

Mensch werden

Ausgangspunkte – Grundlagen – Entwicklungen

Die anthropologischen Ausgangspunkte, die christlichen Grundlagen und die posthumanistischen Entwicklungen des Menschseins waren das Thema der zweitägigen Tagung *Mensch werden*. Die interdisziplinäre Veranstaltung, die am 4. und 5. November 2022 in der Katholischen Akademie stattfand und Expertinnen

und Experten verschiedener Disziplinen und Religionen zusammenführte, war eine Kooperation mit dem Lehrstuhl für Christliche Sozialethik an der LMU München und der *Stiftung für kulturelle Erneuerung*. Lesen Sie in unserem Dossier eine thematische Einführung und eine große Auswahl der Referate.

„Er war ein Mensch“

Eine Einführung in die Tagung und in das Dossier von Markus Vogt

Die anthropologische Frage, was es heißt, Mensch zu sein, ist grundlegend für jede Ethik: Die Suche nach dem, was wir tun sollen, hängt ab von der Vorstellung, wer wir sind und was gelingendes Menschsein ausmacht. Dabei ergibt sich eine paradoxe Erfahrung: Das Menschsein ist uns zugleich vorgegeben und aufgegeben: Wir sind von Anfang an Menschen und doch zugleich ein Leben lang unterwegs zu uns selbst. Wir sind ein „uneingelöstes Versprechen“ (Eugen Biser). Die von jüdischer Seite bisweilen zu hörende Anerkennung als höchstes Prädikat: „Er war ein Mensch“, spiegelt die ethische Erfahrung, dass das ganz Einfache manchmal das Allerschwerste ist: menschlich handeln. Es sind nicht besondere Leistungen oder eine hervorgehobene soziale Stellung, die unsere Würde ausmachen, sondern das schlichte Menschsein. Die Gleichheit als Mensch ist grundlegend und vorrangig. Was es jedoch heißt, menschlich zu handeln, muss stets neu gegen vielfältige Verführungen und Systemzwänge gesucht und verteidigt werden.

Die Idee der unbedingten Würde des Menschen gehört zu den prägenden Merkmalen der europäischen Kultur. Auch wenn ihre menschenrechtliche Konkretion eher gegen die Kirche als von dieser erkämpft wurde, gilt sie heute

als Kern christlicher Sozialethik. Sie ist die Grundlage der Demokratie. Seit einigen Jahren ist der universale Anspruch der Menschenrechte jedoch philosophisch und politisch umstritten. Sie stehen in einem engen Zusammenhang zum Vorrang der Freiheit und des methodischen Individualismus, der dem westlichen Zivilisationsmodell zugrunde liegt.

Manche außereuropäischen und posthumanistischen Perspektiven sehen darin die Wurzel einer selbstfixierten Egozentrik sowie einer Dynamik ökosozialer Selbstzerstörung. Haben wir die Einbettung des Menschlichen in Natur und Kultur vergessen? Über eingebettetes Menschsein referiert *Jochen Ostheimer*, mein langjähriger Assistent und inzwischen Kollege in Augsburg. Sie finden den Text in der Onlineausgabe von [Seite 90–94](#). Zuvor lotet *Ursula Nothelle-Wildfeuer* aus, wie tragfähig und eventuell erweiterungsbedürftig das Konzept des christlichen Humanismus ist, das seit Johannes Paul II. als Markenzeichen der katholischen Soziallehre gilt ([Seite 17–21](#)). *Gerhard Kruip* brachte die beiden auf der Tagung ins Gespräch.

Im Schatten des Personprinzips blieb der Humanismus bisher ein Stiefkind in der systematischen Reflexion der Christlichen Sozialethik. Wenn jedoch das Personprinzip vom Huma-



Prof. Dr. Markus Vogt, Professor für christliche Sozialethik an der LMU München

Die Idee der unbedingten Würde des Menschen gehört zu den prägenden Merkmalen der europäischen Kultur. Auch wenn ihre menschenrechtliche Konkretion eher gegen die Kirche als von dieser erkämpft wurde, gilt sie heute als Kern christlicher Sozialethik.

Wurzeln in der antiken Philosophie erfasst werden kann. Die Ethik der Stoa als prägendes Erbe für den europäischen Humanismus hat keiner so gründlich erforscht wie *Maximilian Forschner*. Das Referat steht in der Onlineausgabe von [Seite 85–89](#). Für die Katholische Soziallehre fruchtbar gemacht hat den Humanismus insbesondere Jaques Maritain, der für entsprechende Passagen in der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* von 1965 Pate stand. Damit kennt sich *Arnd Küppers* ([Seite 12–16](#)) bestens aus. *Michelle Becka*, Sprecherin der Arbeitsgemeinschaft Christliche Sozialethik, moderierte das Gespräch zwischen Maximilian Forschner und Arnd Küppers.

Christliche Spiritualität ist nicht durch den Aufstieg zu elitärem Menschsein und einer abgesonderten, rein geistigen Gottesnähe gekennzeichnet, sondern durch den Abstieg Gottes bis in die Armut und Abgründe des Menschlichen, symbolisiert durch den Stall an Weihnachten sowie das Kreuz am Karfreitag. Das Nachdenken über Gott ist auf den Weg des Nachdenkens über die Rätsel, Widersprüche und Hoffnungen des Menschseins verwiesen. Theologie im Zeichen der Inkarnation ist für mich ein Versuch, besser zu verstehen, was es heißt, Mensch zu sein und human zu handeln. Franz Kamphaus drückt dies in einem Weihnachtswunsch kurz und bündig so aus: „Mach’s wie Gott, werde Mensch.“ Ebenso prägnant brachte *Mouhanad Khorchide* den „neuen islamischen Humanismus“ auf den Punkt: „Gott glaubt an den Menschen“.

Die ethische und politische Bedeutung der Menschenbilder, die in gewisser Weise jeweils ein Spiegelbild der Gottesbilder sind, wurden aus Sicht der abrahamitischen Religionen dann zum Abschluss der Tagung mit *Amit Kravitz*, *Petra Steinmair-Pösel*, *Mouhanad Khorchide* und *Volker Kauder* unter der erfahrenen interreligiösen Moderation von *Hansjörg Schmid* diskutiert.

Eine weitreichende Infragestellung sowohl des säkularen wie des christlichen Humanismus ergibt sich derzeit aus der Digitalisierung: Wesentliche Elemente dessen, was klassisch als Rationalität definiert wird, können heute von Künstlicher Intelligenz (KI) effektiver geleistet werden als vom menschlichen Gehirn. Sind wir evolutionär betrachtet nur eine Zwischenstufe in der Entwicklung höherer Formen von Intelligenz? Wird die Menschheit künftig von einer kleinen Elite, die sich der KI bedient, beherrscht werden? Werden dadurch – wie Yuval Harari meint – die

sozialen Ideale des Humanismus heute technisch unterlaufen? Zu diesem besonders spannenden wie spannungsreichen Themenfeld wurde mit *Stefan Sorgner*, einem der führenden Transhumanisten, sowie *Anna-Maria Riedl*, die hier ihren Forschungsschwerpunkt hat, diskutiert. Im Onlineteil des Heftes finden sie das Referat von Stefan Sorgner ([Seite 95–99](#)) und meine Replik auf ihn ([Seite 100–106](#)).

Den ersten Entwurf einer über den binnenkirchlichen Raum hinaus politikfähigen christlichen Ethik hat Lactanz, der Berater und Erzieher am Hof von Kaiser Konstantin war, an der Schwelle zum 4. Jahrhundert formuliert. Sein Ansatz ist die Synthese biblischer Tradition mit dem von Cicero übernommenen Humanitätskonzept. Dieses verpflichtet auf Menschenliebe, Toleranz, Frieden und Vernunft. Wie die Spannungseinheit christlicher und humanistischer Tradition im Sinne von zwei sich wechselseitig beobachtenden und bereichernden Perspektiven im 21. Jahrhundert gedacht und gegen floskelhafte Entleerungen verteidigt werden kann, hat wegweisend *Volker Gerhardt* formuliert. Er hielt den Eröffnungsvortrag am ersten Tag der Veranstaltung (im Online-Teil [Seite 81–84](#)).

Bei all dem ist freilich zu beachten, dass der Humanismus nicht ohne einen Rückgang auf seine

sozialen Ideale des Humanismus heute technisch unterlaufen? Zu diesem besonders spannenden wie spannungsreichen Themenfeld wurde mit *Stefan Sorgner*, einem der führenden Transhumanisten, sowie *Anna-Maria Riedl*, die hier ihren Forschungsschwerpunkt hat, diskutiert. Im Onlineteil des Heftes finden sie das Referat von Stefan Sorgner ([Seite 95–99](#)) und meine Replik auf ihn ([Seite 100–106](#)).

Den ersten Entwurf einer über den binnenkirchlichen Raum hinaus politikfähigen christlichen Ethik hat Lactanz, der Berater und Erzieher am Hof von Kaiser Konstantin war, an der Schwelle zum 4. Jahrhundert formuliert. Sein Ansatz ist die Synthese biblischer Tradition mit dem von Cicero übernommenen Humanitätskonzept. Dieses verpflichtet auf Menschenliebe, Toleranz, Frieden und Vernunft. Wie die Spannungseinheit christlicher und humanistischer Tradition im Sinne von zwei sich wechselseitig beobachtenden und bereichernden Perspektiven im 21. Jahrhundert gedacht und gegen floskelhafte Entleerungen verteidigt werden kann, hat wegweisend *Volker Gerhardt* formuliert. Er hielt den Eröffnungsvortrag am ersten Tag der Veranstaltung (im Online-Teil [Seite 81–84](#)).

Sein Counterpart zum politischen Humanismus, *Julian Nida-Rümelin*, war uns leider als Referent abhandengekommen. Der Grund seiner Verhinderung zeigt zugleich die Aktualität unseres Themas: Er musste als Gründungsdirektor der neuen Humanistischen Hochschule nach Berlin. *Marianne Heimbach-Steins* beleuchtete dann die Praxis der Menschenwürde aus sozialetischer Sicht, wozu sie seit vielen Jahren in Münster führend forscht (ihren Vortrag finden Sie unmittelbar nach dieser Einleitung auf [Seite 6–11](#)). Kerstin Schlögl-Flierl, Mitglied im deutschen Ethikrat, moderierte das Gespräch zwischen Gerhardt und Heimbach-Steins.

Erlauben Sie mir, auch hier zu Beginn der Dokumentation in der Zeitschrift *zur Debatte*, noch einen doppelten Dank: zum einen an die *Stiftung für kulturelle Erneuerung*, namentlich *Herrn Miegel* und *Frau Wahl*, die durch ihre großzügige Förderung diese Tagung ermöglicht haben. Mein zweiter Dank ist mehr biografischer Natur und wirft zugleich ein charakteristisches Licht auf den geistigen Hintergrund unserer Tagung: Ohne dass mir dies bei der Planung bewusst war, sind rund die Hälfte der Referent:innen Altcusaner. Dies verrät, wie sehr ich von der bischöflichen Studienförderung, die versucht, Christsein und humane Vernunft zu verbinden, geprägt wurde. Ich wünsche auch Ihnen, dass Sie aus dieser Synthese, um die heute europäisch und weltweit neu gerungen werden muss, angeregt schöpfen können. ■

Das Dossier

Aus der Fülle an Vorträgen und Diskussionen konnten wir für das Dossier nur eine Auswahl treffen. Doch glauben wir, die grundlegenden Themengebiete abgebildet zu haben. So machen sich Volker Gerhardt und Marianne Heimbach-Steins auf die Suche nach der Zukunft des Humanismus. Maximilian Forschner und Arnd Küppers spüren dessen Quellen nach, während Ursula Nothelle-Wildfeuer und Jochen Ostheimer den dezidiert christlichen Humanismus beleuchten. Und über die posthumanistischen Herausforderungen debattieren Stefan Sorgner und Markus Vogt. ■

Die Praxis der Menschenwürde

Eine christliche Perspektive

von Marianne Heimbach-Steins

Der Titel, der mir für diesen Beitrag vorgegeben wurde, wirft die grundlegende Frage auf, ob sich dem Abstraktum Menschenwürde überhaupt eine bestimmte Praxis zuordnen lässt.

Einführung

Angesichts dieser Frage möchte ich den Begriff „Praxis“ als Suchbegriff für Handlungsmodi verstehen, die der Menschenwürde Ausdruck geben und ihrem Anspruch Rechnung tragen. Unter dieser Prämisse wird, über die Beschreibung solcher Modi hinaus, nach Kriterien einer Praxis zu fragen sein, die der Menschenwürde Rechnung trägt und Ausdruck verleiht.

Auch der Untertitel „Eine christliche Perspektive“ verlangt nach genauer Lektüre: Das Attribut christlich unterstreicht *erstens* die Erwartung, dass christlicher Glaube und christliche Traditionen relevante Zugänge zu Praxen der Menschenwürde eröffnen, dass es aber auch andere, nicht christliche Zugänge gibt. Der unbestimmte Artikel signalisiert *zweitens*, dass auch im Horizont christlichen Glaubens und christlicher Theologie/Ethik mehr als *eine* Perspektive auf das Thema entwickelt werden kann, Verabsolutierungen also zu vermeiden sind. Und *drittens* zeigt das Nomen „Perspektive“ an, dass es um Sichtweisen geht, die in einen Diskurs einzubringen und mit anderen Sichtweisen zu korrelieren sind, nicht um Dogmen und nicht um bloße Appelle.

Christliche Traditionen haben zur Ausformulierung des Menschenwürde-Topos beigetragen. Sie haben Praxen hervorgebracht, die der Überzeugung der (unbedingten) Anerkennungs- und Schutzwürdigkeit menschlicher Existenz Ausdruck und Wirkung verleihen. Die Ge-

schichte christlicher Diakonie bietet viele Beispiele für eine an diesen Überzeugungen geschulte Praxis – man denke z. B. an Hospize, Einrichtungen der Armensorge, Schulen. Religiöse Unterweisung und christliche Theologien haben zu deren Einübung und Begründung beigetragen.

Allerdings hat das Christentum auch Praxen zugelassen, legitimiert und verfestigt, die mit der Achtung der Menschenwürde nicht vereinbar sind. An dieser Stelle genügt der exemplarische Hinweis auf die sehr gegenwärtigen Abgründe der Missbrauchsskandale und ihrer schleppenden, teils widerwilligen oder ganz ausbleibenden Aufarbeitung in kirchlich-institutionellen Kontexten, um die Ambivalenzen ins Bewusstsein zu rufen, denen sich jeder christliche Anspruch, die Menschenwürde zu schützen, stellen muss. Zumal die Kirchen sich keinesfalls davon freisprechen können, institutionelle Praxen verantworten zu müssen, die der Anerkennung und dem Schutz der Menschenwürde entgegenstehen. Eine vollmundige Beanspruchung christlicher – und erst recht kirchlicher – Praxis der Menschenwürde ist daher ebenso wenig angebracht wie es

ein (im besten Fall schuldbewusster) Rückzug aus Engagementfeldern wäre, in denen die Menschenwürde verletzlicher Personen und Gruppen zu verteidigen ist.

In diesem Bewusstsein andauern der Ambivalenz die Praxis-Anforderungen zu ergründen, die mit der Behauptung der Menschenwürde einhergehen, ist und bleibt eine Aufgabe ethischer Begleitung, Kritik und Begründung. Sie kann ihr nur im Bewusstsein der Kontextualität sittlicher Einsicht sowie der Vielfalt der Sprechweisen, in denen der Anspruch der Menschenwürde artikuliert, befragt und verteidigt wird, gerecht werden.

Im Folgenden nähere ich mich dem Thema von meiner sozialetischen Werkbank aus, also mit subjektiv-selektiven Akzenten und in der Vorläufigkeit einer Arbeitsskizze. Um den Suchbegriff Praxis der Menschenwürde zu füllen, werde ich von (den) Verben ausgehen, die unser Sprachgebrauch üblicherweise mit dem Abstrakt-Substantiv Menschenwürde verbindet. Sie drücken Praxismodi und Problemanzeigen aus; was sich in der Sprache zu erkennen gibt, werde ich zu systematisieren versuchen, und



Das Bundesverfassungsgericht fällte im Jahr 2017 ein Urteil zum Personenstandsrecht („Drittes Geschlecht“), das den Gesetzgeber verpflichtete, eine Regelung zur Repräsentation von Personen mit nicht binärer Geschlechtsidentität zu erarbeiten – „Sicherstellung der Menschenwürde in der Praxis“.

Foto: Michael Gügler, Walid Habash / berlin producers Media



Prof. Dr. Marianne Heimbach-Steins, Direktorin des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften an der Universität Münster

eine Brücke zu christlichen Verstehens-Angeboten schlagen. Ein kurzes Fazit sichert den Ertrag in der entworfenen ethischen Perspektive.

„Praxis der Menschenwürde“ – eine Sondierung der Verben

Vor allem die Verben *achten*, *schützen*, *anerkennen* begleiten das Nomen Menschenwürde und bringen dessen normativen Anspruch im Handeln zum Ausdruck. Alle drei Verben repräsentieren Handlungsmodi, die mit unterschiedlicher Intensität ethische Implikationen der Menschenwürde geltend machen. Versuche, diese Modi konkret zu erschließen, führen immer auch zu den Spiegelbegriffen *missachten*, *verletzen*, *verkennen/negieren*, in denen sich die Prekarität des Anspruchs der Menschenwürde spiegelt. Sie verweisen nicht nur auf die theoretische Möglichkeit, den Anspruch der Menschenwürde im Handeln zu verfehlen, sondern auf zahllose tatsächliche Verletzungserfahrungen und Gewaltakte. In einem Deutungsrahmen, der die Menschenwürde als (letzte) moralisch bedeutsame Referenzgröße zugänglich macht, werden diese Akte als Angriff auf die Würde der betroffenen Personen(gruppen) lesbar.

achten / missachten

In Verbindung mit Menschenwürde impliziert das Verbum *achten* nicht nur

Respekt vor einer abstrakten Würde, sondern vor deren menschlichem Träger: Adressiert wird nicht eine Idee, sondern ein lebendiges Gegenüber, das unter Rücksicht der ihm* ihr zugeschriebenen Würde wahrgenommen, dem Achtung entgegengebracht wird. Die adressierte Person hat als Mensch etwas, das einerseits Aufmerksamkeit erheischt, also Ignoranz verwehrt, und andererseits eine Grenze setzt, einem instrumentalisierenden Zugriff Einhalt gebietet. Der zugleich provozierende und limitierende Anspruch verweist auf etwas, das die adressierte mit der handelnden (Achtung gebenden) Person über Unterschiede und Fremdheitsmomente hinweg verbindet.

Achtung basiert auf der Wahrnehmung des Gegenübers als im moralischen Sinne gleiches menschliches Wesen. Unbeschadet realer Differenzen, die weder ignoriert werden sollen noch können und die durchaus Quelle wechselseitiger Irritation sein können, kommt der Gleichheitsannahme Vorrang zu. Diese Achtung des* der Anderen basiert damit notwendigerweise auf der Selbstachtung als Grundmaß der Wahrnehmung des* der Anderen und der Zuwendung zu ihm* ihr. Das biblische Liebesgebot macht nicht von ungefähr die Selbstliebe zum Maßstab der Nächstenliebe. Deshalb ist es eine ungute Moralisierung, wenn die Selbstachtung als notwendige dritte Relation des Liebes-Ethos zuweilen unterschlagen wird.

Einer Person die Achtung ihrer Menschenwürde zu verweigern – etwa ihm* ihr ein Mindestmaß an Aufmerksamkeit zu versagen, elementare Güter für eine humane Lebensführung vorzuenthalten –, bedeutet nicht nur etwas an diesem Menschen, sondern diesen Menschen selbst zu missachten, ihm* ihr die Zugehörigkeit zu der Gemeinschaft der ethisch Gleichwürdigen aufzukündigen. Praxen, die in diesem Sinne als Akte der Missachtung der Menschenwürde erfahren werden, provozieren die Frage, welche Voraussetzungen solches Handeln bestimmen; ob sie eine ausschließlich situativ bedingte Verweigerung gegenüber dem Anspruch des Gegenübers zum Ausdruck bringen, oder ob darin eine tiefer liegende Verweigerung zur Wirkung kommt, und welche Einstellungen und Überzeugungen der miss-

achtenden Handlungsweise und/oder Haltung zugrunde liegen. Ein Beispiel: Wenn, wie ich es kürzlich gehört habe, in einem sorgfältig vorbereiteten theologischen Vortrag trans* Menschen mit dreibeinigen Hunden verglichen werden, lässt die Tatsache, dass es sich erkennbar nicht um eine bloß spontane Äußerung handelte, auf einen Mangel an Achtung vor Menschen mit trans* Identität schließen.

schützen / verletzen

Das Verbum *schützen* in Verbindung mit Menschenwürde umschreibt ein aktives, sei es individuelles oder institutionell vermitteltes, Engagement, das an der menschlichen Würde Maß nimmt und die Verteidigung der personalen Integrität zum Ziel hat. Es kann unmittelbar personenbezogen oder auch mittelbar dem Ziel zugeordnet sein. Menschen- bzw. Grundrechte dienen dem institutionellen Schutz der Menschenwürde, reichen aber allein nicht aus. Immer wieder müssen, oft auf der Basis der juristischen Bestätigung von Verletzungserfahrungen, konkretisierende (Rechts-)Normen für bestimmte Handlungsfelder erarbeitet werden; man denke z. B. an das

Die drei Verben *achten*, *schützen* und *anerkennen* repräsentieren sozialetische Handlungsmodi, die mit unterschiedlicher Intensität ethische Implikationen der Menschenwürde geltend machen.

Urteil des Bundesverfassungsgerichts zum Personenstandsrecht 2017 („Drittes Geschlecht“), das den Gesetzgeber verpflichtete, eine Regelung zur Repräsentation von Personen mit nicht binärer Geschlechtsidentität zu erarbeiten.

In jedem Fall geht es um den Schutz der Person als Träger*in der Würde. Das zu schützende Gut (Würde) ist nicht direkt erreichbar, sondern muss auf eine konkretere Ebene transformiert werden, um Kriterien und Ansatzpunkte für einen situativ bzw. strukturell wirksamen Schutz der Menschenwürde bestimmter Personen(gruppen) zu gewinnen.

Solche Ansatzpunkte sind vor allem in der Beobachtung von Praxen zu identifizieren, durch die die Menschenwürde von Personen(gruppen) verletzt wird, zum Beispiel durch öffentliche

Menschenrechte dienen dem institutionellen Schutz der Menschenwürde, reichen aber allein nicht aus. Immer wieder müssen, oft auf der Basis der juristischen Bestätigung von Verletzungserfahrungen, konkretisierende Normen für bestimmte Handlungsfelder erarbeitet werden.

Herabsetzung, Bloßstellung, sprachliche oder physische Übergriffe, oder auch dadurch, dass sie in einem herrschenden Ordnungssystem (Sprache, Recht, Moral) nicht sichtbar werden können. Verletzt wird die Menschenwürde typischerweise durch mehr oder weniger subtile – psychische, physische, sexuelle – Strategien der Gewalt bzw. der Machtausübung, die das Gegenüber seiner menschlichen Integrität und/oder seiner Selbstbestimmung berauben, seine Vulnerabilität gezielt ausnutzen.

Solche Gefährdungen müssen als solche erkannt werden, sie müssen situativ abgewehrt und durch strukturelle Maßnahmen gegen potentielle weitere Übergriffe gebannt werden. Das geschieht oft erst reaktiv zu realen, u. U. lang andauernden systematischen Verletzungserfahrungen. Die Einsicht in bzw. die Bereitschaft zur Auseinandersetzung mit dem gewaltvollen und Würde verletzenden Charakter bestimmter Praxen sowie deren Enttabuisierung und öffentliche Bearbeitung sind offensichtlich voraussetzungsreich. Wiederum liegt es nahe, beispielhaft auf die Erfahrungen mit sexuellem Missbrauch (in kirchlichen wie anderen gesellschaftlichen Kontexten) zu verweisen, oder auch auf das Thema Vergewaltigung in der Ehe, das in Deutschland erst seit 25 Jahren (1997) einen Straftatbestand darstellt.

Um die Menschenwürde konkret und wirksam schützen zu können bzw. um überhaupt erst eine diesem Ziel die-

nende Verständigung über die entsprechenden Notwendigkeiten möglich zu machen, muss präzise formuliert werden (können), worauf sich der Schutz richten muss, welche Güter auf dem Spiel stehen (z. B. körperliche und seelische Integrität; Selbstbestimmung). Im Kern geht es darum, Menschen davor zu bewahren, dass sie ihrer Subjektivität beraubt und auf ein Objekt fremder Interessen und/oder Machtüberlegenheit reduziert werden. Eine zentrale ethische Herausforderung liegt in der Spannung zwischen der Achtung personaler Selbstbestimmung und der Verantwortung von Schutzbedürfnissen angesichts bestimmter Verletzlichkeiten, zwischen der Gefahr paternalistischer Bevormundung/Entmündigung und dem Risiko der Schutzlosigkeit – beides kann zu einer Gefährdung des Personenwohls führen.

anerkennen / verkennen, negieren

Die Menschenwürde einer Person anerkennen bezeichnet eine Hinwendung zu dem*der Anderen, die diese Person ihrer eigenen Würde gewahr werden lässt bzw. in diesem Würde-Status existentiell bestärkt. Philosophische Theorien der Anerkennung unterscheiden sich allerdings erheblich in Verständnis und Auslegung dieser Praxisform. Die Verknüpfung von Anerkennung und Würde legt eine moralisch eindeutig positive Lesart von Anerkennung nahe. So konzipiert etwa Axel Honneth in seinem Werk *Kampf um Anerkennung* (1992) und in modifizierter Darstellung erneut in *Recht der Freiheit* (2011) soziale Sphären, in denen Anerkennung in Gestalt von Liebe (in den Primärbeziehungen), Achtung (in der Sphäre des Rechts) und Wertschätzung (im gesellschaftlichen Leistungsaustausch) vermittelt und dadurch die Fähigkeit zur Selbstbestimmung genährt wird.

Kritische Theorien der Anerkennung, wie sie unter anderen Judith Butler und Thomas Bedorf vertreten, verstehen diese hingegen elementarer als den unhintergebar prekären Grundakt der Subjektconstitution und verweisen auf die nicht zu eliminierende Ambivalenz von Praxen der Anerkennung: Selbst im günstigsten Fall, in dem die Anerkennung gebende Person ihr Gegenüber achtungsvoll, wert-

schätzend und hilfsbereit adressiert, wird diese Relation ein Moment der Festlegung, der Fremdbestimmung und damit der Verkenning des Gegenübers beinhalten. Dies mitzudenken, scheint als Impuls der Kritik überaus bedeutsam: (Macht-)Asymmetrien, die in sozialen Interaktionen wirken, sind aufzudecken und in ihrer Wirkung zu analysieren; Gefahren eines (keineswegs immer wohlmeinenden) Paternalismus, einer mehr oder weniger subtilen Instrumentalisierung des Gegenübers müssen ebenso zum Gegenstand der Kritik gemacht werden können wie die ausschließende Wirkung herrschender Ordnungsmuster.

Die grundlegende Prekarität von Anerkennung kommt etwa zum Ausdruck in der Erfahrung von Menschen, denen die herrschende Ordnung des Zusammenlebens keinerlei gesellschaftlichen Ort zubilligt und deren Ortlosigkeit unter bestimmten Bedingungen nicht einmal öffentlich besprechbar ist. So ist etwa die Wirkung einer binären Geschlechterordnung, die Menschen mit einer nicht-binären Geschlechtsidentität unsichtbar, rechtlich und sozial ortlos macht, ein markantes Beispiel dafür, wie voraussetzungsreich Anerkennung und wie wichtig die Kritik verkennender Strukturen im Denken und in gesellschaftlichen Ordnungen tatsächlich ist.

Damit kommen schließlich das Verkennen bzw. Negieren der Menschenwürde als radikale Infragestellung in den Blick, das die Würde eines menschlichen Gegenübers, sei es ein Individuum oder eine Gruppe von Menschen, die bestimmte Eigenschaften teilt, generell bestreitet. Dies trifft für rassis-

Besondere kritische Aufmerksamkeit muss den unerkannten, unsagbar bleibenden Quellen der Verletzung von Menschenwürde und personaler Integrität sowie den inneren und äußeren Blockaden gegenüber der Anerkennung der Würde eines Anderen entgegengebracht werden.

tische Ideologien zu, die Angehörigen bestimmter Menschengruppen generell die (gleiche) Würde absprechen und systematisch Würde verletzende Handlungsweisen rechtfertigen; oder für einen Nihilismus, der jeglichen kategorischen Achtungsanspruch gegenüber dem menschlichen Leben zurückweist und alles Handeln (verabsolutierten) partikularen Interessen unterordnet.

Theorien prekärer Anerkennung verweisen sehr fundamental auf die Verletzlichkeit des Subjekts. Nicht nur mit Bezug auf bestimmte Situationen akuter, ggf. übelwollender Gefährdung ist von Vulnerabilität zu sprechen. Es ist auch von einer konstitutiven Vulnerabilität auszugehen, die den Würdestatus der Person als solchen prekär erscheinen lässt. Eine solche Generalisierung wirkt ethisch jedoch nicht entlastend, wie es eine essentialistische Lesart nahelegen könnte (die *conditio humana* lässt eben keine vollständig integre Existenzweise zu), sondern fordert besondere kritische Aufmerksamkeit: für die unerkannten, unsagbar bleibenden Quellen der Verletzung von Menschenwürde und personaler Integrität sowie für die inneren (in tiefen Überzeugungen gründenden) und äußeren (gesellschaftlich, politisch, rechtlich wirksamen, ggf. institutionalisierten) Blockaden gegenüber der Anerkennung der Würde eines Anderen, die Judith Butler ganz elementar an dem Kriterium der Betrauerbarkeit festmacht: Wer in einer Gesellschaft nicht als betrauerbar gilt, ist schon vor dem physischen Tod sozial gestorben – aus der Gemeinschaft derer, die einander als Träger*innen der Menschenwürde anerkennen, ausgeschlossen.

Entscheidend ist die theologisch-soziale Reflexion zu Praxen der Menschenwürde, denn die von den Verben der Menschenwürde ausgehende Sondierung wirft eine Reihe untereinander zusammenhängender Fragen auf, denen sich ethische Reflexion stellen muss. Ich kann sie hier nur mit wenigen Strichen skizzieren.

Theologischer Horizont

Ein hermeneutisch-ethischer Zugang wird *erstens* den Deutungshorizont ausleuchten, in dem die Menschenwürde ethisch erschlossen wird: Auf einer Metaebene stellt sich zusätzlich

die Aufgabe, das Verhältnis von Deutungshorizonten und Interpretationen der Menschenwürde zu reflektieren; das ist z. B. für eine interreligiöse Verständigung sehr wichtig, aber auch für Diskurse, in denen religiös gehaltvolle Zugänge und säkular-humanistische Positionen aufeinandertreffen. Weltan-

theologische Deutungslinien aufzuruhen, die in einer biblisch informierten, christlichen Perspektive aufscheinen. Sie zeigen die Richtung an, in der die Frage nach einer genuin christlichen Deutung der Menschenwürde beantwortet werden kann. Biblisch-theologische Anthropologie bettet den

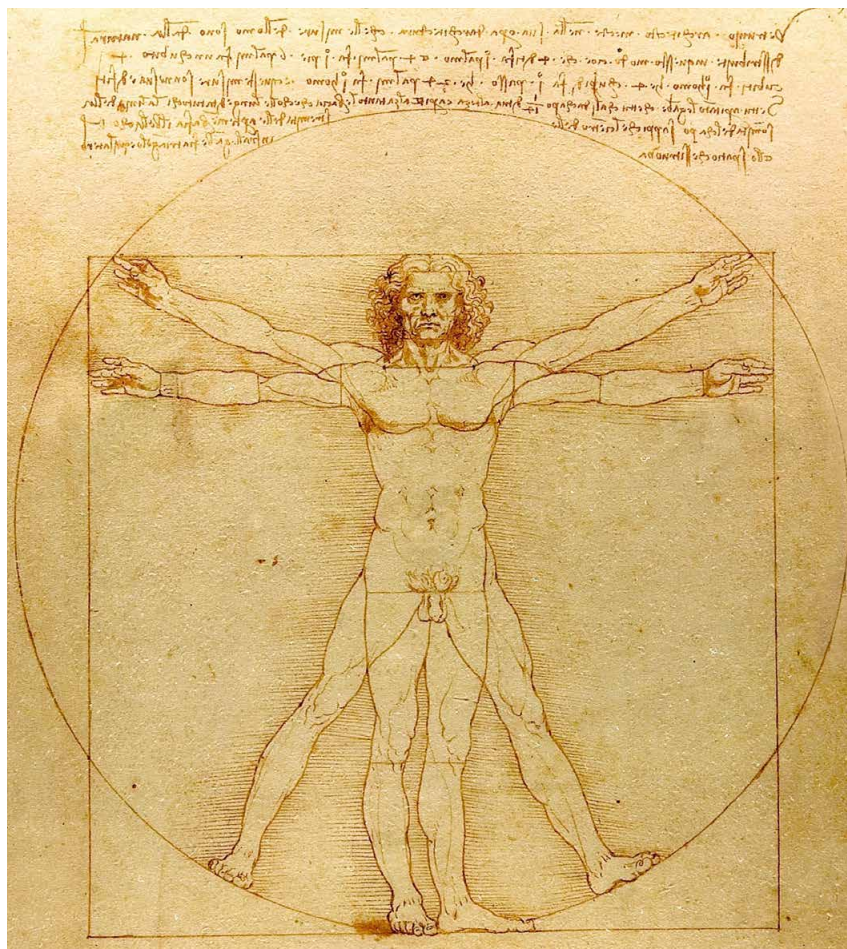


Foto: Luc Viaour / Wikimedia Commons

Als vitruvianischer Mensch wird diese Darstellung eines Mannes bezeichnet, die nach den vom antiken Architekten und Ingenieur Vitruv formulierten und idealisierten Proportionen gestaltet ist. Das berühmteste Beispiel ist diese Zeichnung von Leonardo da Vinci, die um 1490 entstand.

schauliche oder religiöse Vorannahmen sowie theoretische Vorentscheidungen, die eine Annäherung an das Theorem Menschenwürde anleiten, müssen ausdrücklich ausgewiesen werden: Denn zum einen ist es wichtig, sich der Perspektivität als solcher bewusst zu sein, die jede Diskursposition gleich welcher weltanschaulichen Provenienz prägt; zum anderen sind die inhaltlichen – vor allem anthropologischen – Annahmen offenzulegen, die der jeweils eingenommenen Perspektive inhärent sind.

