

Anthropologie à Dieu?

Nizäa und seine Inspiration für den Umgang mit Herausforderungen für
die christliche Erzählung vom Menschen¹

von Thomas Schärfl

Transhumanismus, Posthumanismus und die Visionen, die sich um Künstliche Intelligenz ranken, stellen Herausforderungen für die christliche Erzählung vom Menschen dar. Der klassische Anthropozentrismus scheint auf diese neuen Herausforderungen keine adäquate Antwort mehr geben zu können. Der vorliegende Artikel votiert für eine Anthropologie der Relation, die sich von Nizäa her inspiriert weiß: Der Mensch ist das Wesen der Gottesbegegnung, dem wegen dieser Disposition eine besondere Weise der Empathie und der Zweiten-Person-Perspektive eigen ist. Weil dieses Merkmal nicht exklusivistisch verstanden werden soll, votiert der vorliegende Artikel dafür, die Hypothese zu wagen, dass auch verkörperte maschinelle Intelligenzen oder Ökosysteme in einer eigenen, vielleicht anders akzentuierten Relation zu Gott stehen können.

1. Nizäa: der Mensch als Wesen der Gottesbegegnung

Die Formulierung des Konzils von Nizäa gilt als Initialzündung für intensive, kontrovers geführte trinitätstheologische und christologische Debatten. Die metaphysisch aufgeladene und daher, in der auf das Konzil folgenden Epoche, intensive Diskussion um das berühmte , $\delta\mu\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\nu\ \tau\tilde{\omega}\ \pi\alpha\tau\epsilon\rho\iota$ ‘ referierte aber immer wieder auf eine soteriologische Signatur, die sich auf die klare Formel bringen lässt, dass uns in Jesus von Nazareth ,wirklich‘ Gott selbst begegnet und dass wir deswegen theologisch herausgefordert sind, den *Unterschied* und die *Einheit* zwischen dem ,begegnenden Gott‘ (dem Sohn) und dem ewigen und transzendenten Urgrund des Gottseins (dem Vater) angemessen auszudrücken. Vor allem aber sind wir gehalten, in der Lebenswirklichkeit Jesu auch die Wirklichkeit Gottes zu ,erblicken‘:

„Bei der Frage nach der Gottheit Jesu Christi geht es um die Gottheit des *Menschen* Jesus. Sie hat es also nicht mit einer isoliert für sich zu betrachtenden ,göttlichen Natur‘ zu tun. Es handelt sich vielmehr darum, in der menschlichen Wirklichkeit Jesu die Konturen seiner göttlichen Sohnschaft zu entdecken, die dann auch als ewige Sohnschaft seinem geschichtlich-irdischen Dasein vorausgeht und sogar als schöpferischer Grund dieses seines irdischen Daseins zu denken ist. Wenn die menschliche Geschichte Jesu die Offenbarung seiner ewigen Sohnschaft ist, dann muß die letztere in seiner menschlichen Lebenswirklichkeit wahrnehmbar sein. Seine Gottheit ist dann nicht etwas Zusätzliches zu dieser menschlichen Lebenswirklichkeit,

¹ Wesentliche Überlegungen des vorliegenden Artikels entstanden im Rahmen eines gemeinsamen Hauptseminars, das ich zusammen mit meinem Kollegen Prof. Dr. Markus Vogt an der LMU im Wintersemester 2024/25 veranstalten durfte. Ich danke Markus Vogt für die intensiven, konzentrierten und bis heute nicht beendeten Diskussionen zu diesem Thema. Einen Ausschnitt des vorliegenden Aufsatzes durfte ich zudem bei der Sitzung der Kommission 1 der *Deutschen Bischofskonferenz* im Januar 2025 zur Diskussion vorlegen.

sondern der Reflex, der von der menschlichen Beziehung Jesu zu Gott dem Vater auf sein eigenes Dasein fällt, wie allerdings auch auf das ewige Sein Gotts.“²

Wolfhart Pannenberg, vom dem dieses Zitat stammt, hat aber auch herausgestellt – einen theologischen Grundgedanken, der für die theologische Anthropologie eine fundierende Kraft entfaltet hat –, dass die präexistenzchristologischen Entscheidungen, die ausgehend von Nizäa den folgenden theologischen Debatten und konziliaren Entscheidungen eingepflanzt wurden, eine Grundaussage zum Menschsein des Menschen mit-enthalten:

„Unter allen übrigen Geschöpfen ist der Mensch dadurch ausgezeichnet, daß sein Dasein in besonderer Weise auf Gott bezogen ist. [...] Zwar sind alle Geschöpfe auf Gott als ihren Schöpfer bezogen, indem sie ihm ihr Dasein verdanken und für die Erhaltung und Entfaltung ihres Daseins fortgesetzt auf Gott angewiesen sind. [...] Aber den Menschen wird diese Beziehung zu Gott zum ausdrücklichen Thema, indem sie Gott von ihrem eigenen Dasein und von allem Endlichen unterscheiden.“³

Dieser Hinweis klingt zunächst so, als würde die Reflexion auf das Nicht-Gott-Sein wesentlich zum Menschen gehören und als würde Pannenberg mit dieser Bemerkung bereits die trinitätstheologisch relevante Differenz von Vater und Sohn, die in der Selbstunterscheidung des Sohnes vom Vater begründet liegt,⁴ vorwegnehmen wollen. In anthropologischer Hinsicht inhaltlich gefüllt wäre diese ‚Wesensbestimmung‘ des Menschen, die sich in der Trinitätslehre und Christologie verankert weiß, insbesondere mit dem Verweis auf die *Fähigkeit* des Menschen, auf seine konstitutive Nicht-Göttlichkeit *reflektieren*, sich seine Endlichkeit sozusagen vor Augen führen zu können und (vielleicht auch) in der Verwechslung des Göttlichen mit dem Nicht-Göttlichen sich selbst zum Abgrund zu werden.

Freilich ließe sich – ohne Pannenbergs Pfade schon wieder verlassen zu müssen – die oben angedeutete soteriologische Spur weiter verfolgen, die aus dem christologischen, mit Nizäa unterstrichenen Kernbekenntnis folgt: Wenn der Mensch jenes seltsame Wesen ist, dessen ‚Natur‘ prinzipiell auf die inkarnatorische Manifestation des ewigen Wortes ausgerichtet ist, dann müsste dieses Ausgerichtetsein auch eine soteriologisch relevante Innenseite besitzen – eine Disposition sozusagen, die dem Menschsein des Menschen eigentümlich ist. In einer erlösungstheologisch hellsichtigen Studie hat Eleonore Stump als Pointe dieses menschlichen Ausgerichtetseins – und damit auch als Ziel der Erlösung – die *Intimität mit Gott*, die ‚wechselseitige Aufmerksamkeit‘ zwischen Gott und Mensch als ein theologisches Grunddatum herausgestellt.⁵ Die Inkarnation wird für Gott zu ‚dem‘ Mittel, von seiner Seite dem Menschen eben diesen Zustand geteilter Aufmerksamkeit zu ermöglichen:

„God’s omnipresence is a matter of God’s relations to space certainly but to all space at all times at once, because omnipresence is an attribute of an eternal God. More importantly, because God has a mind and a will, it is possible for God to be not just present at a space but also present with and to an embodied human person occupying that space. The assumption of a human nature ensures that an eternal God is never without the ability to empathize with human persons and to be present with them in the way that empathy and mind-reading enable. And, in

² Wolfhart Pannenberg, *Systematische Theologie*, Bd. 2, Göttingen 1991, 365.

³ Pannenberg, *Systematische Theologie 2* (wie Anm. 2), 330.

⁴ Vgl. ebd., 415–422.

