sehr lesenswerte Einführung in das Leben Teresas und eine spannende Kommentierung ihrer „Wohnungen“! **Thomas Eggenesperger OP**, Berlin – Münster

Ulrich Rhode, **Kirchenrecht** (Kohlhammer Studienbücher Theologie Bd. 24), Kohlhammer Verlag Stuttgart 2015, 294 S., € 34,99.

Das Studienbuch des an der Gregoriana in Rom lehrenden Kanonisten U. Rhode SJ stellt alle Bereiche des Kirchenrechts dar, die im Vollstudium der katholischen Theologie (Mag. theol.) behandelt werden. Das Werk tritt an die Stelle des von Peter Krämer in derselben Reihe anfangs der 1990er Jahre herausgegeben Bandes und aktualisiert die Präsentation v. a. angesichts der „ständigen Weiterentwicklung“ (S. 13) der kirchenrechtlichen Normen, nicht zuletzt der außerhalb des Codex Iuris Canonici (CIC). Neben der Behandlung des weltweit gültigen Kirchenrechts legt der Rhode sein Augenmerk auf die spezifische kirchenrechtliche Situation in Deutschland und Österreich. Praxisrelevante Themen nehmen großen Raum ein: das Sakramenten-

recht mit einem Schwerpunkt auf dem Eherecht, die Kirche und ihre hierarchische Verfasstheit, das Verkündigungsrecht. Daneben werden auch die übrigen Themen vorgestellt, etwa das kirchliche Vermögensrecht, Strafrecht und kirchliche Gerichte. Ein ausführliches Inhaltsverzeichnis (S. 5–12) hilft den Leserinnen und Lesern, sich im Buch (und damit im CIC; vgl. den Hauptteil: §§ 6–55) zurecht zu finden. Als äußerst hilfreich habe ich im einführenden Kapitel (§§ 1–5; S. 15–43) die knappen, immer jedoch präzisen Zusammenfassungen zur kanonistischen Terminologie („Kirchenrecht“, „Kanonisches Recht“ etc.), zum Recht anderer Kirchen (z. B. der Anglikanischen Kirche), zur Geschichte des Kirchenrechts, zu dessen theologischer Begründung wie auch zu den Quellen des geltenden kanonischen Rechts empfunden. Manche in die Gesamtdarstellung eingestreute Literaturhinweise laden Interessierte zu Vertiefung ein. Ein ungemein hilfreiches Buch – nicht bloß für Theologiestudierende!

Ulrich Engel OP, Berlin – Münster

Ondrej Salvet, **Die sichtbare Gestalt des mystischen Leibes**. Die Ekklesiologie von Silvestr Maria Braitto OP (1898–1962) (Bamberger Theologische Studien Bd. 36), Peter Lang Verlag Frankfurt/M. u. a. 2011, 300 S., € 54,95.

O. Salvet, Priester der Erzdiözese Prag, hat mit seiner ausgezeichneten Bamberger Dissertation einen wertvollen Beitrag zur tschechoslowakischen Theologiegeschichte geleistet. 2007 wurde in Prag ein handschriftliches Manuskript des Dominikaners Silvestr M. Braitto entdeckt, das eine wesentliche Erweiterung seiner bis dato bekannten, eher pastoral ausgerichteten Schriften zur Kirche beinhaltet. In seiner Arbeit stellt Salvet den kirchlichen Kontext (inkl. Dominikanerorden) und die Biographie P. Braitos OP vor, um sodann die Quelle auszuwerten. Vor dem Hintergrund der äußerst kirchenfeindlichen Politik in der ČSSR zeigt Salvet, wie Braitto den einzelnen Menschen im Rahmen einer zutiefst spirituell ausgerichteten Ekklesiologie in den Mittelpunkt seines Denkens stellte. Eine wertvolle Studie, die zur Entdeckung eines hierzulande unbekanntem Dogmatikers einlädt!

Ulrich Engel OP, Berlin – Münster

Superiorum permissu:

HERAUSGEBER: Dominikaner-Provinz Teutonia.

SCHRIFTLEITUNG:

Christoph T. Brandt,

Thomas Eggensperger (verantwortlich),

Ulrich Engel (verantwortlich),

Dennis Halft, Bernhard Kohl,

Gregor Naumann, Frano Prcela.

REDAKTIONSSSEKRETARIAT: Theresa Hüther

ANSCHRIFT: Schriftleitung „Wort und Antwort“,

Schwedter Straße 23, D-10119 Berlin

E-MAIL: schriftleitung@wort-und-antwort.info

HOME PAGE: www.wort-und-antwort.de

VERLAG: Matthias Grünewald Verlag der
Schwabenverlag AG, Senefelderstraße 12,

D-73760 Ostfildern.

E-MAIL: mail@gruenewaldverlag.de

SATZ: Matthias Grünewald Verlag, Ostfildern

DRUCK: Neue Süddeutsche Verlagsdruckerei, Ulm

Wort und Antwort

Dominikanische Zeitschrift für Glauben und
Gesellschaft

erscheint vierteljährlich

Einzelheft € 7,20; Jahresabonnement € 26,80;

Studentenabonnement bei Vorlage einer Studien-
bescheinigung; € 17,20. Alle Preise verstehen sich

zuzüglich Versandkosten. Abbestellungen sind
schriftlich bis sechs Wochen vor Jahresende mög-
lich. Unverlangt eingesandte Besprechungs-
exemplare können nicht zurückgesandt werden.

ABONNENTENSERVICE UND VERTRIEB:

Matthias Grünewald Verlag der Schwabenverlag

AG, Petra Härtel (Sachbearbeitung), Senefelder-
straße 12, D-73760 Ostfildern, Tel. 0049/

(0) 711/44 06-140, Fax 0049/(0) 711/44 06-138

Bestellungen in Österreich an Buchhandlung Her-
der (im Auftrag des Matthias-Grünewald-Verlags),

Wollzeile 33, A-1011 Wien.

Wie geht es weiter nach dem Tod?



Gabriel Looser
Welches Leben nach dem Tod?
Reinkarnation und christlicher Glaube

176 Seiten
Paperback, 14 x 22 cm
€ 14,99 [D] / € 15,50 [A]
ISBN 978-3-8436-0339-3

Viele Menschen teilen die Hoffnung, dass es nach dem Tod »irgendwie« weitergeht. Über das Wie existieren allerdings sehr unterschiedliche Ansichten. Die Idee einer Wiedergeburt ist auch unter Menschen christlichen Glaubens zunehmend verbreitet. Doch geht das überhaupt zusammen? Oder tun sich hier nicht unüberwindliche Gegensätze auf?

Gabriel Looser stellt Vertreter beider Anschauungen dar, erörtert Unterschiede und Gemeinsamkeiten und räumt Missverständnisse aus dem Weg. Dies ermöglicht den Leser*innen, eine für sich stimmige Haltung zu finden. Schließlich entwickelt der Leiter eines Instituts für spirituelle Sterbebegleitung eine so inspirierende wie unorthodoxe Vision, die Gegensätze zu überwinden vermag.