Da in diesem Beitrag ausdrücklich nach einer christlichen Perspektivierung gefragt wird, sind hier – in äußerster Knappheit – grundlegende

Menschen als *gottesbildliches Geschöpf* in die durch den Schöpfer kunstvoll geordnete Schöpfung ein und macht ihm* ihr diese zugleich zur Aufgabe (Gen 1). Sie reflektiert die *Ambivalenz* von sittlichem Vermögen (Gen 3) und dramatischer Gefährdung menschlicher Freiheit (Gen 4ff.) und antwortet darauf mit dem Entgegen- bzw. Zuvorkommen Gottes, der sein Geschöpf nicht dem Verderben preisgibt, sondern rettend, befreiend und befähigend begleitet (Ex 3 und viele weitere Belege).

Die neutestamentliche Kernbotschaft von Inkarnation (Fleischwerdung) und Kenosis (Erniedrigung) Gottes in der Geburt, Passion, Tod

und Auferstehung Jesu Christi kann ethisch als radikale Aneignung der konstitutiven menschlichen Verletzlichkeit durch Gott und als ebenso radikale Würdigung des menschlichen Geschöpfes in seiner körperlich-seelisch-geistigen Konstitution gelesen werden. Wenn die Auferstehung Jesu die Verheißung an den Menschen beinhaltet, dass die menschliche Existenz in ihrer erfahrenen Ambivalenz und Fragmentarität, von Gott angenommen, ganz und heil werden kann, so geht sie doch gerade nicht mit einer Negation der Verletzlichkeit einher: Vielmehr wird sie gewürdigt, an dieser Verwandlung teilzuhaben – die Wundmale, die der Auferstandene dem zweifelnden Thomas zeigt und zur Berührung anbietet, sind dafür ein starker metaphorischer Ausdruck (siehe Joh 20).

Gerade darin eröffnet sich eine Perspektive der Rettung / Hoffnung gegen die Versuchung des Nihilismus oder Zynismus angesichts von Schwäche, Schuld und Leidverhaftung menschlicher Existenz. Die biblische Großerzählung von der Annahme des Imperfekten, der Heil(ig)ung der verletzlichen Existenz durch Gott und der (eschatologischen) Bedeutung, die der in diesem Verheißungshorizont dem Menschen möglichen Anerkennung des verletzlichen Anderen zukommt, wie sie unter anderem im Samaritergleichnis (Lk 10,25-37) und in der matthäischen Gerichtsrede (Mt 25) zum Ausdruck kommt, bilden den Deutungshorizont für ein christliches Verständnis der Menschenwürde.

Die biblische Großerzählung von der Annahme des Imperfekten und der Anerkennung des verletzlichen Anderen, wie sie im Samaritergleichnis (Lk 10,25–37) und in der matthäischen Gerichtsrede (Mt 25) zum Ausdruck kommt, bilden den Deutungshorizont für ein christliches Verständnis der Menschenwürde.



Rund 150 Teilnehmerinnen und Teilnehmer waren Anfang November 2022 in die Katholische Akademie in Bayern gekommen, um zu diskutieren, wie man unter den heutigen Herausforderungen das Thema *Mensch sein* und *Mensch werden* angehen kann.

In diesem Verstehensrahmen können gleiche Würde und unbedingte Anerkennung aller Menschen gedacht und verteidigt, die Unverfügbarkeit menschlichen Lebens vertreten und das verletzte und beschädigte Leben als (von Gott) gewürdigt, schützenswert und würdevoll anerkannt werden. In diesem Horizont muss theologische Kritik christlicher Praxen der Menschenwürde formuliert werden. Das Aufgabenheft christlicher Sozialethik umfasst deshalb auch eine kritische Ekklesiologie, eine kirchenspezifische Institutionenkritik unter dem Fokus der Achtung, des Schutzes und der Anerkennung der Menschenwürde und der Menschenrechte.

Ethische Ansprüche – zu schützende Güter

Im Kern der ethischen Konflikte um die Menschenwürde steht die Frage, wer (im ethischen Sinne) Mensch und damit als Träger*in von Menschenwürde anerkannt ist. Infragestellungen, Verletzungen der Menschenwürde indizieren, dass eben nicht allen menschlichen Wesen das Menschsein im ethischen Sinn der Menschenwürde zuerkannt wird. Nicht nur explizit rassistische oder sexistische Bestreitungen, auch Kalküle mit gravierenden Einschränkungen von Lebensqualität und des tatsächlichen Vermögens zur Selbstbestimmung bei bestimmten (ggf. alters- oder krankheitsbedingten) Einschränkungen können in einer BestreitungsdesethischenStatusalsTräger*in von

Menschenwürde resultieren (bestimmte philosophische Positionen unterscheiden dazu zwischen Mensch und Person, was eine christliche Anthropologie nicht vorsieht). Damit geht unmittelbar die Frage einher, wem die Definitionsmacht in dieser Frage zusteht bzw. wie diese begrenzt, kontrolliert und der Willkür von Interessenkalkülen entzogen werden kann.

Welche normativen Ansprüche – Rechte und Pflichten – aus der Achtung der Menschenwürde resultieren, ist Gegenstand intensiver und differenzierter wissenschaftlicher, rechtlicher und politischer Kontroversen im Umgang mit menschlichem Leben und Sterben, mit Zugehörigkeits- und Teilhabebedingungen einer Gesellschaft, mit Maßstäben und Standards von Lebensqualität und deren sozialpolitischer Absicherung usw. Solche Fragen sind nicht losgelöst von den Interpretationsvoraussetzungen, von weltanschaulichen und religiösen Überzeugungen, von Präferenzen und Zielsetzungen der Individuen und gesellschaftlichen Gruppen zu bearbeiten; es ist deshalb notwendig und selbst ein Indiz der Wertschätzung von Menschenwürde, wenn diese Debatten öffentlich und nach demokratischen Regeln mit möglichst umfassenden Beteiligungsmöglichkeiten geführt werden können.

Öffentliche Räume zu schaffen und institutionell zu sichern, in denen um Achtung, Schutz und (reale) Anerkennung der Menschenwürde gerungen werden kann, ist unter den Bedingungen weltanschaulicher und religiö-

ser Diversität und Heterogenität eine hochrangige politische Aufgabe, um erreichte Standards nicht preiszugeben, sondern im Sinne des nie vollständig erreichten Ziels weiterzuentwickeln. Universalisierung ist und bleibt ein Anspruch, der der Menschenwürde inhärent ist und jeder Generation und Epoche aufgegeben bleibt.

Metaethische Fragen – Ethikverständnis

Ergänzend zu den hermeneutischen und den normativen Aspekten sind methodische und metaethische Aspekte des Themas in den Blick zu rücken; damit wird zugleich das jeweils beanspruchte Ethikverständnis beleuchtet:

Der Status der Menschenwürde als axiomatische Bezugsgröße, der in diesem Beitrag stark gemacht wurde, jedoch nicht als selbstverständlicher Konsens vorausgesetzt werden kann, ist keinem Komparativ zugänglich. Menschenwürde wird im Handeln anerkannt oder bestritten, aber nicht vermehrt oder verringert. Praxen können hingegen in unterschiedlicher Intensität auf Menschenwürde Bezug nehmen und sie besser oder schlechter schützen – und sind gerade unter dieser Rücksicht Gegenstand ethischer Analyse und Kritik.

Menschenwürde fungiert daher in der ethischen Kritik von Praxis vor allem als Problem-Indikator. Gefährdungen, Verletzungen oder Bestreitungen der Menschenwürde konkreter Individuen oder ganzer Personengruppen sowie Leerstellen des Sagbaren bilden Ausgangspunkte und Bezugsgrößen einer kritischen, leidsensiblen, induktiv arbeitenden Ethik.

Mit Achtung, Schutz und Anerkennung der Menschenwürde werden ethische Anforderungen an Praxis aufgerufen. Normative Ethik arbeitet die der Menschenwürde inhärenten Ansprüche aus. Sie entwirft Orientierungsangebote, wie mit der Spannung zwischen Autonomie (Selbstbestimmung) und Abhängigkeit (Schutzbedürfnis) umzugehen ist. Diese Spannung gibt der grundlegenden Verletzlichkeit des Subjekts Ausdruck und übersetzt gewissermaßen die Folgen der Verletzlichkeit auf die Ebene normativer Reflexion. Sie verweist

auf die Notwendigkeit, handlungsleitende Kriterien zu erarbeiten, nach denen diese Grundspannung zwar nicht aufgelöst, aber ethisch rechtfertigungsfähig austariert werden kann. Diese Aufgabe stellt sich für eine Vielzahl ethisch brisanter Themen – von Suizidassistenten über geschlechtliche Selbstbestimmung bis zur Frage von Zugehörigkeitsrechten für Migrant*innen, um nur einige herausfordernde Beispiele zu nennen.

Fazit

Wer von Praxis oder Praxen der Menschenwürde spricht, besteht darauf, dass es um mehr als deklamatorische Anerkennung geht. Die Formulierung signalisiert über eine Beschreibung beobachtbarer Praxen hinaus den Imperativ, soziales Handeln darauf auszurichten, den Würde-Status eines jeden Menschen durch Interaktionen und Institutionen tatsächlich zur Geltung zu bringen. Ein solcher Anspruch setzt den Glauben bzw. die Überzeugung voraus, dass jedem Menschen etwas unbedingt Achtens- und Schützenswertes eigen ist. Dieser Glaube braucht, bildlich gesprochen, einen Anker, der das Geglaupte in einem guten Grund festmacht. Akzeptanz für eine Praxis der Menschenwürde, die durch unbedingten und unteilbaren Respekt angesichts aller Diversität (nicht: deren ungeachtet!) bestimmt ist, muss im gesellschaftlichen Diskurs errungen werden.

Konkrete Implikationen der Menschenwürde und daraus resultierende ethische Ansprüche können – angesichts divergierender Interpretationshorizonte – nicht als selbstverständlich konsensuell vorausgesetzt werden. Der Streit in der wissenschaftlichen wie in der politischen Öffentlichkeit mit und um Argumente ist ein notwendiges Medium des Würdeschutzes, zugleich darf der grundlegende Achtungs-, Schutz- und Anerkennungsanspruch, der von der Menschenwürde ausgeht, nicht von einer Mehrheitsmeinung abhängig gemacht werden. Konsens muss unter den Bedingungen weltanschaulicher und religiöser Diversität über die Grenzen bestimmter Bekenntnisgemeinschaften hinweg gesucht werden. Darin liegt eine zentrale Herausforderung für den Zusammenhalt von Gesellschaften

und politischen Gemeinwesen – und ebenso eine Herausforderung für religiöse Bekenntnisgemeinschaften und die sie begleitende wissenschaftlich-ethische Reflexion.

Ethische Kritik, die Verletzungserfahrungen identifiziert und im Horizont der Menschenwürde deutet, fokussiert sowohl partikuläre konkrete Verletzungserfahrungen als auch die konstitutive menschliche Verletzlichkeit als Bezugspunkte der ethischen Kommunikation. Sie reflektiert Anforderungen und Gelingensbedingungen einer Praxis, die den Menschen als Subjekt der Menschenwürde ganzheitlich wahrnehmen muss: Wer behauptet, die Menschenwürde zu schützen, aber die Identität bestimmter Menschen zum Anlass nimmt, ihnen die Ansprüche abzusprechen, die aus dieser Würde erwachsen und sie schützen, verwickelt sich in einen performativen Selbstwiderspruch – und geht in die Falle einer bloß deklamatorischen Anerkennung.

Ethische reflektierte Praxis der Menschenwürde muss sich der Ambivalenz von Anerkennungsprozessen

Öffentliche Räume zu schaffen und institutionell zu sichern, in denen um Achtung, Schutz und Anerkennung der Menschenwürde gerungen werden kann, ist unter den Bedingungen weltanschaulicher und religiöser Diversität eine hochrangige politische Aufgabe.

stellen. Dass niemand die Grenzen der eigenen Subjektivität und ihrer Perspektivgebundenheit überwinden kann, bringt unausweichlich ein Moment der Verkennung in das Anerkennungshandeln. Diese Einsicht sensibilisiert für die Verletzbarkeit des*der Anderen. Praxis der Menschenwürde ist daher immer ein Umgehen mit eigener und fremder Verletzlichkeit. Die biblische Gottesbotschaft hat, das hoffe ich gezeigt zu haben, das Potential, gerade diese Einsicht zu erhellen und für eine Praxis der Menschenwürde in christlicher Perspektive kritisch und orientierend fruchtbar zu machen. ■

Theozentrischer Humanismus

Impulse von Jacques Maritain – noch heute relevant?

von Arnd Küppers

Ich könnte es für Sie und mich kurz und schmerzlos machen und die mir gestellte Frage: „Theozentrischer Humanismus. Impulse von Jacques Maritain – noch heute relevant?“ mit einem schlichten „Nein!“ beantworten. Da ich aber die Moderatorin dieses Panels nicht in Verlegenheit bringen möchte, will ich es nicht dabei belassen und versuchen, in der mir zur Verfügung stehenden halben Stunde eine etwas differenziertere Antwort zu entwickeln.

Wirkungsgeschichtliche Aspekte

Deswegen ist dieses „Nein“ auf die Frage: „Maritain – heute noch relevant?“ bitte auch so zu verstehen, dass wir ihn bzw. seine Texte heutzutage nicht einfach umstandslos 1:1 rezipieren können, sondern immer in dem Kontext seiner Biografie und seiner Zeit anschauen müssen. Das ist natürlich in gewisser Weise banal, das sollte man immer tun. Aber es gibt eben Autorinnen und Autoren, da ist die Einbeziehung des Kontextes ganz besonders wichtig, und dazu gehört für mich ohne Zweifel Maritain. Das ist auch deshalb so, weil Maritain nach meinem Dafürhalten weniger theoriegeschichtlich relevant und interessant ist als vielmehr wirkungsgeschichtlich. Was meine ich damit?

Den Grund für das Scheitern des Humanismus in totalitären Regimen sah Maritain in dem Versuch der Moderne, einen Humanismus ohne Gott zu entwickeln, einen Humanismus, in dem der Mensch sich selbst an die Stelle Gottes gesetzt hat.

Maritains Denken ist ganz in den Bahnen seiner Zeit verlaufen und dort auch weitestgehend verblieben; und das heißt in seinem Fall: in den Bahnen der Neuscholastik und des Neothomismus. Wobei Maritains Neothomismus klar unterschieden werden muss von anderen Spielarten, die dem Thomismus wirklich ein neues theoretisch-konzeptuelles Framing gegeben haben, wie vor allem der Transzendentalthomismus Joseph Maréchal's. Maritain ist im Grunde im traditionellen Thomismus geblieben; Herbert Schmidinger hat ihn völlig zu Recht als einen „geradezu wütenden und fanatischen Thomisten“ bezeichnet.

Dieser Maritain begegnet nicht nur in seinen frühen Schriften, etwa in dem Buch *Antimoderne* von 1922, geschrieben zu einer Zeit, in der er noch der ultranationalistischen und monarchistischen *Action française* nahestand. Er begegnet auch in seinem Spätwerk *Le Paysan de la Garonne*, in dem 1966 der inzwischen 84-Jährige sich selbst in die Rolle des wütenden Bauern von der Garonne begab, und aus der Attitüde des schlichten, orthodoxen Glaubens

heraus gegen den „Teilhardismus“ wettete, also gegen das seiner Meinung nach von Teilhard de Chardin in die Welt gesetzte „böse Fieber der Weltverehrung“, das er bei den „neuen Modernisten“ in der Theologie diagnostizierte. „Sie hören kaum das Wort ‚Welt‘ und schon leuchten ihre Augen in ekstatischem Feuer“, schreibt Maritain dort. Und zugleich, so sein Vorwurf, würden sie zentrale Glaubenswahrheiten wie die Auferstehung oder die Erbsünde zu historischen Mythen und damit zu „ätherischen Resten einer babylonischen Bilderwelt“ umdeuten.

Angeblich, so schrieb es der *SPIEGEL* 1969 unter Berufung auf namentlich nicht genannte Kurienprälaten, habe Papst Paul VI. seinen Eifer für die Reform der Kirche nach der Lektüre von *Le Paysan de la Garonne* endgültig aufgegeben.

Die Dialektik des anthropozentrischen Humanismus

Trotzdem haben mich die Veranstalter*innen eingeladen, über Maritain zu sprechen. Das hat einen guten Grund. Denn das Thema dieses Symposiums sind der Humanismus und seine Anfechtungen im Post- und Transhumanismus. Und in der Tat hat Jacques Maritain in den dreißiger Jahren des letzten Jahrhunderts ein bedeutsames Konzept eines „christlichen Humanismus“, oder wie er es vorzugsweise genannt hat: eines integralen Humanismus (*humanisme intégral*) vorgelegt. Anlass war auch für ihn die Infragestellung und zwar die ganz konkrete Infragestellung des Humanismus in den Ideologien und in den Regimen des Faschismus, des Nationalsozialismus und des Sowjetkommunismus. Den Grund für das Scheitern des Humanismus in diesen totalitären Regimen sah Maritain in dem Versuch der Moderne, einen Humanismus ohne Gott zu entwickeln, einen Humanismus, in dem der Mensch sich selbst an die Stelle Gottes gesetzt hat. Er sprach in diesem Zusammenhang auch von der „Dialektik des anthropozentrischen Humanismus“.



Dr. Arnd Küppers, Wissenschaftlicher Referent und Stellvertretender Direktor der Katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle in Mönchengladbach

Was er damit meint, möchte ich Maritain in seinen eigenen Worten sagen lassen: „Der Mensch vergaß, dass Gott es ist, der in der Ordnung des Seins und des Guten die erste Initiative hat und unsere Freiheit belebt [...]. Seine Aufwärtsbewegung musste also seitdem getrennt werden von dem Herabkommen der Gnade, weshalb das in Frage stehende Zeitalter ein Zeitalter des Dualismus, der Auflösung, der Entzweiung war, ein humanistisches, von der Menschwerdung getrenntes Zeitalter, in dem der Fortschritt als Kraft einen schicksalhaften Charakter annehmen und selbst zur Zerstörung des Menschlichen beitragen sollte. Kurz gesagt, bestand das Grundübel des anthropozentrischen Humanismus darin, dass er anthropozentrisch war und nicht Humanismus.“

Nun hatte ich ja schon gesagt, dass Maritain ganz dem neuscholastischen Denken verhaftet war. So verwundert es nicht, dass er für den anthropozentrischen Humanismus auch die – aus Sicht der Neuscholastik – üblichen Verdächtigen verantwortlich macht: „den Geist der Renaissance und den Geist der Reformation in erster Linie“. Und dann natürlich die neuzeitliche Philosophie des Rationalismus und Idealismus. Auch dazu ein O-Ton Maritains: Unter der Überschrift „die Tragödie des Menschen“ schreibt er: „Von Seiten des Menschen kann man feststellen, dass der Rationalismus gleich zu Beginn der Neuzeit zuerst mit Descartes, dann mit Rousseau und Kant, ein erhabenes und glänzendes, unzerbrechliches Bild der menschlichen Persönlichkeit entworfen hatte, das eifersüchtig auf seine Immanenz und seine Autonomie bedacht war und letzten Endes seinem Wesen nach auch gut. Gerade im Namen der Rechte und der Autonomie dieser Persönlichkeit hatte die rationalistische Polemik jede von außen kommende Einmischung in dieses vollkommene und geheiligte Universum verdammt [...]. In wenig mehr als einem Jahrhundert aber ist diese stolze anthropozentrische Persönlichkeit in Gefahr gekommen und rasch dadurch erschöpft worden, dass sie in die Auflösung ihrer materiellen Elemente mit hineingezogen wurde.“

Diese Auflösung der materiellen Elemente hat sich für Maritain mit zwei entscheidenden Stößen vollzogen. Der erste Stoß – das dürfte jetzt nicht mehr allzu überraschend sein – war seiner Ansicht nach die Darwin'sche Evolutionstheorie, der zweite Stoß die Freud'sche Psychoanalyse.



Jacques Maritain, französischer Philosoph und maßgeblicher Vertreter der katholischen Philosophie im 20. Jahrhundert. Ihm wird ein maßgeblicher Einfluss auf die Pastoralkonstitution (*Gaudium et spes*) und die Erklärung zur Religionsfreiheit (*Dignitatis humanae*) des Zweiten Vatikanischen Konzils zugeschrieben.

das natürlich anders zu bewerten. Dieser kulturpessimistische Blick auf das neuzeitliche Denken, der findet sich in dieser Zeit ja auch bei anderen Autor*innen aus ganz anderen Richtungen. Die „Dialektik des Humanismus“ bei Maritain hat nicht nur von der Begrifflichkeit her Ähnlichkeit mit der „Dialektik der Aufklärung“. Wenn es bei Adorno und Horkheimer heißt: „Seit je hat Aufklärung [...] das Ziel verfolgt, von den Menschen die Furcht zu nehmen und sie als Herren einzusetzen. Aber die vollends aufgeklärte Erde strahlt im Zeichen triumphalen Unheils“ – dann ist das in wesentlichen Aspekten nicht so weit entfernt von der Zeitdiagnose Maritains.

Aber auch wenn die Diagnose ähnlich sein mag, ist die Therapie bei Maritain freilich eine gänzlich andere. Und zwar stellt er dem zuvor dekonstruierten „anthropozentrischen Humanismus“ sein eigenes Konzept entgegen: „Humanismus, aber theozentrischer Humanismus, der dort verwurzelt ist, wo der Mensch seine Wurzeln hat, integraler Humanismus, Humanismus der Menschwerdung“.

In diesem Zusammenhang noch ein letztes Zitat: „Nach allen Auflösungen und Dualismen des Zeitalters eines anthropozentrischen Humanismus, das gekennzeichnet ist durch die Trennung und den Gegensatz von Natur und Gnade, von Glauben und Vernunft, von Liebe und Erkenntnis und – im Bereiche des Gemütslebens – von Liebe und Sinnlichkeit, wohnen wir hier einer Zerstreuung, einer endgültigen Zersetzung bei. Dies hindert aber das menschliche Wesen keineswegs, mehr als je zuvor die unumschränkte Herrschaft zu beanspruchen.“ Und genau hierin liegt für Maritain dann natürlich auch die Saat des Totalitarismus.

Diese wenigen Zitate sollten auch hinreichend genug illustrieren, was aus heutiger Sicht problematisch an Maritain ist. Wobei – noch einmal: im Kontext seiner Zeit betrachtet, ist

Maritains theozentrischer Humanismus ist dort verwurzelt, wo der Mensch seine Wurzeln hat, ein integraler Humanismus, ein Humanismus der Menschwerdung, ein Humanismus, der anerkennt, „dass Gott der Mittelpunkt des Menschen ist“.

Er spricht auch von einem „wahrhaft christlichen Humanismus“, der anerkennt, „dass Gott der Mittelpunkt des Menschen ist. Er schließt die christliche Auffassung vom sündigen und erlösten Menschen ebenso ein wie die christliche Auffassung von Gnade und Freiheit.“ Es wird also sozusagen alles wieder reintegriert in den Humanismus, was von der neuzeitlichen Philosophie ausgeschlossen worden ist, insbesondere eben die nach Maritains Überzeugung impliziten christlichen und theologischen Voraussetzungen.

Wohl aber – und das ist nun ganz zentral für die Würdigung seines Werks – überschreitet Maritain die Grenzen der engen und bisweilen engstirnigen Neuscholastik, indem er versucht sein Konzept Pluralismus-konform auszugestalten. Auch das ist eine Reaktion auf die Erfahrung der totalitären Ideologien. Naturrechtliche Sozialphilosophien haben zwei zentrale Voraussetzungen, ohne die sie gar nicht funktionieren: Sie gehen von einer Einheit des Gemeinwesens und von einer stabilen sozialen Ordnung aus. Beides löst sich in den totalitären Regimen auf. Die gesellschaftliche Einheit wird im Totalitarismus entstellt zu einer unmenschlichen Uniformität, die alle Vielfalt erstickt. Die soziale Ordnung wird aufgelöst zugunsten der Idee einer permanenten Revolution. Diese

schockierende Erfahrung bewegt Maritain nun dazu, nicht mehr, wie die traditionelle thomistische Neuscholastik, das Gemeinwohl zum zentralen Prinzip seiner Sozialphilosophie zu machen, sondern die Personalität des Menschen als Kernstück des integralen Humanismus.

Er spricht in diesem Zusammenhang auch von dem Ideal eines „neuen Christentums“: „Wir sind der Meinung, dass das historische Ideal eines neuen Christentums, einer neuen zeitlichen Lebensordnung christlicher Art, gerade durch ihre Gründung auf die gleichen Grundsätze (jedoch in analoger Anwendung) wie die des mittelalterlichen Christentums eine profane christliche und nicht sakrale christliche Auffassung vom Zeitlichen bedeuten würde. [...] Es würde dies nicht mehr die Idee des Heiligen Römischen Reiches sein, die Gott über alle Dinge herrschen lässt, – es wäre vielmehr die Idee der heiligen Freiheit der Kreatur, nach der die Gnade mit Gott eint.“

Damit nimmt Maritain zwei wesentliche Modifikationen an der überkommenen neuscholastischen Sozialphilosophie vor: Erstens vollzieht er einen Shift vom Gemeinwohl- zum Personalprinzip. Zweitens trennt er klar zwischen überzeit-

licher und zeitlicher Ordnung, was auch die Anerkennung einer Autonomie des Zeitlichen impliziert. Beides hat weitreichende Konsequenzen, sowohl ekklesiologisch als auch politisch. Darauf wird noch zurückzukommen sein.

Die Brücke in die freiheitliche Moderne

Trotzdem bleibe ich bei meiner Ausgangsthese: Theoretisch ist dieses Humanismus-Konzept letztlich unbefriedigend, weil eine wirkliche und differenzierte Auseinandersetzung mit dem neuzeitlichen Freiheits- und Autonomiedenken gar nicht stattfindet. Diese Auseinandersetzung wollte Maritain aber auch gar nicht, sondern er hat seinen Humanismus ausdrücklich von dem behaupteten Gegensatz zwischen

Theozentrik und Anthropozentrik her entworfen. Und das ist eine Position, die damals schon orthodox war, die heutzutage aber für die theologische Ethik schlicht obsolet ist.

Aber gerade dieser Malus in der Theoriesgeschichte, dass Maritain eben ein Gralshüter der Orthodoxie war, das war die entscheidende Voraussetzung dafür, dass er in der Wirkungsgeschichte so eminent bedeutsam werden konnte. Denn was in theoretischer Perspektive eine Inkonsistenz war, zeitigte in praktischer

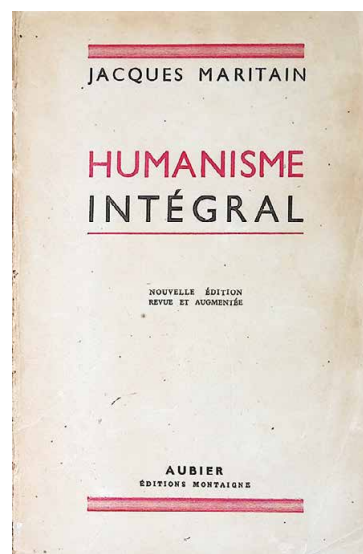
Hinsicht einen geradezu fulminante Erfolg, weil Maritain mit seinem Werk für den im Antimodernismus und Antiliberalismus feststeckenden Katholizismus eine gangbare Brücke in die freiheitliche Moderne baute – und zwar gangbar nicht nur für linke, für liberale Katholik*innen – die hatten mit der Moderne ohnehin nicht das Problem – sondern auch für konservative, für Kulturkampf-Katholiken.

Das müssen wir uns ja in Erinnerung rufen: Die katholische Kirche war im 19. Jahrhundert gegen den Liberalismus, gegen die Demokratie und gegen die Idee der Menschenrechte. Das hatte mit der Französischen Revolution zu tun und damit, dass die Deklaration der Menschenrechte in Europa in diesem Kontext erfolgte. Das hatte auch damit zu tun, dass die Liberalen und die Demokraten im 19. Jahrhundert meistens antiklerikal waren. Aber diese Konflikte waren in erster Linie machtpolitischer und nicht etwa kultureller Natur. Und genau das hat Maritain auf auch für konservative Katholik*innen sehr verträgliche Weise verdeutlicht, weil er eben Freiheitsordnung, Demokratie und Menschenrechte aus dem Horizont des Christentums heraus rekonstruiert und begründet hat. Theoretisch ist das ziemlich verquer, wenn er



Links: Prof. Dr. Michelle Becka, Professorin für Christliche Sozialethik an der Katholisch-Theologischen-Fakultät der Julius-Maximilians-Universität Würzburg, moderierte die Diskussion nach den Vorträgen von Arnd Küppers und Maximilian Forscher.

Rechts: Maritains Werk *Integraler Humanismus* – es kam im Jahr 1936 in Paris heraus – präsentiert eine Gesellschaftsordnung, deren humanistische Grundwerte dem Geist des Evangeliums entsprechen.



sagt: Freiheit ja, aber ich vertrete kein „liberales Freiheitskonzept“, sondern ein „christliches, gemeinwohlorientiertes Freiheitsverständnis“. Ich bin für die Demokratie, aber nicht für die „relativistische Demokratie“, sondern für eine „christliche Demokratie“. Ich bin für die Menschenrechte, lehne aber den „menschenrechtlichen Rechtspositivismus“ ab und vertrete „naturrechtlich begründete“ Menschenrechte.

Dieses ganze Konzept von Maritain läuft in dem Gedanken zusammen, dass der integrale Humanismus eben nicht in einem „liberalen Individualismus“, sondern in einem „christlichen Personalismus“ gründet. Das sind aber letztlich alles so auf die Spitze getriebene Gegensätze, wo der vermeintliche Gegner zu einem karikaturesk überzeichneten Popanz aufgebaut wird, um dann mit einem dialektischen Taschenspielertrick zu dem gewünschten Ergebnis zu kommen: zum integralen Humanismus, zum Personalismus – aus dem dann, wie aus einem Taufbecken, die ganzen für den seinerzeitigen Katholizismus so unverträglichen modernistischen Werte wie Freiheit und Menschenrechte, Individualismus und Pluralismus von ihrer Ursünde gereinigt wieder aufsteigen.

Je länger man darüber nachdenkt, desto mehr schwirrt einem der Kopf von diesen Hakenschlägen. Aber geschenkt: Der wirkungsgeschichtliche Impact von diesem Konzept Maritains war fulminant. Große Teile der katholischen Eliten in Kirche und Gesellschaft sind in der Nachkriegszeit durch seine Texte und Gedanken beeinflusst worden. Das hatte auch damit zu tun, dass er nicht nur ein Intellektueller war, sondern an entscheidenden Stellen auch mittelbar eine politische Rolle spielte.

Kirchlich ist hier seine besondere Verbindung zu Giovanni Montini, Papst Paul VI., zu nennen. Die beiden kannten sich seit Mitte der Zwanziger Jahre. Montini hatte die italienische Übersetzung von Maritains Buche *Trois Réformateurs* angefertigt und ein Vorwort zu *Humanisme intégral* geschrieben.

Von 1945 bis 1948 war Maritain französischer Botschafter am Heiligen Stuhl und traf sich fast jede Woche mit Montini zum philosophischen Tête-à-Tête. Über diese Verbindung wird Maritains Denken ein maßgeblicher Einfluss auf das Zweite Vatikanische Konzil zugeschrieben, namentlich auf die Pastoralkonstitution und die Erklärung zur Religionsfreiheit.

Maritains politischer Einfluss

Politisch bedeutsam ist, dass Maritain die Leitung

der französischen Delegation bei einem UNESCO-Projekt innehatte, das die Vorbereitungen der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte begleitete. Wobei mir bei meinen Recherchen nicht klar geworden ist, wie groß sein Einfluss auf die letztlich beschlossene Menschenrechtserklärung war. Ich

habe insbesondere nichts gefunden über die Verbindung und einen Austausch von Maritain und René Cassin, der als französischer UN-Botschafter ganz maßgeblich den Text der Menschenrechtserklärung verfasst hatte. Es ist aber natürlich sehr wahrscheinlich, dass die beiden sich als Kollegen im diplomatischen Dienst gekannt und in irgendeiner Weise ausgetauscht haben über dieses große Vorhaben, an dem sie beide an verschiedenen Stellen beteiligt waren.

Der größtemittelbare politische Einfluss, den Maritain

ausgeübt hat, ist aber wohl, dass der christliche Personalismus, dessen wichtigster Vertreter er seinerzeit gewesen ist, der ideengeschichtliche Taufpate für die Christdemokratie gewesen ist, nicht nur in Europa, sondern auch in Lateinamerika. Es hatte zuvor von Prälaten geführte katholische Parteien gegeben, die im Zweifel immer als eine Interessenpartei der Kirche agiert haben. In Deutschland denken wir in diesem Zusammenhang natürlich an das Reichskonkordat und die Zustimmung der Zentrumspartei zum Ermächtigungsgesetz 1933.