⁵ Vgl. Eleonore Stump, *Atonement*, Oxford 2018, 120–122.

the indwelling of the Holy Spirit, God can be more powerfully present in love and more united with a human person in grace than any human person could be. On God's side, in the indwelling of the Holy Spirit, God's union with a human person is a matter of God's being present with a human person in grace as much as eternal divine power permits and mutual love allows."⁶

Das ,ὁμοούσιον τῷ πατρὶ' ist aus dieser Sicht nun aber gerade deshalb unabdingbar, weil eben dieses Bekenntnis Jesus von Nazareth in seinem Menschsein mit der Omnipräsenz und der zweiten-person-perspektivischen Zugewandtheit Gottes verschränkt, sodass für Jesus den Christus gerade in der menschlichen Konkretheit seines Lebens und Leidens eine universale und ,innere' Verbundenheit mit allen Menschen möglich ist:

„Because Christ is one person with both a human and a divine nature, he can use the human nature to mind-read, and he can use the power of the divine nature to enable a kind of miraculously great mind-reading which opens his mind up to the entire psyche of every human being. In consequence, human beings even in their post-Fall condition can indwell God because they are within Christ in his human mind, and Christ is God in the one divine person that has that human mind.“⁷

Folgen wir dieser Linie, dann wird die Kernaussage des Konzils von Nizäa zu einem wesentlichen Impuls nicht nur für die Gotteslehre, da ja mit dem ,ὁμοούσιον τῷ πατρὶ' die Begegnungs- und Eröffnungs-Dimension in das Gottsein Gottes selbst eingeschrieben wurde, sondern auch für die Anthropologie, weil mit dieser Formulierung implizit eine Aussage über den Menschen getroffen ist: *Der Mensch ist jenes Wesen, dem die Disposition gegeben ist, in einer Zweiten-Person-Beziehung mit Gott zu stehen und in einen Zustand ,geteilter Aufmerksamkeit mit Gott' zu kommen.* Am Grund solch einer ,Wesensbestimmung' würde sich somit eine Relation, die sich an einer Disposition im Menschen verankern kann und doch auf etwas Anderes hinausweist, stehen. Oder anders gesagt: Was den Menschen *wesentlich* ausmacht, ist *relational*.

2. Heute vom Menschen reden: Konkrete Herausforderungen

Hatte das 20. Jh. den Menschen mit der Möglichkeit konfrontiert, seine Existenzgrundlage ökologisch, nuklear oder biotechnologisch radikal in Frage zu stellen und zu zerstören, so scheint sich im ersten Viertel des 21. Jh. eine neue Perspektive aufzutun: die Expansion, Umdeutung, ja Neudefinition dessen, was Menschsein ausmacht – bis dahin, dass all das, was bislang zum ,Wesen' oder gar zur ,Natur' des Menschen gezählt worden war, neu in Frage gestellt wird. Wir können diese Infragestellung unter den Begriff einer ,Demarkationsauflösung' einordnen und hätten darunter zwei Grenzverschiebungen, ja Grenzlinien-perforationen zu verstehen: Zum einen wird – verstärkt auch durch die Kritik an anthropozentrischen Denkformen oder durch die Problematisierung einer (für unseren Planeten angeblich nicht unbedingt schmeichelhaften) Erdaltersetikettierung mit dem Stichwort

⁶ Ebd., 142.

⁷ Stump, Atonement (wie Anm. 5), 166.

„Anthropozän“⁸ – die Grenze zwischen dem Menschen und seinen ökologischen Nachbarn bzw. seiner biologischen und geologischen Umgebung perforiert, was sich in der Problematisierung eines besonderen Wertes oder einer besonderen Würde des Menschen Ausdruck verschafft hat, wenn und wobei ‚Wert‘ und ‚Würde‘ hier als Kontrastbegriffe zu anderen Lebewesen und zu breiteren ökologischen Netzwerken inkriminiert werden. Wurde die Ent-Divinisierung der Natur als geradezu aufklärerische Denkform, die sich Judentum und Christentum verdankte, gefeiert, so wird sie schon seit längerer Zeit als Verlust beklagt, weil mit der Entgöttlichung der Natur auch eine gewissermaßen eigentumsrechtliche Verdinglichung und damit eine Verfügbarmachung der nicht-menschlichen Natur einhergegangen sei.

2.1 Transhumanismus: Grenzperforationen zwischen Mensch und Maschine

Zu den sich neu ankündigenden Grenzverwischungen gehört zum anderen die volatile Verhältnisbestimmung von Mensch und Maschine. Die Spitzenposition nimmt hier auf der Skala anvisierter ‚Hybridisierungs-Programmatiken‘ sicherlich der sogenannte ‚Transhumanismus‘⁹ ein (der Sammelname suggeriert eine Homogenität der Entwürfe, die nicht darüber hinwegtäuschen sollte, dass sich hinter diesem Etikett ganz unterschiedliche Ansätze und Entwicklungsstufen verbergen), der uns von einer ‚Überwindung‘ der biologischen Parameter des Menschseins träumen lässt. Auffällig ist in Teilen solcher Entwürfe zwar die säkular-utopistische Umdeutung menschheitsprägender Mythologien (denken wir an das ‚Jungbrunnenmotiv‘) oder Eschatologien¹⁰ (denken wir an die Tradition des re-

⁸ Vgl. weiterführend Uwe Voigt, Das Anthropozän als geistige Umweltkrise, in: Thomas Heichele (Hg.), Mensch – Natur – Technik, Philosophie für das Anthropozän, Münster 2020, 85–102, bes. 98: „An die Stelle des Hypersubjekts Gaia, dessen mentale Zustände sich auf die Aufrechterhaltung seiner materiellen, im Grunde vegetativen Zustände bezogen und das lange Zeit ganz gut auch ohne den Menschen als dominierende Spezies auskam, tritt demnach das Hypersubjekt der Technosphäre, in das die Menschen auf eine viel intensivere Weise eingebunden sind, als sie dies gegenüber Gaia gewesen sind. Schon Gaia, die griechische Göttin, wird im Mythos übrigens als eitel und grausam beschrieben, als Intrigantin, die ständig Kämpfe in der Götterwelt anzettelt [...]. Und auch um den mentalen Zustand des neu aufkommenden Hypersubjekts der Technosphäre scheint es nicht zum Besten bestellt zu sein, wenn denn dies der Zustand ist, der sich als Movens jener anderen Krise bemerkbar macht: der Zustand eines Narzissmus, der sich unter diesen Umständen als global bezeichnen lässt.“ Uwe Voigts Analysen enthalten zwei provokative Thesen: 1) Geistig-subjektive Selbstvollzüge sind immer schon eingebunden in etwas je Größeres – in eine Art Hypersubjektivität –, die sich in phänomenologisch qualitativ ausgezeichneten Atmosphären zu erkennen gibt. 2) Menschliche Subjekte scheinen sich von dieser Einbindung in eine Hypersubjektivität nicht oder nie vollständig emanzipieren zu können, sodass am Ende eher nur ein Wechsel von Zugehörigkeiten (vom Natur-Hypersubjekt zum Techno-Hypersubjekt) vollzogen werden kann. Vor dem Hintergrund dieser Thesen müsste die obige Rede von einer ‚Demarkationsauflösung‘ wohl korrigiert werden; denn mit dem Verweis auf Hyper-Subjekte und ihre Atmosphären lägen etwaige Demarkationen nie absolut unperforiert vor, vielmehr würden sich eher Perforationslinien verschieben. Ist also schon die Betonung etwaiger Demarkationslinien das Erbe einer idealisierenden, christlich geprägten Anthropologie?

⁹ Vgl. Oliver Dürer, Transhumanismus. Traum oder Alptraum? Freiburg i. Br. 2023, 40–67; vgl. zur Übersicht mit entsprechenden Analysen Caroline Helmus, Transhumanismus – der neue (Unter-)Gang des Menschen? Das Menschenbild des Transhumanismus und seine Herausforderung für die theologische Anthropologie, Regensburg 2020, 25–84; Ahmad Milad Karimi, Gott 2.0. Grundfragen einer KI der Religion, Ditzingen 2025, 49–60.