Einen solchen politischen Opportunismus hat Maritain scharf abgelehnt. Für ihn war klar: Mit einem menschenverachtenden Regime darf man keine faulen Kompromisse eingehen, nur um den Hals der Kirche zu retten. Das ist eine Haltung, die bei ihm sehr klar nachvollzogen werden kann mit Blick auf den spanischen Bürgerkrieg. Der wurde in Frankreich mit großem Interesse und großer Anteilnahme verfolgt – auch weil die politische Spaltung zwischen einer starken antiklerikalen Linken und einer nationalistischen Rechten in Frankreich ähnlich war und manche die Befürchtung hatten, auch Frankreich könne in einen solchen blutigen Bürgerkrieg abgleiten.

Und die konservativen französischen Katholik*innen standen selbstverständlich auf der Seite der Putschisten um General Franco. Man hatte mit Entsetzen von den Folterungen und Morden an Priestern und von Vergewaltigungen von Nonnen durch die Anarchisten in Barcelona gehört. Auch republikanische Milizen brandschatzten und mordeten immer wieder in Klöstern und Kirchen. Die spanischen Bischöfe nannten Francos Putsch gegen die Volksfront-Regierung deshalb einen Kreuzzug. Das war auch die Position vieler französischer Katholiken, anfänglich auch die von Maritain. Aber das hat er sehr schnell korrigiert, als er gesehen hat, welche Verbrechen auch die Nationalisten begangen; bereits im Sommer 1936 das Massaker franquistischer Truppen in Badajoz oder die Bombardierung von Wohngebieten in Madrid im November 1936. Dagegen protestierte Maritain gemeinsam mit anderen Intellektuellen öffentlich. Genauso wie gegen die Zerstörung der baskischen Stadt Guernica durch die deutsche Luftwaffe am 26. April 1937.

Der größte mittelbare politische Einfluss, den Maritain ausgeübt hat, ist der, dass der christliche Personalismus, dessen wichtigster Vertreter er seinerzeit gewesen ist, der ideengeschichtliche Taufpate für die Christdemokratie gewesen ist, nicht nur in Europa, sondern auch in Lateinamerika.

Maritain baute für den im Antimodernismus und Antiliberalismus feststehenden Katholizismus seiner Zeit eine gangbare Brücke in die freiheitliche Moderne – nicht nur für linke, für liberale, sondern auch für konservative, für Kulturkampf-Katholik*innen.



Foto: Bundesarchiv, Bild 183-H25224, Unkn./Wikimedia Commons

Die zerstörte baskische Stadt Guernica nach dem Angriff durch die deutsche Luftwaffeinheit Legion Condor am 26. April 1937. Dieser Angriff und weitere Kriegsverbrechen prägten den Standpunkt und die geradlinige Haltung Maritains.

Diese öffentlichen Stellungnahmen waren Gegenstand erheblicher Auseinandersetzungen unter französischen Katholik*innen, von denen viele eben der Überzeugung waren, dass, wenn die Republikaner den Bürgerkrieg gewinnen würden, dies das Ende der Kirche in Spanien bedeuten würde. Das war keine unrealistische Perspektive. Aber trotzdem haben Maritain und seine Freunde dieser Position entschieden widersprochen und gesagt: Wenn es um das Leben unschuldiger Zivilist*innen geht, dann dürfen wir als Christ*innen nicht aus Opportunismus die Augen vor dem Bösen verschließen. So wie Henry Kissinger angeblich mal über einen südamerikanischen Diktator gesagt haben soll: „Der Mann ist ein Schwein. Aber er ist unser Schwein.“ Das war nicht Maritains Haltung, und das ist die Geradlinigkeit seines Humanismus, für die er meine bewundernde Anerkennung hat.

Damit möchte ich zum Abschluss noch einmal zu der mir gestellten Ausgangsfrage zurückkommen: Gibt es Impulse, die wir heute noch von Maritains Entwurf eines christlichen, integralen Humanismus aufnehmen können. Dazu vielleicht zwei Punkte. Das eine ist, dass Maritain in seinen Schriften versucht, die Dialektik des Humanismus und dessen implizite christliche Voraussetzungen offenzulegen. Bloß weil wir die Art und Weise, in der er das tut, aus heutiger Sicht für etwas unterkomplex halten, ist die Frage damit ja nicht obsolet. Ich erinnere nur an die Friedenspreisrede von Jürgen Habermas, in der er vor nunmehr 20 Jahren auf die

„unabgeschlossene Dialektik des [...] abendländischen Säkularisierungsprozesses“ hingewiesen hat.

Nach meinem Dafürhalten hat sich Hans Joas in seinem Buch *Die Sakralität der Person* dieser Herausforderung auf sehr überzeugende Weise angenähert, indem er versucht in seiner affirmativen Genealogie – also in einer methodischen Verschränkung von Erzählung und Begründung – auch die komplexe Beziehung von christlicher Theologie und Menschenrechtsidee nachzuzeichnen.

Der Humanismus, besonders der Personalismus Maritains, kann als eine Spielart des Liberalismus, eines konservativen Liberalismus oder auch eines christlichen Liberalismus, gesehen werden.

Das ist meines Erachtens eine lohnenswerte Spur, um Maritains konzeptuelles Anliegen heute noch einmal aufzugreifen.

Der zweite Impuls, den man von Maritain aufnehmen kann, liegt meines Erachtens in seinem Bemühen, das Christentum und insbesondere den Katholizismus mit der Moderne, mit Demokratie, Menschenrechten, Pluralismus und ich würde auch sagen: dem Liberalismus zu versöhnen. Für mich ist auch der Humanismus, der Personalismus Maritains, eine Spielart des Liberalismus, meinethalben eines konservativen Liberalismus oder auch eines christlichen Liberalismus. Nicht alle Liberalen waren oder sind Anarcho-Liberale.

Diese Herausforderung, der sich Maritain gestellt hat und die er für seine Zeit so grandios gemeistert hat, die stellt sich für uns ja durchaus heute wieder. Auch heute haben wir wieder starke Tendenzen, Christentum und Katholizismus mit illiberalen politischen Positionen zu verbinden bzw. als Gegengewicht zum Liberalismus zu inszenieren. Das haben wir hier in Europa, am augenfälligsten in Ungarn und in Polen. Das haben wir auch in den USA. Von Russland und dem Teufelspakt zwischen Präsident Putin und Patriarch Kyrill ganz zu schweigen.

Nehmen wir als Beispiel Viktor Orbán. Der hat nach seiner Wiederwahl zum Ministerpräsidenten im Mai 2018 vor dem ungarischen Parlament erklärt, er wolle „die schiffbrüchige alte liberale Demokratie durch eine christliche Demokratie des 21. Jahrhunderts“ ersetzen. Das war nicht einfach so dahingesagt, sondern das war eine programmatische Aussage, auf die er seitdem immer wieder zurückkommt. Und das fällt unter manchen nach rechts kippenden Katholik*innen und Christ*innen durchaus auf fruchtbaren Boden, die Orbán spätestens seit dem Flüchtlingszu-

zug 2015 zum Retter des Abendlandes stilisieren. Diese Sicht mag in Deutschland vielleicht nur als abseitige Meinung in den Schmutzdeckeln des Internets zirkulieren. In anderen Ländern aber bekennen sich selbst katholische Intellektuelle zu solchen Positionen. Ich nenne nur als prominentes Beispiel den zum Katholizismus konvertierten Verfassungsrechtler und Harvard-Professor Adrian Vermeule als einen Exponenten der „postliberal right“ in den USA.

Angesichts solcher rückwärtsgewandten Tendenzen wäre es in der Tat wohl gut, sich wieder öfters an Maritain zu erinnern und an seine Mahnung, dass das sozialetische Herzstück des Christentums nicht irgendeine verquaste Idee eines christlichen Staates ist, sondern der Humanismus, das heißt: der Mensch mit seiner unveräußerlichen personalen Würde, die es stets zuallererst zu verteidigen gilt. ■

Es täte wohl gut, sich wieder öfters an Maritain zu erinnern und an seine Mahnung, dass das sozialetische Herzstück des Christentums nicht irgendeine verquaste Idee eines christlichen Staates ist, sondern der Humanismus, das heißt: der Mensch mit seiner unveräußerlichen personalen Würde, die es stets zuallererst zu verteidigen gilt.

Das Konzept des christlichen Humanismus

Betrachtung der verschiedenen Schwerpunkte in der Sozialverkündigung der Kirche von Ursula Nothelle-Wildfeuer

Die folgenden Überlegungen gehen von einem konstitutiven Zusammenhang zwischen dem Konzept des christlichen Humanismus und der Sozialverkündigung der Kirche aus. Dabei macht beides eine Entwicklung durch.

Für die frühe Sozialverkündigung in der neuscholastischen Phase erwiesen sich die frühen Schriften von Karl Marx als bedeutsam. Er kritisierte das bürgerliche Humanismuskonzept und legte die Grundlagen für den im 20. Jahrhundert politisch wirksam werdenden sozialistischen Humanismus (https://www.staatslexikon-online.de/Lexikon/Humanismus#II._Humanismus_in_Neuzeit.2C_Moderne_und_Gegenwart). Damit ist ein kämpferisch-atheistisches Programm mit normativem Begründungsanspruch formuliert. Vor diesem Hintergrund kann es nicht verwundern, dass weder in *Rerum novarum* noch in *Quadragesimo anno* der Begriff des Humanismus zu finden ist. Vielmehr suchte man sich von einem solchen atheistischen Programm und von den Marxschen Ansätzen zur Lösung der sozialen Frage klar abzusetzen.

Die „Geburt eines neuen Humanismus“ im Kontext des Konzils

Erstmalig findet sich in der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* (1965) die äquivoke Erwähnung des Begriffs Humanismus.

Offenheit für Transzendenz. In *Gaudium et spes* heißt es: „(B)reite Volksmassen (haben) das religiöse Leben praktisch auf(gegeben)“; die oftmals im Hintergrund stehende „Leugnung Gottes oder der Religion oder die völlige Gleichgültigkeit“ sei kein singuläres Phänomen mehr, sondern eins, das „als Forderung des wissenschaftlichen Fortschritts und eines sogenann-



Prof. Dr. Ursula Nothelle-Wildfeuer,
Professorin für Christliche Gesellschaftslehre
an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg

ten neuen Humanismus ausgegeben“ (GS 7) werde. Der Begriff des Humanismus ist hier noch negativ konnotiert – als Weltanschauung, von der man sich als Kirche hinsichtlich der atheistischen Orientierung klar absetzen zu müssen meint. Damit klingt ex negativo bereits die Offenheit für Transzendenz, spezifischer: für den christlichen Glauben an, die zur Bestimmung des Menschen konstitutiv hinzugehört und im Laufe der weiteren Entwicklung zur zentralen Dimension des christlichen Humanismus wird.

Verantwortung und Autonomie. Später im Text findet sich ein facettenreicherer Gebrauch des Begriffs: So ist zum einen von der „Geburt eines neuen Humanismus“ die Rede, „in dem der Mensch sich vor allem von der Verantwortung für seine Brüder und die Geschichte her versteht“ (GS 55). Damit kommt die ethische Ebene ins Spiel: Das Humane impliziert die „integrale Berufung des Menschen“ (GS 11), durch die der Geist auf „wirklich humane Lösungen“

ausgerichtet ist. Dabei ist das wahrhaft Menschliche auch immer verbunden mit der Ausrichtung auf die Weisheit, auf die Suche nach dem Wahren und Guten (vgl. GS 15). Die Orientierung auf diese zentralen Werte ist eine zweite entscheidende Dimension des christlichen Humanismus.

In *Gaudium et spes* findet sich ferner der Bezug auf die Autonomie als notwendige Dimension des christlichen Humanismus. Die Notwendigkeit der Abgrenzung von einem Autonomieverständnis, das „zu einem rein innerweltlichen, ja religionsfeindlichen Humanismus kommt“ (GS 56), wird aufgezeigt, aber letztlich entwickelt das Konzil eine so eindeutig positive Bedeutung des Autonomiebegriffs, wie sie in keinem weiteren Dokument mehr gegeben ist. Die späteren moraltheologischen Debatten um die *Autonome Moral* belegen die Schwierigkeiten vieler mit dem Ansatz bei der Selbstbestimmung des Menschen. Sie wirken bis heute etwa in den Diskursen des Synodalen Weges zu Fragen der Beziehungsethik nach.

Gerechtigkeit und Gemeinwohl.

Christlicher Humanismus zielt auf die sozialetisch zentralen Fragen nach Gerechtigkeit, Solidarität und einer entsprechenden Ordnung von Wirtschaft und Gesellschaft, national und global, ab. In den (nach)konziliaren Texten stehen diese Ausführungen immer im untrennbaren Zusammenhang mit dem Prinzip des Gemeinwohls, das weitgehend formal definiert wird und damit zumindest implizit den Wert der individuellen Freiheit hervorhebt: „Das Gemeinwohl der Gesellschaft besteht in der Gesamtheit jener Bedingungen des sozialen Lebens, die sowohl den Gruppen als auch deren einzelnen Gliedern ein volleres und leichteres Erreichen der eigenen Vollendung ermöglichen“ (GS 26). Die Konzils-erklärung über die Religionsfreiheit

Dignitatis humanae ergänzt noch präzisierend den Verweis auf die „Wahrung der Rechte und Pflichten der menschlichen Person.“ (DH 6)

Integraler Humanismus und dynamische Entwicklung. Das zentrale Dokument für die Ausdifferenzierung des Begriffs eines christlichen Humanismus, die Entwicklungszyklika *Populorum progressio* von Papst Paul VI. (1967), definiert den Humanismus ausschließlich positiv: So ist die Rede von der „Eingliederung (des Menschen. Anm. UNW) in den lebendigmachenden Christus“, durch die er „zu einem Humanismus jenseitiger, ganz anderer Art (gelangt), der ihm die höchste Lebensfülle schenkt: das ist das letzte Ziel und der letzte Sinn menschlicher Entfaltung.“ (PP 16) Eine berühmte Passage spricht von einem neuen Humanismus: „Die Entwicklungshilfe braucht immer mehr Techniker. Noch nötiger freilich hat sie weise Menschen mit tiefen Gedanken, die nach einem neuen Humanismus Ausschau halten, der den Menschen von heute sich selbst finden lässt, im Ja zu den hohen Werten der Liebe, der Freundschaft, des Ge-

im Vollsinn des Wortes meint demnach so viel wie „eine umfassende Entwicklung des ganzen Menschen und der ganzen Menschheit“ (PP 42). Christlicher Humanismus bezieht sich damit nicht nur auf das Individuum, sondern auch auf die solidarische Entwicklung aller Menschen. Dieser Humanismus wird wiederum kontrastiert mit einem „verkürzte(n) Humanismus“, der den Bezug zu den Werten des Geistes und zu Gott nicht herstellt und bei dem der Mensch sich in sich abkapselt. (vgl. PP 42)

Der Umgang mit Globalisierung. Die Rede vom christlichen Humanismus taucht systematisch erst wieder auf bei Benedikt XVI. in seiner Sozialzyklika *Caritas in veritate* von 2009. Die in *Populorum progressio* bereits angeklungene Entwicklung der gesamten Menschheit wird vor dem Hintergrund der kritischen Frage nach dem Umgang mit der Globalisierung erneut thematisiert: Schwierigkeiten und Gefahren, die zum Globalisierungsprozess gehören, könnten nur dann überwunden werden, „wenn man sich der anthropologischen und ethischen Seele bewusst wird, die aus der Tiefe die Globalisierung selbst in Richtung einer solidarischen Humanisierung führt.“ (CiV 42) Globalisierung der Menschheit sei zu leben „im Sinne von Beziehung, Gemeinschaft und Teilhabe“.

Diese Dimensionen lassen sich lesen als Erläuterungen der globalen sozialen Dimension des christlichen Humanismus. Sie verweisen auf die immer deutlicher werdende Not-

wendigkeit des Bezugs zum Lokalen gerade im Kontext der Globalisierung. Speziell mit dem Verweis auf die Teilhabe geht es wesentlich um Armutsbekämpfung, um die Einbeziehung der Schwellen- und Entwicklungsländer selbst in diesen Prozess und um deren Partizipation am wachsenden Wohl-

stand. (Eine Nebenbemerkung: Von einer wohlstandskritischen Perspektive kann hier noch keine Rede sein.)

Humanökologie. Die Rede von Humanismus und Humanisierung bei Benedikt XVI. führt notwendig auch zu dem schwierigen Begriff der Humanökologie, der bereits bei Johannes Paul II. auftauchte, bei Benedikt aber eine weitere Interpretation erfahren hat und später auch bei Franziskus wieder aufgegriffen wird. In *Caritas in veritate* stellt Benedikt den Begriff in direkten Zusammenhang mit der Umweltökologie (vgl. Nr. 51). Kirche habe Verantwortung für den Schutz und die Verteidigung der Gaben der Schöpfung, aber auch Verantwortung dafür, den Menschen vor der Selbstzerstörung zu bewahren. „Die Beschädigung der Natur hängt nämlich eng mit der Kultur zusammen, die das menschliche Zusammenleben gestaltet. Wenn in der Gesellschaft die ‚Humanökologie‘ respektiert wird, profitiert davon auch die Umweltökologie.“ (CiV 51) Humanökologie basiert für ihn auf moralischen Einstellungen, Werthaltungen und Bedingungen, für die die Menschen sich engagieren müssen, da sie nicht naturgegeben sind.

Während bei Johannes Paul II. die Rede von der Humanökologie auf die Frage nach Sexualität und Ehe eng geführt wird, findet sich bei Benedikt ein deutlich weiteres Verständnis des Begriffs, der damit Fragen von Leben und Tod, von Schwangerschaft und Geburt, aber auch von Embryonenforschung sowie von Krieg und Frieden umfasst. In seiner Rede vor dem Deutschen Bundestag 2011 hat er deutlich gemacht, dass der Mensch „nicht nur sich selbst machende Freiheit (ist)“, sondern auch eine „Natur (hat), die er achten muss“ (<https://www.bundestag.de/parlament/geschichte/gastredner/benedict/rede-250244>).

Für das sozialetische Verständnis von christlichem Humanismus ist dieser Punkt der Verhältnisbestimmung zwischen Natur und Freiheit sowie zwischen Human- und Umweltökologie von großer Bedeutung. Letzteres Verhältnis wird in den Texten von Papst Franziskus aufgegriffen und umfassend weiterentwickelt, ersteres bleibt bislang von lehramtlicher Seite aus unbefriedigend ungeklärt.



Links: Prof. Dr. Gerhard Kruij, Professor für Christliche Anthropologie und Sozialethik an der Johannes Gutenberg-Universität Mainz, moderierte die Diskussion im Anschluss an die Vorträge von Prof. Dr. Ursula Nothelle-Wildfeuer und Prof. Dr. Jochen Ostheimer, den wir im Online-Teil dokumentieren. Rechts: Prof. Dr. Anna Maria Riedl, Juniorprofessorin für christliche Sozialethik mit Schwerpunkt nachhaltige Entwicklung an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn, leitete die Diskussion zu den Vorträgen von Prof. Dr. Stefan Sorgner und Prof. Dr. Markus Vogt, die Sie im beide im Online-Teil finden.

bets, der Betrachtung. Nur so kann sich die wahre Entwicklung [...] von weniger menschlichen zu menschlicheren Lebensbedingungen (erfüllen)“. (PP 20) In diesem Passus wird Bezug genommen auf den französischen Philosophen Jacques Maritain und seinen integralen Humanismus. Humanismus

Person-Sein als Spezifizierung des Verständnisses von christlichem Humanismus

Das Verständnis von christlichem Humanismus erhält zunächst bei Johannes XXIII. und später bei Johannes Paul II. eine weitere spezifische Dimension durch den Bezug auf das Person-Sein des Menschen. Dabei ist kaum von christlichem Humanismus die Rede, der personalistische Ansatz spezifiziert dessen Bedeutung allerdings entscheidend.

Der Mensch als Person: Würde, Rechte und Freiheit. *Pacem in terris* (1963) definiert, „dass jeder Mensch seinem Wesen nach Person ist. Er hat eine Natur, die mit Vernunft und Willensfreiheit ausgestattet ist; er hat daher aus sich Rechte und Pflichten, die unmittelbar und gleichzeitig aus seiner Natur hervorgehen“ (PT 5). Aus diesem Person-Sein folgt konstitutiv die Betonung der Würde des Menschen sowie der daraus sich notwendig ergebenden Rechte des Menschen. Der mit der Würde des Menschen zutiefst verbundene Wert der Freiheit wird in dieser Enzyklika mehrfach aufgerufen, zum einen im Kontext der Rede von den individuellen Freiheitsrechten, zum anderen im Zusammenhang mit den Werten von Gerechtigkeit und Wahrheit. Schließlich wird aber auch grundsätzlich Freiheit erläutert durch den Verweis auf die Entscheidungs- und Handlungsfreiheit (vgl. PT 17). Allerdings fehlt ein für die Freiheit und das Person-Sein gravierender Aspekt, nämlich die Gewissensfreiheit. Von Gewissen wird mit Bezug auf Röm 2,15 ausschließlich gesprochen im Sinne eines Ableseorgans für die „Ordnung“, die der Schöpfer „ins Innere des Menschen eingepägt (hat)“ (PT 3). Vom Gewissen als letzter Instanz bei jeder ethischen Entscheidung wird nicht gesprochen. Die Erklärung *Dignitatis humanae* über die Religionsfreiheit des II. Vatikanischen Konzils (1965) liest sich da anders: Das Verständnis von Gewissen und Freiheit wird entscheidend erweitert – die Gewissensfreiheit wird ohne Einschränkung auf die christliche Wahrheit anerkannt, das Recht auf Religionsfreiheit gilt für jeden Menschen, unabhängig von seinem religiösen Bekenntnis oder seiner Weltanschauung. Die Unverlierbarkeit der Rechte (hier speziell auf Religions- und Gewissens-

freiheit) wird in diesem Dokument stark gemacht – ein zentraler Aspekt des christlichen Humanismus.

Pflichten und Verantwortlichkeiten.

Ein entscheidender Unterschied von *Pacem in terris* zur UN-Menschenrechts-erklärung besteht darin, dass hier das Person-Sein mit den Rechten ebenfalls

Nach Johannes Paul II. wird das Ringen um einen neuen Humanismus nur zum Erfolg führen, wenn in ihm die wissenschaftliche Erkenntnis wieder in lebendige Beziehung tritt mit der Wahrheit, die dem Menschen als Geschenk Gottes offenbart ist.“

entsprechende Pflichten sowohl im Blick auf die eigene Person als auch auf andere Personen verbindet. Das Person-Sein impliziert also immer schon eine normative Grundausrichtung: Es geht um die Verantwortung, sich auch zu engagieren für die Realisierung dieser Rechte sowie für entsprechende Rahmenbedingungen, die dem Einzelnen die Realisierung erleichtern. Zugleich werden die Rechte der menschlichen Person in Bezug auf das nationale gesellschaftliche und auch auf das universale Gemeinwohl ausformuliert. „Deshalb muss die universale politische Gewalt“ – welche Gewalt das sein soll, bleibt hier wie auch bei späteren Bezugnahmen darauf unbestimmt – „ganz besonders darauf achten, dass die Rechte der menschlichen Person anerkannt werden und ihnen die geschuldete Ehre zuteil wird, dass sie unverletzlich sind und wirksam gefördert werden.“ (PT 73) Dies könne entweder unmittelbar geschehen oder über eine Art Rahmenordnung, durch die in Einzelstaaten die entsprechenden Aufgaben leichter zu erfüllen sind.

Philosophisch-theologisch grundlegender Personalismus. Vom Personbegriff in *Pacem in terris* lässt sich eine direkte Verbindungslinie zum Ansatz des Personalismus bei Johannes Paul II. ziehen. Das Spezifikum seines Ansatz-

zes besteht in der Zusammenführung einer philosophischen, von der Wertephilosophie Max Schelers her geprägten und einer theologischen Begründungslinie im Begriff der Person, wobei letztere Begründungslinie nicht nur von der Schöpfungstheologie, der Gottebenbildlichkeit und Kreatürlichkeit des Menschen, sondern auch darüber hinaus von der Soteriologie her argumentiert. Denn erst „Christus, der neue Adam, macht eben in der Offenbarung des Geheimnisses des Vaters und seiner Liebe dem Menschen den Menschen selbst voll kund und erschließt ihm seine höchste Berufung.“ (RH 8,2; GS 22.)

Die personalistische Konzeption Johannes Pauls II. konzentriert sich ganz auf den Menschen als Person, d. h. auf das Individuum in seiner unwiederholbaren Einzigartigkeit, in seiner Würde und den daraus resultierenden Rechten. Er hat die Menschenrechte zum konstitutiven Thema seiner Verkündigung gemacht – als spezifische Forderung der kirchlichen Sendung und als genuin evangeliumsgemäßes Anliegen. Wenn er vom Menschen als Person spricht, bildet nicht primär ein metaphysisch festgestelltes Wesen des Menschen, sondern der geschichtliche und einmalige Mensch in seiner Personalität den Mittelpunkt und die Basis jeder ethischen Überlegung.

Das Ringen um den neuen Humanismus und die christliche Perspektive.

Diese grundlegende Perspektive, die durch das Festhalten an der Kategorie des Individuums und seiner Personalität charakterisiert wird, erweist sich nach Johannes Paul II. letztlich allein in spezifisch christlicher Sicht als tragfähige Option. So heißt es in seiner Rede an die Wissenschaftler im Kölner Dom 1980: „Eine tragfähige Lösung für die dringenden Fragen nach dem Sinn der menschlichen Existenz, nach den Maßstäben des Handelns und nach den Perspektiven einer weiterreichenden Hoffnung ist nur in der erneuerten Verbindung des wissenschaftlichen Denkens mit der wahrheitssuchenden Glaubenskraft des Menschen möglich. Das Ringen um einen neuen Humanismus, auf den die Entwicklung des dritten Jahrtausends gegründet werden kann, wird nur zum Erfolg führen, wenn in ihm die wissenschaftliche Erkenntnis wieder in lebendige Beziehung tritt

mit der Wahrheit, die dem Menschen als Geschenk Gottes offenbart ist.“ Hier ist, soweit ich sehe, die einzige oder eine der wenigen Stellen, an denen Johannes Paul II. vom „neuen Humanismus“ spricht. Inhaltlich geht es auch in diesem Kontext um einen Humanismus, der die große Relevanz von Wissenschaft erkennt, dabei aber offen ist für die transzendente Dimension, spezifischer: für die Gottesbeziehung.

Die verstärkte Betonung der sozialen und ökologischen Dimension

So zentral auch die personale Argumentation als Spezifikum des christlichen Humanismus gewesen ist, so auffallend reduziert sich diese Relevanz, die stark geprägt war durch Johannes Paul II., nach ihm wieder. Zunächst nimmt Benedikt XVI. die Terminologie des christlichen Humanismus wieder auf, dann gibt es unter Papst Franziskus zwar keine *terminologische* Neuakzentuierung des christlichen Humanismus, sehr wohl aber eine *inhaltliche*.

Geschwisterlichkeit, Gerechtigkeit und Solidarität. An diversen Stellen in seinen Texten verwendet er den Begriff der Person, er behält natürlich die Betonung der Würde bei. Aber Papst Franziskus hebt, besonders im Anschluss an die lateinamerikanische Theologie, insbesondere die soziale Dimension des Menschen hervor. Keine Person kann sich selbst genügen, „aus der Reflexion, dem Dialog und der großherzigen Begegnung zwischen Personen“ (LS 47) geht wirkliche Weisheit hervor, es geht um die „Beziehung eines Du zu einem anderen Du“ (LS 81). Vor diesem Hintergrund entfaltet Franziskus in *Fratelli tutti* den Grundgedanken der Geschwisterlichkeit. Dieser lässt sich in zwei Aspekten skizzieren: Zum einen bedeutet Geschwisterlichkeit, die gleiche Würde

jedes einzelnen und aller Menschen *tatsächlich* anzuerkennen. Der Blick auf die Realität führt ihn nämlich zu dem Schluss, dass die Menschenrechte zwar auf dem Papier allgemein anerkannt sind, aber wohl „tatsächlich [...] nicht für alle gleich gelten“ (FT 22). Die offenkundige Kluft zwischen Armen und Reichen, Frauen und Männern sowie Freien und Sklaven stellt genau diese Geltung der Menschenrechte faktisch in Abrede. Darüber hinaus impliziert der Grundgedanke der Geschwisterlichkeit zweitens die Notwendigkeit, das Individuelle, die jeweils eigene Identität jedes und jeder Einzelnen anzuerkennen und nicht einer Einheitsgesellschaft das Wort zu reden. Dabei geht Papst Franziskus davon aus, dass „ein gesellschaftlicher Zusammenhalt möglich [sein wird], der niemanden ausschließt, und eine Geschwisterlichkeit, die für alle offen ist.“ (FT 94) Mit dem bereits in *Evangelii gaudium* benutzten Bild des Polyeders illustriert der Papst seine Vorstellung einer Gesellschaft, in der sich alle Mitglieder brauchen, ergänzen und bereichern. (vgl. EG 215)

Der Grundgedanke der Geschwisterlichkeit impliziert das damit verbundene Bemühen um ein Mehr an Gerechtigkeit und um daraus erwachsende Solidarität.

Die Stellung des Menschen in der Schöpfung. Darüber hinaus kommt die zweite inhaltliche Neuakzentuierung, nämlich das Verbundensein mit allen anderen Lebewesen und der Natur, mit der Schöpfung insgesamt, ins Spiel.

Papst Franziskus macht zunächst „(d)ie Weisheit der biblischen Erzählungen“ (LS 65) fruchtbar. Würde in früheren lehr- und kirchenamtlichen Texten der Schöpfungsbericht nahezu ausschließlich zur Untermauerung der absoluten Vorherrschaft des Menschen aufgrund seiner Geschöpflichkeit und Ebenbildlichkeit aufgenommen,

so wird dieser Aspekt hier in seinem umfassenderen Kontext und in seiner Komplexität dargestellt: Auf der einen Seite wird unbestritten die Sonderstellung des Menschen als des Wesens, das „aus Liebe geschaffen wurde“ (LS 65), stark gemacht; zum anderen wird aber die Lehre über das Menschsein eingebettet in „drei fundamentale, eng miteinander verbundene Beziehungen: die Beziehung zu Gott, zum Nächsten und zur Erde“ (LS 66). Vor dem Hintergrund kritisiert Franziskus auch den fehlgeleiteten Anthropozentrismus (vgl. LS 119) und „eine große anthropozentrische Maßlosigkeit“ (LS 116), die die dem Menschen von Gott übertragene Herrschaft eher als prometheischen Traum denn als verantwortliche Verwaltung versteht. Biblisch gesehen, geht es um ein Herrschen als Hüten im Sinne von „schützen, beaufsichtigen, bewahren, erhalten, bewachen“ (LS 67) meint. Dieses Herrschaftsrecht ist nicht willkürlich oder despotisch zu verstehen, die Schöpfung ist nicht rücksichtslos für die eigenen Interessen auszubeuten. Die Ehrfurcht vor dem Schöpfer impliziert die Ehrfurcht vor allem Erschaffenen, der Kulturauftrag meint treuhänderische Verwaltung und Fürsorge.

Zentral für den christlichen Humanismus bei Papst Franziskus ist sein Konzept der integralen Ökologie, das davon ausgeht, „dass ein wirklich ökologischer Ansatz sich *immer* in einen sozialen Ansatz verwandelt, der die Gerechtigkeit in die Umweltdiskussionen aufnehmen muss, um *die Klage der Armen ebenso zu hören wie die Klage der Erde*.“ (LS 49) Die Fragen nach der ökologischen und der sozialen Gerechtigkeit müssen notwendig miteinander verknüpft gestellt werden, denn „(e)s gibt nicht zwei Krisen nebeneinander, eine der Umwelt und eine der Gesellschaft, sondern eine einzige und komplexe sozio-ökologische Krise. Die Wege zur Lösung erfordern einen ganzheitlichen Zugang“ (LS 139).

Fazit

1. Erst die Pastoralkonstitution spricht von „Humanismus“ – in Abgrenzung von einem atheistischen und religionsfeindlichen Humanismus und als Geburtsstunde eines neuen Humanismus, für den die Öffnung auf die Transzendenz und für Gott ebenso kon-



Mensch werden im Online-Teil

Die Dokumentation dieser Tagung wird im Online-Teil des Heftes vertieft. Sie finden von [Seite 81–84](#) das Referat von Volker Gerhardt. Anschließend lesen Sie auf den [Seiten 85–89](#) den Text von Maximilian Forschner. Die Ausführungen von Jochen Ostheimer fin-

den sich auf [Seite 90–94](#). Auf den anschließenden [Seiten 95–99](#) ist das Referat von Stefan Lorenz Sorgner dokumentiert. Die den Abschluss des Dossiers bildende Antwort von Markus Vogt auf Sorgner lesen Sie auf [Seite 100–106](#). ■



Vier Vertreter abrahamitischer Religionen diskutierten das jeweilige Menschenbild.