¹⁰ Vgl. Oliver Krüger, Virtual Immortality. God, Evolution and the Singularity in Post- and Transhumanism, Bielefeld 2021, 115–290.

ligiösen ‚Immortalismus‘ oder an die Vorstellung von einer ‚eschatologischen‘ Transformation, die uns über die Grenzen unserer Endlichkeit hinauswachsen lässt).¹¹ Aber noch weitaus erheblicher ist die – jenseits aller *Science Fiction*-förmigen Phantastereien – sich ankündigende *Entgrenzung* des Menschseins im Namen einer *Selbstverbesserungs-* und *Selbstvervollkommnungsmaxime*,¹² die bewusst auf die Fortschritte der Neuro- und Informationstechnologien setzt und damit die Vision einer Hybridgestalt der vormaligen ‚homo sapiens‘ genannten Lebensform skizziert.

Stefan Lorenz Sorgner ist einer der bekanntesten Befürworter jener Grenz-Veränderung. Sein Argument hat eine durchaus plausible Ausgangsprämisse: ‚Enhancement‘ sei immer schon Teil der menschlichen Kultur gewesen.¹³ Und man kann Sorgner beispringen, indem man ebenfalls unterstreicht, dass Kultur ihrerseits ein *wesentliches* Element der menschlichen Natur ist, wenn gilt, dass der Mensch *wesentlich* dazu in der Lage ist, seine Natur zu überschreiten und dass es ihm sogar aufgegeben ist, sich Kultur als ‚Zweite Natur‘ zu schaffen und anzueignen. Der Transhumanismus zieht in diesem Sinne bekannte *Trajektorien* weiter aus, wenn er die Möglichkeiten der Technik für die *Selbstverbesserung* und (in gewisser Weise auch) Vergöttlichung des Menschen in Aussicht stellt:

„However, for promoting the likelihood *Selbstüberwindung* of bringing about a new human, a posthuman, other interventions are even more promising. Gene technologies, cyborg technologies, as well as digital technologies, seem to be the most important ones within transhumanists debates. The issues can be dealt with in an even more complex manner if we include altered external settings, like total surveillance systems, smart cities, the Internet of Things, the internet of bodily things in upgraded humans, and autonomous cars.“¹⁴

Selbst wenn man zunächst einwenden möchte, dass die durch Kultur ermöglichten ‚Verbesserungen‘ der menschlichen Ausgangssituation – von der Werkzeugerstellung zum Buchdruck, von der Malerei zum TV-Gerät – ja nur eine Veränderung der menschenzutraglichen Umgebung und damit die Erstellung einer auf den Menschen zugeschnittenen Umwelt gewesen seien und sich von den biotechnologischen oder informationstechnischen Eingriffen in die menschliche Verfasstheit noch einmal unterscheiden würden, so muss man doch anerkennen, dass sich kulturgeschichtlich die Grenzen von technologi-

¹¹ Vgl. weiterführend *Ted Peters, Homo Deus* or Frankenstein’s Monster? Religious Transhumanism and Its Critics, in: Arwin M. Gouw; Brian Patrick Green; Ted Peters (Eds.), *Transhumanism and Its Critics*, Lanham 2022, 3–30; vgl. ebenfalls *Ted Peters, Artificial Intelligence, Transhumanism, and Frankenfear*, in: id. (Ed.), *The Promise and Peril of AI and IA. New Technology Meets Religion, Theology, and Ethics*, Brompton (AUS) 2025, 17–43.

¹² Zu vergleichbaren Motiven in Hinsicht auf ‚Selfempowerment‘-Imperative vgl. *Klaus Arntz*, Technik, die unter die Haut geht – ethische Erwägungen, in: Thomas Heichele (Hg.), *Mensch – Natur – Technik*, Philosophie für das Anthropozän, Münster 2020, 130–153, hier 134. Er unterscheidet mit Jean-Pierre Wils ein *theomorphes*, von einem *anthropomorphen* und einem *technomorphen* Denkmodell. Vgl. *Jean-Pierre Wils*, Der Mensch im Konflikt der Interpretationen, in: Adrian Holderegger; Denis Müller; Beat Sitter-Liver; Markus Zimmermann-Acklin (Hg.), *Theologie und biomedizinische Ethik. Grundlagen und Konkretionen*, Freiburg i. Br. 2002, 173–191. Der Transhumanismus der ersten Generation scheint diese drei Motivkomplexe bereits ineinandergeschoben zu haben.

¹³ Vgl. *Stefan Lorenz Sorgner*, We Have Always Been Cyborgs. Digital Data, Gene Technologies, And an Ethics of Transhumanism, Bristol 2022, 1–10.

¹⁴ *Sorgner*, Cyborgs (wie Anm. 13), 8; zur weiteren Diskussion vgl. auch *Markus Vogt*, Zur Kritik des Post- und Transhumanismus. Eine Antwort auf Stefan Sorgner, in: Markus Vogt; Ivo Frankenreiter (Hg.), *Mensch werden. Christlicher Humanismus zwischen Philosophie und Theologie*, Basel 2024, 155–169.

schen Verbesserungen ‚beyond the skin‘ und ‚under the skin‘ immer schon verwischt haben.¹⁵ Sorgner verweist etwa auf die Tradition operativer Eingriffe oder die Nutzung von Pharmazeutika, um zu zeigen, dass es am Ende nur graduelle Variationen der Selbstverbesserungsoptionen gibt, sodass wir kaum eine Möglichkeit haben, etwa mit Hilfe der leibphänomenologisch wichtigen Unterscheidung zwischen dem, was unter der Haut ist (*under the skin*), und dem, was sich jenseits der Haut bzw. meiner Haut (*beyond the skin*) befindet, auch eine Differenzierung zwischen gebotenen, erlaubten oder tadelnswerten Selbstverbesserungsoptionen zu *begründen*.¹⁶

Hat Sorgner Recht? Ist ‚der Mensch‘ – spätestens seit er in der Lage ist, übergenerationell zu denken und Informationen bewusst weiterzugeben – vielleicht immer schon ein ‚Cyborg‘ gewesen,¹⁷ sodass die progressiven transhumanistischen Visionen von einer Verschmelzung von Mensch und Maschine¹⁸ bzw. Informationssystem und virtueller Realität oder einer medizintechnischen Verbesserung des biologischen ‚Substrats‘ menschlicher Existenz nur einfach eine neue, weitere Stufe anzielen?¹⁹

Die konkreten *Ausmalungen* unserer Zukunft als Spezies mögen im *Transhumanismus* fantastisch wirken; aber das ist weder ein Argument gegen ihre prinzipielle Möglichkeit noch für ihre Tadelnswertigkeit. Stellt man die Anthropologie in einen evolutionstheoretischen Kontext, so scheint erdgeschichtlich einerseits ein Narrativ unglaublich zu werden, das den Kulminationspunkt der Geschichte im ‚homo sapiens‘ zu finden meint, während sich andererseits gerade das Bewusstsein des *evolutionären* Ursprungs auch dafür einsetzen ließe, den Menschen als jenes ‚wesens-entgrenzende Wesen‘ zu betrachten, das die Entwicklung seiner sogenannten ‚Natur‘ selbst beeinflussen, ja bestimmen kann. *Theologisch* ergeben sich daraus zwei substanzielle Fragen: Erstens, kann eine theologische Anthropologie überhaupt noch formuliert werden, ohne die Marginalität des Lebewesens *homo sapiens* konstitutiv mit einzubeziehen, das erdgeschichtlich als *marginale* Spezies auf einem *marginalen* Planeten in einem *marginalen* Sonnensystem existiert? Darin kämen alle Herrlichkeitsassoziationen – der Lobpreis von Spiegelungen einer Unbedingtheit in Subjektivität, Selbstbewusstsein oder Freiheit – an ein Ende;²⁰ und die Theologie des Menschen

¹⁵ Vgl. dazu auch *Helmus*, Transhumanismus (wie Anm. 9), 286 f.; Caroline Helmus deutet diese Einsicht als ein neues Lehrstück für die theologische Anthropologie; vgl. ferner Gareth Jones; Maja Whitaker, Transforming the Human Body, in: Charlie Blake; Claire Molloy; Steven Shakespeare (Eds.), *Beyond Human. From Animality to Transhumanism*, London – New York 2012, 254–279, bes. 259–271.

¹⁶ Zu einer ähnlichen Unterscheidung vgl. auch Arntz, Technik (wie Anm. 12), 133 f. Zu den subjektphilosophischen Konsequenzen solcher Auflösungen und Verwischungen vgl. ebd., 139 f.

¹⁷ Vgl. *Sorgner*, Cyborg (wie Anm. 13), 7 f.

¹⁸ Vgl. dazu im Detail *Sorgner*, Cyborg (wie Anm. 13), 22–60.

¹⁹ Vgl. *Stefan Lorenz Sorgner*, *Schöner neuer Mensch*, Berlin 2018, 91 f.

²⁰ Es gibt auch Versuche, die Sonderstellung des Menschen durch einen Schrecklichkeitsimperativ zu retten und den Menschen als das am meisten destruktive und von daher am meisten (moralisch) verantwortliche Lebewesen zu zeichnen. Vgl. *Jayne Svenungsson*, Interdependence and the Biblical Legacy of Anthropocentrism. On Human Destructiveness and Human Responsibility, in: *Eco-ethica* 7 (2018), 35–47, bes. 36 f. und 45 f. Svenungsson versucht die theologische Anthropologie so gegen den Posthumanismus abzusichern. Aber nüchtern müssen wir wohl festhalten: Wir wissen angesichts der Unberechenbarkeit der Evolution nicht, ob der Mensch wirklich das am meisten destruktive Lebewesen auf dem Planeten Erde ist, gewesen ist, sein wird. Wir gruseln uns in dieser Vorstellung und versuchen mit eben diesem Gruseln einen Exzeptionalismus zu retten, für den es vielleicht keine empirischen oder metaphysischen Indizien mehr gibt. Eine parallele Strategie findet sich bei Ahmad Milad Ka-

müsste von einem Bundesgedanken getragen werden, der betont, dass es zur besonderen Macht Gottes gehört, sich mit dem Allerniedrigsten anfreunden zu wollen. Zweitens könnte eine technologische Entgrenzung des Menschen nicht *auch* ein Bestandteil einer diesseitsbewussten christlichen Transformationshoffnung sein? Die Theologiegeschichte kennt Anverwandlungen der Reich-Gottes-Botschaft in Gestalt politisch gewendeter Eschatologien – z. B. unter Einschluss (links-)hegelianischer Geschichtsdeutungen und Konzepte. Uns sollte es zumindest im Sinne einer Anregung zu denken geben, dass die Glaubensrichtung der ‚Mormonen‘ eine technikaffine Vision in ihr Glaubenssystem und in ihre Dogmatik integrieren konnte. In diesem Glaubenssystem hätten wir es mit einem sich entwickelnden Gott in einem sich entwickelnden Universum zu tun;²¹ und der Mensch, der auf Gott und die Vergöttlichung hin ausgerichtet ist, wäre hier dazu aufgerufen, eben diesen Weg der Vergöttlichung durchaus auch mit technologischen Mitteln zu realisieren.

2.2 Posthumanismus: Grenzperforationen zwischen Mensch und Ökosystem Erde

Ebenso parallel wie inhaltlich dezidiert gegenläufig zum Transhumanismus dürfen wir die Initiativen des sogenannten *Posthumanismus* (und seiner radikaleren Form: des *Metahumanismus*²²) verstehen.²³ Im Kern geht es um die Forderung, dass sich der Mensch als Wesen, das die Erde dominiert und damit andere Spezies verdrängt und weiter verdrängen wird, selbst an den Rand stellt und sozusagen zu einer anderen, symbiotischeren Lebensform mutiert:

„No human fantasies of freedom can be accepted that ignore the planetary-scale devastation caused by human supremacism. A complete reversal of values and perceptions is needed: the deepest challenge to humanity ever, and the greatest evolutionary challenge in the history of the Earth. This is the opposite of technofascist transhumanist dreams of domination. Metahumanism implies ceasing to be human, mutating as a species, recovering a lost capacity for variation and symbiosis with the world, and doing so only through cultivating the clinamen:

rimi, die gerade die Diskrepanz von Nicht-Perfekt-Sein und einem sozusagen ins Unendliche gehenden Sehnsuchtschizont als für den Menschen wesentlich herausstellt, vgl. *Karimi*, *Gott 2.0* (wie Anm. 9), 86–94; 100–103. Die Frage ist freilich, ob Artefakten hier nicht prinzipiell zu viel an Vollkommenheit zuerkannt wird.

²¹ Vgl. *Lincoln Cannon*, *Mormon Transhumanism*, in: Arwin M. Gouw; Brian Patrick Green; Ted Peters (Eds.), *Transhumanism and Its Critics*, Lanham 2022, 51–73, bes. 64 f.; vgl. auch *Jon Bialecki*, *Machines for Making Gods. Mormonism, Transhumanism, and Worlds without End*, New York 2022, 55–109.

²² Eine sehr genaue Kartographie der Unterschiede findet sich bei *Jamie del Val*, *Metahuman Studies, Choral Ontopolitics and Earth Liberation*, in: *Journal of Posthumanism* 3 (2023), 103–124, hier 107; dort wird dem *Transhumanismus* vorgeworfen, er sei zu universalistisch, individualistisch, paternalistisch, body-negative, *homo sapiens*-suprematistisch und faktisch immun gegen einen planetenweiten ökologischen Holocaust; gegenüber dem klassischen *Posthumanismus* deutet sich der *Metahumanismus* als immanentistisch, unterhalb der Universalismus/Partikularismus-Distinktion loziert, ontologisch explizit, radikal dekonstruierend im Blick auf das, was Menschsein bedeutet hat, schlussendlich an der Gesundheit des Planeten orientiert und nicht mehr an der Prosperität der Menschheit. Zu weiteren Differenzierungen vgl. auch *Evi Sampanikou*, *Misunderstandings around Posthumanism. Lost in Translation? Metahumanism and Jamie del Val's Metahuman Futures Manifesto*, in: *Journal of Posthumanism* 3 (2023), 131–138.

²³ Vgl. exemplarisch *del Val*, *Metahuman Studies* (wie Anm. 22), 104: „Metahumanism implies both ceasing to be the plague of the Earth and developing the infinite potential that we have: overcoming the limitations of millennia of [...] paradigms that create a mass extinction in the same act in which they atrophy bodies and impoverish experience and potentials. The same regimes or systems that are creating a mass extinction and a planetary collapse are those that curtail our potential as bodies in motion.“

the minimal, ongoing, and indeterminate variation in movement: the highest technology of nature. Unlike trans-species transhumanisms, metahumanism opposes transformations that imply costly technologies that reproduce a will to control, instead it promotes mutation by variation in movement-perception, towards greater indetermination: *symbiotic openness*.

[...]