Menschenbilder aus der Sicht der abrahamitischen Religionen

Auf dem **Abschlusspodium** der Veranstaltung diskutierten vier Vertreter abrahamitischer Religionen das jeweilige Menschenbild. Von links nach rechts sehen Sie: Prof. Dr. Mouhanad Khorchide, Professor für Islamische Religionspädagogik an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, PD Dr. Petra Steinmair-Pösel, Rektorin an der Kirchlichen Pädagogischen Hochschule Edith Stein, Innsbruck und den Moderator, Prof. Dr. Hansjörg Schmid, Professor für inter-

religiöse Ethik und christlich-muslimische Beziehungen an der Universität Fribourg. Das jüdische Menschenbild wurde von Dr. Amit Kravitz, wiss. Mitarbeiter an der Fakultät für Philosophie, Wissenschaftstheorie und Religionswissenschaft an der LMU München, dargestellt und die politische Sicht brachte Volker Kauder, Leiter der Expertenkommission der Frankfurter Paulskirche und früher Vorsitzender der Unions-Bundestagsfraktion, ein. ■

stitutiv ist wie die Ausrichtung auf die Verantwortung für die anderen. Dieses Verständnis stellt einen wesentlichen Schritt zur Versöhnung der Theologie mit der Moderne dar. Wo immer die Sorge um den Menschen gegen die Anerkennung und Verehrung Gottes ausgespielt – wie heute wieder in bestimmten kirchlich-theologischen Kreisen – und dabei vorrangig die Forderung nach Anbetung vorgebracht wird, verlässt man den Boden genuin kirchlicher Lehre.

2. Die Bedeutung des christlichen Humanismus wird noch einmal präzisiert durch die Verwendung des Begriffs der mit Vernunft und Gewissensfreiheit begabten Person. Dieses Person-Sein ist der Grund für die damit untrennbar zusammenhängende personale Würde sowie für die Menschenrechte, wobei das Engagement für deren Anerkennung und Beachtung als Kehrseite der Medaille der Verkündigung des Evangeliums verstanden wird. Die später diskutierte Problematik der Trennung von Mensch und Person, etwa bei Peter

Singer, hat sich in der Sozialverkündigung nicht niedergeschlagen. Die Rede von der personalen Würde des Menschen ist zu einem selbstverständlichen philosophisch-theologischen Argument in aktuellen und kontroversen gesellschaftlichen Debatten geworden.

3. Aus diesem Verständnis des christlichen Humanismus ergibt sich der fundamentale Grundsatz christlicher Soziallehre, demzufolge der Mensch „Ursprung, Mittelpunkt und Ziel“ (GS 63) aller Wirtschaft bzw. allen Geschehens ist.

4. Die Weiterentwicklung des Konzepts des christlichen Humanismus führt

in Konsequenz aus der Anerkennung der Würde eines jeden anderen Menschen zur unverzichtbaren Forderung nach Gerechtigkeit und Solidarität.

5. Im Begriff des christlichen Humanismus wird unter Papst Franziskus der Einbezug der Umwelt, theologisch: der Schöpfung, zentral. Dabei wird nicht die zentrale Stellung des Menschen über Bord geworfen, aber der Mensch wird in seiner konstitutiven Verbindung zu den Mitmenschen und anderen Lebewesen gesehen. Erst dadurch erhält die Würde des Menschen ihre angemessene Kontur. Dass sich daraus für einen christlichen Humanismus neue Perspektiven auf die Verantwortung des Menschen ergeben, liegt auf der Hand. Dass sich damit aber auch das Verständnis vom Menschen selbst ändert sowie die Konsequenzen für die Gestaltung einer gerechten und solidarischen Gesellschaftsordnung neu zu denken sind, bedarf zur genaueren Realisierung noch vieler Schritte.

6. Wenn auch in den ersten beiden Enzykliken der Humanismus noch keinen Ort hat, so ist dennoch die Sorge um die Menschen und ihre jeweilige gesellschaftliche Notlage bereits das primäre Movens. Terminologisch noch nicht, aber schon von der Intention her, ist diese Orientierung an dem, was später christlicher Humanismus genannt wird, folglich eine durchgängige Linie der Sozialverkündigung.

Abschließend sind noch drei weitere Punkte als Desiderate für die Fragen eines christlichen Humanismus zu benennen.

7. Humanität braucht, so Markus Vogt, Distanz gegenüber dem Bild des perfekten Menschen. Es geht also um die Fragilität menschlicher Existenz. Theologisch meint das die Fehlbarkeit und Endlichkeit, die all unser Handeln durchzieht. Christlich gesehen, haben wir eine spezifische Weise des Umgangs mit Fehlern anzubieten; auf der Basis unseres Glaubens an Gottes bedingungslose Annahme und Vergebung könnten wir mit einer Kultur des Scheiterns einen wesentlichen Beitrag zu einer humaneren Gesellschaft leisten.

8. Das zweite Desiderat betrifft die Vielfalt, die wesentlich zu den Dimensionen des christlichen Humanismus hinzugehört. Sie kommt auch bereits in der kirchlichen Sozialverkündigung vor, wenn darauf hingewiesen wird, dass die Menschenwürde ohne auf Herkunft oder Geschlecht zu achten ist. Was aber noch gar nicht zur Sprache kommt, ist die Offenheit für geschlechtliche Vielfalt – bis zur lehramtlichen Anerkennung wird es noch viel Mühe brauchen.

9. Ein letzter Punkt: Christlicher Humanismus kann seine Wirkung nur dann entfalten, wenn immer wieder Versuche zu seiner authentischen Umsetzung unternommen werden. Die gewachsene Sensibilität in Sachen Menschenrechte etwa zieht notwendig die Frage nach der Glaubwürdigkeit einer Kirche nach sich, die ad extra die Einhaltung von Menschenrechten fordert, die ad intra aber keine entsprechende Beachtung finden. Gerade Papst Franziskus ist es doch, der diese Frage nach dem Verhältnis von Ethik und Ekklesiologie in seinem Pontifikat so stark gemacht hat; völlig zu Recht wird darum nun die Kirche an ihren eigenen Kriterien eines christlichen Humanismus gemessen. ■

Online-Teil

Die Humanität der christlichen Botschaft

Eine Neubestimmung des Verhältnisses des Menschen zu seinesgleichen
von Volker Gerhardt

Die christliche Botschaft ist auf vielfältige Weise mit Humanität verbunden. Das lässt sich in einem kurzen Vortrag lediglich andeuten. Also beschränkt sich der folgende Text darauf, die Verschränkung von Humanität und Christentum zu umreißen.

I.

Wir haben nur vage Vorstellungen von der geschichtlichen Entstehung des Begriffs der Menschheit. Aber es gibt die naheliegende Vermutung, dass dies mit der Entstehung der großen Kulturen im eurasisch-afrikanischen Raum, mit der Entfaltung institutionalisierter Religionen und mit der Verbreitung der Schrift durch ein kundiges Personal zusammenhängt.

Erste philosophische Konturen findet der Begriff dann in den Lehren der *Vorsokratiker*, von denen wir heute nur noch Bruchstücke kennen. Anders ist es mit der Philosophie, die *Platon*, von *Sokrates* angeregt und in seinem eigenen Denken so tief sinnig wie kunstvoll zum Vortrag gebracht hat. Damit war zugleich der Anstoß zu einer wissenschaftlichen Form des philosophischen Denkens gegeben; Aristoteles sowie die nachfolgenden Schulen der *Skeptiker*, *Stoiker* und *Epikuräer* haben bereits zu verschiedenen Formen begrifflicher Fassung auch der Vorstellung vom Menschen geführt.

Eine weiterführende Präzisierung findet sie dann im Werk des großen, vorwiegend platonisch gesonnenen Anwalts der römischen Republik, der das drohende Ende seiner bereits demokratisch inspirierten politischen Kultur abwehren will: *Marcus Tullius Cicero* gibt dem Begriff der *humanitas* eine auf die *persona* und ihre *dignitas* gestützte, gleichermaßen innere wie äußere *Fassung*.

Cicero wird zwar von seinen Gegnern verfolgt und auf der Flucht ermordet; aber

Vertiefung des Themas von Seite 4–21

Mensch werden

seine Schriften wirken auch nach dem fast einem halben Jahrtausend währenden Imperium fort und entfalten eine breite Wirkung, die dann, weitere tausend Jahre später zum Aufstieg einer neuen Geisteshaltung führt, die bis heute unter dem Titel des *Humanismus* nachwirkt.

II.

Diese spätere Karriere ist auf das Engste mit der Ausbreitung des Christentums verbunden, dem sie schon in der Scholastik und dann in der langen Vorgeschichte der Reformation neue Impulse geben konnte. Dass darüber selbst noch 2017 beim Gedenken an die Reformation nach 500 Jahren nicht gesprochen werden sollte, zeigte, wie tief der Stachel im Fleisch der Kirchen noch heute sitzt.

Doch darüber wollte und will ich heute nicht sprechen.¹ Ich möchte nur daran erinnern, dass Cicero der erste ist, dem wir unmittelbar vor und in der durch Christi Geburt markierten Zeitenwende ein Bewusstsein von der Bedeutung der Humanität verdanken.

Es ist nämlich so, dass bereits zwei Generationen nach Cicero gänzlich unabhängig von den erwähnten politischen und philosophischen Traditionen – und auch ohne auch nur den Begriff der Humanität zu erwähnen – das Anliegen der

1 2017 habe ich das durch die Anregung zu einer Tagung in der *Hochschule für Philosophie* hier in München und 2021 aus Anlass des Wormser Gedenkens an den Reichstag 1521 zu tun versucht. Dazu: Freiheit in der Reformation. Erasmus und Luther im paradigmatischen Streit, in: J. Noller/G. Sans (Hg.), *Die Freiheitsdebatte zwischen Luther und Erasmus*, Freiburg 2020, 13 – 36; und: Das Gewissen des Kaisers. Karl V. zwischen Erasmus und Luther, in: *Hier stehe ich. Gewissen und Protest – 1521 bis 2021*, hrsg. v. Thomas Kaufmann und Katharina Kunter i. Auftrag des Museums der Stadt Worms, Worms Verlag 2021, 320 – 331.



Foto: Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften

Prof. Dr. Volker Gerhardt, Professor für Praktische Philosophie, Rechts- und Sozialphilosophie an der Humboldt-Universität zu Berlin – Volker Gerhardt ist Träger des Karl-Jaspers-Preises des Jahres 2022.



Humanität in einem uns auch heute noch zutiefst bewegenden Geschehen zur denkbar größten Menschheitsaufgabe erklärt worden ist. Festgehalten ist dieses Geschehen im Neuen Testament, in dem auch die humanistische Botschaft in einer bis heute durch nichts übertroffenen Anschaulichkeit und Eindringlichkeit ausgesprochen ist. Und das Unerhörte ist, dass diese Botschaft von einem Menschen ausgesprochen wird, der die Kühnheit hatte, sich als Mensch gewordener Gottessohn zu bezeichnen.

Wenn man einmal beiseitelässt, dass darin, wie es viele Zeitgenossen verständlicher Weise empfunden haben: eine Gotteslästerung liegen kann, ist das die denkbar beste Illustration der Funktion, in der sich der Mensch, unter Inanspruchnahme der Menschheit, einem Selbstverständnis verpflichtet, dem er weder in seiner natürlichen noch in seiner alltäglichen Verfassung genügen kann. Doch in der Selbstbezeichnung des Christus als Gottessohn wird diese Grenze zwischen Mensch und Gott aufgehoben, um sie im Kreuzestod dieses Christus sogleich wieder in Geltung zu setzen. – Doch auch darüber möchte ich nicht sprechen!²

III.

An dieser Stelle muss es genügen, daran zu erinnern, wie dieser Jesus Christus über den Menschen gesprochen hat. Die humane Unmittelbarkeit des christlichen Glaubens, der es wagt, das selbstverschuldete Leiden des Menschen an sich selbst ins Zentrum seiner Zuversicht zu stellen, hat im ersten Jahrhundert der neuen Zeitrechnung und immer noch im Zentrum der antiken Welt ein unerhörtes Zeugnis für die Humanität der Heilsgewissheit gegeben. In ihr konnte ein Mensch für seinesgleichen sterben. Im Vertrauen auf die Einheit von Mensch und Welt hat er zu einer die Grenzen von Völkern und Sprachen überschreitenden Mobilisierung des menschlichen

Glaubens an die Menschheit – und über sie – dann auch zu Gott geführt.

Der initiale Impuls der neuen Religion liegt in der Neubestimmung des Verhältnisses des Menschen zu seinesgleichen. Ausschlaggebend ist der Primat der Mitmenschlichkeit in der Erwartung einer persönlichen Beziehung zu seinem nicht einfach nur für „alles“, sondern vornehmlich immer „für den Menschen“ zuständigen Gott, den jeder Mensch mit „Du“ ansprechen kann. Diese Personalisierung Gottes wird dadurch gesteigert, dass er als Vater eines Menschensohns angesehen werden kann, zumal der Gott in dieser Beziehung seine absolute Vormachtstellung nicht verliert, wohl aber, in unfassbarer und umso beglückender Paradoxie, den Menschen nicht nur überhaupt, sondern auch persönlich nahekommt.

Das ist das Thema im *Sinn des Sinns. Versuch über das Göttliche* (München 2017).

Das Beispiel eines für seinesgleichen sterbenden Individuums, geht mit einer radikalen Individualisierung des einzelnen Menschen einher. Sie sieht von allen sozialen und politischen Besonderheiten ab, achtet nicht auf die vorgängige Mitgift und Bildung und ist gleichgültig gegenüber dem die Kulturgeschichte der Menschheit dominierenden Unterschied zwischen den Geschlechtern, zwischen reichen und armen Menschen sowie zwischen Mächtigen und Schwachen.

Von der strikten Prämisse der weltlichen Gleichheit rückt die dem christlichen Glauben dienende Kirche später zwar mit Blick auf die Stellung ihrer Priester wieder ab; und hier dominieren dann doch wieder Männer, die sich schriftkundig machen und als Leiter ihrer Gemeinden über größeren Einfluss verfügen.

Aber da die Lehre immer wieder auf das Beispiel zurückgeht, das der Gründer in seinem Leben und Leiden gegeben hat, bleibt das Kernstück der christlichen Botschaft durchgängig präsent: Es ist der einzelne Mensch, dem, auch wenn er nicht zur Gemeinschaft der Gläubigen gehört, geholfen werden muss. Das wird im Gebot der Hilfeleistung deutlich, für das sowohl das Beispiel des barmherzigen Samariters steht wie auch die Erzählung einer über alle politischen und sozialen Schranken hinwegsehenden Heilung eines Knechts des Hauptmanns der römischen Besatzungsmacht. Zudem macht die christliche Botschaft, wie bereits erwähnt, keinen Unterschied mehr zwischen Frauen und Männern – und auch die Kinder sind ihr ausdrücklich willkommen. Wem an der Humanität liegt, der muss auch das für bemerkenswert halten.

Hinzu kommt, dass es gegenüber denen, die das Wort, aus welchen Gründen auch immer, nicht erreicht, weder Zwang noch Gewalt geben darf. Wenn jemand nicht durch eigene Einsicht zum Christen wird, dann muss man ihm seinen abweichenden Willen und Glauben lassen. Wie immer die nachfolgende Praxis der christlichen Kirchen ihren Ursprungsimpuls auch verkannt oder missachtet haben: In seinem Ursprung ist das Christentum auf die strikte Achtung vor der Existenz und dem Willen des einzelnen Menschen, auf die Botschaft einer über alle biologischen, sozialen und politischen Unterschiede der Menschen erhabenen theologischen Bedeutung der Einzelnen und damit auf einen metaphysischen Vorrang der Individualität gegründet.

Wie weit der für seine Botschaft sterbende Jesus dabei geht, lässt sich am Beispiel seines Anspruchs auf eine entschiedene Lösung von den Fesseln der Tradition kenntlich machen: In Lukas 9, 60, lesen wir von einem angehenden Jünger, der, bevor er Jesus folgen will, einer nicht nur bei den Juden als vorrangig geltenden Sohnespflicht nachkommen möchte. Der Jünger spricht: „Herr, erlaube mir, dass ich“ [bevor ich dir nachfolge] „hingehge und meinen Vater begrabe.“ Aber Jesus spricht zu ihm: „Lass die Toten ihre Toten begraben; gehe du aber hin und verkünde das Reich Gottes!“

Diese aufschroffe Weise inhuman wirkende Aussage kann einem den Atem verschlagen; aber sie scheint, wie auch in *Matthäus 8, 22* tatsächlich in diesem Sinn gesprochen worden zu sein. Sie bringt die Gleichgültigkeit gegenüber allen äußeren Konventionen zum Ausdruck – unabhängig von der alten Religion, die Jesus für unzulänglich hält. Aber er hätte dennoch den Wunsch eines Sohnes achten können, bei

Die humane Unmittelbarkeit des christlichen Glaubens, der es wagt, das selbstverschuldete Leiden des Menschen an sich selbst ins Zentrum seiner Zuversicht zu stellen, hat ein unerhörtes Zeugnis für die Humanität der Heilsgewissheit gegeben.

der Bestattung seines Vaters anwesend zu sein, ganz gleich nach welchen Gepflogenheiten das geschieht. Dass darin auch ein persönlich vorrangiges Bedürfnis eines Menschen liegen kann, scheint ohne Belang zu sein. Das überrascht, weil die Antwort Jesu doch zeigt, dass er die Menschen lehren will, ihr persönliches Heil als vorrangig anzusehen. Denn seine frohe Botschaft legt den Menschen nahe, ihr eigenes Leben und damit auch die Stimme ihres eigenen Herzens wichtig zu nehmen.

Tatsächlich lässt Jesus, wie es scheint, den Jünger ziehen, damit der seine Sohnespflicht erfüllen kann, und nimmt ihn anschließend in den Kreis seiner Anhänger auf. Hinzu kommt, dass Jesus wie kein anderer Religionsgründer vor oder nach ihm Nächstenliebe predigt, für die man ja auch durch die Anteilnahme nach dem Tod eines Nächsten ein Zeichen setzen kann. Hier kündigt sich ein Personalismus reinsten Gewissens an. Und tatsächlich ist nur von ihm eine Hingabe an das Göttliche zu erwarten, mit der die Menschheit der eigenen Person nicht aufgegeben, sondern bekräftigt wird. Hier schließt der christliche Glauben nahtlos an den Humanismus Ciceros an, der die Würde einer sich selbst treu bleibenden Person zu wahren sucht.

IV.

Man muss sich nur den in vielen Episoden überlieferten Lebensweg dieses Jesus von Nazareth ins Bewusstsein rufen, um auch ohne aufwändige Deutung und ohne religiöse Voreingenommenheit erkennen zu können, wie entschieden die christliche Lehre von den Äußerlichkeiten des sozialen Lebens absieht. Der Überbringer der existenziellen Heilsbotschaft kommt unter erbärmlichen Verhältnissen in einem Stall in der Gesellschaft von Ochs und Esel zur Welt, und die ersten Besucher sind Hirten von den umliegenden Feldern. Ob er, noch „in den Windeln“ in einer Futterkrippe liegend, tatsächlich Besuch von drei Weisen, gar von Königen aus einer der reichsten Gegenden des Orients erhält und mit Kostbarkeiten beschenkt wird, können wir getrost als Hinzufügung späterer Berichterstatter ansehen; hier dürfte der so verständliche, wie ahnungslose Wunsch am Werk gewesen sein, den armselig zur Welt gekommenen Gottessohn wenigstens durch weltliche Reichtümer aufzuwerten.

Doch wer solche Ergänzungen für nötig erachtet, dürfte die Pointe der Weihnachtsgeschichte verfehlen, die von Verfolgung, Flucht und realer Armseligkeit erzählt, damit jeder erkennen kann, wie unerhört der Lebensweg dieses allein auf sein Wort und seine Taten konzentrierten Menschen ist, der dann als Wanderprediger, Autodidakt und Rabbi, gar als verspotteter Gottessohn, der allen das Heil und die Erlösung verheißt, aber vollkommen erniedrigt, verhöhnt und von einem brutalen Wachpersonal schmachvoll zu Tode gequält, sein kurzes Leben endet.

Wenn man in der Geschichte des Denkens nach Parallelen zu dieser Biographie des Jesus sucht, kann man sich an die niedrige Geburt und den im Stand des Steinmetzen nicht sonderlich geschätzten Sokrates erinnern fühlen, vielleicht auch an den einen oder anderen Sklaven, der zum geschätzten Komödiendichter, zum bekannten Philosophen oder zum Revolutionär aufsteigt. Aber diese Beispiele, so erstaunlich sie sind, bleiben unvergleichlich, weil Jesus ohne

äußeren Zwang die Nähe zu den Hilflosen, Kranken und Kriminellen sucht, um auch aus deren Sicht von dem sprechen zu können, was immer auch zum Menschlichen gehört.

Dieser Jesus heilt Aussätzige, legt Wert auf die Verbindung zu den geächteten Zöllnern und lässt im heilsgeschichtlichen Versprechen seiner Botschaft keine Unterschiede zwischen den Geschlechtern, Religionen und Nationen zu. Als Menschen sind alle gleich – und vor Gott sind sie allesamt mit ihrem Verlangen nach Erlösung gerechtfertigt – wann und wie immer sie in ihrem allemal kindlichen Glauben zu ihm gefunden haben.

Hinzu kommt, dass die Texte des Neuen Testaments ohne politische Ambitionen zu sein scheinen. Der Menschensohn ist weit davon entfernt, ein soziales Programm zu verkünden oder auch nur die Befreiung von der römischen Fremdherrschaft zu fordern. Er ist als das Gegenteil eines Aufrührers anzusehen. Wer ihn aus postrevolutionärem Sensationsbedürfnis nachträglich zu politisieren sucht, hat das eigentlich Umstürzende dieses Zeugen einer menschheitlichen Botschaft nicht verstanden.

Gewiss: Der Umgang, den er mit den Gegnern der Juden pflegt, und seine praktizierte Toleranz gegenüber seinen jüdischen Verfolgern, sind bereits in seiner Zeit von eminenter politischer Bedeutung. Auch die hochsymbolische Tatsache, dass schon kurz nach seiner Geburt in jenem Stall, in dem seine Eltern, vor allem seine hochschwängere Mutter, Zuflucht gefunden haben, die drei sternkundigen Sendboten aus dem Osten mit kostbaren Geschenken ihre Aufwartung machen, hat einen schwerlich zu übersehenden politischen Nebensinn: Er weist, wie auch die Missionserwartung des Christentums, nicht nur über die Grenzen Judäas, sondern auch weit über die des Römischen Reiches hinaus. Sie ist auf diese Weise ausdrücklich auf die Menschheit als Ganze und damit auf den ganzen Erdkreis gerichtet.

V.

Auch die Haltung der frühen Christen ist beispiellos in der Geschichte der Menschheit: Inmitten einer Unzahl anderer politischer und religiöser Lebensformen scheint man keine Absicht zu haben, andere zu einer Änderung zu bewegen und schon gar nicht, sie dazu zu zwingen! Es genügt, wie Paulus es vorführt, vom jeweils eigenen Verhältnis zu Gott Zeugnis abzulegen – und darin anderen ein Beispiel zu geben.³ Mit Recht wird diese apolitisch erscheinende Haltung als Toleranz bezeichnet. Sie offenbart ein letztlich auch politisch überlegenes Bekenntnis zur Gesamtheit aller Menschen.

3 Das demonstriert Paulus im *Galaterbrief* gezwungener Weise am eigenen Beispiel, weil er seiner Mission nichts anderes hat als *seinen Glauben*.

Inmitten einer Unzahl anderer politischer und religiöser Lebensformen scheinen die frühen Christen keinerlei Absicht zu haben, andere Menschen zu einer religiösen Änderung zu bewegen und schon gar nicht, sie dazu zu zwingen.



Das christliche Friedensgebot, wie es in der Bergpredigt verkündet wird, lässt die überkommene politische Praxis, wie einen Atavismus erscheinen. Hätte das frühe Christentum eine „politische“ Lehre, könnte auch sie nur auf Freiheit und rechtliche Gleichheit gegründet sein; sie hätte die personale Würde des Einzelnen zu achten und müsste unter Berufung auf den göttlichen Willen, die Menschlichkeit im Umgang mit jedem einzelnen Menschen wahren. Es kann nicht wundern, dass gelehrte Römer sich durch die christliche Botschaft an die Lehre Ciceros erinnert fühlten. Einigen von ihnen, die Ciceros *De natura deorum* kannten, erschien es selbstverständlich, dass die christliche Botschaft unter dem Einfluss dieses Buches entstanden war.

Man könnte versucht sein, die Bergpredigt als die ethische Leitlinie eines politischen Programms zu deuten, das sich nur in der Einhaltung humanitärer Grundsätze realisieren ließe. Doch das würde über das hinausgehen, was in der christlichen Heilsbotschaft verkündet wird. Und es würde der Trennung zwischen religiöser Lebensführung und politischem Handeln widersprechen. Das eine schließt das andere zwar nicht aus; doch in der christlichen Lehre besteht kein Ableitungsverhältnis zwischen Religion und einer daraus folgenden Politik.

Hier bietet die christliche Botschaft großen Spielraum, weil sie den Individuen die denkbar größte Freiheit lässt. Jesus beschränkt sich auf die Neubestimmung der Beziehung des Menschen zu seinem Gott. In der zwischenmenschlichen Konsequenz bleibt die Nachfolge Jesu auf die Verpflichtung zur Nächstenliebe beschränkt. Man könnte sie mit der römischen *concordia* vergleichen, die jedoch in ihrem politischen Kern auf das Bewusstsein des einmütigen Widerstands gegen Feinde gerichtet ist.

Allerdings ist die *concordia* bereits in Ciceros Anspruch auf Humanität und menschliche Würde von dieser Ursprungsbedingung des politischen Handelns freigesetzt. Und so könnte man die Nächstenliebe als eine, wenn nicht zwingende, so doch vieles erleichternde Vorbedingung des Menschenrechts und somit als eine günstige Bedingung auf dem Weg zur Rehabilitierung der Demokratie ansehen. Nur um deutlich zu machen, dass diese Deutung nicht aus der Luft gegriffen ist, berufe ich mich auf einen in diesem Punkt unverdächtigen Zeugen: auf Friedrich Nietzsche. Der hielt die Demokratie für ein „verbessertes und auf die Spitze getriebenes Christentum“⁴.

VI.

Wir sind heute nicht mehr in der Notlage des Paulus, der tatsächlich nur seinen Glauben hatte, um sich auf ihn zu berufen, wenn er auch andere davon zu überzeugen suchte, die Nachfolge Christi zu antreten. Wir haben heute das

weltgeschichtliche Faktum einer zweitausendjährigen Wirkungsgeschichte, die großartige menschliche Zeugnisse, eine vielfältige kulturelle Produktivität, uns tief berührende künstlerische Leistungen und nicht zu vergessen, eine theologische Tradition hervorgebracht hat, die uns viel zu denken gibt, aber letztlich nur das Eine zu glauben lehren kann.

Nämlich dass der Mensch an sich selbst zu erfahren hat, wie unvollständig er in seiner (nur ihm selbst) so eminent erscheinenden Bedeutung ist, wenn er nur sich selbst als Maß dieser Bedeutung gelten lässt. Das aber scheint sein Schicksal zu sein, weil er sich letztlich davon überzeugen kann, dass alles, was er außer sich zum Maß erheben kann: die Natur, die Gesellschaft, die Geschichte, die Kunst oder das Wissen letztlich über seinen Horizont und seine Kräfte geht. Folglich scheint er letztlich allein auf sich und seinesgleichen verwiesen zu sein. So kann er unter dem Begriff der Menschheit das Insgesamt der Eigenschaften und Leistungen verstehen, durch die er sich als Einzelner auszeichnen kann.

In dieser Lage ist es nur ein Gott, der ihm gegenwärtig ist, der ihn aus dieser Selbst-Isolation befreien kann. Darin liegt die Erlösung aus seiner Befangenheit in sich selbst. Und dies, nach christlicher Lehre, durch einen Akt der Liebe!

Auch das ist unerhört – und doch zutiefst menschlich in der Botschaft Christi: Ein Gott, der ihn liebt. Das kann man nicht begreifen. Doch man muss es auch nicht. Denn in der Liebe

liegt ein Sinn, der sich von selbst erfüllt und sich darin, vom Liebenden wie vom Geliebten, immer schon versteht.

In diesem Zirkel, der das Verständnis des Ganzen aus einem Ganzen gewinnt, das jeder auch an sich selbst sein muss, wenn er als einzelner Mensch im Zusammenwirken mit seinesgleichen etwas Eigenes sein, tun und beitragen will. Als die Einheit, die der Mensch an sich selber hat und erfährt, muss er sich immer auch als Teil einer ihn tragenden, fördernden, herausfordernden und lehrenden Menschheit verstehen. Und im Bewusstsein dieser ihn ausmachenden und tragenden Einheit, die ihm tatsächlich zugehen muss, solange er sich in ihr befindet, erfährt er die Liebe eines Ganzen, das ihn ermöglicht – auch dadurch, dass sie ihm selbst in größter Verzweiflung und absoluter Entfernung ein Trost sein kann.

Und das alles nicht vorrangig in Thesen und Lehrsätzen erläutert zu finden, sondern in einem bewegenden Beispiel bis in den Tod vorgelebt zu wissen – darin liegt die Wahrheit des Christentums. Aber auch die Schwierigkeit einer christlichen Theologie, die wenig überzeugend ist, wenn sie nicht auch Teil einer praktisch bemühten Nachfolge Christi ist.

Die Theologie hat uns darüber aufzuklären, warum in der Nachfolge Christi keine Selbstüberschätzung des Menschen liegen muss, sondern eine Bescheidenheit selbst noch in der verheißenen Erlösung. Vielleicht liegt ihre größte Aufgabe darin, nachvollziehbar zu machen, wie ein Mensch sich als Gottessohn bezeichnen kann, und dennoch so enden kann, wie es uns das Schicksal des Jesus von Nazareth lehrt. ■

Dass ein Gott den Menschen liebt, kann man nicht begreifen. Doch man muss es auch nicht. Denn in der Liebe liegt ein Sinn, der sich von selbst erfüllt und sich darin, vom Liebenden wie vom Geliebten, immer schon versteht.

⁴ N 1880, 3[98]. Zur hier vertretenen Deutung der christlichen Botschaft, verweise ich auf meine Überlegungen in: *Natürliche und rationale Theologie*, 2020, 41 – 68.

Die Ethik der Stoa

Ein wegweisendes Erbe für den Humanismus
von Maximilian Forscher

Die Ethiken des Hellenismus sind erstmals in der abendländischen Geschichte universalistische Ethiken. Dies besagt: Sie setzen nicht mehr den begrenzten rechtlichen Rahmen, die spezielle Tradition und die tägliche sittliche Erfahrung des griechischen Stadtstaates voraus. Und sie konzentrieren sich nicht mehr auf Tugenden, die ihre Überzeugungskraft aus den Evidenzen des Polis-Lebens beziehen. Ferner unterscheiden sie in ihren Zielen, Forderungen und Empfehlungen nicht mehr zwischen Griechen und Fremden, Vornehmen und Gemeinen, Freien und Sklaven, Reichen und Armen, auch nicht zwischen Männern und Frauen.

I.

Die stoische Philosophie enthält wesentliche Prinzipien einer humanistischen Ethik. Keine andere philosophische Schule hat die ethische und politische Tradition der Westlichen Welt über Spätantike, Mittelalter, Renaissance und Aufklärung dahingehend so beeinflusst wie die Stoa. Sie legt den philosophischen Grund für den Gedanken der Gemeinschaft aller Menschen: Sie entwickelt die Idee der Welt als



Prof. Dr. Maximilian Forscher, Professor em. für Philosophie an der Universität Erlangen-Nürnberg

einer *Kosmopolis*, als einer politischen Gemeinschaft von Göttern und Menschen, konstituiert und geleitet von Gesetzen der Natur als Gesetzen göttlicher Vernunft, einer Vernunft, die in ihrer Struktur und ihrem normativen Anspruch wesensgleich sein soll mit menschlicher Vernunft.

Sie entwickelt die Idee der Würde des Menschen auf der Grundlage seines *Logos*, d. h. der Fähigkeit, in Sätzen und Satzzusammenhängen zu sprechen, zu argu-

mentieren, sich zu sich selbst zu verhalten, seinen Charakter zu formen, sich selbst zu kontrollieren, sich selbst Ziele zu setzen und diese Fähigkeit im Anderen zu respektieren. Sie entfaltet den Gedanken der moralischen Entwicklung der menschlichen Person, beginnend mit einer Phase, die äußerlich dem Leben eines höheren Tieres ähnlich ist, in-

Vertiefung des Themas von Seite 4–21

Mensch werden

nerlich aber von keimender Vernunft (*σπερματικός λόγος*) geleitet wird, übergehend in eine Phase verantwortlicher Mündigkeit und (der Möglichkeit nach) sich vollendend im Status eines Weisen (*σοφός*), der lebt und sich versteht als ein sterblicher Gott, in völliger willentlicher Übereinstimmung mit der Natur und der göttlichen Organisation und Verwaltung der Welt.

Diese Theorie der moralischen Entwicklung legt den Grund für die Anerkennung der Grade und Phasen des menschlichen Lebens in ihrem eigenen Recht. Sie liefert auch den Begriff des Gewissens (*συνείδησις*, *conscientia*) als dem moralischen Selbstbewusstsein des sittlich Vorankommenden (*προκόπτων*), der zunehmend sich selbst auf dem Weg zum vernünftig denkenden und handelnden Wesen weiß und darin sich schätzt und liebt, der sich selbst aber zugleich vom Zustand der Vollendung entfernt erfasst und kritisch beurteilt.

Diese Gedanken, auf die ich mich im Folgenden konzentriere, machen den systematischen Gehalt der stoischen *Oikeiosis*-Lehre aus. Die bevorzugten Quellen der Rekonstruktion dieser Lehre finden sich bei Cicero, *De finibus bonorum et malorum* (III, 16–21; 62–68), Diogenes Laërtius, *Leben und Meinungen berühmter Philosophen* (VII, 85–86), und in der *Ethischen Elementarlehre* des Hierokles, einem stoischen Autor des 2. nachchristlichen Jahrhunderts. Den philosophisch prägnantesten Text dazu bietet Cicero durch seinen stoischen Sprecher Cato.

Die Argumentation Catos, die empirische und metaphysische Gesichtspunkte miteinander verbindet, erfolgt in deutlich markierten Stufen. Sie setzt ein mit der Geburt eines Sinnenwesens.¹ Aus der Beobachtung seiner ersten Regungen und Bewegungen glaubt die Stoa zu dem Schluss berechtigt zu sein, „dass die Kleinen, ehe Lust oder Schmerz sie gerührt hat, nach Zuträglichem verlangen und Gegenteiliges

1 *De fin.* III, 16: *simulatque natum sit animal.*



abweisen“.² Ihr primäres Ziel sei dabei ganz offenkundig, sich selbst in ihrer naturgegebenen Verfassung zu erhalten und zu bewahren.³ Das fundamentale Bestreben beruht auf der Voraussetzung, dass das Neugeborene sich selbst wahrnimmt und dadurch und darin sich selbst mag.⁴ Diese ursprüngliche Selbstliebe sei ihrerseits auf eine Einrichtung der (All-)Natur zurückzuführen: Sie hat die Lebewesen sich selbst befreundet und sich zur Erhaltung anempfohlen.⁵

Die zweite Stufe folgt dem Verlauf einer natürlichen Entwicklung des Lebewesens, speziell der Entwicklung des Menschen bis zur vollendeten Sittlichkeit. Sie spielt auf der Ebene einer Selbstliebe, die sich auf die Erhaltung und artgemäße Entfaltung des eigenen Seins, die Sicherung des diesem Zutraglichen und die Abwehr des diesem Schädlichen zentriert.

Tätigkeiten, die diesem Ziel entsprechen, nennen die Stoiker „zukommend (καθηκόν)“ bzw. „passend“ oder „angemessen“. Cicero übersetzt *καθηκόν* mit *officium*.

Was bei Tieren auf angemessene Weise instinktiv bzw. aufgrund natürlicher, assoziativer Lernprozesse „von selbst“ geschieht, ist beim Menschen sprachlich vermittelt und geschieht irgendwann durch bewusste Wahl und Abwahl (*inventa selectio [et reiectio]*), einer Wahl, die mit zunehmender Mündigkeit dann im selbständigeren Blick auf Passendes bzw. Unpassendes getroffen wird (*cum officio selectio*).⁶ Die Wahl ist ergebnisorientiert. Sie zielt zunächst in undistanzierter Weise auf die Erhaltung des Lebens sowie auf das Erreichen und Sichern seiner wichtigen naturgemäßen Güter.⁷

Diese Form bewusster, verantwortlicher Wahl steigert sich zu immer größerer Selbständigkeit, Rationalität und Konstanz bis zu jenem äußersten Punkt, an dem schließlich das vernunftfähige Subjekt sich in der Weise des Verfolgens, Umgangs und Gebrauchs der Güter in vollendeter Übereinstimmung mit der Natur weiß und fühlt. Erst von diesem Punkt ab, nicht vorher, ist der Stand veritabler Sittlichkeit erreicht, ein Stand, in dem erkannt wird, was wahrhaft gut und schlecht und was nur relativ gut und schlecht ist.⁸

II.

Der Punkt markiert einen Umschlag in eine andere Lebensweise. War zunächst Selbst- und Arterhaltung deren unbedingtes Ziel, ist es jetzt, auf der dritten Stufe, vollkommene Übereinstimmung (*ὁμολογία, convenientia*) mit der (All-)Natur und (dadurch auch) mit sich selbst. Im Vergleich zu ihr relativiert sich der Wert der lebenserhaltenden – und fördernden Güter; sie sind und bleiben zwar vorzugs- und

schätzenswert, doch sie sind nicht gut im eigentlichen, uningeschränkten Sinn, und werden denn auch nicht so behandelt.

Ermöglicht wird diese Lebensweise durch verschiedene Faktoren und Schritte. Man muss zum einen zu intuitiver Prinzipienkenntnis (*intelligentia*) befähigt sein und über den Begriff (*notio*) bzw. ein Begriffsnetz zu adäquater Selbst- und Welterkenntnis verfügen. Man muss zum anderen auf sich selbst und die (bereits erzielte ebenso wie aufgegebene) Ordnung seines der Natur gemäßen Handelns reflektieren.

Sieht man nun die Ordnung der Dinge, die man getan hat und die es zu tun gilt (*rerum agendarum ordinem*),⁹ kommt man durch intuitive Einsicht und vergleichendes Überdenken (*cognitione et ratione colligere*) zu dem Ergebnis, dass man diese Ordnung viel mehr schätzt und liebt als die Güter, dass demnach das höchste Gut nicht im Erreichen naturgemäßer Güter, sondern in der Übereinstimmung mit der Natur liegt; dass das kraft seiner Würde unbedingt zu Lobende und Erstrebenswerte, die sittlich guten Taten und das sittlich Ehrbare und Ehrenvolle (*honeste facta et ipsum honestum*), eben genau darin besteht, dass man mit der (All-)Natur und so auch mit sich selbst übereinstimmt.

Während die erste Befreundung (*prima conciliatio*), die die Natur stiftet, der empirischen Selbstliebe des Subjekts und seiner leiblich-seelisch guten Verfassung galt, gilt nun die zweite Befreundung, die die erste überformt und relativiert, der geistigen Selbstliebe, der unbedingten Liebe des Subjekts zu seiner Vernunft und der Vernunftqualität seines Handelns.¹⁰ Dieses, unsere rechte Vernunft und die Vernunftqualität unseres Denkens, Fühlens, Strebens und Handelns, wird an ihm selbst, aufgrund seiner eigenen Kraft und Würde, nunmehr als absolut gut und einzig unbedingt erstrebens- und schätzenswert erfahren.¹¹ Aus der eigenartigen Struktur dieser selbstbezogenen Vernunftliebe im sittlich Voranschreitenden, aus der beglückenden Zufriedenheit über eigene gute Handlungen und der bedrückenden Unzufriedenheit über den eigenen noch defizienten Zustand im Blick auf das Ziel und das, was es zu tun gilt, entwickelt die Stoa den Begriff des sich selbst prüfenden und beurteilenden Gewissens.¹²

Die erste Stufe, jene, die der Mensch (in Vielem) mit allen Sinnenwesen teilt, ist vom Trieb zur Selbsterhaltung und Selbstentfaltung bestimmt. Er kann allerdings nicht,

2 *De fin.* III, 16: *quod ante, quam voluptas aut dolor attigerit, salutaria appetant parvi aspernenturque contraria.*

3 *De fin.* III, 16: *ad se conservandum.*

4 *De fin.* III, 16: *fieri autem non posset, ut appeterent aliquid, nisi sensum haberent sui eoque se diligerent.*

5 *De fin.* III, 16: *[animal] ipsum sibi conciliari et commendari ad se conservandum.*

6 *De fin.* III, 20.

7 *De fin.* III, 22: *ut adipiscamur principia naturae.*

8 *De fin.* III, 20: *qua inventa selectione et item reiectione sequitur deinceps cum officio selectio, deinde ea perpetua, tum ad extremum constans consentaneaue naturae, in qua primum inesse incipit et intelligi, quid sit, quod vere bonum possit dici.*

9 Das Gerundiv bedeutet hier beides.

10 *De fin.* III, 21: *prima est enim conciliatio hominis ad ea, quae sunt secundum naturam. simul autem cepit intelligentiam vel notionem potius, quam appellant ἔννοιαν illi, viditque rerum agendarum ordinem et, ut ita dicam, concordiam, multum eam pluris aestimavit quam omnia illa, quae prima dilexerat, atque ita cognitione et ratione collegit, ut statueret in eo collocatum summum illud hominis per se laudandum et expetendum bonum, quod cum positum sit in eo, quod ὁμολογία Stoici, nos appellamus convenientiam, si placet, – cum igitur in eo sit id bonum, quo omnia referenda sint, honeste facta et ipsum honestum, quod solum in bonis ducitur, quamquam post oritur, tamen id solum vi sua et dignitate expetendum est.*

11 *De fin.* III, 34: *hoc autem ipsum bonum [...] propria vi sua et sentimus et appellamus bonum.*

12 Vgl. dazu M. Forschner, *Synderesis und Conscientia. Zur Vorgeschichte des neuzeitlichen Gewissensbegriffs*, in: S. Di Giulio, A. Figo (Hg.), *Kasustik und theorie des Gewissens. Von Pascal bis Kant*, Berlin/Boston 2020, 17–34.

wie Epikur dies sah, als ausschließlich selbstbezogen verstanden werden. In der eigenen Verfassung sind Tendenzen des Geneigtseins zu Anderen, des Wohlwollens für sie und der Sorge um sie mitgegeben. Der lebende Organismus ist naturwüchsig auf Fortzeugung aus. Es wäre widersinnig, „wenn die Natur die Zeugung beabsichtigte, und um das Geliebtwerden des Gezeugten sich nicht kümmerte“¹³. Die von der Natur gestiftete Zuneigung betrifft also nicht nur das eigene Sein, sondern (etwa) auch das der eigenen Nachkommenschaft. Wenn wir, so der Sprecher Cato, die Anstrengung der Tiere beim Gebären und Aufziehen der Jungen beobachten, so glauben wir die Stimme der Natur selbst zu vernehmen.¹⁴ Bei „sozialen“ Tieren ist das Geneigtsein zu Anderen auf Paare und Gruppen begrenzt, beim Menschen weitet es sich seiner spezifischen sozialen Natur gemäß (über immer größere Gruppen) auf alle Menschen aus. Den ersten von Cato angeführten Kreis bildet die Liebe der Eltern zu ihren Kindern, den letzten und umfassenden die Liebe zu allen Menschen. Die eine wie die andere Einstellung erwachse einer von der Natur erbrachten Empfehlung (*naturalis commendatio*).¹⁵

Den von der Natur gestifteten Verhaltensdispositionen in Gruppen ist nun dies gemeinsam, dass das einzelne Lebewesen zu Tätigkeiten tendiert, deren Ziel das nur ihm Dienliche übersteigt, zu Tätigkeiten, die auch den Anderen, die primär dem Bestand und Wohl der Gruppe zugutekommen, ja, die „altruistisch“ bis zum Einsatz und Opfer des eigenen Lebens gehen können.¹⁶ Cato bzw. die Stoa spricht dem Menschen eine Neigung gegenüber allen Menschen zu, die (wie auch immer vermittelt) aus der natürlichen Neigung zu den von uns Gezeugten erwächst: „Daraus entspringt der Sachverhalt, dass auch eine gemeinsame natürliche Empfehlung der Menschen untereinander besteht, sodass ein Mensch von einem Menschen eben deshalb, weil er ein Mensch ist, nicht als ein Fremder angesehen werden darf.“¹⁷

Dieser letzte Satz markiert den Übergang aus einer natürlichen Prädisposition in eine sittliche Einstellung. Viel enger noch als Ameisen und Bienen seien Menschen einander verbunden. Diese enge Verbindung entspringt der allen gemeinsamen Vernunftfähigkeit, die hier zwar nicht genannt, jedoch der Stoa selbstverständlich ist. Deshalb, so Cato, „sind wir von Natur zu Zusammenkünften, Vereinigungen, bürgerlichen Gemeinschaften hin ausgerichtet.“¹⁸ Die natür-

liche Ausrichtung wandelt sich im mündigen Menschen zu einem sittlichen Anspruch (*ut oporteat*).¹⁹ Der Anspruch ist vernunftzerzeugt und universalistisch. Er konkretisiert sich in der Vorstellung von der Welt als einer umfassenden Kosmopolis, als einer gemeinsamen Wohnstadt und politischen Bürgergemeinschaft von Göttern und Menschen, in der jeder einzelne Mensch ein Teil dieser Polis ist, einer Polis, die vom Willen der Götter regiert wird.²⁰ „Wäre dem nicht so,

dann gäbe es keinen Ort für Gerechtigkeit und sittliche Güte.“²¹ Im Verhältnis des Einzelnen zum gesamten Menschengeschlecht sei gewissermaßen das *ius civile* in Kraft und Geltung; der sei gerecht, der es befolge, der werde ungerrecht, der von ihm abweicht.²²

Diese Bande des Rechts bestünden (nach Chrysipp) zwischen den Menschen, nicht aber zwischen Mensch und Tier. „Alles andere sei der Menschen und Götter wegen geboren, diese aber um ihrer eigenen Gemeinschaft und Partnerschaft willen; deshalb könnten die Menschen die wilden Tiere zu ihrem Nutzen verwenden, ohne ein Unrecht zu begehen.“²³ Weil wir um der gesellig-solidarischen Gemeinschaft willen da sind, (die selbstverständlich die künftigen Generationen mit um-

fasst),²⁴ ergibt sich aber auch „von Natur aus, dass wir den gemeinschaftlichen Nutzen unserem eigenen voranstellen. Wie nämlich die Gesetze das Wohl und Heil aller dem der einzelnen voranstellen, so sorgt sich ein tüchtiger und weiser Mann, der gesetzestreu und seiner Bürgerpflicht bewusst ist, um den Nutzen aller mehr als um den eines Einzelnen oder seinen eigenen.“²⁵

III.

Das Kerndogma stoischer Ethik lautet, dass nur das sittlich Gute (*honestum*) gut (*bonum*) sei,²⁶ dass nichts außer

19 *De fin.* III, 63.

20 *De fin.* III, 64: *mundum autem censent regi numine deorum, eumque esse quasi communem urbem et civitatem hominum et deorum, et unum quemque nostrum eius mundi esse partem.*

21 *De fin.* III, 66: *quod ni ita se haberet, nec iustitiae ullus esset nec bonitati locus.*

22 *De fin.* III, 67: *quoniam ea natura esset hominis, ut ei cum genere humano quasi civile ius intercederet, qui id conservaret, eum iustum, qui migraret, iniustum fore.*

23 *De fin.* III, 67: *cetera nata esse hominum causa et deorum, eos autem communitatis et societatis suae, ut bestiis homines uti ad utilitatem suam possint sine iniuria.*

24 Vgl. *De fin.* III, 64.

25 *De fin.* III, 64: *ex quo illud natura consequi, ut communem utilitatem nostrae anteponamus. Ut enim leges omnium salutem singulorum saluti anteponunt, sic vir bonus et sapiens et legibus parens et civilis officii non ignarus utilitati omnium plus quam unius alicuius aut suae consulit.*

26 *De fin.* III, 11: *nihil aliud in bonis habere nisi honestum; De fin.* III, 26: *id est ut, quod honestum sit, id solum bonum iudicemus; De fin.* III, 39: *constituto autem illo [...], quod honestum esset, id esse solum bonum; vgl. De fin.* III, 50; IV, 45; 68.

13 *De fin.* III, 62: *neque vero haec inter se congruere possent, ut natura et procreari vellet et diligere procreatos non curaret.*

14 *De fin.* III, 62: *quarum in fetu et in educatione laborem cum cernimus, naturae ipsius vocem videmur audire.*

15 Vgl. *De fin.* III, 63.

16 *De fin.* III, 63: *aliorum etiam causa quaedam faciunt.*

17 *De fin.* III, 63: *ex hoc [sc. der Liebe zum Gezeugten] nascitur ut etiam communis hominum inter homines naturalis sit commendatio, ut oporteat hominem ab homine ob id ipsum, quod homo sit, non alienum videri.*

18 *De fin.* III, 63: *itaque natura sumus apti ad coetus, concilia, civitates.*

Aus der selbstbezogenen Vernunftliebe, aus der Zufriedenheit über eigene gute Handlungen und der Unzufriedenheit über den eigenen noch defizienten Zustand, im Blick auf das Ziel und das, was es zu tun gilt, entwickelt die Stoa den Begriff des sich selbst prüfenden und beurteilenden Gewissens.



der Tugend zu den (wahren) Gütern zu rechnen sei,²⁷ dass nur die Tugend und nichts weiter das Glück des Menschen bewirke.²⁸ Dies besage jedoch nicht, so Cato, dass alles, was im außermoralischen Sinn üblicherweise als gut und schlecht gilt (wie etwa Gesundheit bzw. Krankheit, Wohlstand bzw. Armut, guter bzw. schlechter Ruf, Ruhm, Macht und Einfluss bzw. Ohnmacht, Vernachlässigt- und Vergessen-sein etc.) von der Stoa als vollkommen gleichgültig und irrelevant betrachtet und behandelt wird. Gewiss ist die stoische Haltung zu Besitz und Verlust dieser „Güter“ und „Übel“ des Lebens von entspannter Gelassenheit und gleichmütiger Distanz geprägt: Nichts von alledem sei als Mittel oder seiner selbst wegen *auf unbedingte Weise* zu erstreben bzw. zu meiden oder zu beklagen.²⁹ Nichts von alledem, was uns in irgendeiner Weise zufällt und vom „Zufall“ genommen werden kann, d. h. nichts von alledem, dessen wir nicht jederzeit uneingeschränkt mächtig sind, vermag das einmal erreichte Glück des Weisen zu mindern oder zu steigern.³⁰

Doch Tugend besteht gerade im vernünftigen Verhältnis zu und im vernünftigen, situationsgerechten Umgang mit diesen „Gütern“ und „Übeln“ des Lebens. Sie sind der Stoff bzw. das Material, in dem sie sich in der Zeit ihren Ausdruck verschafft.³¹ Menschliche Weisheit und Klugheit zeigen und bewähren sich in der wissenschaftsgetriebenen Auswahl bzw. Abwahl dessen, was der Natur des Menschen in seiner Lage und Situation „gemäß“ und „zuwider“ ist.³²

Dabei ist die Wahl allemal zurück zu beziehen auf die ursprünglichen, unverdorbenen Regungen unserer Natur, zu denen die (All-)Natur uns disponiert hat.³³ Wir nehmen ihre Ziele, die naturgemäßen „Güter“ an (*sumere*),³⁴ wenn sie sich uns als Ergebnis vernünftigen ergebnisorientierten Handelns bieten; wir ziehen sie ihrem entsprechenden Gegenteil vor (*ante-* bzw. *praepone*),³⁵ wenn uns die Wahl offensteht; wir suchen sie unter Aufbietung unserer Kräfte zu erreichen und zu sichern, wenn die Situation es erlaubt; doch wir erstreben sie nicht absolut (*expetere*, bzw. *appetere*),³⁶ sondern mit innerem Vorbehalt, sodass das mögliche unverschuldete Scheitern unseres Bemühens uns nicht

27 *De fin.* III, 10: *nihil praeter virtutem in bonis ducere*. Hier ist von „Gütern“ die Rede, die man „wahrlich Güter nennen kann“, vgl. *De fin.* III, 43.

28 *De fin.* III, 11: *beatam vitam virtute effici*.

29 *De fin.* III, 21: *eorum autem, quae sunt prima naturae, propter se nihil est expetendum*.

30 Vgl. *De fin.* III, 29: *omnia, quae cadere in hominem possint, despiciere ac pro nihilo putare [...], infra se omnia humana ducens*.

31 *De fin.* III, 61: *estque illa subiecta quasi materia sapientiae*.

32 Vgl. *De fin.* III, 12; III, 50; III, 31: *relinquitur ut summum bonum sit vivere scientiam adhibentem earum rerum, quae natura eveniant, seligentem quae secundum naturam et quae contra naturam sint reicientem, id est convenienter congruenterque naturae vivere*. Vgl. IV, 46; 69.

33 Vgl. *De fin.* III, 22–23.

34 Vgl. *De fin.* IV, 20; 39; 43; 60; 72.

35 *De fin.* III, 51–52; IV, 72.

36 *De fin.* III, 21; IV, 20; 34; 60; 62; 72.

beunruhigt oder trifft; wir schätzen sie (*aestimare*), wenn wir sie besitzen, jedoch mit gebotener Distanz und Reserviertheit (*cum aestimatione mediocri*),³⁷ sodass ihr jederzeit möglicher unverschuldeter Verlust uns nicht zu erschüttern vermag.

Der Ziele bzw. Güter dieser naturgemäßen Regungen sind wir intuitiv bewusst. Cato bemüht (mehr implizit als explizit) für den Aufweis der Intuitionen eine überzeugende stoische Argumentationsfigur, die Fiktion einer isolierten Wahlsituation, die uns unter *Ceteris-paribus*-Bedingungen vor die Wahl von Alternativen stellt, deren Ausgang sich von selbst versteht.³⁸ Wir wollen, *ceteris paribus*, lieber leben als sterben, lieber gesund sein als krank, lieber reich als arm, lieber stark als schwach, lieber schön als hässlich, lieber intelligent als dumm, lieber moralisch gut als schlecht, lieber sozial integriert als einsam etc.³⁹

Die Alternativen übersteigen die Grenze zwischen Moralischem und Außermoralischem. Die Eindeutigkeit der Voten spricht für die „Naturgemäßheit“ der Neigungen und ihrer Ziele. Wer sie in Frage stellt, begibt sich der erforderlichen gemeinsamen Basis sinnvoller praktischer Argumentation.

Vernünftiges Wählen, Streben und Handeln ist unter Aufbietung verfügbarer Kräfte, soweit es sich nicht auf bloßes Erkennen und Betrachten beschränkt, auf das Erwirken von Sachverhalten in der Welt gerichtet, die den Zielen natürlicher Neigungen, die dem Leben und Gedeihen des Menschen entsprechen. Doch so, dass es sein unbedingtes Ziel im Vollzug selbst besitzt und erreicht, unabhängig vom tatsächlichen Resultat in der Welt, das von Faktoren abhängt, über die es nicht verfügt.⁴⁰ Sittliches Handeln ist deshalb nicht dem Tun der Heilkunst und Nautik vergleichbar, sondern jenem der Tanzkunst, die ihr Ziel im gekonnten Vollzug des Tanzes realisiert. Doch auch von diesem unterscheidet es sich noch: Im einzelnen Tanz äußert sich nicht die gesamte Kunst des Tanzkünstlers, während in einer einzelnen sittlich guten Handlung die Tugend des Handelnden voll und ganz enthalten ist, d. h. sowohl sich in der zeitlichen Bewegung äußert als auch ganz bei sich selbst ist.⁴¹

IV.

Lassen Sie mich noch kurz auf den Begriff der Würde des Menschen eingehen. Die Stoiker waren philosophisch die ersten, die diesen Begriff prägten. Cicero verdanken wir in

37 *De fin.* III, 53; vgl. 62.

38 Vgl. *De fin.* III, 17: *satis autem argumenti videtur quam ob rem illa, quae prima sunt adscita natura, diligamus, quod est nemo, quin, cum utrumvis liceat, aptas malit et integras omnis partis corporis quam, eodem usu. Inminutas aut detortas habere*. Vgl. *De fin.* III, 36–38.

39 Vgl. *De fin.* III,

40 Vgl. *De fin.* III, 23–24

41 Vgl. *De fin.* III, 24–25. 24: *sola enim sapientia in se tota conversa est, quod idem in ceteris artibus non fit*.

De officiis eine grundlegende Differenzierung, die er wohl anhand seiner Panaitios-Vorlage entwickelt hat: die Unterscheidung der moralischen von der juristischen Bedeutung von *dignitas*. Die Würde des Menschen basiert auf seiner Sprachfähigkeit und den mit ihr gegebenen Möglichkeiten. Deren vorzüglichste ist die Freiheit des Denkens und Wollens, die es dem Menschen erlaubt, sich zu sich selbst zu verhalten, selbst Ziele zu setzen und so sein Bestreben selbst zu gestalten. Der Mensch ist, wie eine stoische Formel lautet, Gestalter des Triebs (τεχνίτης τῆς ὀρμῆς, DL VII, 86 f.). Die moralische Bedeutung von „Würde“ zentriert sich auf eine Haltung, die eine scharfe Grenze zieht zwischen bloß tierischer und genuin menschlicher Lebensweise. Tiere sind von Natur auf Ziele der Selbst- und Art-erhaltung festgelegt. Menschen sind gleichfalls auf diese Ziele aus, doch nicht auf sie fixiert. Sie können sie veredeln, sie können sie übersteigen und sich von ihnen distanzieren. Sie können interessellos forschen und sich an bloßer Erkenntnis erfreuen, auf Schönheit und rechtes Maß bedacht sein, soziale und politische Institutionen gründen, moralische und rechtliche Ideen verfolgen. Diese Möglichkeiten implizieren Ziele menschlichen Lebens, die es qualitativ von bloß sinnlichem Leben ab- und herausheben. Je mehr ein Mensch sich dahingehend bildet, je sicherer er diese Ziele verfolgt, umso mehr Würde beweist sein Leben. Diese Würde kennt Grade; und es gibt zweifellos Menschen, denen Würde abgeht, und menschliches Verhalten, das uns würdelos erscheinen muss.

Der juristische Begriff der Würde speist sich aus derselben Quelle wie der moralische. Doch er macht keinen Unterschied zwischen den Menschen; er ist unabhängig von ihrem Charakter und Verhalten. Er verpflichtet uns, jeden Menschen als einen Zweck an sich selbst zu betrachten und zu behandeln, d. h. als ein Subjekt, das ein unveräußerliches Recht hat, eigene Ziele zu setzen und zu verfolgen; er verbietet uns, einen anderen Menschen vollkommen zu instrumentalisieren. Diese allgemeine Würde eines jeden bezieht sich nicht auf seine aktuelle Vernunft, sondern nur auf die Möglichkeit eines durch eigene Vernunft geleiteten Lebens; ja, sie bezieht sich nicht einmal nur auf die aktuelle Möglichkeit, sondern auch generisch auf die *dignitas humanae naturae*, wie immer es um die tatsächliche Möglichkeit in einem menschlichen Individuum bestellt sein mag.

Die Stoa spricht von der „Eingemeindung“ aller vernunftfähigen Wesen in den Bereich der Selbstliebe der Vernunft.⁴² Cicero formuliert auf dieser Basis den Gedanken, dass man den Anderen nicht als etwas Fremdes, sondern allein aufgrund des Umstands, dass er Mensch ist, als Seinesgleichen und zu sich gehörig anzusehen habe.⁴³ Der

Mensch ist dem Menschen allein aufgrund des Umstands, dass er Mensch ist, ein Mitbürger in der Kosmopolis, deren Gesetze die der rechten Vernunft (des *orthos logos*, der *recta ratio*) sind. Damit wird grundsätzlich jeder Mensch zum Rechtssubjekt und Rechtspartner unter dem natürlichen Gesetz einer alle verbindenden Vernunft.

Bei Cicero führt dieser abstrakte, überpositive Rechtsgedanke noch keineswegs zu bestimmten politisch-rechtlichen Forderungen, etwa nach Abschaffung der Institution der Sklaverei oder zum Postulat der rechtlichen Gleichstellung von Mann und Frau. Aber er führt in *De officiis* immerhin zur konkreten *moralischen* Forderung, auch gegenüber den sozial Niedrigsten und faktisch Entrechteten nicht etwa paternalistisches Mitleid, sondern Gerechtigkeit zu üben: „Wir wollen aber in Erinnerung behalten, dass auch gegenüber den Geringsten Gerechtigkeit zu wahren ist. Am tiefsten aber stehen ihren Lebensbedingungen und äußeren Lage nach die Sklaven. Es ist keine schlechte Weisung, die da besagt, sie so wie Lohnarbeiter zu behandeln, Leistung zu verlangen und den gerechten Lohn zu gewähren.“⁴⁴

Das positive Recht, so die Stoa, so Cicero in *De legibus*, soll den Prinzipien der Gerechtigkeit folgen. Sklaven gegenüber ein gerechtes Verhalten einzufordern heißt, sie nicht nur als Objekte, sondern als Subjekte mit gerechten

Ansprüchen anzuerkennen. Der gedankliche Weg, sie auch als selbstständige Rechtssubjekte mit einklagbaren Rechten zu behandeln, wäre von Cicero im Anschluss an die Stoa geübt gewesen. Immerhin hat das römische Recht die stoisch-ciceronianische Formel der *dignitas humanae naturae* benützt, um den Sklaven von den reinen Sachwerten zu unterscheiden.⁴⁵ Das Christentum hat der Idee der *dignitas humanae naturae* über den Begriff der Ebenbildlichkeit Gottes eines jeden Menschenkinde von Beginn an einen neuen

eschatologisch-jenseitsorientierten Akzent gegeben.

Doch es hat es über nahezu 2 Jahrtausende versäumt, diesem Begriff auch ein diesseitsorientiertes politisch-rechtliches Profil zu verleihen. Es war die stoische und Ciceronianische Tradition der Europäischen Aufklärung (und eine kleine Gruppe christlicher Dissenters), die die Idee aufgriff, sie in Begriffen unveräußerlicher Menschenrechte ausformulierte, gedanklich weiterverfolgte und politisch durchzusetzen versuchte. Die christlichen Großkirchen sind erst seit dem Ende des 2. Weltkriegs dabei, sie theoretisch in ihre Botschaft und praktisch in ihre eigenen Organisationen zu integrieren. ■

ipsum, quod homo sit, non alienum videri.

44 De off. I, 41.

45 Vgl. Pedius bei Paulus, in: Digesta XXI 1, 44 ad primum. Vgl. RGG, 4. Aufl. 2005 Bd. 8 Stichwort: Würde des Menschen I begriffsgeschichtlich (H. Cancik) Sp. 1736 f.

42 Vgl. De fin. III, 16–18; 20–21, 62–68.

43 De fin. III, 63: *Ex hoc nascitur ut etiam communis hominum inter homines naturalis sit commendatio, ut oporteat hominem ab homine ob id*



Eingebettetes Menschsein

Man apart from nature – man as part of nature

von Jochen Ostheimer

Vertiefung des Themas von Seite 4–21

Mensch werden

Die Beziehung des Menschen zur Natur lässt sich in zahlreichen Bildern ausdrücken. Die gängigsten sind folgende: Despotie (der Mensch als Herrscher oder Eroberer), fürsorgende Verwaltung, teils in Verbindung mit einer aristokratischen Sonderstellung des Menschen (der Mensch als Wächter, Hüter oder Gärtner; im Englischen oft *steward*; im christlichen Kontext teils mit Schöpfungsverantwortung umschrieben), Perfektion (der Mensch als Spitzenwesen, in dem die Natur zu sich selbst kommt), Kooperation, Partnerschaft oder egalitäre Mitgliedschaft in der ökologischen Gemeinschaft.

Teil oder Gegenteil: das Mensch-Natur-Verhältnis

Fasst man die zugrundeliegende Verhältnisbestimmung systematisch zusammen, zeigen sich zwei typische Modelle, die sich mit Blick auf die neuzeitliche Entwicklung in eine recht klare Abfolge bringen lassen. Zunächst dominierte ein Bild, das als „man apart from nature“ umschrieben werden kann, während seit der Mitte des vergangenen Jahrhunderts v.a. in ökologischen Diskursen vermehrt Ansätze entwickelt werden, die eine gegensätzliche Sichtweise einnehmen: „man as part of nature“. Diese Erweiterung um den Aspekt der Natur verändert das Verständnis des Menschen und hat Implikationen für den ethischen Humanismus.

Die Wende zum Subjekt und die Ambivalenz des Humanismus

Die Art, wie sich in der Ethik die Bezugnahme auf die Gesellschaft bzw. auf die Natur entwickelt hat, ist in gewisser Weise gegenläufig. In der einen Hinsicht musste erst erkannt werden, dass die gesellschaftliche Ordnung gestaltbar ist und dass der Mensch eine Verantwortung für

den guten Aufbau der Gesellschaft trägt. Umgekehrt war es eine fraglose Selbstverständlichkeit, dass der Mensch die Natur verändert, sie nutzt und bebaut. Erst allmählich wuchs die Einsicht in die Grenzen der Gestaltbarkeit. Die eine Beschränkung resultiert aus einem Eigenwert der Natur, die andere aus systemischen Rückkopplungseffekten.

Diese Entwicklung ist Teil einer größeren Dynamik, die sich als „Wende zum Subjekt“ fassen lässt. Nach ihr ergibt sich der sittliche Charakter von Natur und Gesellschaft erst aus deren Zuordnung zum Menschen als Person. Diese umfassende epistemologische und ethische Wende kann unversehens zu einer additiven anthropologischen Denkfigur führen: der Mensch und..., etwa der Mensch und die Gesellschaft, der Mensch und die Welt, der Mensch und die Natur.

Diese Vorstellung stößt seit einiger Zeit in verschiedenen Disziplinen auf Kritik und wird als anthropologischer Exzeptionalismus zurückgewiesen. Wolfgang Welsch etwa analysiert diese humanistische Denkform der Moderne kritisch als „anthropisches Prinzip“ (Welsch 2012a, 11). Ähnlich schreibt der Umwelthistoriker Dipesh Chakrabarty: „We need to imagine the human not in isolation from other forms of life, in the blinding light of humanism, as it were, but as a form of life connected to other forms of life that are all connected eventually to the geobiology of the planet and are dependent on these connections for their own welfare“ (Chakrabarty 2021, 126f). Eine frühe Form dieses Humanismus findet sich, so Welsch, bei Pico della Mirandola im späten 15. Jh., der „die Einzigartigkeit des Menschen [...] nicht aus seiner Sonderstellung in der Welt [ableitet] (etwa als Welterkenner, wie in der Antike, oder als Adressat des göttlichen Erlösungswerks, wie im Mittelalter), sondern durch die Andersartigkeit des Menschen gegenüber allem [...], was sich sonst in der Welt findet“, dem zufolge also „die Weltkongruenz [...] die Würde des Menschen ausmach[t]“ (Welsch 2012a, 57). Weltkongruenz oder Weltkongruenz, Weltgetrenntheit oder Weltteilhabe, darum wird es im Folgenden gehen.