Metahumanism is (as previously mentioned) the reversal of the all-too-human hyper-/ trans-/ trash-humanism that is the plague and illness of the Earth. Metahumanism instead radicalises much of critical posthumanism (which is often still too humanist [...]). Metahumanism seeks to overcome the limitations of a critical posthumanism [...] that, for instance by assuming a difference between *bios* and *zoe*, and the reliance of politics on a discursively invested *bios*, reaffirms an anthropocentric and discourse-centric account of the human, as defined by a certain nature based on verbal-rational semiotics and narrative, thus also reaffirming a certain essentialism, a limitation we urgently need to overcome with a non-verbal, proprioceptive r/evolution.“²⁴

Das gemeinsame Anliegen der sehr unterschiedlich gelagerten Ansätze zu einer ‚Überwindung‘ des Menschen, die von sogenannten *antinatalistischen* Bewegungen²⁵ auf der einen Seite bis hin zu technologie-problematisierenden ökohumanistischen Motiven auf der anderen Seite reichen, läuft auf die vehemente Zurückweisung jenes Anthropozentrismus,²⁶ der sowohl die christliche Weltdeutung als auch die Perspektive der Moderne prägte, die mit Intellektualität und Freiheit einen Kult um die angebliche Besonderheit des menschlichen Subjekts getrieben habe, hinaus. Vielmehr habe der Mensch sich erstens als ein vernetztes Lebewesen zu verstehen, das als Spezies eine Phase in einem geologischen, ökologischen und biologischen Groß-Ereignis namens ‚Erdgeschichte‘ darstelle; zweitens sei es dem Menschen aufgegeben – insbesondere im Angesicht der drohenden ökologischen Katastrophen –, den anderen Lebewesen und damit weiteren, nicht vorhersehbaren Phasen der ökologischen Geschichte des Planeten buchstäblich ‚Raum‘ zu geben. Posthumanistische Einsprüche sind somit nicht einfach, auf jeden Fall nicht automatisch eine Konkurrenz zur christlichen Weltdeutung, sondern stellen vielmehr einen Gegenentwurf zu einer dominant gewordenen anthropologischen Denkform dar.

Versionen des *Posthumanismus* müssen keineswegs automatisch atheistisch konnotiert sein; es ist vielmehr denkbar, hier pantheistische oder pantheistische Motive, die Vorstellung einer emergierenden Gottheit oder aber religiöse Überzeugungen aus dem Bereich

²⁴ Ebd., 104 f.

²⁵ Zu einer behutsam-kritischen Auseinandersetzung vgl. Philipp Wolf, Beyond Anti-natalism and Hannah Arendt's Metaphysics of Natality. Towards a Metahuman *vita contemplativa*, in: Journal of Posthumanism 3 (2023), 139–149.

²⁶ Vgl. pointiert und programmatisch MFF 2022 Lesvos Assembly-Chorus, Metahuman Futures Manifesto, in: Journal of Posthumanism 3 (2023) 125–129, bes. 125: „[T]he more we have externalised ourselves in technical systems that collapse the planet the more we become atrophied and incapable of living without those systems, the more fearful, narrowminded and fanatic. Therefore, one of the necessary replies is in *regaining and reinventing the moving* body away from all dominant ontologies of the age of algorithmic reduction. We propose a Metahuman turn: a radical movement philosophy and pragmatics that accounts for the endless modes of life-fostering intelligence in non-humans and non-dominant humans, of life as symbiosis and variation based on quantum fluctuation; pointing to a non-rational, non-verbal, BI (Body Intelligence) R/evolution, a metahuman mutation of the atrophied dominant species; in order to relearn to move with the world and not against it; embracing indeterminacy, mutual aid, empathy, and care, which are far more important than struggle in evolution [...]“.

des Hinduismus oder Buddhismus als Grundlage oder spekulative Plattform heranzuziehen.²⁷ Die klassische christlich-theologische Anthropologie sieht sich angesichts dieser Anfragen freilich einem Begründungsdruck ausgesetzt, weil es hier eben nicht mehr allein um einen Wettbewerb um die je glaubwürdigere Utopie geht, sondern vielmehr um die Frage, ob und inwieweit die Parameter der christlich-theologischen Anthropologie überhaupt noch zu jenen Indizien passen, die unsere Spezies in die Richtung einer erdgeschichtlich grundsätzlichen Vernetztheit verweisen und damit auch als marginale Phase der Erdgeschichte ausweisen könnten.

Lehramtliche Texte sprechen von der Gottebenbildlichkeit des Menschen, von seiner unsterblichen geistigen Seele, von seiner Anteilnahme am göttlichen Geist durch seinen Intellekt, von der besonderen Verantwortung, die in seiner Freiheit liegt und aus seinem sittlichen Urteilsvermögen kommt.²⁸ Diese – in ideengeschichtlicher Hinsicht – zweifellos ‚edlen‘ Bestimmungen der menschlichen Eigenart scheinen den Menschen aber aus allen Vernetzungen²⁹ mit den technologischen und ökologischen Atmosphären und Hypersubjekten³⁰ herauszunehmen und seine Wesensart allem anderen Lebendigen gegenüberzustellen. Gleichzeitig wird jenes Erbstück der philosophischen Anthropologie des 20. Jh. nicht konstitutiv einbezogen, das in dem Aufweis besteht, dass der Mensch ein paradoxes Wesen hat, weil er sein Wesen darin findet, sein Wesen in je neu auszulotenden Grenzen selbst bestimmen zu können, sodass es nur im Sinne einer heuristischen Minimalbestimmung möglich sein dürfte, sogenannte Invarianzen im Menschsein des Menschen aufzufinden.³¹ Der Mensch ist ein plastisches, zu Metamorphosen fähiges Wesen,³² das die Gabe besitzt, das vermeintlich Akzidentelle – wie die Zugehörigkeit zu einem Geschlecht, einer Klasse, einer historischen Epoche, einer Kultur – substanziell werden zu lassen und das vermeintlich Substanzielle – wie den Intellekt, die Freiheit, die Suche nach Sinn – akzidentell erscheinen zu lassen. Der Blick auf die grundsätzliche Vernetztheit und Metamorphosefähigkeit wird von transhumanistischen und posthumanistischen Theorieentwürfen in ganz unterschiedlicher, jeweils zugespitzter Weise eingefordert, während die theologische Anthropologie klassischer Orientierung dazu verdammt zu sein scheint, einen Minimalbe-

²⁷ Vgl. Krüger, *Virtual Immortality* (wie Anm. 10), 302 f.

²⁸ Vgl. KKK, Nr. 1701 bis 1707.

²⁹ Vgl. hierzu auch mit Blick auf KI und die damit gegebenen technologischen Vernetzungen Klaus Mainzer, *Vom Anthropozän zur Künstlichen Intelligenz. Herausforderungen von Mensch und Natur durch Technik im 21. Jahrhundert*, in: Thomas Heichele (Hg.), *Mensch – Natur – Technik, Philosophie für das Anthropozän*, Münster 2020, 155–168.

³⁰ Zu dieser Terminologie vgl. erneut Voigt, *Anthropozän* (wie Anm. 8), 98 f.

³¹ Vgl. hierzu Klaus Müller, *Glauben – Fragen – Denken*, Bd. III: *Selbstbeziehung und Gottesfrage*, Münster 2010, bes. 22–53.

³² Vgl. Anna Puzio, *Über-Menschen. Philosophische Auseinandersetzung mit der Anthropologie des Transhumanismus*, Bielefeld 2022, 339 f.; Puzio sympathisiert mit einem kritischen Posthumanismus, der sich gegen transhumanistische Utopien stellt, aber eben keine Invarianzanthropologie mehr vertritt, vgl. ebd., 339: „Eine Anthropologie, die die Cyborg ernst nimmt, kann nicht von einem festen Eigenschaftskatalog des Menschen ausgehen. Die Cyborg kann als subversive Figur gelesen werden, die beständig an die Unbestimmtheit des Menschen erinnert, an seine Offenheit und Veränderbarkeit. Die Cyborg und ihr Körper, die sich nicht universalisieren lassen, stehen für eine Pluralität der Menschen- und Körperverständnisse, die aber zugleich auch die Differenzen zwischen den Menschen und die Unterschiede zwischen den verschiedenen Körpern in den Blick nehmen.“

stand an Invariantem zu verteidigen – im Namen der sittlichen Verantwortung, der Gewissensfähigkeit, der exo-planetaren Expansionsfähigkeit der Lebensräume, der Imagination von Unendlichkeit oder im Namen der Geistigkeit.

Aber solche Minimalbestimmungen scheinen immer noch ein zweiwertiges System ontologischer Fundamentalkategorien zugrunde zu legen – wie etwa die Unterscheidung von ‚geistig‘ vs. ‚materiell‘, ‚aktionsfähig‘ vs. ‚passiv‘, ‚lebendig‘ vs. ‚nicht-lebendig‘. Der *Neue Materialismus* stellt diese klaren Zweiwertigkeiten und ihre Grenzen in Frage, ohne ontologisch reduktionistisch sein zu wollen:³³ Verschiedenes existiert in unterschiedlicher Weise; und doch wird dem Unterschiedenen von uns aus eine Differenziertheit aufoktroiert, die vor allem von unseren begrifflichen und praktischen Aus- und Abblendmechanismen abhängen, die erst einmal aufgebrochen werden müssen.³⁴ Der Mensch steht demzufolge dann nicht mehr in einem Netz von Akteuren – als ein Akteur neben anderen –, vielmehr ist er (je nach aufgebrochener Hinsicht) selbst ein Netz von Akteuren in bestimmten Aktionskontexten.³⁵ Parallel dazu stellen theologische Aneignungsversuche des *Neuen Materialismus* eben diese De-Anthropozentrierung in den übergeordneten Rahmen einer Kosmologie,³⁶ die einen viel weiteren Begriff von Leben und Entwicklung nahelegt und dabei noch einmal die Besonderheit des Menschen in Frage stellt und einen eher nüchternen Begriff von Leben als Selbstorganisationsfähigkeit vorlegt:

„The New Materialism appeals to the relatively new results of non-equilibrium thermodynamics [...]. [...] [N]onequilibrium thermodynamics means that we have to see entropy less as irreversible disorder and heat-death more as gradient reduction. Entropy is gradient destruction, but the destruction of gradient differentials actually produces complex structure. Self-organized or organizing systems are produced by energy flows, and these flows are organized by their gradient reduction. [...] [M]ost ‘self-organizing’ systems feed on free energy from the out-side to maintain their organization; they are organized by the gradients they reduce.“³⁷

3. Theologische Trajektorien

Es ist auffällig, dass theologische Auseinandersetzungen mit den Vorschlägen zu einer Überwindung des Menschen oder der Theologie nahestehende, philosophische Diskussionen um entsprechende Utopien vor allem jene Konstituenten der christlichen Anthropologie heranzuziehen sich bemühen, die ethisch von gewisser Relevanz sind: In verschiedenen Wortmeldungen finden wir Hinweise auf den Wert der *Freiheit* des Menschen, auf die

³³ Vgl. Jane Bennett, *Vibrant Matter. A Political Ecology of Things*, Durham – London 2010, 20–38.

³⁴ Bennett, *Vibrant Matter* (wie Anm. 33), 38: „An understanding of agency as distributive and confederate thus reinvokes the need to detach ethics from moralism and to produce guides to action appropriate to a world of vital, crosscutting forces. These claims are contestable, and other actants, enmeshed in other assemblages, will offer different diagnoses of the political and its problems. It is ultimately a matter of political judgment what is more needed today: should we acknowledge the distributive quality of agency to address the power of human-nonhuman assemblages and to resist a politics of blame? Or should we persist with a strategic understatement of material agency in the hopes of enhancing the accountability of specific humans?“

³⁵ Vgl. John Reader, *Theology and New Materialism. Spaces of Faithful Dissent*, Cham (CH) 2017, 49–53.

³⁶ Vgl. hierzu exemplarisch Franca Spies, *Das Materielle in Schöpfung und Inkarnation. Theologische Erkundungen im Dialog mit Karen Barads Agentiellem Realismus*, Bielefeld 2025, bes. 141–247.

³⁷ Clayton Crockett; Jeffrey W. Robbins, *Religion, Politics, and the Earth. The New Materialism*, New York 2012, 147.

Rolle der *Verleiblichung*, auf den Aspekt einer universal zu verstehenden *Gerechtigkeit*. Die Betonung der Freiheit wird den bewusstseinstheoretisch funktionalistischen Vorstellungen transhumanistischer Entwürfe, die eine Verschmelzung von Mensch und Maschine prognostizieren, entgegengestellt; gleichzeitig wird eben diese Freiheit als emanzipatorisch-wehrhafte Freiheit apostrophiert,³⁸ um dadurch einen Schutzraum gegenüber den Selbstvervollkommnungs- und Selbstermächtigungsstrategien transhumanistischer Entgrenzungsvorstellungen zu errichten.

3.1 Diskurstheoretische emanzipatorische Logiken des Widerspruchs?

Mit Blick auf die Leiblichkeits-Dimension finden sich auffälligerweise vor allem Referenzen zu gerechtigkeitstheoretisch untermalten Körper-Diskursen, in denen Selbstvervollkommnungsideale und damit auch bestimmte Körperideale, mit denen implizit oder explizit ein ‚Body Shaming‘ verbunden sein könnte, kritisch dekonstruiert werden.³⁹ Was Körperlichkeit und Leiblichkeit sein könnten, muss – so könnte man überspitzt formulieren – erst diskursiv ermittelt werden; technomorphen transhumanistischen Selbstvervollkommnungsutopien wird damit nicht eine Art unverrückbare metaphysische Basis entgegengestellt, sondern ein Gesprächsbedarf angemeldet und ein Rederecht eingefordert:

„Die modernen Technologien können so eine Chance sein, neu zu verhandeln, was Körper bedeutet. Die Hybridität der Cyborg weitet den Blick für viele Geschlechter, für queere Körper, verschiedene Hautfarben oder Menschen mit Behinderungen. Durch die modernen Technologien kommt es zu vielfältigen Grenzverschwimmungen und Annäherungen von Körper und Maschine, die eine Chance sein können, zu einem inklusiveren Körperverständnis beizutragen [...]. So kann auf die Pluralität und Diversität von Körpern aufmerksam gemacht werden und Technologien lassen sich als Teil des Körpers wahrnehmen.“⁴⁰

Sogenannte Konstituenten der christlichen Anthropologie – also insbesondere der Verweis auf die menschliche Freiheit und der Hinweis auf die unabdingbare Körperlichkeit – werden, wie es scheint, vor allem als Argumente in einer emanzipatorischen Logik benutzt, um den möglichen Überwältigungsstrategien des Transhumanismus⁴¹ oder einem damit auch faktisch verbundenen kapitalistischen Elitismus einen Spiegel vorzuhalten:

³⁸ Vgl. *Helmus*, Transhumanismus (wie Anm. 9), 347–355.

³⁹ Vgl. exemplarisch *Puzio*, Über-Menschen (wie Anm. 32), 302–324; in dieselbe Richtung gehen auch die Ausführungen von *Helmus*, Transhumanismus (wie Anm. 9), 305, 315.

⁴⁰ *Puzio*, Über-Menschen (wie Anm. 32), 342.