Die ökologische Sicht des Menschen in bio- und physiozentrischen Ansätzen

Eine erste Erkundung zu anthropologischen Vorstellungen des in die Natur eingebetteten Menschseins führt durch die umweltethischen Begründungsmodelle, in denen in kondensierter Form die Position des Menschen im Gesamt der Natur thematisiert wird.

In der umweltethischen Diskussion des Menschenbilds nimmt der Utilitarismus eine wichtige Weichenstellung vor. Ganz aufklärerisch behauptet er die zentrale Rolle des Individuums als moralischer Rechtfertigungsinstanz.

Normen müssen sich mit Blick auf das individuelle Wohlergehen begründen lassen. Zugleich gelangt er über die Assoziation von Glück, Nutzen und Lust zu der Position, dass aufgrund ihrer Empfindungsfähigkeit auch Tiere und nicht allein Menschen moralisch relevant sind. Dadurch wird die strikte Trennung innerhalb des Reichs der Natur zwar nicht aufgehoben, aber signifikant verschoben. Damit war ein entscheidender Schritt getan. Gut hundert Jahre nach Bentham legte Albert Schweitzer dar, dass das große Wunder das Leben ist. Hier und nicht im Streben nach Lust liegt der Grund für die Zuschreibung moralischen Werts. Doch das Leben ist grundlegend in seiner Vernetztheit zu sehen. Die Lebensrhythmen, die Eingebundenheit in die große ökologische Gemeinschaft ist das, worauf es ankommt. Um das zu erkennen, muss man freilich „wie ein Berg denken“, so Aldo Leopold in seinem berühmten Sand County Almanach.

Damit liegen die drei Grundmodelle nicht-anthropozentrischer Begründungsansätze vor, die dann seit dem letzten Drittel des 20. Jh. intensiv ausgearbeitet und diskutiert werden: pathozentrische bzw. sentientistische, biozentrische und holistisch-physiozentrische Sichtweisen. Mit Blick auf die Konzeption des Mensch-Natur-Verhältnisses geben insbesondere die beiden letztgenannten zu denken, nicht zuletzt, weil sie zeigen, welche Folgen es haben kann, wenn nicht die in der neuzeitlichen Wissenschaftsgeschichte dominante Physik, sondern Biologie und Ökologie zur zentralen Bezugsdisziplin werden.

Der Mensch als Mitglied der Gemeinschaft alles Lebendigen

Paul Taylor stellt seinen umweltethischen Ansatz unter den Titel „respect for nature“. Diese Achtung ist Teil eines größeren Überzeugungssystems, das Taylor „biozentrische Sicht auf die Natur“ nennt. Sie besteht aus vier wesentlichen Elementen.



Prof. Dr. Jochen Ostheimer, Professor für Christliche Sozialethik an der Universität Augsburg, trug zum Thema *Christlicher Humanismus* ein Referat mit dem Titel *Eingebettetes Menschsein* bei.

Konstitutiv ist die biologische Sicht der Menschen als Mitglieder der Gemeinschaft alles Lebendigen. Taylor verbindet sie mit einem normativen Prinzip, das für moderne menschliche Gesellschaften unstrittig ist und nun ausgeweitet wird. Alle, Menschen wie nicht-menschliche Wesen, können die Mitgliedschaft nur zu den gleichen, allgemeinen Bedingungen beanspruchen. Der Mensch darf sich mithin nicht län-

ger als „homo sapiens“ (Gray 2002, 7) auführen. Zweitens sind Ökosysteme komplexe Netzwerke. Das gesunde biologische Funktionieren des einen Bestandteils hängt vom gesunden biologischen Funktionieren der anderen ab. Drittens ist jeder Organismus „ein teleologisches Zentrum von Leben“ (Taylor 1997, 125), das sein Wohl auf seine eigene Weise verfolgt. Ob Ereignisse oder Zustände für das jeweilige Lebewesen wohlthuend oder schädigend sind, lässt sich objektiv von außen feststellen. Es ist in ethischer Hinsicht nicht nötig, dass der Organismus selbst Bewusstsein aufweist. Diese drei Annahmen sind nach Taylor „für jeden rationalen und wissenschaftlich informierten Denker akzeptabel“ (Taylor 1997, 142). Aus ihnen folgt viertens, dass der Anspruch des Menschen auf Überlegenheit und damit auf eine Sonderrolle unbegründet ist. Im Gegenteil, evolutionär betrachtet benötigt die Natur den Menschen nicht als ihren Hüter.

Der Mensch also ist, wenn er biologisch gesehen wird, ein ganz gewöhnliches Mitglied der Gemeinschaft aller Lebendigen, das allerdings mit dieser Gewöhnlichkeit nicht ganz zufrieden zu sein scheint.

Die Selbst-Realisierung des Menschen als Teil der Maximierung der Manifestationen des Lebens

Arne Naess, der bekannteste Vertreter der Tiefenökologie, setzt ähnlich an. Deren erste Schlüsselaussage lautet: „Das Wohlbefinden und Gedeihen menschlichen und nicht-menschlichen Lebens auf der Erde hat Wert in sich selbst [...]. Dieser Wert ist unabhängig von der Nützlichkeit der nicht-menschlichen Welt für menschliche Zwecke.“ (Naess 1997, 188) Der Begriff des Lebens wird weit und auch metaphorisch gebraucht. In diesem Sinn kann etwa auch ein Fluss leben. Das Konzept des inhärenten Werts bezieht sich auf die Ökosphäre insgesamt wie auch auf auch Individuen, Arten, Populationen und Lebensräume oder menschliche und nichtmenschliche Kulturen.

Ähnlich wie in Taylors Ansatz dürfen Menschen die gemeinsame Ökosphäre nur zu den gleichen, allgemeinen Bedingungen nutzen. Sie dürfen ihre lebensnotwendigen Bedürfnisse auch auf Kosten anderer befriedigen, nicht jedoch ihre Luxusbedürfnisse. Um den Konkurrenzdruck zu verringern, muss die Menschheit mittelfristig ihre Anzahl drastisch reduzieren.

Die fundamentale Norm der Tiefenökologie ist die holistisch verstandene maximale und universale Selbst-Realisierung, d.h. das Maximieren der Manifestationen des Lebens. Je höher das Niveau der Selbstverwirklichung ist, das ein Individuum erreicht, desto mehr hängt die weitere Steigerung von der Selbst-Realisierung anderer ab.

Im letzten Drittel des 20. Jahrhunderts wurden drei Grundmodelle nicht-anthropozentrischer Begründungsansätze intensiv ausgearbeitet und diskutiert: die pathozentrische bzw. sentientistische, die biozentrische und die holistisch-physiozentrische Sichtweise.



Diese Verflochtenheit fördert ein Ineinander von Selbst- und Fremdentifikation und somit ein solidarisches Gemeinschaftsgefühl.

Die beiden Ansätze die stellvertretend für große Denkströmungen stehen, illustrieren zwei ähnlich gestaltete Weisen, den Menschen als Teil der Natur zu sehen. Er ist Mitglied der Gemeinschaft des Lebendigen. Er ist nicht nur auf zahllose sog. Ökosystemdienstleistungen von Taylor und Naess, angewiesen, weshalb er aus Eigennutz die ihn umgebende Natur bewahren sollte. Vielmehr findet sich nichts, was eine Sonderstellung des Menschen rechtfertigen würde. Der Mensch soll also endlich seinen Hochmut ablegen. Dies ist nicht nur ein wichtiger Schritt zur Lösung der gravierenden Umweltprobleme, sondern ebenso zu einem gelingenden menschlichen Leben.

Der Mensch im Zeitalter des Menschen

Infolge des globalen Umweltwandels haben sich in den vergangenen zwanzig Jahren die ökologische Diskussion und mit ihr die Figur des in die Naturbezüge eingebetteten Menschen weiterentwickelt. Aufgrund der tiefgreifenden und teils irreversiblen Umweltveränderungen, die die grundlegenden Prozesse des Erdsystems umgestalten und den Planeten in einen neuen Systemzustand verschieben, wird über den Anbruch einer neuen erdgeschichtlichen Epoche diskutiert, die nach ihrem Verursacher benannt wird: Anthropozän, das Zeitalter des Menschen.

Infolge dieser Macht wird der Mensch als „geologischer Faktor“ bezeichnet. Dies bedeutet eine andere, in gewisser Weise stärkere Naturalisierung des Menschen im Vergleich

zum gerade skizzierten Konzept des biotischen Akteurs. Die Gemeinsamkeit der Empfindungsfähigkeit und des Strebens nach Lust oder das Faktum der Lebendigkeit lassen noch viel Raum für spezifische Besonderheiten des Menschen. Als geologischer Faktor ist der Mensch hingegen viel tiefer, eben systemisch in das Gefüge der Natur integriert. Zugleich ergibt sich im Anthropozän zum ersten Mal die wirkliche Einheit der

Menschheit: als kollektiver geologischer Akteur. Interne Unterschiede spielen keine Rolle, jede einzelne Emission zählt gleich viel.

Unter der Perspektive eines geologischen Wirkfaktors wird die Menschheit, wie in den Naturwissenschaften üblich, als Kollektiv in den Blick genommen. Die Aufmerksamkeit richtet sich auf die kumulativen Effekte der Handlungen aller Menschen. Um indes in ihrem Sinn verstanden zu werden, müssen diese Handlungen in ihrer soziokulturellen Gestalt, mithin im Kontext der modernen Gesellschaft betrachtet werden. So gesehen ist die Bezeichnung „Anthropozän“ ungenau. Sie verdeckt die spezifischen Bedingungen, unter denen die Menschen in ihren unzähligen, systemisch

verknüpften Einzelhandlungen zu einer geologischen Wirkmacht werden. Denn weder sind alle Menschen in gleicher Weise an diesem epochalen Wandel beteiligt, noch lässt sich diese Entwicklung biologisch erklären.

Die Notwendigkeit der Spezifizierung und der Benennung der entscheidenden sozioökologischen Konstellation greifen verschiedene Alternativvorschläge auf. Die Bezeichnung Capitalocene hebt die herausgehobene Bedeutung der kapitalistischen Produktionsweise hervor. Der Vorschlag Plantationocene fokussiert auf die zunehmende, als verheerend wahrgenommene Umwandlung von natürlichen Landschaften und kleinbäuerlich genutzten Flächen in Plantagen. Andere Vorschläge sind etwas polemischer: etwa Dubai-cene, nach der Wunderstadt des Erdöls, Obscene Epoch, wegen der gewaltigen Müllmengen, die die Menschheit anhäuft, Unforgiveable-crimescene, angesichts der immensen Zahl ausgerotteter Tier- und Pflanzenarten, oder Agnotocene, angesichts der Strategien bewussten Nicht-Wissen-Wollens.

Nicht der Mensch als Spezies, sondern die Menschen in der spezifischen Sozialform der modernen Gesellschaft sind für die globalen Umweltdegradationen verantwortlich. Das Anthropozän stellt eben diese Sozialform, die Wirtschaftsweise, die Lebensmodelle, die Glücksvorstellungen oder das Weltbild in Frage. Es entzieht ihnen die natürlichen Grundlagen, und es untergräbt ihre Legitimität.

Das Globale und das Planetarische

So anschaulich diese Namensvorschläge sind und so sehr sie sich darum bemühen, die Ursachen für den globalen Wandel genauer zu benennen, so sehr könnte es doch sein, dass sie das Anthropozän verfehlen. Indem sie es in der Form von Modernisierung, Kapitalismus oder Globalisierung denken, bewegen sie sich im Horizont des Globalen und nicht des Planetarischen, wenn unter dem Globalen der Bereich verstanden wird, den zu koordinieren die Vereinten Nationen sich bemühen, und unter dem Planetarischen der Gegenstand der IPCC-Berichte.

Beide Konzepte unterscheiden sich in mehreren Hinsichten. Die Globalisierung ist ein sozialer Prozess, der zwar nicht immer zielgerichtet verläuft, aber immer noch auf der Idee des Fortschritts und auf einem linearen Zeitverständnis ruht – nach dem Motto „wie im Westen so auf Erden“ (Sachs 1993) – und der das Versprechen der Steuerbarkeit in sich trägt. Das Planetarische hingegen steht für einen komplexen natürlichen Prozess, der immer wieder neue dynamische Gleichgewichtszustände erreicht und der die Menschheit als Spezies umfasst. Der Zeitmaßstab rechnet nicht nach jährlichen Gipfeltreffen, Wahlperioden oder vielleicht Generationen, sondern nach Jahrhunderten und Jahrmillionen und ist damit konstitutiv apolitisch. Im Anthropozän muss das Verhältnis von Menschheits- und Planetengeschichte zum ersten Mal in ein einheitliches Konzept gebracht werden. Es muss die vielfältigen Übergänge wie auch die Eigenheiten sichtbar machen und die stark voneinander abweichenden Maßstäbe in ein Verhältnis zueinander setzen. Vernetztes Denken wird zur Basiskompetenz, um zu erkennen, wie die Welt als globale Kulturlandschaft ungekannte Eigendynamiken entwickelt.

Die Ansätze von Taylor und Naess sehen in ähnlicher Weise den Menschen als Teil der Natur. Er ist Mitglied der Gemeinschaft des Lebendigen. Es findet sich nichts, was eine Sonderstellung des Menschen rechtfertigen würde.

In der tiefen Geschichte der planetarischen Zeit greifen andere Dynamiken, gelten andere Relevanzen und wirken andere Kräfte oder Akteure. Was den letzten Aspekt betrifft, wurde bereits die Figuration des Menschen als geologischer Faktor ausgeführt. Zusammen damit wandelt sich das Handlungskonzept, wie sich am klarsten anhand von Bruno Latours Akteur-Netzwerktheorie zeigen lässt, die eine große Lücke vieler Sozialtheorien erfasst. Soziale Interaktionen werden mindestens ebenso sehr durch die Konfiguration von Dingen und Geräten gesteuert wie durch soziale Normen. Eine Handlung entspringt einem Netzwerk aus menschlichen und nichtmenschlichen Wesen. Der Begriff der Handlung wird nicht mehr über Intentionalität, sondern allein über die Wirkung bestimmt, was eine Vergleichbarkeit mit nichtmenschlichen Einflussgrößen wie etwa einem Meteoriteneinschlag ermöglicht. Mit Blick auf die Erderwärmung heißt dies, zunächst alle Entitäten, die das soziale Leben beeinflussen, als zur Gesellschaft gehörig anzuerkennen, mithin auch Treibhausgase, und sodann alle, die von der Überschreitung der planetarischen Grenzen betroffen sind, an einen Verhandlungstisch zu bringen: Flüsse, Landschaften, Ozeane, Tierarten.

Dieser Gedanke leitet zur Dimension der Relevanz über. Die Diskussionen über das Anthropozän waren von Anfang an von einem Erschrecken darüber begleitet, was die Menschheit angestellt hat. Die Ausrufung der neuen Epoche war ein Warn- und Weckruf. Im eigenen Interesse wie auch mit Blick auf das Wohl der nichtmenschlichen Natur soll die Menschheit ihr Verhalten und ihre Einstellung grundlegend ändern.

Dementsprechend findet sich die Forderung, die Einzigartigkeit und Besonderheit des Menschen anzuerkennen, um dann aus der Einsicht in die Verzahnung des Schicksals der Erde mit dem menschlichen Geschick eine besondere Verantwortung zu übernehmen. Emotional und spirituell getragen wird sie von einer Haltung des Staunens und der Ehrfurcht gegenüber der Erde und vielleicht auch der Reue und Speziesscham, die die neuzeitliche Sicht auf die Natur als „storehouse of matters“ (Bacon 1962, 255) ablöst. Damit geht das Zeitalter des offenen Horizonts der unbegrenzten Möglichkeiten, der die Entwicklung der neuzeitlich-modernen Mentalität prägt, in eine Epoche der planetarischen Demut und Verantwortung über.

Humanismus und Kreationismus

Wie jedes theoretische Konzept lässt sich auch der Humanismus als ein Denkwerkzeug betrachten. Jedes Werkzeug hat einen begrenzten Anwendungsbereich. Für neue Fragestellungen muss es erweitert, abgewandelt oder ergänzt werden. Nachdem in der neuzeitlichen Entwicklung um die gleiche Würde aller Menschen gerungen wurde, rich-

tet sich nun der Blick auf die moralische Relevanz nichtmenschlicher Naturwesen. Aus theologischer Sicht könnte die neue Leitidee hierfür analog zu Humanismus Kreationismus heißen – wenn dieser Ausdruck nicht schon für eine anders gartete Position belegt wäre. Andere Vorschläge lauten bspw. „inklusive Humanismus“ (Eser 2016) oder „ökologisch erweiterter Humanismus“ (Vogt 2021). Für die Entwicklung eines solchen Ansatzes ist es gerade nicht hilfreich, wenn Natur und Mensch einander gegenübergestellt werden. Denn dann ist damit zu rechnen, dass die Natur zum Objekt wird, zum Objekt der Erkenntnis, der technischen Manipulation oder der Fürsorge. Stattdessen ist es weiterführend, den Menschen als Teil der Natur anzusehen und ethische Überlegungen von dieser Verwobenheit ausgehen zu lassen.

Dafür müssen die passenden Denkfiguren z. T. erst noch entwickelt werden. Für die Ordnung der planetarischen Verhältnisse sind das Recht oder der größte kollektive Nutzen vermutlich keine geeigneten Zentralkategorien. Der Historiker Chakrabarty schlägt als neue Leitidee die Bewohnbarkeit der Erde für alle Spezies vor. Anspruchsvoller ist das Motiv der Geschwisterlichkeit aller Kreatur, das sich in der Enzyklika *Laudato si'* ebenso findet wie in den sog. „dunkelgrünen“ Religionen oder in ökofeministischen Ansätzen.

Die Geschwisterrolle ist allerdings nicht ganz eindeutig. Mehrere Varianten lassen sich ausmachen:

- der Mensch als großer Bruder, der Verantwortung übernimmt, aber auch Macht ausübt, als Herrscher, Verwalter, Gärtner oder Erdingenieur;
- der Mensch als Spätgeborener, der zu den großen Geschwistern aufschaut und von ihnen lernt (Stichwort Bionik);
- der Mensch als lebenslang vertrauter Weggefährte, der bei aller Konkurrenz die Freuden und Sorgen teilt, der sich grundlegend mit allen Mitgeschöpfen verbunden fühlt, wie es etwa der Sonnengesang zum Ausdruck bringt, der die Trias von Selbst-, Nächsten- und Gottesliebe um Schöpfungsliebe oder Ökophilie ergänzt, der sich in einer Haltung der Resonanz von der Natur ansprechen und sich etwas Wichtiges über sich selbst sagen lässt, der sich zugunsten der Geschwister selbst zurücknimmt, wie es z. B. im sog. Ökomodernistischen Manifest gefordert wird und titelgebend in Edward Wilsons Projekt der halben Erde ist. Etwas umformuliert würde dies auf Suffizienz als speziesspezifische Tugend hinauslaufen im Unterschied zum Gattungsegoismus, den das Tagungsprogramm im Sinn einer Problemanzeige nennt. Die Entwicklung einer solchen Haltung ist ganz im Sinn des klassischen Humanismus eine Bildungsaufgabe. Ihr geht es „nicht darum, die Idee des Humanismus als Menschwerdung des Menschen durch Kultur, Bildung und Nächstenliebe, die die europäische Geistesgeschichte und Ethik ganz

Im Anthropozän muss das Verhältnis von Menschheits- und Planetengeschichte zum ersten Mal in ein einheitliches Konzept gebracht werden. Vernetztes Denken wird zur Basiskompetenz, um zu erkennen, wie die Welt als globale Kulturlandschaft ungekannte Eigen-dynamiken entwickelt.



Es geht nicht darum, die Idee des Humanismus als Menschwerdung des Menschen durch Kultur, Bildung und Nächstenliebe zu verabschieden, sondern ganz im Gegenteil darum, innerhalb dieser Idee die Dimension des Natürlichen als Geschöpf und Kreatur zurückzugewinnen.

wesentlich geprägt hat, zu verabschieden, sondern ganz im Gegenteil darum, innerhalb dieser Idee die Dimension des Natürlichen als Geschöpf und Kreatur zurückzugewinnen. Diese gehörte von Anfang an dazu, sowohl in der stoischen wie in der frühchristlichen Tradition, wo ‚humanum‘ nicht nur ein Hoheitstitel war, sondern auch ein Kennzeichen

der Irrtumsanfälligkeit und Nicht-Göttlichkeit des Menschen, also ein Ausdruck der Demut. Die Gleichzeitigkeit von Demutsbewusstsein und ‚Gottfähigkeit‘ als ethischer Auftrag [...] ist der springende Punkt der ge-

samen christlichen Schöpfungstheologie und Mystik.“ (Vogt 2021, 136)

Die Ausbildung von Suffizienz, Demut und Ehrfurcht, die Entwicklung einer geschwisterlichen Haltung ist, wie der Ausdruck der Menschwerdung schon andeutet, Teil eines positiven Programms, einer Lebenskunst. Sie versteht die Erde nicht primär als Ressource, sondern als Lebenshaus, als Heimat. Im Zeitalter des Menschen muss der Mensch die Art seiner Weltbeziehung verändern, und dies verlangt zugleich eine gewandelte Form der Selbstgestaltung des Menschen. Eine solche aktive, reflektierte und verantwortliche Selbstbildung ist eine zentrale Idee des Humanismus. ■

Literaturhinweise

Asafu-Adjaye, John u. a. (2015): *An Ecomodernist Manifesto*, <http://www.ecomodernism.org> (1.12.2021).

Chakrabarty, Dipesh (2021): *The climate of history in a planetary age*, Chicago: University of Chicago Press.

Charbonnier, Pierre (2022): *Überfluss und Freiheit. Eine ökologische Geschichte der politischen Ideen*, Frankfurt a.M.: Fischer.

Eser, Uta (2016): *Inklusiv denken: Eine Kritik der Entgegensetzung von Humanität und Natur*, in: Haber, Wolfgang/Held, Martin/Vogt, Markus (Hg.): *Die Welt im Anthropozän. Erkundungen im Spannungsfeld zwischen Ökologie und Humanität*, München: Oekom, 81–92.

Franziskus (2015): *Laudato si'.* *Über die Sorge für das gemeinsame Haus*, Bonn: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (VAS 202).

Gray, John (2002): *Straw dogs. Thoughts on humans and other animals*, London: Granta Books.

Hamilton, Clive (2017): *Defiant Earth. The Fate of Humans in the Anthropocene*, Cambridge: Polity.

Latour, Bruno (1995): *Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie*, Berlin: Akademie.

Latour, Bruno (2001): *Das Parlament der Dinge. Für eine politische Ökologie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Latour, Bruno (2007): *Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft. Einführung in die Akteur-Netzwerk-Theorie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Latour, Bruno (2017): *Kampf um Gaia. Acht Vorträge über das Neue Klimaregime*, Berlin: Suhrkamp.

Leopold, Aldo (1989): *A sand county almanac and sketches here and there*, New York/Oxford, Oxford Univ. Press.

Naess, Arne (1997): *Die tiefenökologische Bewegung. Einige philosophische Aspekte*, in: Krebs, Angelika (Hg.): *Naturethik. Grundtexte der gegenwärtigen tier- und ökoethischen Diskussion*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 182–210.

Naess, Arne (2013): *Die Zukunft in unseren Händen. Eine tiefenökologische Perspektive*, Wuppertal: Hammer.

Taylor, Paul (1986): *Respect for Nature. A Theory of Environmental Ethics*, Princeton: Princeton Univ. Pr.

Taylor, Paul (1997): *Die Ethik der Achtung gegenüber der Natur*, in: Krebs, Angelika (Hg.): *Naturethik. Grundtexte der gegenwärtigen tier- und ökoethischen Diskussion*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 111–143.

Vogt, Markus (2021): *Christliche Umweltethik. Grundlagen und zentrale Herausforderungen*, Freiburg: Herder.

Welsch, Wolfgang (2012a): *Mensch und Welt. Eine evolutionäre Perspektive der Philosophie*, München: Beck.

Welsch, Wolfgang (2012b): *Homo mundanus*, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.

Wilson, Edward (2016): *Die Hälfte der Erde. Ein Planet kämpft um sein Leben*, München: Beck.

Der neue Mensch Revisited

Post- und Transhumanistische Perspektiven

von Stefan Lorenz Sorgner

Das Universum entstand vor etwa 14 Milliarden Jahren und die Erde vor etwa 4,5 Milliarden Jahren. Dann dauerte es noch eine weitere Milliarde Jahre, bis sich erste Lebensformen entwickelten.

Erst in den jüngsten 530 Millionen Jahren haben sich Säugtiere, Amphibien, Reptilien, Fische und Vögel entwickelt. In diesem Zeitraum wäre das Leben auch fast schon wieder ausgestorben. Vor 440, 372, 252, 201 und 66 Millionen Jahren gab es die großen fünf Ereignisse von Massenaussterben, bei denen zuweilen sogar 95 % aller marinen Lebensformen ausgestorben sind. All dies geschah noch bevor der erste Mensch entstanden war. Die letzten gemeinsamen Vorfahren von Menschen und Menschenaffen lebten vor etwa 6 Millionen Jahren.

Cyborgs

Der homo sapiens ist wohl vor rund 400.000 Jahren entstanden. Damals setzte aufgrund einer Genmutation die Sprachentwicklung ein, so dass die Voraussetzungen für Sprache vorhanden waren, die in jedem Einzelfall dann wieder mittels eines kulturellen und elterlichen Upgrades realisiert werden muss. Die kulturelle Steuerung macht uns zu tatsächlich sprachfähigen Lebewesen. Mit diesem Upgrade ist der Mensch entstanden. Bei der Sprachfähigkeit handelt es sich also um ein elterliches Upgrade, weshalb homo sapiens auch als Cyborgs bezeichnet werden können. Das Wort Cyborg steht schließlich für den kybernetischen Organismus, wobei das Wort kybernetisch von dem altgriechischen

kybernaetaes, also dem Steuermann eines Schiffs kommt. Cyborgs sind gesteuerte Organismen, und Menschen sind solche gesteuerten Organismen, die aufgrund der Steuerung die Sprachfähigkeit erlangen und damit auch zu vernünftigen Wesen werden.

Jeder Mensch entwickelt aufgrund einer jeweils idiosynkratischen Steuerung eine eigene verkörperlichte Vernunft. Bei der Vernunft handelt es sich nicht um einen immateriellen Funken, sondern

Vertiefung des Themas von Seite 4–21

Mensch werden

vielmehr um ein Ergebnis eines kulturellen Upgrades. Mit der entsprechenden Genmutation sind wir zum sprachfähigen Cyborg geworden, und als homo sapiens sind wir stets sprachfähige Cyborgs gewesen, wobei es sich bei der Vernunft um einen Teil des evolutionär entstandenen Körpers handelt. Der Körper wiederum besteht aus etwa 39 Trillionen nicht-menschlicher Zellen, die zum Großteil in unserem Darm leben, und aus etwa 30 Trillionen menschlichen Zellen. Unser Körper hat also mehr nicht-menschliche als menschliche Zellen. Auch sonst sind die Grenzen unserer Körper gar nicht so einfach zu bestimmen. Unsere Smartphones können etwa als erweiterter Geist, als extended mind verstanden werden. Ein Mensch mit Cochlear Implantat kann dieses mit dem eigenen Smartphone steuern und so die eigenen kognitiven Kapazitäten beeinflussen. Wenn ihm das Smartphone gegen seinen Willen weggenommen wird, dann kann dies durchaus auch als Verletzung der körperlichen Integrität verstanden werden, da so seine kognitiven Möglichkeiten beschränkt werden. Auch wenn der eigene Avatar im Metaversum ungewollt durch einen anderen Avatar bedrängt und berührt wird, dann kann dies als Verletzung der körperlichen Integrität aufgefasst werden. Der ständig sich im Prozess der Veränderung befindliche Körper, in dem auch die Vernunft als Teil vorhanden ist, besteht aus mehr nicht-menschlichen als aus menschlichen Zellen und kann möglicherweise siliziumbasierte Smartphones und digitale Avatare umfassen.

Posthumanismus

Es ist dieses Bild des homo sapiens, welches insbesondere bei kritischen Posthumanist*innen das Vorherrschende ist. Es ist deren zentrales Anliegen, das kulturell geschaffene und in unserem Kulturbereich vorherrschende Menschenbild zu verwenden, das auf der kategorialen ontologischen Dualität einer immateriellen Vernunft und eines materiellen Körpers beruht, da mit ihm zentrale Diskriminierungsstrukturen



Prof. Dr. Stefan Lorenz Sorgner, Professor für Philosophie an der John Cabot University in Rom hielt ein Referat innerhalb der Themenreihe *Posthumanistische Herausforderungen*.



einhergehen. Der auf kategorialen ontologischen Dualitäten beruhende Humanismus wurde kulturell erschaffen, um bestimmte Herrschaftsstrukturen zu etablieren.

Zentrale Entwicklungsschritte dieses kulturellen Prozesses sind die Anthropologien Platons, der Stoiker, Descartes und auch Kants. Wichtige problematische Diskriminierungsprozesse lassen sich treffend mittels Platons Höhlengleichnis erläutern. Die helle Sonne steht für das unbedingte Gute, wohingegen die dunklen Schatten weit davon entfernt mit dem Bösen identifiziert werden. So ist der Rassismus als kulturelle Struktur entstanden. Die Sonne repräsentiert die Vernunft, die weithin mit dem Männlichen identifiziert wurde, wohingegen unvernünftige Urteile häufig auf den typisch weiblichen Gefühlen beruhen. So ist der Sexismus strukturell entstanden.

Die Vernunft ist weiterhin eine Eigenschaft, die traditionell den Menschen kennzeichnete. Allen anderen Lebewesen kommt sie nicht zu. So ist der Speziesismus entstanden.

Weiterhin ermöglicht einem die Vernunft, die unbedingte Wahrheit in Korrespondenz zur Wirklichkeit zu erkennen. So entstand der Aletheismus, die Diskriminierung aller Unwissenden, die weit entfernt von der einzigen tatsächlichen Wahrheit denken, leben und handeln. Eine dieser Wahrheiten ist, dass wir unserer Natur gemäß handeln sollten. Und in der Natur unserer Genitalien liegt es, sich fortzupflanzen. Wenn wir sie nicht auf diese Weise gebrauchen, handelt es sich um ein unnatürliches Verhalten. So entstand die Heteronormativität.

Das zentrale Anliegen kritischer Posthumanist*innen ist es, diese diskriminierenden Prozesse zu verwinden, die auf verkrusteten kulturellen Strukturen einer speziellen Form des Humanismus beruhen. Hiermit gehen zahlreiche Herausforderungen einher, die mitunter gar nicht so einfach aufzulösen sind. Es ist diese Vorgehensweise, die mir grundsätzlich plausibel erscheint, aber noch unzählige intellektuelle, nicht notwendigerweise einfach zu lösende Herausforderungen umfasst.

Auch gibt es Vertreter*innen des kritischen Posthumanismus, deren Zielsetzungen höchst problematisch sind, z. B. diejenigen, die davon ausgehen, dass die Klimaveränderung die zentrale gegenwärtige Herausforderung der Menschheit darstellt und infolgedessen wie folgt argumentieren: Der entscheidende Faktor für die Klimaveränderung ist die Überbevölkerung. Hieraus ergibt sich die moralische und möglicherweise auch rechtliche Verpflichtung, auf Fortpflanzung zu verzichten bzw. sie politisch zu regeln. Solche paternalistischen und eugenischen Gedankengänge sind moralisch höchst problematisch und sind im Konflikt mit der fantastischen kulturellen Errungenschaft von sozial-liberalen Demokratien. Wer die Überbevölkerung als die zentrale gegenwärtige Herausforderung ansieht, muss zu Forderungen gelangen, die im Konflikt zu Strukturen stehen, auf denen sozial-liberale Demokratien beruhen. Es gibt andere vielversprechendere Ansätze mit der Klimaveränderung umzugehen, die im Einklang mit den Errungen-

schaften sozial-liberaler Demokratien stehen und die mit technischen Innovationen zu tun haben. Technische Innovationen als das entscheidende Hilfsmittel zur Erhöhung der personalen Lebensqualität zu sehen, wird von Transhumanisten vertreten.

Transhumanismus

Der Transhumanismus ist geistesgeschichtlich klar vom kritischen Posthumanismus zu unterscheiden. Zahlreiche zentrale Elemente des Transhumanismus teile ich. Radikale Variationen des Transhumanismus, wie etwa das Konzept des mind uploads, erscheinen mir jedoch höchst unplausibel und, was noch wichtiger ist, entfernt von dem, was in absehbarer Zeit für uns gesellschaftlich relevant ist. Der zentrale transhumanistische Gedanke ist der, dass wir mittels technischer Innovationen unsere bisherigen personalen Begrenzungen erweitern sollten, um

so die Wahrscheinlichkeit eines florierenden Lebens zu erhöhen. Die meisten Transhumanisten vertreten die Variante einer naturalistischen Anthropologie. Entscheidend für ihr Selbstverständnis sind jedoch normativen Forderungen, die durch ihr evolutionäres Weltbild nahegelegt werden.

Impfungen, Antibiotika und Anästhetika wurden in den vergangenen 250 Jahren entwickelt. Das öffentliche Nutzen des Internets ist gerade einmal seit 1990 gegeben. Das erste Smartphone wurde 2007 vorgestellt, was knapp 15 Jahre her ist. Ein Leben ohne die digitale Welt ist heute bereits

nicht einmal mehr vorzustellen. Die Genschere CRISPR/Cas 9 wurde 2012, also vor nur 10 Jahren veröffentlicht. Musks Neuralink, das Hirn-Computer-Schnittstellen erforscht, wurde 2016 gegründet. Die Interaktion von Gentechniken, Gehirn-Computer-Schnittstellen und der Digitalisierung ist der vielversprechende Bereich, um die gegenwärtigen personalen Begrenzungen zu überschreiten. Transhumanisten fordern eine proaktive Grundhaltung zur Förderung insbesondere dieser Techniken.