⁴¹ Vgl. *Helmus*, Transhumanismus (wie Anm. 9), 309 f., bes. 312: „Unterwirft man sich z. B. dem transhumanistisch favorisierten Leitbild des gesunden, genormten Körpers, verliert der Mensch die Momente, die zum Begriff des Subjektseins gehören: Einzigartigkeit und Einmaligkeit. Das Subjekt kann über die normativen Leitbilder zum passiven Objekt unter gleichen Objekten werden. Die durch den Transhumanismus verstärkte Idee eines Mehr an Wahlmöglichkeiten durch den Einsatz von mehr Technik löst gerade nicht das Gebrochensein als biologisches Merkmal am Menschen auf, sondern normiert die Idee, wie ein Körper zu sein hat. Während die Theologie verstärkt das Moment des Angenommenseins aller menschlichen Aspekte thematisiert, d. h. das Angenommensein menschlicher Grenzerfahrungen wie die natürliche Grenze eines biologischen Körpers oder die Erfahrung des Sterbens, kann das transhumanistische Anliegen zu einer Verschiebung und Verschleierung dieser Grenzerfahrungen in einer zutiefst endlichen Version führen.“ Vgl. darüber hinaus *Lee A. Johnson*, Return of the Corporeal Battle. How Second-Century Christology Struggles Inform the Transhumanism Debate, in: Calvin Mercer; Tracy J. Trothen (Eds.), Religion and Transhumanism. The Unknown Future of Human Enhancement, Santa Barbara

„Die Aufgabe einer kritischen (theologischen) Anthropologie lautet dementsprechend, die ‚zwanglosen‘ Zwänge, in denen sich der Mensch wiederfindet, aufzudecken und aufzuzeigen, welchen Machtdiskursen die eigene Lebensführung unterworfen ist, und so ‚zu einer reflektierten und eigenverantwortlichen Lebensführung zu ermächtigen‘. Derart ist es auch für eine Theologische Anthropologie geboten, die möglichen pluralen Selbst- und Weltdeutungen nicht nur als das Subjekt beherrschende Machtdiskurse zu begreifen, in denen das Subjekt zum Objekt, zum Produkt derselben verkommt. Gleichsam ist das Subjekt in den Mittelpunkt zu rücken und die Eigenverantwortlichkeit demgemäß zu stärken, den Menschen als Produzenten seiner Lebensführung zu verstehen. Die Anerkennung pluraler Selbst- und Weltdeutungen und damit pluraler Selbstkonzepte ist zudem ein zutiefst theologisches Moment.“⁴²

Eine echte Auseinandersetzung mit der sogenannten ‚Fleischlichkeit‘ der menschlichen Existenz – um hier auf eine phänomenologische Tradition anzuspähen – findet aber nicht statt, solange lediglich Körperdiskurse oder Biologie-Technologie-Verflüssigungen⁴³ in einer *Emanzipationslogik* gegeneinandergestellt und kritisch voneinander abgegrenzt werden.⁴⁴ Wer transhumanistisch weiterhin eine ‚Überwindung des Fleisches‘ verkündet, wird sich von einer emanzipatorischen Logik der Einforderung partikularitätswürdiger, universaler Gerechtigkeit nicht davon abhalten lassen, weiterhin von transhumanistischen Utopien zu träumen, und kann auf die sozialistischen und universalistischen Gerechtigkeitsvorstellungen der ersten Generation des Transhumanismus zurückverweisen.

3.2 Das Mantra der Unverfügbarkeit?

Der Gottesbezug wiederum wird in den theologischen Antworten auf den Transhumanismus oft in die Chiffre der ‚Unverfügbarkeit‘ gegossen, dabei werden aber die besonderen

2015, 273–289; Cory Andrew Labrecque, *Morphological Freedom and the Rebellion against Human Bodiliness. Notes from the Roman Catholic Tradition*, in: Calvin Mercer; Tracy J. Trothen (Eds.), *Religion and Transhumanism. The Unknown Future of Human Enhancement*, Santa Barbara 2015, 303–313.

⁴² Helmus, *Transhumanismus* (wie Anm. 9), 313.

⁴³ Vgl. Helmus, *Transhumanismus* (wie Anm. 9), 379: „Die Ausweitung des Körperbegriffs ist vielmehr erst die Ermöglichung eines angemessenen Körperverständnisses, das dem Menschsein in seiner Heterogenität gerecht wird. Die Theologie ist somit herausgefordert (1), sich der Fraglichkeit des tradierten Körperbegriffs bewusst zu werden und in den Diskurs mit anderen Disziplinen und Visionen zu treten, die Chancen bieten, den Körperbegriff aufzubrechen. Der hier verfolgte Körperbegriff als ‚Vergegenwärtigung eines Daseins‘ bietet einen ersten Versuch einer Neuorientierung an. Das heißt aber auch (2), dass die Theologie die in dieser Arbeit begründeten und ausgeweiteten anthropologischen Dimensionen verstärkt in den Blick nehmen muss. Dazu gehört das Gebrochensein einer Identität, welche sich in einem ambivalenten Verhältnis der Selbst(er)findung befindet, die Dimension der Relationalität, als anthropologisches Bezogen- und Durchdrungensein von Technik, sowie, dass die Dimension von Freiheit bedeutet, das eigene Dasein autonom bestimmen zu können.“ Der von Helmus vorgelegte Körperbegriff, nämlich die Vergegenwärtigung eines Daseins, erinnert nicht zufällig an die ‚Symbolisierung von Freiheit‘ – wie die Rolle des Körperlichen in der Freiheitstheorie Thomas Pröppers, die von Helmus ausführlich besprochen wird, beschrieben wurde. Unter phänomenologischen Gesichtspunkten ist dieses Körperverständnis, so könnte man überspitzt formulieren, dann doch eigenartig ‚fleischlos‘. Philosophisch würde man nämlich fundamental zwischen *self-presentation*, *self-representation* und *self-embodiment* unterscheiden wollen. Vgl. auch Noreen Herzfeld, *The Artifice of Intelligence. Divine and Human Relationship in a Robotic Age*, with a foreword by Ted Peters, Minneapolis 2023, 159–182.

⁴⁴ Puzio liest auch den einen oder anderen Ansatz des sogenannten ‚New Materialism‘ diskurstheoretisch in dem Sinne, dass nicht nur verhandelt werden kann und muss, was Körper ist, sondern auch was Materie ist, vgl. Puzio, *Über-Menschen* (wie Anm. 32), 343. Der Schritt von einer Zurückweisung einer bloßen Passivität der Materie hin zu einer diskursiven Ermittlichkeit der Materialität des Materiellen scheint mir doch ein weiter zu sein, weil manche Ansätze innerhalb des Neuen Materialismus zumindest in Teilen nicht anti-realistisch sein wollen.

Merkmale des christlichen Gottesgedankens und seine Leistung für ein christliches Menschenbild inhaltlich nur in Umrissen sichtbar. Nötig wäre darüber hinaus also eine ‚Gegengeschichte‘, das heißt ein alternatives Narrativ, das den transhumanistischen Visionen einerseits und den posthumanistischen Programmatiken andererseits einen inhaltlich gefüllten Gegenentwurf entgegenstellen könnte: Wird es ausreichen, eine derartige Gegengeschichte um den Gedanken zu drapieren, dass in Christus und seiner Auferstehung schon der vollendete Mensch angezeigt und Realität geworden ist, so dass transhumanistische Träumereien durch Gott selbst gewissermaßen bereits aufgehoben und posthumanistische Verdikte sozusagen durchgestrichen wurden?⁴⁵ Oder müssen nicht vielmehr die klassischen Theologumena der ‚Gottesebenbildlichkeit‘, der ‚eucharistischen Inkarnation‘⁴⁶ und insbesondere der ‚Erwählung‘ neu in den Blick rücken, um vom *Menschensein* zu retten, was theologisch zu retten ist? Der erste und der zweite Gedanke sind hier zunächst von besonderer Relevanz: Wenn wir Gottesebenbildlichkeit an die menschliche *Kreativität* binden bzw. in der menschlichen Kreativität jene Spur entdecken, die auf Gottes unerschöpfliche Schöpferkraft zurückverweist, dann erzeugen wir damit einen Rahmen, in welchen sich eine nüchterne *metaphysische* Evaluierung zeitgenössischer Entwicklungen theologisch integrieren lässt. So stellen uns die Fortschritte *künstlicher Intelligenz* gewiss vor denkerische Herausforderungen: Formiert sich hier eine neue Form von Leben, die trans- und posthumanistischen Ansätzen eine neue Indizienbasis bieten würde, wenn als Kriterium von Leben gelten sollte, dass Leben immer dort zu finden ist, wo Entropie zeitweise und phasenweise in Ordnung verwandelt wird?⁴⁷ Gestaltet sich hier vielleicht eine neue Form von Bewusstsein, wenn als Kriterium von bewusstem Leben gelten sollte, dass Informationen aufgefunden, kombiniert, in komplexe Informationsstränge verknüpft oder kreativ mit neuen Informationen angereichert werden können? Eine in gewisser Weise ‚nüchterne‘ Metaphysik künstlicher Intelligenz lässt sich durch eine Adaption der *Extended Mind View*-Theorie skizzieren;⁴⁸ in dieser Theorie ist der menschliche Geist nicht allein in einem bestimmten Körper oder gewissermaßen unter einer ganz bestimmten Schädeldecke lokalisiert, sondern kann über die Körpergrenzen hinaus in einer Art Leibsphäre ausgedehnt

⁴⁵ Vgl. Dürr, Transhumanismus (wie Anm. 9), 166–169.