In Deutschland ist der Transhumanismus insbesondere durch Sloterdijks Rede „Regeln für den Menschenpark“, der im Übrigen kein Transhumanist, sondern ein biokonservativer Denker ist, und Habermas' implizite Replik in seinem Essay zur liberalen Eugenik bekannt geworden. Seitdem sind jedoch schon mehr als 20 Jahre vergangen, und der Transhumanismus hat sich von einer kulturellen Nischenbewegung einer kleinen Gruppe von Intellektuellen zu einem weit verbreiteten kulturellen Phänomen entwickelt, das im Silicon Valley, bei Netflix Serien, bei Computerspielen, bei Hollywood-Filmen und auch aus unserem lebensweltlich-relevanten Alltag nicht mehr wegzudenken ist.

Der homo sapiens ist vor 400.000 Jahren entstanden. Wird es in 400.000 Jahren noch Menschen geben? Wenn wir die Schnelligkeit der jüngsten Entwicklungen betrachten, ist dies wohl nicht wahrscheinlich. Entweder werden Men-

Der Transhumanismus hat sich von einer kulturellen Nischenbewegung zu einem weit verbreiteten kulturellen Phänomen entwickelt, das im Silicon Valley, bei Netflix Serien, bei Computerspielen und aus unserem lebensweltlich-relevanten Alltag nicht mehr wegzudenken ist.

schen dann ausgestorben sein oder sich weiterentwickelt haben. In der Vergangenheit hing es von der natürlichen Selektion ab, wer überlebt. Nun haben wir die Möglichkeit der menschlichen Selektion. Wir können die Evolution verbessern. Sollten wir dies tun? Da kein moralischer Verdienst darin besteht, genetisches Roulette zu spielen, ist das proaktive Eingreifen in der Tat die moralisch angemessene Reaktion auf die neu gegebenen technischen Möglichkeiten. Unter Transhumanisten wird dann darüber diskutiert, ob es sich hierbei um eine moralische Pflicht handelt, wie dies von vielen utilitaristischen Transhumanisten vertreten wird, ob es sich um eine naheliegende Wahlmöglichkeit handeln sollte oder ob es ein Laster wäre, nicht auf diese Möglichkeiten zurückzugreifen.

Dieses Spektrum an Möglichkeiten verdeutlicht, dass es sich beim Transhumanismus bei Weitem nicht um eine homogene Gruppierung von libertären, utilitaristischen Hyper-Humanisten handelt, die alle nur auf ein schneller, weiter und höher abzielen, um so einen Superman auf Viagra oder eine Wonderwoman mit Botox hervorzubringen zu können.

Eine andere unter Transhumanismus-Kritikern weit verbreitete Variante der Darstellung ist es, den Transhumanismus als eine kulturelle Bewegung zu charakterisieren, die darauf abzielt, unsere Persönlichkeiten auf eine Festplatte hochzuladen, um so unsterblich zu werden. Bei beiden leider weit verbreiteten Repräsentationen handelt es sich um verzerrende Karikaturen, die mit einer kritisch informierten Analyse des Transhumanismus nichts zu tun haben. Es gibt jedoch noch weitere Vorurteile bezüglich des Transhumanismus, die ein Hindernis für eine breitere akademische Rezeption dieses intellektuellen Weltverständnisses darstellen. Stets wird implizit vermittelt, dass ein kritisch denkender Intellektueller, dem Transhumanismus notwendigerweise ablehnend gegenüberstehen muss.

Vorurteile gegenüber Transhumanismus

Eine kleine Auswahl von unzutreffenden Vorurteilen soll kurz dargelegt werden. Auf diese Weise können weitere Facetten des „neuen Menschen“ hervortreten. Die folgenden vier Vorwürfe sollen hier kurz thematisiert werden: 1. Der Totalitarismus-Vorwurf; 2. Der Vampir-Kapitalismus-Vorwurf; 3. Der Anthropozentrismus-Vorwurf; 4. Der Ungerechtigkeits-Vorwurf.

Totalitarismus-Vorwurf

Als Habermas in seinem Essay zur liberalen Eugenik von Nietzscheanischen-Züchtungsfantasien der Transhumanisten spricht, dem er eine auf einer Verfassung beruhende pluralistische Gesellschaft entgegenstellt, dann steckt in dieser Aussage genau dieser Totalitarismus-Vorwurf verborgen. Wenn er im Jahr 2014 transhumanistisches Schaffen in den Kontext von Sekten-ähnlichen Denken rückt, dann bestärkt er diesen Vorwurf sogar noch. Dem gegenüber steht die Rezeption des Transhumanismus bei den gegenwärtig führenden Intellektuellen Russlands, wie etwa bei Alexander Dugin, dessen Tochter jüngst bei einem Anschlag ums Leben kam, und der ein Vordenker der Wahrheit der eurasischen Orthodoxie ist. Dugin bezeichnet den

Transhumanismus explizit als eine Idee des Teufels. Der Pluralismus, die LGBTQIA*-Bewegung und alle anderen Übel der Welt sind Erscheinungsformen des Transhumanismus, der als der böse Gegenspieler der orthodoxen Wahrheit dargestellt wird.

Habermas kritisiert den Transhumanismus als anti-pluralistische Bewegung. Dugin hingegen kritisiert ihn aufgrund seines Pluralismus. Habermas Einschätzungen sind höchst unplausibel. Der Transhumanismus kennt keine Riten, Heilsbringer, Gebete, Heilige oder Gebote. Es gibt noch nicht einmal notwendige Dogmen. Das Gegenteil ist der Fall. Der Fokus liegt auf naturwissenschaftlichen Einsichten. Wenn neue Ergebnisse vorliegen, müssen alte Entscheidungen revidiert werden und neue Strategien ergriffen werden. Es handelt sich um eine pragmatische, liberale und naturwissenschaftliche Vorgehensweise.

Auch auf politischer Ebene ist der Transhumanismus unverdächtig. Politisch sind alle führenden Transhumanisten im liberalen Spektrum einzuordnen, wobei die Bandbreite enorm groß ist. Sie reicht von libertären Ausrichtungen bis hin zu sozial-liberalen Vorstellungen von Demokratie. Kein einziger führender Transhumanist vertritt eine autoritäre politische Struktur. Dies bedeutet nicht, dass bei libertären politischen Ordnungen nicht die Gefahr besteht, dass implizit paternalistische Tendenzen befördert werden. Diese Sorge ist sicherlich zutreffend. Es ist also nicht so, dass eine libertäre politische Ausrichtung nicht gewisse Herausforderung mit sich bringt. Dieser Umstand liegt aber stärker im Libertarismus als im Transhumanismus begründet.

Dugins Charakterisierung des Transhumanismus hingegen ist als Beschreibung schon wesentlich zutreffender: Pluralismus, die Unterstützung der LGBTQIA*-Bewegung und der Einsatz von Gentechniken zur Förderung des personalen Florierens sind durchaus Normen, die im Transhumanismus weithin geteilt werden. Das Problem liegt in seiner Charakterisierung des Transhumanismus als Idee des Teufels. Seine Beschreibung des Transhumanismus ist nicht unplausibel, nur seine normative Bewertung muss auf den Kopf gestellt werden. Es sind gerade die anti-autoritären, anti-paternalistischen und anti-totalitären Grundhaltungen, die kennzeichnend für den Transhumanismus sind und die gerade für den Transhumanismus sprechen. Dugins Bewertung des Transhumanismus als Idee des Teufels ist das Problem, weniger seine Beschreibung des Transhumanismus.

Vampir-Kapitalismus-Vorwurf

Gerade aus dem linken politischen Spektrum hört man häufig, dass mit dem Transhumanismus ein Kapitalismus ohne Berücksichtigung der nächsten Generationen und der Nachhaltigkeit einhergeht. Es ist sicherlich zutreffend, dass die Klimaveränderung eine der wichtigen Herausforderungen unserer Tage ist. Handelt es sich hierbei jedoch um die wichtigste Herausforderung, der alle anderen Überlegungen unterzuordnen sind oder nicht? Dies ist die entscheidende Frage. Wenn dies der Fall sein sollte, dann ließen sich eugenische Regelungen begründen, das Verbot der Fortpflanzung, von Flügen sowie auch des Fleischverzehr. Selbstredend könnten solche Entscheidungen nur innerhalb eines Landes getroffen werden, da glücklicherweise keine Weltregierung vorhanden ist, die globale gesetzliche Regelungen



treffen kann. Wenn ein Land Kohle- und Atomkraftwerke verbietet, dann werden ebensolche Kraftwerke in anderen Ländern gebaut. Im Zweifelsfall wird der so gewonnene Strom oder die so gewonnene Energie dann noch in das Land importiert, in dem die Verbotsregelungen getroffen wurden. Eine wirkmächtige Lösung sieht anders aus.

Ein anderer Ansatz sieht vor, nicht-nachhaltige Vorgänge höher zu besteuern. Auf diesen Ansatz trifft jedoch die gleiche Herausforderung zu, wie die gerade genannte. Außerdem fördert sie noch die soziale Ungerechtigkeit innerhalb eines Landes. Fleisch, Flüge und geheizte Fincas nur für die Reichen. Wichtig ist es weiterhin zu realisieren, dass die exponentielle Bevölkerungszunahme der Hauptgrund für unseren enormen Konsum und nicht-nachhaltiges Handeln ist, was letztlich die entscheidenden Gründe für die Klimaveränderungen darstellen. Welche Möglichkeiten sind gegeben, diese Herausforderung anzugehen? Ein Fortpflanzungsverbot ist eine totalitäre eugenische Maßnahme, die die Grundstrukturen von liberalen Demokratien untergräbt. Eine steuerliche Handhabung führt zur sozialen Ungerechtigkeit. Kinder nur für Reiche. Beide Maßnahmen stellen weiterhin keine globalen Ansätze dar.

Die Bevölkerungen Chinas und Indiens stellen bereits jetzt mehr als ein Drittel der Weltbevölkerung dar. Weiterhin gilt zu beachten, dass mit dem steigenden Reichtum auch ein erhöhter Fleischkonsum einhergeht. Fleisch zu essen, ist ein Zeichen sozialer Distinktion. Könnten (moralische) Appelle ein Ansatz sein, um Menschen vom Fleischkonsum abzubringen? Ein umfassender, effektiver und schneller Wandel im Handeln kann durch Appelle wohl kaum erzielt werden. Es wird also ein Ansatz benötigt, der global funktioniert, ohne dass auf globaler Ebene totalitäre Regelungen getroffen werden müssen, was weder wünschenswert noch realistisch ist.

Der Ökonom und Statistiker der Universität Oxford, Max Roser, der auch für die herausragende Webseite *ourworldindata* verantwortlich ist, hat aufgezeigt, dass die Bevölkerungsentwicklung in vier Stufen verläuft. Mit der qualifizierteren medizinischen Versorgung und verbesserten Hygiene geht eine geringere Säuglingssterblichkeit und eine längere Lebensdauer einher. Mit einer erhöhten Bildung, gesteigerter Lebensqualität und gesicherter Unterkunft, Verpflegung und sozialer Absicherung verringert sich weiterhin noch die Fortpflanzungsrate. In Deutschland liegt sie bei 1,5, in Österreich bei 1,4 und in Italien sogar nur bei 1,2. Dieses Phänomen kann auch global beobachtet werden. Studien der Vereinten Nationen zeigen sogar auf, dass wenn die Lebensqualität, Hygiene und der Zugang zur Bildung, Krankenversorgung und Grundnahrungsmitteln weiterhin so ansteigt, wie bisher, dann kann davon ausgegangen werden, dass der 12. Milliardste Mensch nie geboren wird. Wenn diese Forschung zutreffend ist, dann bedeutet dies, dass die Überbevölkerung nie als Problem auftreten wird, da mittels Innovationen die Lebensqualität so gesteigert werden kann, dass die Fortpflanzungsrate signifikant zurückgeht.

Der gesteigerte Zugang zu Fortpflanzungstechniken ist ein weiterer Ansatz, um diese Entwicklung weiter zu fördern. Pille, Kondom, künstliche Befruchtung, Leihmutterchaft und schließlich die künstliche Gebärmutter, an der

bereits gearbeitet wird, sind Entwicklungen, die dazu führen, dass wir die Sexualität von der Reproduktion abkoppeln können. Sexualität ist zur Unterhaltung da, wohingegen die Reproduktion technisch realisiert wird, um auf die Weise die Wahrscheinlichkeit einer verbesserten Lebensqualität zu fördern.

Wenn diese Einschätzungen plausibel sind, dann sind global keine totalitären, paternalistischen, eugenischen, sozial-ungerechten oder auch ineffizienten Maßnahmen nötig, um die Herausforderung „Bevölkerungsentwicklung“ und damit einhergehend auch die Frage der Klimaveränderung anzugehen. Vielmehr scheinen die hier dargelegten Maßnahmen zu verdeutlichen, dass mittels Innovation die Errungenschaften der liberalen Demokratie bewahrt werden können und die Herausforderung „Klimaveränderung“ trotzdem wirkmächtig angegangen werden kann. Hiermit soll nicht gesagt werden, dass keine anderen Maßnahmen notwendig sind. Diese Überlegungen verdeutlichen zumindest, dass wir nicht verzweifeln müssen. Es gibt Studien, die nahelegen, dass mittels einer weltweiten Steigerung der Lebensqualität, wodurch auch die Herausforderung „globale Gerechtigkeit“ berücksichtigt wird, die aneinander gekoppelten Herausforderungen Überbevölkerung und Klimaveränderung erfolgreich angegangen werden können.

Anthropozentrismus-Vorwurf

Es gehe dem Transhumanismus nur um die Steigerung der menschlichen Lebensqualität. Es handle sich um einen Hyper-Humanismus. Es drehe sich beim Transhumanismus alles nur um den Menschen, selbst wenn von der Überwindung des Menschen gesprochen wird. Auch hierbei handelt es um weit verbreitete Kritikpunkte.

Diese können leicht entkräftet werden. Ein zentrales Anliegen der meisten Transhumanisten ist es, dass der Personenstatus auf nicht-menschliche Lebewesen ausgeweitet wird. Der Anti-Speziesismus und Anti-Anthropozentrismus sind ganz zentrale Aspekte der meisten transhumanistischen Anthropologien. Diese Stoßrichtung ist nicht ohne moralische Herausforderungen, jedoch hat sie beim Transhumanismus ganz praktische Implikationen.

Der Kohlendioxid ausstoß in der Massentierhaltung ist ein entscheidender Faktor der Klimaveränderung. Mit der Steigerung der Lebensqualität und der Bevölkerungsrate in Indien und China steigt der dortige Fleischkonsum weiter enorm an. Alternativen sind notwendig. In Singapur wurde vor gar nicht allzu langer Zeit der Verkauf von künstlichem Fleisch rechtlich erlaubt. Tiere müssen nicht mehr geschlachtet werden. Der Kohlendioxid ausstoß durch tierische Abgase ist nicht mehr vorhanden. Die Verseuchung der Böden ist nicht mehr gegeben. Antibiotika zur Vorbeugung von Krankheiten müssen nicht mehr gegeben werden, was wiederum Konsequenzen für das Risiko der Entstehung von antibiotikaresistenten Keimen hat.

Gleichzeitig haben US-amerikanische Forscher auch noch veganen Käse entwickelt, der aus echter Laktose gewonnen wird. Die Laktose stammt jedoch nicht von Kühen, sondern der genetisch modifizierten Hefe. Mittels des Genome editing kann also vegane Milch realisiert werden, die die Grundlage für den Käse darstellt. An diesen und zahlreichen weiteren Beispielen kann aufgezeigt werden, wie

mittels technischer Innovationen der Anthropozentrismus im Handeln vermieden werden kann, ohne dass wir auf Fleisch und Käse verzichten müssen. Weder Verbote, Besteuerungen oder Werbemaßnahmen sind notwendig, um den Lebensstil zu verändern, sondern ausschließlich bessere Alternativen. Bei diesen stellt sich dann auch nicht die Frage, wie diese global realisiert werden können. Vielmehr steigt die Nachfrage nach solchen Produkten automatisch. Sie muss nicht erzwungen werden. Dies ist der große Vorteil des Anliegens, anthropozentrisches Denken mittels technischer Innovationen zu überwinden.

Ungerechtigkeits-Vorwurf

Das Unterwandern des Gleichheitsgrundsatzes und die Förderung von Ungerechtigkeit waren zwei wichtige Anliegen, weshalb Fukuyama den Transhumanismus herausstellte, als er Anfang dieses Jahrtausends danach gefragt wurde, welche Idee es für die gefährlichste der Welt hält. Anhand eines Beispiels soll herausgestellt werden, dass der gegenwärtige Umgang mit digitalen Daten in Europa nicht in unserem demokratischen Interesse ist und dass wir die Bedeutung von digitalen Daten radikal umdenken müssen. Dieser Gedanke soll hier nur kurz angesprochen werden. In meiner Monographie „We have always been cyborgs“ (2022) habe ich ihn detailliert erläutert.

Daten sind das neue Öl wird weithin von Wirtschaftswissenschaftler*innen vertreten. Digitale Daten sind intellektuelles Eigentum. Öl hingegen ist ein Rohstoff. Dies sind unterschiedliche Entitäten. Die Einschätzung ist trotzdem zutreffend, da beide Entitäten mit Geld, Macht und Einflussnahme zu tun haben. Mit der europäischen Datenschutzgrundverordnung ist es in Europa jedoch enorm schwierig, auf umfassende Weise digitale Daten zu sammeln. Diese sind jedoch von kaum unterschätzbarer Relevanz, da sie für die naturwissenschaftliche Forschung benötigt werden, zur technischen Innovation, zum Einsatz von Ressourcen und Energien, zur politischen Entscheidungsfindung und noch aus zahlreichen anderen Gründen. In den USA werden digitale Daten von den großen Tech-Unternehmen gesammelt, und in China auf noch effizientere Weise vom Staat, da Daten auch die Grundlage für deren Sozialkreditsystem darstellen.

Digitale Daten sind von kaum unterschätzbarer Relevanz, und Europa verzichtet darauf, diese effizient zu sammeln, zu analysieren und zu nutzen. Es ist diese Grundhaltung, die gegenwärtig die zentrale Herausforderung für Europa darstellt. Wenn digitale Daten so relevant sind, wie dies weithin von Wirtschaftswissenschaftler*innen vertreten wird, dann wird die Datenschutzgrundverordnung signifikante Konsequenzen für Europa haben, die zum weiteren wirtschaftlichen Abstieg führen wird, da Innovation und Forschung nur in China effizient realisiert werden können. Dort sind die dafür notwendigen digitalen Daten vorhanden.

Wenn es Europa wirtschaftlich schlechter geht, wird es die Mittelklasse wohl als erste stark zu spüren bekom-

men. Ihnen wird es entweder absolut oder auch nur relativ schlechter gehen als bisher. Wenn dies der Fall ist, dann suchen die Betroffenen Schuldige, die sie in der Regel bei den Andersdenkenden, den Ausländern, den Flüchtlingen, anderen Minderheiten oder dem bösen Anderen im Allgemeinen finden. Die Spannung wird immer stärker, bis dass es zum Bürgerkrieg kommt. Dies sind die Aussichten, wenn die finanziellen Mittel nicht mehr so vorhanden sind, wie dies bislang der Fall war. Es sind die gegenwärtigen Gesetzgebungen, die zum Unfrieden, zur Unzufriedenheit und zum Aufruhr in Europa führen werden. Aus diesem Grund ist ein Umdenken bezüglich der Bedeutung digitaler Daten unerlässlich.

Mein Vorschlag ist es, dass personalisierte digitale Daten vom Staat gesammelt werden müssen. Sie können dann entpersonalisiert an Unternehmen verkauft werden, von denen sie dann analysiert werden können. Diese Analyse sollte primär durch Algorithmen geschehen, da Menschen leicht zu korrumpieren sind. Der entscheidende Clou ist es jedoch, dass der finanzielle Gewinn, den der Staat mittels der Algorithmen realisiert, im allgemeinen, demokratischen Interesse verwendet werden sollte. Das Interesse, das weithin geteilt wird, ist es, gesund länger zu leben, d.h. eine verlängerte Gesundheitsspanne. Mit den erzielten Gewinnen sollte etwa die öffentliche allgemeine Krankenversicherung bezahlt werden. Dann würden die digitalen Daten tatsächlich in einem demokratischen Sinne genutzt werden.

Gegenwärtig ist es so, dass auf die umfassende Berücksichtigung der digitalen Daten in Europa verzichtet wird, sie in den USA dazu benutzt werden, den Reichtum der Tech-Unternehmer*innen zu steigern, und in China sind sie vorhanden, um die autoritäre politische Ordnung zu festigen. Nirgendwo werden digitale Daten im demokratischen Sinne genutzt. Aus diesem Grund muss über die Bedeutung von digitalen Daten neu nachgedacht werden. Es war mir wichtig, diesen Punkt noch kurz und auch stark verkürzt zu erwähnen, da diese Fragestellung aus meiner Sicht eine der gegenwärtig relevantesten ist, zu der es gilt, sich dringend neu zu positionieren.

Conclusio

In diesem Überblicksartikel ging es mir darum, einige der zentralen Herausforderungen herauszustellen, auf die posthumanes Denken aufmerksam macht. Mit dem posthumanen Paradigmenwechsel geht die Notwendigkeit einher, zahlreiche verkrustete Strukturen des dualistischen Humanismus, der über 2500 Jahre westliches Denken und Handeln geprägt hat, zu verwinden. Ich freue mich auf den weiteren intellektuellen Austausch zu diesen gegenwärtig hochbrisanten Themen. Nur über einen offenen, kritischen und pluralistischen Diskurs ist es möglich, zu einer angemessenen Berücksichtigung der Pluralität an Interessen gelangen zu können. ■

„Daten sind das neue Öl“ wird weithin von Wirtschaftswissenschaftler*innen vertreten. Digitale Daten sind intellektuelles Eigentum. In keinem Land werden digitale Daten derzeit im demokratischen Sinne genutzt.



Kritik des Post- und Transhumanismus

Eine Antwort auch auf Stefan Sorgner
von Markus Vogt

Vertiefung des Themas von Seite 4–21

Mensch werden

Es ist ein qualitativer Sprung in der Technikentwicklung, dass der Mensch nicht nur die Umwelt um sich herum seinen Bedürfnissen anzupassen versucht, sondern auch danach strebt, sich selbst durch technologische Mittel zu optimieren.

Transhumanismus und Posthumanismus

Aktuelle Entwicklungen, insbesondere in den Bereichen von Nanotechnologie, Digitalisierung, Gentechnik und Pharmakologie, eröffnen ganz neue Möglichkeiten, um nicht nur gesundheitliche Defizite zu kompensieren, sondern auch körperliche Fertigkeiten des Menschen zu erweitern, seine intellektuelle Leistungsfähigkeit zu steigern und psychische Belastungsgrenzen auszudehnen. Bezeichnet werden derartige Strömungen mit dem Terminus *Transhumanismus*. Da es beim Transhumanismus nicht nur um die Technik als solche, sondern vielmehr um die ethische und anthropologische Reflexion dazu geht, wird er meist als philosophische Denkrichtung interpretiert. Dabei werden auch Menschenbilder und Werte des Humanismus auf den Prüfstand gestellt, was meist unter der Überschrift *Posthumanismus* diskutiert wird.

Der folgende Essay zeichnet zentrale Aspekte dieser Debatte nach und versucht aus ethisch-systematischer Perspektive darauf zu antworten. Dabei berücksichtigt er in besonderer Weise die Argumente von Stefan Sorgner als einem der prominentesten Vertreter des Transhumanismus; er bezieht aber auch andere Referenzautoren ein, um ein repräsentatives Bild der damit verbundenen Herausforderungen zu skizzieren. „Kritik“ ist hier im Sinne Kants als Auseinandersetzung mit den erkenntnistheoretischen und normativen Prämissen des Ansatzes gemeint.

Eine neue Qualitätsstufe der Selbstoptimierung des Menschen

Die unterschiedlichen Entwicklungen und Bewegungen, welche dem Transhumanismus zugerechnet werden können, versuchen den Menschen mit Hilfe technischer Verfahren und technologischer Hilfsmittel zu optimieren (vgl. zum Folgenden: Markus Vogt/Christoph Weber 2020, S. 141–143). Sie beabsichtigen, den Menschen intelligenter, kreativer, leistungsfähiger, robuster und gesünder zu machen, als es ihm seine gegenwärtige Lage im Rahmen des naturgegebenen Entwicklungsstandes erlauben würde. Die menschliche Spezies soll jenseits der biologischen Evolution in Verschmelzung mit technologischen Entwicklungen ihre eigene Evolution selbstbestimmt, nach vom Menschen gewählten Zielen vorantreiben. *Ray Kurzweil*, einer der prominentesten Vertreter des Transhumanismus, sieht darin „die Fortsetzung der Evolution mit anderen Mitteln“ (Kurzweil 2001, S. 60). So könne der Mensch eine weitere Evolutionsstufe gezielt selbst auslösen, indem er mithilfe von prothetischen, pharmakologischen, genetischen, nanotechnologischen, kybernetischen und digitalen Methoden neue Potenziale entfaltet, welche „über das naturgegebene Maß der Normalität oder über die menschliche Natur hinausgehen“ (Heilinger 2010, S. 60). Hiermit solle es – so ihre Vorstellung – jedem Menschen ermöglicht werden, seine Lebensqualität zu steigern, seine physischen Gegebenheiten zu modifizieren, sein Aussehen zu verbessern, seine emotionalen Befindlichkeiten für sich selbst festzulegen, seine körperliche Leistungsfähigkeit zu steigern und seine intellektuellen Fähigkeiten zu adaptieren (vgl. Reisinger 2014; Dickel 2016, S. 1).

Die transhumanistischen Entwicklungen folgen einer langen Tradition menschlicher Eingriffe in die Natur des Menschen. Denn seit Jahrzehnten ist vor allem im medizinischen Bereich festzustellen, dass technische Entwicklungen dem Menschen zu einem besseren Leben verhelfen. Jeder, der eine Brille trägt, ein Hörgerät verwendet oder einen Herzschrittmacher hat, weiß um die positiv lebensverändernde Wirkung dieser technischen Hilfsmittel (vgl. Lordick 2016). Von transhumanistischen Entwicklungen ist allerdings erst die Rede, wenn diese Eingriffe über die medizinischen und therapeutischen Maßnahmen hinausreichen, welche bislang angewendet werden, um dysfunktionale Einschränkungen eines Menschen auszugleichen und auf das Niveau eines gesunden Menschen zu heben. Beispielsweise zählt der Einsatz eines konventionellen Hörgerätes, das ein geschädigtes Gehör (annähernd) wie sein gesundes Äqui-

valent hören lässt, noch nicht zu transhumanistischen Eingriffen – sehr wohl hingegen ein Hörgerät, durch das mehr Frequenzen wahrgenommen werden können als es ein nach gegenwärtigem evolutionären Stand gesundes Gehör könnte (so jedenfalls der übliche Sprachgebrauch, von dem Stefan Sorgner durch eine weitere Begriffsverwendung, die beides einbezieht, abweicht).

Indem Verbesserungen vorangetrieben werden, die nicht nur körperliche Defizite therapeutisch ausgleichen, sondern darüberhinausgehend ein Spektrum neuer Fähigkeiten ermöglichen, versucht der Transhumanismus, den natürlichen Menschen mittels technologischer Fortschritte über das derzeit Menschenmögliche hinaus zu optimieren (vgl. Dickel 2016, S. 1). Eine entscheidende technische Basis dieser Innovationen liegt in der durch neuere Entwicklungen der Nanotechnologie ermöglichten Verbesserung der Schnittstellen zwischen Gehirn und Computer, die beide mit elektrischen Impulsen arbeiten.

Vor allem im medizinischen Bereich gibt es viele technische Entwicklungen, die krankheitsbedingte Einschränkungen kompensieren oder menschliche Fähigkeiten erweitern, gegen die aus ethischer Sicht prinzipiell nichts einzuwenden ist. So ermöglicht beispielsweise die Hörprothese *Cochlea Implantat* Gehörlosen oder hochgradig Schwerhörigen, deren Hörnerv noch funktionsfähig ist, mit Hilfe eines Mikrophons, eines Sprachprozessors sowie Stimulationselektroden akustische Signale zu empfangen. Auch bei Diabeteserkrankungen wandern digitale Datenverarbeitungen zunehmend als Implantate in den Körper und ermöglichen eine effektive, automatisierte Regulation des menschlichen Zuckerhaushaltes im Blut.

Weniger invasiv, jedoch teilweise stärker über eine rein therapeutische Anwendung hinausgehend sind Medikamente, die den menschlichen Stimmungshaushalt beeinflussen und die Emotionen aufhellen. Yuval Harari geht davon aus, dass das Projekt, den Menschen durch mehr Güterwohlstand glücklicher zu machen, gescheitert sei und sich stattdessen medikamentöses *Enhancement* als „neue menschliche Agenda“, dem Recht auf Glück näher zu kommen, anbiete (Harari 2019, S. 46–63). Es ist eine knifflige ethisch-philosophische Frage, ob dies dauerhaft und breitenwirksam wünschenswert ist: Alle wollen positive Stimmungen und leistungssteigernde Emotionen. Wenn diese sich „künstlich“ durch Medikamente erzeugen lassen, erscheint dies zunächst attraktiv. Aber es handelt sich in gewisser Weise um eine Selbsttäuschung, weil die Stimmungen dann nichts mit der Wahrnehmung einer positiven Situation zu tun haben. Die ethische Debatte um Doping zeigt zudem, wie empfindlich der Leistungsvergleich von Menschen gestört ist, wenn manche durch pharmazeutische Mittel ihre Fähigkeiten steigern. Es muss offensichtlich sehr genau definiert werden, was in welchem Kontext als erlaubt und was als unzulässige Manipulation gelten soll.

Insbesondere durch die Vermischung derzeitiger medizinisch-technischer Möglichkeiten mit weit ausgreifenden Zielen findet eine erhebliche Polarisierung der Debatte statt: Die visionären Versprechen der Befürworter stehen dunklen Untergangsszenarien, die das Projekt der Humanität insgesamt gefährdet sehen, unversöhnlich gegenüber. Während

die Befürworter die technologischen Entwicklungen des Transhumanismus als neue Dimension des menschlichen Fortschritts preisen, warnen Kritiker derartiger Ansätze vehement vor den unvorhersehbaren Gefahren für eine humane Gesellschaft, weshalb sie bisweilen ein kategorisches Verbot jeglicher Neuerung in dieser Richtung fordern (vgl. Bendel 2019).

Auch wenn die neuen Entwicklungsmöglichkeiten zu weiten Teilen potentiell und damit noch hypothetisch sind, werfen sie schon heute weitreichende normative Fragen auf. Um in der ethischen Verständigung voranzukommen, ist es entscheidend, voreilige Generalisierungen zu vermeiden. Die teilweise fließenden Übergänge zwischen therapeutischen und transformativen Maßnahmen sind im Einzelnen differenziert zu betrachten. Aus verantwortungsethischer Sicht ist es nötig, über allgemeine Kriterien der Bewertung hinaus darüber nachzudenken, mit welcher Legitimität und welchen Durchsetzungschancen staatliche Regulierungen ausgestattet sein können und wer gegenüber wem für was in welchen Kontexten rechenschaftspflichtig ist.

Auf dem Weg zum digitalen Übermenschen?

Zu Recht relativiert Sorgner die Unterscheidung zwischen „natürlich“ und „künstlich“ (Sorgner 2022). Wenn man unter *Cyborg* ein Mischwesen aus biologischem Organismus und Maschine versteht, wie es umgangssprachlich üblich ist, dann ist es allerdings nicht stichhaltig, ihn schon aufgrund des „elterlichen Upgrades“ der kulturell übermittelten Sprache als solchen zu bezeichnen. Schon eher trifft dies auf die enge Synthese mit dem Smartphone als *extended mind* und als Bestandteil der körperlichen Integrität zu. Auch das Argument, dass die Grenzen unseres Körpers nicht so leicht eindeutig zu bestimmen seien, weil beispielsweise im Darm mehr nichtmenschliche Zellen leben als sich menschliche Zellen im ganzen Körper finden, relativiert die Unterscheidung zwischen eigen und fremd.

Die Diagnose, dass mit den dualistischen Anthropologien Platons, der Stoiker, Descartes' und Kants „problematische Diskriminierungsprozesse“ verbunden und bestimmte Herrschaftsstrukturen etabliert worden seien, ist zu pauschal, um als ein tragfähiges ethisches Argument zu taugen. Die Licht-Dunkel-Metaphorik des Höhlengleichnisses von Platon für Rassismus, Sexismus und Speziesismus verantwortlich zu machen, scheint wenig plausibel. Die posthumanistische Abgrenzung gegen den Humanismus beruht weitgehend auf Zerrbildern desselben. So ist auch der Dualismus von Körper und Geist nur eine Spielart



Prof. Dr. Markus Vogt, Professor für christliche Sozialethik an der LMU München



des Humanismus. Dem biblischen Humanismus ist dieser beispielsweise völlig fremd. Vielmehr sind nach Ansicht des Theologen und Zukunftsforschers Philipp Reisinger gerade Hauptströmungen des Transhumanismus von einem radikalen Dualismus geprägt:

„Der Transhumanismus tendiert dazu, den menschlichen Körper und den menschlichen Geist als zwei voneinander getrennte und verschiedene Welten zu betrachten. Der menschliche Körper wird als hochraffiniertes Mechanismus, als reines Werkzeug verstanden, wie schon Jahrhunderte zuvor bei René Descartes. Jeder einzelne Körperteil kann ersetzt werden, wenn es beispielsweise mittels bionischer Prothesen oder den Möglichkeiten der Genetik verbessert werden kann. Dass der menschliche Geist auch von seinem Körper geprägt und abhängig ist, wird zu wenig deutlich gemacht. Im Gehirn wird der Sitz des menschlichen Geistes und der Menschlichkeit verortet. [...] Der Mensch ist in dieser Vision nichts anderes als eine einzigartige und individuell verknüpfte neuronale Datenbank. Der so gedachte Mensch könnte z. B. im WorldWideWeb oder als semantische und selbstlernende Steuerungssoftware in einem humanoiden Roboter fortleben. Mit einer derartigen Definition des Menschseins überschreiten wir aber bereits die Grenze vom Trans- zum Posthumanismus, in dem wir letztlich den aus der Evolution hervorgegangenen leibhaftigen Menschen verlieren.“ (Reisinger 2014 [ohne Seite; Zitat grammatikalisch angepasst])

Die Aussage von Francis Fukuyama, dass der Transhumanismus „die gefährlichste Idee der Welt“ sei (Fukuyama 2002, S. 124–146), trifft einen Nerv und verfehlt doch zugleich die notwendige differenzierende Auseinandersetzung: Es ist ethisch-politisch höchst gefährlich, mit dem Humanismus die tragende Säule der normativen Architektur moderner Gesellschaft in Frage zu stellen, denn dies birgt die Gefahr, dass das gesamte Gebäude instabil wird und einstürzt. Zugleich sind mit dem, was unter der Überschrift Transhumanismus diskutiert wird, jedoch Möglichkeiten der Verbesserung von Lebensqualität verbunden, die aus sozialetischer Sicht sehr begrüßenswert sind.

Darüber hinaus ist zu prüfen, ob der Humanismus selbst aufgrund der mit ihm verbundenen, systemsprengenden Ideen des Subjektivismus, des methodischen Individualismus sowie des anthropozentrischen „Gattungsegoismus“ eine gefährliche Idee ist. Der Humanismus ist die Wiege der europäischen Moderne und der Aufklärung, die die Welt erobert haben, dessen Dynamik aber möglicherweise auch in die ökosoziale Selbstzerstörung treibt und kulturell mit erheblichen Machtasymmetrien verbunden ist. Die posthumanistisch-ökologischen sowie postkolonialen Anfragen an die Menschenzentriertheit der europäischen Ethik sind ernst zu nehmen. Aus meiner Sicht sind Patho-, Bio- und Ökozentrismus jedoch keine tragfähigen Alternativen zur Anthropozentrismus (Vogt 2021, S. 329–339). Die Anthropozentrismus bedarf allerdings durchaus einer ökolo-

gischen Aufklärung und Einbettung im Blick auf die biologischen Voraussetzungen gelingenden Menschseins, wofür ich den Begriff des ökologischen Humanismus vorschlage (Vogt 2021, S. 347–353).

Ich folge dem Vorschlag Sorgners, dass Post- und Transhumanismus zwar zu unterscheiden, jedoch in der philosophischen Debatte nicht völlig zu trennen sind (Sorgner 2018; ähnlich auch Manemann 2014, 89–107). Denn die posthumanistische Infragestellung humanistischer Ethik gewinnt durch die Verbindung mit den technischen Möglichkeiten des Transhumanismus eine ganz eigene gesellschaftliche Brisanz. Das Verhältnis zwischen Trans- und Posthumanismus ist jedoch umstritten, was in der Sache begründet liegt, da sich beispielsweise die transhumane Einheit von menschlicher und künstlicher Intelligenz sehr unterschiedlich bewerten lässt. Angesichts der fließenden Übergänge zwischen therapeutischen und manipulativen Eingriffen braucht man für die ethische Bewertung und Regulierung einen Maßstab. Dieser wird zentral in der ethisch-philosophischen Debatte um Humanismus und Posthumanismus ausgelotet. Dabei sind die

Nach Philip Reisinger tendiert der Transhumanismus dazu, den menschlichen Körper und den menschlichen Geist als zwei voneinander getrennte und verschiedene Welten zu betrachten. Dass der menschliche Geist auch von seinem Körper geprägt und abhängig ist, wird zu wenig deutlich gemacht.

Grundgedanken des Posthumanismus keineswegs neu, sondern beispielsweise bereits im Konzept des „Übermenschlichen“ bei Nietzsche zu finden. Sorgner, der zu Nietzsche geforscht hat (Sorgner 2010, 109–266), steht in dieser Tradition. Sein Vorschlag, beides unter der Kategorie „Metahumanismus“ zusammenzufassen, ist originell. Er leistet einen wichtigen Beitrag zu der notwendigen Auseinandersetzung und zeigt dabei vielschichtige philosophische und ethische Zusammenhänge auf.

Eine der weltweit am intensivsten diskutierten Zuspitzungen der post- und transhumanistischen Debatte findet sich bei Yuval Harari in seinem Werk „Homo Deus“ (Harari 2019). Dieser geht davon aus, dass diejenigen Menschen, die sich auf eine technisch-digitale Erweiterung ihrer Handlungsmöglichkeiten und ihres Wohlbefindens einlassen, überlegen sein werden. Harari prognostiziert eine zwangsläufige Ausbreitung des digitalen Übermenschlichen. Für Harari ist der Mensch dem Menschen zum Gott geworden, zum sinnstiftenden Projekt der Selbstmanipulation. Man kann dies in gewisser Weise als „Hyper-Humanismus“ bezeichnen. Dieser hat jedoch ethisch und anthropologisch wenig mit dem klassischen Humanismus gemein.

Ähnlich wie Harari propagiert Sorgner „gesund länger leben“ als ethischen Leitmaßstab. Gesundheit ist jedoch kein Selbstzweck, kein Letztwert, sondern ein konditionaler Wert: Gesundheit ist die Voraussetzung, um viele andere Werte realisieren zu können, aber sie eignet sich nicht als sinnstiftender Lebenszweck, der maximiert werden soll. In ihrem Roman „Corpus Delicti“ analysiert Juli Zeh die Verirrungen einer Gesellschaft, in der Gesundheit zum obersten ethisch-politischen Leitmaßstab wird (Zeh 2009).

Sorgner beruft sich auf die „normativen Forderungen, die durch [ein] evolutionäres Weltbild nahegelegt werden“. Damit ist er wie auch Harari auf der Spur der Ethik von Nietzsche. Leider fehlen jegliche Differenzierungen hinsichtlich der Frage, inwiefern Imperative der Evolution moralische Imperative sein können. Sich einfach nur auf die Evolution als moralische Rechtfertigung zu berufen, kann in ein vermeintliches Recht des Stärkeren bis hin zu sozialdarwinistischen und soziobiologischen Weltbildern münden (Vogt 1997). Das ist aus der Sicht einer christlichen und ebenso einer philosophisch-systematischen Ethik völlig unzureichend. Das Programm des digitalen Übermenschen mündet in eine inhumane Gesellschaft.

Die „schiefe Bahn“ einer genetischen Selbstoptimierung des Menschen

Pauschale Vorschläge, die moralische Qualität des Menschen durch gentechnische Manipulation zu erhöhen, nachdem die Versuche einer pädagogischen Verbesserung der Menschen durch den Humanismus gescheitert seien, wie sie Peter Sloterdijk 1999 in seinem Elmauer Vortrag „Regeln für den Menschenpark“ als Antwort auf Heideggers Briefe über den Humanismus formuliert hat (Sloterdijk 1999), erscheinen mir hochgradig naiv. Erstens kann Gentechnik in absehbarer Zeit lediglich einzelne Eigenschaften, wie z. B. die Augenfarbe, verändern, nicht jedoch so komplexe Eigenschaften wie Moralfähigkeit gezielt beeinflussen. Zweitens wäre eine solche Manipulation des Menschen durch den Menschen höchst missbrauchsanfällig.

Hier hat Jürgen Habermas eine philosophisch tiefgründige Antwort formuliert (Habermas 2001), worauf Stefan Sorgner zu Recht verweist. Sein Argument kann er aber meines Erachtens nicht entkräften. Die technischen Möglichkeiten der Selbstinstrumentalisierung und Selbstoptimierung einer genetisch gesteuerten Evolution des Menschen fordern uns existentiell zu neuen Grenzbestimmungen unseres Selbstverständnisses als Gattungswesen heraus. Vor dem Hintergrund dieser gattungsethischen Dimension rückt Jürgen Habermas vor allem die diskriminierenden Nebenfolgen und problematischen Gewöhnungseffekte einer gentechnischen Instrumentalisierung des beginnenden menschlichen Lebens in den Blick: Es bestehe die Gefahr, dass mit der Verschiebung der Grenzen im Umgang mit vorpersonalem menschlichem Leben der Einbettungskontext unserer Vorstellungen der Würde des Menschen erodiere (Habermas 2001, S. 115). Nach Habermas gerät das Menschsein auf eine „schiefe Bahn“, wenn Kinder sich als

Produkte der gezielten technischen Manipulation ihrer Eltern betrachten müssen. Die biotechnische Entdifferenzierung der anthropologisch tiefsitzenden Unterscheidung zwischen Subjekt und Objekt sowie Gewachsenem und Gemachtem könne die grundsätzliche Symmetrie zwischen freien und gleichen Personen und damit die lebensweltlichen Voraussetzungen unseres moralischen Selbstverständnisses unterminieren (Habermas 2001, S. 45 u. 121). Peter Sloterdijk sieht dagegen in der strikten Unterscheidung zwischen Subjekt und Objekt, die hinter der Angst vor der genetischen Selbstmanipulation des Menschen stehe, lediglich ein „Verwesungsprodukt überholter Metaphysik“ (Sloterdijk 2001, S. 223).

Die philosophische, interdisziplinäre und öffentliche Klärung der eng mit dem Humanismus verbundenen Grundlagen unseres moralischen Selbstverständnisses, die sich angesichts der transhumanistischen Möglichkeiten der Humangenetik in neuer Weise stellen, ist notwendig. Sie ist Voraussetzung für eine konsistente Abschätzung und Bewertung der mit der Embryonenforschung verbundenen Fortschritte und Risiken.

Der Humanismus als Maßstab für wünschenswerte Innovationen

Die Euphorie, mit der Multimilliardäre wie Elon Musk und manche von ihnen geförderte Wissenschaftler transhumanistische Ideen vertreten (z. B. Kurzweil 2001), hat Züge einer säkularen Heilslehre (Dickel 2016). Der Dissens besteht nicht in der positiven Bewertung zahlreicher technischer Innovationen, die die Geschichte insbesondere in den zurückliegenden 200 Jahren hervorgebracht hat und die ganz entscheidend zur Überwindung von Hunger, Krankheiten und Armut beigetragen haben. Widerspruch ist jedoch dann ethisch notwendig, wenn sich das Vertrauen auf die Technik allein richtet. Technische Innovationen sind ethisch oft ambivalent: Sie eröffnen neue Möglichkeiten, aber in der Regel auch neue Risiken und Missbrauchsmöglichkeiten.

Die entscheidende Herausforderung heutiger Zivilisation ist nicht die Erweiterung der Macht über die Natur, sondern die „Rückgewinnung der Macht über die Macht“ (Guardini 2022, S. 168). Die Expansion der Macht des Menschen über die Natur, die das zivilisatorische Leitprogramm der letzten 500 Jahre in Europa und der westlichen Zivilisation war, ist gegenwärtig dabei, sich durch den Raubbau an den natürlichen Ressourcen selbst zu zerstören. In der Suche nach Auswegen könnten technische Innovationen eine durchaus maßgebliche Rolle spielen. Aber nicht für sich alleine. Dies lässt sich empirisch am sogenannten „Bumerangeffekt“ zeigen, der in den zurückliegenden Jahrzehnten dazu führte, dass die technischen Innovationen in der Gesamtbilanz nicht zu einer Umweltentlastung geführt haben, sondern durch die noch schnellere Steigerung des Anspruchsniveaus kompensiert wurden (Vogt 2021, S. 639–673). Anschaulich zeigt dies beispielsweise das Versprechen des „papierlosen Büros“, das durch Computerisierung erhofft wurde, faktisch aber wegen des kontinuierlich steigenden Papierbedarfs nie Wirklichkeit wurde. Wir brauchen eine „doppelte Entkopplung“ (Schneidewind 2018, S. 54–64) von Wohlstandsentwicklung und Umweltverbrauch: Durch technische Innovationen und durch einen ökosozialen Wertewandel.

Die technischen Möglichkeiten der Selbstinstrumentalisierung und Selbstoptimierung einer genetisch gesteuerten Evolution des Menschen fordern uns existentiell zu neuen Grenzbestimmungen unseres Selbstverständnisses als Gattungswesen heraus.



Das Plädoyer für eine Nutzung der Verfahren des *genome editing* für Lebensmittelqualität mit geringerer Belastung für Umwelt und Tiere teile ich mit Stefan Sorgner, wobei es in einzelnen Aspekten durchaus der gütererethischen Abwägung bedarf. Die Herstellung von künstlichem Fleisch, das die Tötung von Tieren unnötig machen soll, ist bisher noch recht teuer und insgesamt halbherzig, da die Fixierung auf Fleischgeschmack bleibt, die kulturell determiniert ist. Eine wesentlich kostengünstigere Alternative wäre die Umstellung auf kulinarisch hochwertiges Obst und Gemüse. All dies kann man auch völlig unabhängig von der Positionierung zum Trans- und Posthumanismus ethisch diskutieren. Die Offenheit für Innovationen ausschließlich oder primär mit diesen zu assoziieren, halte ich für irreführend. Das gilt auch für den Umgang mit digitalen Daten.

Die Behauptung, dass der Humanismus technikfeindlich sei, ist unzutreffend. So weist Otfried Höffe in seinem Buch „Strategien der Humanität“ (Höffe 1985) philosophisch nach, dass das Gegenteil der Fall ist: Die Idee, Ressourcen effektiv für die Steigerung des menschlichen Wohlstands zu nutzen, entstand im Schatten des Humanismus. Heute ist die Begrenzung der Überbevölkerung eine entscheidende Herausforderung. Gerade hier lässt sich zeigen, dass der Humanismus, der den Menschen ihre generative Freiheit und Selbstbestimmung zuerkennt, eine wesentlich tragfähigere Grundlage für erfolgreiche Methoden ist, als eine ohne dieses ethische Fundament agierende Bevölkerungspolitik: So sind Bildung auch für Frauen, soziale Sicherung im Alter und gesundheitliche Aufklärung entscheidende Stellgrößen für eine erfolgreiche Bevölkerungspolitik (Vogt 2021, S. 616–638), also Maßnahmen auf der Basis einer humanistischen Ethik und nicht Zwangssterilisationen, die beispielsweise in Indien mit mäßigem Erfolg versucht wurden. Wohlstandsentwicklung, die Sorgner hervorhebt, ist zwar ein wichtiger Indikator für eine Verringerung des Bevölkerungswachstums, aber nicht der einzige und alles bestimmende Faktor.

Stefan Sorgner verbindet den Transhumanismus mit der liberalen Tradition. Das ist aus der Sicht christlicher Sozialethik sympathisch. Allerdings lässt sich das nicht konsistent begründen. Denn die Grundlage des Liberalismus sind die Menschenrechte, die ihre Wurzel im humanistischen Menschenbild und der daraus hervorgegangenen Freiheitsphilosophie haben. Es mag zwar sein, dass die Mehrheit der Transhumanisten für eine plurale Gesellschaft und eine liberale Demokratie votiert; aber sie beraubt sich selbst der Möglichkeit, dies systematisch zu begründen. Dass Alexander Dugin den Transhumanismus als „Idee des Teufels“ bezeichnet, mit der LGBTQIA*-Bewegung gleichsetzt und sich in Opposition hierzu als Verteidiger der orthodoxen Wahrheit versteht, ist bloße Begriffsverwirrung und eignet sich nicht als Beleg dafür, dass der Transhumanismus unter den Liberalismus einzuordnen sei. Auch wenn der Transhumanismus in anti-autoritärem, anti-paternalistischem und anti-totalitärem Gewand daherkommt, kann er mangels systematischer Begründung der liberalen Ethik schnell in das Gegenteil umkippen. Das Risiko, dass transhumanistische Manipulationen des Menschen für totalitäre, paternalistische oder militärische Zwecke missbraucht werden können, liegt auf der Hand (Janzen 2015, S. 252–255; Franck u. a. 2017).

Sorgner begreift das proaktive Eingreifen in die Evolution und ihr „genetisches Roulette“ als „moralisch angemessene Reaktion auf die neu gegebenen technischen Möglichkeiten“. Dabei sei der Transhumanismus allerdings keine homogene Gruppierung von libertären, utilitaristischen Hyper-Humanisten, die auf ein Schneller, Weiter, Höher abzielen, sondern ein plurales Spektrum unterschiedlicher Antworten auf die Frage, wie weit die Selbstoptimierung des Menschen gehen solle. Die transhumanistische Vision, die Persönlichkeit des Menschen auf eine Festplatte hochzuladen und so die Sterblichkeit des Körpers zu überdauern und unsterblich zu werden, lehnt Sorgner ausdrücklich ab. Diese ist aber durchaus eine nicht selten mit dem Transhumanismus verknüpfte Vorstellung (Dickel 2016, S. 19; Lordick 2016). Moralisch ist sie absurd. Denn ohne die Sterblichkeit des Menschen gäbe es binnen kurzer Zeit physisch und geistig keinen Platz für die neu geborenen Menschen. Humanistische Ethik geht davon aus, dass das Bewusstsein der Begrenztheit des menschlichen Lebens auch Quelle für dessen Wertschätzung sein kann (Manemann 2014, 123–129).

Nach den eingehenden Analysen des Wissenschaftlichen Beirates Globale Umweltveränderungen (WBGU) „Unsere gemeinsame digitale Zukunft“ braucht es gerade eine verstärkte Rückversicherung der Gesellschaft hinsichtlich humaner Werte, um die Chancen der Digitalisierung zugunsten des Menschen und einer Erweiterung von Freiheit zu nutzen und den Missbrauch für fragmentierte Machtinteressen auszuschließen (WBGU 2019, S. 42–45). Die Digitalisierung ist hochgradig ambivalent. Sie ist ethisch gestaltungsbedürftig. Die beste Grundlage hierfür ist eine humanistische Ethik.

Neuer Humanismus angesichts der Entgrenzung von Mensch und Maschine

Es zeigt sich, dass der Transhumanismus über Wirkdimensionen verfügt, welche das gesellschaftliche Gesamtgefüge in erheblichem Maße sowohl positiv als auch negativ beeinflussen können (vgl. zum Folgenden Vogt/Weber 2020, S. 152–154). An der Bewertung, ob die Verschmelzung von Mensch und Technologie ein lohnenswertes Abenteuer ist, scheiden sich die Geister: Einerseits bieten die transhumanistischen Entwicklungen zahlreiche Entfaltungspotenziale, die durchaus zu Recht Anlass zu Begeisterung sein können. Andererseits ist nicht zu übersehen, dass viele überhöhte Versprechen, die damit verbunden werden, naiv und gefährlich sind, da sie die Ambivalenzen aus dem Blick verlieren. Vor diesem Hintergrund sollen abschließend unter dem Leitbegriff der „Risikomündigkeit“ (vgl. dazu Vogt 2021, 412–418) einige Kriterien für einen verantwortlichen Umgang mit den neuen Möglichkeiten skizziert werden.

Die zentrale Frage muss lauten, wie und inwieweit die technischen Fortentwicklungen sinnvoll zum Wohle des Menschen und einer nachhaltigen Entwicklung der Gesellschaft genutzt werden können, ohne die Kontrolle über die Nebenwirkungen, Risiken und Missbrauchsmöglichkeiten zu verlieren. Angesichts der „Entgrenzung von Mensch und Maschine“ sowie eines „digital ermächtigten Totalitarismus“ bedarf es eines „neuen Humanismus“ als global-ökologische „Kooperationskultur“ und „Weiterentwicklung der Aufklärung“ (WBGU 2019, S. 6). Gerade wegen der akuten Gefahr,

dass die Dynamik abstrakter Optimierungsalgorithmen den Menschen als Handlungssubjekt an den Rand drängt, ist die ethische Kategorie der „Würde“ in den Mittelpunkt zu stellen (vgl. WBGU 2019 S. 3).

Wenn sich algorithmische Optimierungen mit Hilfe Künstlicher Intelligenz dem menschlichen Kognitionsvermögen als überlegen erweisen, dann ist damit die Gefahr einer Selbstentmündigung des Menschen verbunden. Ein Alltagsbeispiel ist das Navigations-Programm, dessen Befehlen ohne eigene Orientierung blind zu folgen wir uns immer mehr angewöhnen. Bei Autopiloten, wenn beispielsweise in einer kritischen Verkehrssituation zwischen Selbst- und Fußgängergefährdung zu entscheiden ist, betrifft dies auch ethische Fragen. Aber es sind immer noch Menschen, die die Rahmendaten für die technischen Algorithmen vorgeben und sich entscheiden, Autopiloten zu verwenden. Wenn KI hilft, Risiken zu minimieren, ist die damit verbundene Emanzipation von menschlichen Fehlentscheidungen und mangelnder Situationswahrnehmung ethisch möglicherweise höher zu bewerten als der Verlust von Souveränität.

Um zu vermeiden, dass die Würde und Autonomie des Menschen verletzt werden, muss mit normativ-rechtlichen Regulierungen und einem entsprechenden staatlichen Durchgreifen im Falle einer Regelverletzung reagiert werden. Reisinger fordert staatliche Prüfstellen für die transhumanistische Selbstoptimierung des Menschen, die ähnlich wie bei Autos oder bei Medikamenten über die Zulassung entscheiden und für fairen Wettbewerb sorgen (Reisinger 2015, S. 25f.). Angesichts der vielfältigen Chancen sowie der fließenden Übergänge zwischen Therapie und *Enhancement* wären kategorische Verbote all der unter dem Begriff „Transhumanismus“ diskutierten Maßnahmen weder ethisch plausibel noch international konsensfähig. Um zukunftsfähig zu sein und die Ressourcen der Problembewältigung aufrechtzuerhalten, müssen bestimmte Risiken gewagt werden.

Der Begriff Risikomündigkeit fängt die paradoxe Ausgangslage ein, indem er nicht darauf abzielt, sämtliche Risiken zu neutralisieren, um verantwortungsvoll zu handeln, sondern eine „Logik systemischer Optimierung durch die Vermeidung einer kritischen Schwelle von Risiken und die Erhöhung der flexiblen Problemlösungspotentiale“ (Vogt 2018, S. 89) verfolgt. Risikomündig zu handeln bedeutet demnach, angesichts komplex bedingter Unsicherheiten im Hinblick auf die Handlungsfolgen in kluger Abwägung der unterschiedlichen Möglichkeitsszenarien rational begründete Entscheidungen zu treffen und etwaige Risiken bestmöglich zu begrenzen. Für die normative Debatte ist nicht Transhumanismus, sondern „Bioethik“ der seit vielen Jahren etablierte Leitbegriff, zu dem auch die christliche Theologie vielfältige Beiträge formuliert hat (vgl. dazu Platzer/Zissler 2014).

Im Hintergrund dieser Entscheidungsfindung bedarf es – wenn man den Überlegungen von Reisinger folgt – ei-

ner *Humanität 2.0*, um angesichts der neuen Herausforderungen der transhumanistischen Entwicklungen an den ethischen Standards der Menschenwürde und der Menschenrechte festzuhalten, welche die tragende Grundlage der demokratischen und liberalen Gesellschaft bilden:

„Die Vision von einem Menschen 2.0 kann für einen humanistisch gebildeten Menschen wohl nur dann faszinierend sein, wenn er durch die Technologien rund um den Transhumanismus noch mehr, noch intensiver und noch umfassender vermenschlicht. In letzter Konsequenz heißt das auch, dass ein im Sinne des Transhumanismus verbesserter Mensch auch ein höheres Maß an Humanität besitzen muss, damit die Welt der Zukunft eine lebenswerte und lebensfreundliche Welt sein kann. Wir müssen dringend an einer solchen Humanität 2.0 zu arbeiten beginnen. Wenn wir den Transhumanismus eingebettet in eine vertiefte Menschlichkeit und Moralität denken, dann birgt die zukünftige Welt des Menschen eine Unzahl von Chancen sowohl für den einzelnen Menschen als auch für die Gesellschaft in sich. Von den Technologien des Transhumanismus profitieren dann wohl zuerst die Kranken und die Menschen mit Behinderungen. Man denke da u. a. an die Möglichkeiten rund um die Genetik, die es erlauben mittels der individuellen DNA einzelne Organe oder gar Körperteile nachzuzüchten oder über einen 3D-Drucker auszudrucken. Mittels Exoskelette wird es möglich sein, dass Querschnittsgelähmte tatsächlich gehen, durch hochentwickelte Hör- und Sehprothesen können Blinde sehen und Taube hören. Mittels eines Machine-Brain-Interface können Menschen, die an einem Locked-In-Syndrom leiden, mit der Umwelt kommunizieren. Und auch der gesunde Mensch kann von den technologischen Entwicklungen profitieren. Man denke an Chip-Implantate oder zusätzliche Neuronenschichten, die die Leistungsfähigkeit des menschlichen Gehirns irgendwann nicht nur verbessern, sondern auch erweitern könnten.“ (Reisinger 2014 [ohne Seite; Zitat grammatikalisch angepasst]).

Die verantwortliche Nutzung dieser Potenziale ist keineswegs nur eine Frage der ethisch-politischen Regularien zum Schutz des einzelnen Menschen gegen Instrumentalisierungen. Letztlich stellt sich mit den neuen Möglichkeiten der technischen Selbstmanipulation die zutiefst philosophisch-kulturwissenschaftliche Frage, was wir unter Menschsein verstehen wollen.

„Durch den digitalen Wandel wird das Menschsein selbst zum Thema nachhaltiger Entwicklung. Inwieweit sind alte und neue Menschenbilder angesichts einer möglichen Verschränkung von Mensch und Technik sowie der zunehmenden Kooperation von Mensch und Maschine zu hinterfragen? Wie kann der Erhalt menschlicher Würde sichergestellt werden?“

(WBGU 2019, S. 26).

Die Zukunft des *Homo sapiens* ist im 21. Jahrhundert im Kern eine Frage des Umgangs mit Macht: Für die Rettung des Humanen wird in Zukunft nicht mehr die Expansion

Angesichts der „Entgrenzung von Mensch und Maschine“ sowie eines „digital ermächtigten Totalitarismus“ bedarf es eines „neuen Humanismus“ als global-ökologische „Kooperationskultur“ und „Weiterentwicklung der Aufklärung“.

Man denke da u. a. an die Möglichkeiten rund um die Genetik, die es erlauben mittels der individuellen DNA einzelne Organe oder gar Körperteile nachzuzüchten oder über einen 3D-Drucker auszudrucken. Mittels Exoskelette wird es möglich sein, dass Querschnittsgelähmte tatsächlich gehen, durch hochentwickelte Hör- und Sehprothesen können Blinde sehen und Taube hören. Mittels eines Machine-Brain-Interface können Menschen, die an einem Locked-In-Syndrom leiden, mit der Umwelt kommunizieren. Und auch der gesunde Mensch kann von den technologischen Entwicklungen profitieren. Man denke an Chip-Implantate oder zusätzliche Neuronenschichten, die die Leistungsfähigkeit des menschlichen Gehirns irgendwann nicht nur verbessern, sondern auch erweitern könnten.“ (Reisinger 2014 [ohne Seite; Zitat grammatikalisch angepasst]).



der Macht über die Natur ausschlaggebend sein, sondern vor allem die Frage, ob es gelingt, die Macht des Menschen über sich selbst so auszurichten, dass seine Fähigkeit zu deren verantwortlicher Steuerung in der globalisierten

Gesellschaft mit der Zunahme technischer Möglichkeiten Schritt halten kann. Die Risikomündigkeit des *Homo sapiens* wird sich an der Bereitschaft zu intelligenter Selbstbeschränkung bewähren müssen. ■

Literaturhinweise

Bendel, Oliver (2019): *Art. Human Enhancement*, in: *Gabler Wirtschaftslexikon*, <https://wirtschaftslexikon.gabler.de/definition/human-enhancement-54034> (Zugriff: 03.01.2023).

Dickel, Sascha (2016): *Der Neue Mensch – ein (technik) utopisches Upgrade. Der Traum vom Human Enhancement*, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte 37–38/2016*, <http://www.bpb.de/apuz/233464/der-neue-mensch-ein-technikutopisches-upgrade-der-traum-vom-human-enhancement?p=all> (Zugriff: 03.01.2023).

Franck, Georg / Spiekermann, Sarah / Hampson, Peter / Ess, Charles M. / Hoff, Johannes / Coeckelbergh, Mark (2017): *Wider den Transhumanismus*, in: *Neue Züricher Zeitung*, <https://www.nzz.ch/meinung/kommentare/die-gefaehrliche-utopie-der-selbstoptimierung-wider-den-transhumanismus-ld.1301315> (Zugriff: 03.01.2023).

Fukuyama, Francis (2002): *Das Ende des Menschen*, Stuttgart.

Guardini, Romano (2022): *Die Macht. Versuch einer Wegweisung* (1952), in: ders.: *Das Ende der Neuzeit / Die Macht*, Mainz.

Habermas, Jürgen (2001): *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberales Eugenik?*, Frankfurt.

Harari, Yuval Noah (2019): *Homo Deus. Eine Geschichte von Morgen*, aus dem Englischen übersetzt von Andreas Wirthensohn, 10., durchgesehene Auflage, München.

Heilinger, Jan-Christoph (2010): *Anthropologie und Ethik des Enhancements (Humanprojekt 7)*, Berlin / New York.

Höffe, Otfried (1985): *Strategien der Humanität. Zur Ethik öffentlicher Entscheidungsprozesse*, Frankfurt.

Jansen, Markus (2015): *Digitale Herrschaft. Über das Zeitalter der globalen Kontrolle und wie Transhumanismus und Synthetische Biologie das Leben neu definieren*, Stuttgart.

Kurzweil, Ray (2001): *Homo s@piens. Leben im 21. Jahrhundert – Was bleibt vom Menschen*, 3. Auflage, Köln.

Lordick, Marina (2016): *Transhumanismus. Die Cyborgisierung des Menschen*, in: Website Zukunftsinstitut, <https://www.zukunftsinstitut.de/artikel/transhumanismus-die-cyborgisierung-des-menschen/> (Zugriff: 03.01.2023).

Manemann, Jürgen (2014): *Kritik des Anthropozäns. Plädoyer für eine neue Humanökologie (= XTEXTE zu Kultur und Gesellschaft)*, Bielefeld.

Mieth, Dietmar (2002): *Was wollen wir können? Ethik im Zeitalter der Biotechnik*, Freiburg.

Platzer, Johann / Zissler, Elisabeth (Hg.) (2014): *Bioethik und Religion. Theologische Ethik im öffentlichen Diskurs*, Baden-Baden.

Quarch, Christoph (2014): *Transhumanismus*, in: Website Netzwerk Ethik heute, <https://ethik-heute.org/transhumanismus/> (Zugriff: 03.01.2023).

Reisinger, Philipp (2014): *Ein Mensch 2.0 bedarf auch einer Ethik 2.0*, in: Website Blogspot, <http://philippreisinger.blogspot.com/2014/09/ein-mensch-20-bedarf-auch-einer-ethik.html> (Zugriff: 03.01.2023).

Reisinger, Philipp (2015): *Transhumanismus. Transformation des Menschen. Zukunftsmarkt Selbstoptimierung (= Market Foresights 05/2015)*, Eltville.

Schneidewind, Uwe (2018): *Die Große Transformation. Eine Einführung in die Kunst des gesellschaftlichen Wandels*, Frankfurt.

Sloterdijk, Peter (1999): *Regeln für den Menschenpark. Ein Antwortschreiben zu Heideggers Brief über den Humanismus*, Frankfurt

Sloterdijk, Peter (2001): *Domestikation des Seins. Die Verdeutlichung der Lichtung*, in: ders.: *Nicht gerettet. Versuche nach Heidegger*, Frankfurt, S. 142–234.

Sorgner, Stefan (2010): *Menschenwürde nach Nietzsche*, Darmstadt.

Sorgner, Stefan (2018): *Schöner neuer Mensch*, Berlin.

Sorgner, Stefan (2022): *We have always been cyborgs: digital data, gene technologies, and an ethics of transhumanism*, Bristol.

Vogt, Markus (1997): *Sozialdarwinismus. Wissenschaftstheorie, politische und theologisch-ethische Aspekte der Evolutionstheorie*, Freiburg.

Vogt, Markus (2018): *Wandel als Chance oder Katastrophe*, München / Grünwald.

Vogt, Markus (2021): *Christliche Umweltethik. Grundlagen und zentrale Herausforderungen*, Freiburg.

Vogt, Markus/Weber, Christoph (2020): *Verschmelzung von Mensch und Technologie als lohnenswertes Abenteuer? Ethische Spannungen angesichts des Transhumanismus*, in: Michael von Hauff/Reller, Armin (Hg.): *Nachhaltige Digitalisierung – eine noch zu bewältigende Zukunftsaufgabe*, Wiesbaden, S. 141–157.

WBGU – Wissenschaftlicher Beirat der Bundesregierung Globale Umweltveränderungen (2019): *Unsere gemeinsame digitale Zukunft. Zusammenfassung*, Berlin.

Zeh, Juli (2009): *Corpus Delicti: Ein Prozess*, Frankfurt.