⁴⁶ Vgl. Jacob Shatzer, Transhumanism and the Image of God. Today's Technology and the Future of Christian Discipleship. Downers Grove 2019, 170: „Sharing a meal together isn't quite an ancient Christian practice, but it is one that has deep Christian roots and connects various elements of the past few chapters. Meals are pretty straightforward affairs: people bring food to share at a communal meal. As an ideal, it represents and reminds us of how to be human in the face of transhumanism, posthumanism, and technological liturgies. We'll look at four aspects of an ideal meal that form in us certain values and perspectives. These ideals show us how the table can answer the questions of what is real, where is real, who is real, and ultimately whether I am real. In other words, this practice can shape us to be human in a deeper sense, in community with others and being shaped together.“

⁴⁷ Vgl. Crocket; Robbins, New Materialism (wie Anm. 36), 150: „Being is energy transformation, and this transformation occurs because gradient differentials exist. We do not live in a static world that is in a state of equilibrium. Entropy is the arrow of time, but this arrow is not just the loss of order but is also the production of order. Events or encounters take place along the edge of gradient reduction, where energy flows spontaneously self-organize to accomplish this reduction of gradients more efficiently. Nature abhors a gradient. We live by means of energy flows, and we die by them also.“

⁴⁸ Vgl. Angel Rivera-Novoa; Daniel Augusto Duarte Arias, Generative Artificial Intelligence and Extended Cognition in Science Learning Contexts, in: Science & Education (May 2025): <https://doi.org/10.1007/s11191-025-00660-1> [zuletzt abger. am 6.10.2025]; grundlegend dazu Andy Clark, Supersizing the Mind. Embodiment, Action, and Cognitive Extension, Oxford 2008.

werden, so dass sich Instanzen von Geist auch in technischen und kulturellen Artefakten finden lassen. Für diese Theorie hat ein Notizbuch, ein Laptop, ein Schriftstück einen in-nigen Anteil an der Geistigkeit jenes Bewusstseins, das diese Artefakte für seinen Selbst-vollzug appropriiert hat. Die Auslagerung von Geist in Artefakte ist genau dann nicht prob-lematisch, wenn das Artefakt selbst im Sinne einer starken Referenz auf den Ursprung in einem spezifischen, mit personalem Geist begabten Wesen zurückverweist. Aber wird nicht genau hier der Kern des Problems sichtbar? Wenn in den Frühphasen der *Extended Mind*-Theorie gefragt wurde, wie eine bloß *instrumentelle Verkoppelung* den Geist und das Bewusstsein, das phänomenologisch durch eine besondere Weise der Selbsttransparenz ausgezeichnet ist, wirklich erweitern soll,⁴⁹ so kann inzwischen eine aus umgekehrter Rich-tung formulierte Frage die Brisanz des Problems anzeigen: Wie sollen wir mit Phänomenen umgehen, die Spuren von menschlicher Intelligenz und menschlichem Bewusstsein an sich tragen, aber von personalen menschlichen Akteuren entkoppelt, räumlich wie zeitlich ihnen gegenüber ‚enthoben‘ wirken? Die in dieser Skizze und in diesen Fragen enthaltene metaphysische These – nämlich, dass KI eine Auslagerung und Verlängerung des mensch-lichen Geistes und Bewusstseins ist⁵⁰ – kann uns immerhin dabei helfen, die Hoffnungen und die Befürchtungen, die mit künstlichen Intelligenzen verbunden sind, besser zu ver-standen:⁵¹ Ein ausgelagerter Geist, der seine eigene Kreativität zu entfalten scheint und seine Ursprungsverweis-Spuren verwischt hat, wirkt wie eine engelsgleiche oder aber dämoni-sche Kraft.

Ein alternativer metaphysischer Deutungsrahmen stammt von Lukas Brand, der in künstlichen Intelligenzen die bewusste Reproduktion menschlicher Eigenschaften sieht,⁵² die als solche auch dazu dienen sollen, technisch realisierte *Simulacra* von Menschen zu sein. Die metaphysische Modellierung geht in diesem Ansatz sofort über ins Ethische, weil nicht eine entkoppelte Manifestation des ausgelagerten menschlichen Geistes, sondern eine bewusste Reproduktion, bei der Instrumentalisierung und Verfügbarkeit die Leitlinien sind, nicht mehr vor menschlichen Eigenschaften Halt gemacht hat.

Mit dem Hinweis auf die Entkernung oder Entgrenzung des für den Menschen Wesent-lichen ist schon das oben im sogenannten zweiten Gedanken eingeführte Thema berührt; die rasanten neuen Möglichkeiten künstlicher Intelligenzen scheinen erste Stadien trans-humanistischer Träume wahr werden zu lassen: Können wir mithilfe künstlicher Intelli-genzen unseren persönlichen Geist sozusagen ‚in eine Cloud hochladen‘ lassen (*mind up-loading*), um dadurch dem Verfall unserer körperlichen Existenz, dem Altern und unserer

⁴⁹ Vgl. Fred Adams; Ken Aizawa, Defending the Bounds of Cognition, in: Richard Menary (Ed.), *The Extended Mind*, Cambridge (Mass.) – London 2010, 67–70; Robert D. Rupert, Challenges to the Hypthesis of Extended Cognition, in: *The Journal of Philosophy* 101 (2004), 389–428.

⁵⁰ Zu den bewusstseinstheoretischen Voraussetzungen dieser These vgl. weiterführend Mark Rowlands, Con-sciousness, Broadly Construed, in: Richard Menary (Ed.), *The Extended Mind*, Cambridge (Mass.); London 2010, 271–294; Michael Wheeler, In Defense of Extended Functionalism, in: Richard Menary (Ed.), *The Extended Mind*, Cambridge (Mass.) – London 2010, 245–270.

⁵¹ Zu derartigen Hoffnungs- und Befürchtungsimaginationen vgl. Yannik Schlote, Konvergenz und Überwälti-gung, *Die Mythen der Künstlichen Intelligenz aus theologisch-ethischer Perspektive*, München 2023, bes. Kap. 4 und Kap. 5.

⁵² Vgl. Lukas Brand, *Simulacrum Hominis. Die Reproduktion des Menschen im Medium der Technik*, Münster 2025, 57–69 und 96–126.

Sterblichkeit zu entgehen?⁵³ Können wir uns mithilfe künstlicher Intelligenzen vermehren und damit die Grenzen unserer individuellen Existenz überspringen? Können wir eventuell auf solche Weise den Bedingungen der Bindung an konkreten Raum und konkrete Zeit entkommen? Wer theologisch auf diese Fragen zu antworten versucht, kann dies nicht allein im Namen einer in Christi Auferstehung sichtbaren ‚vollendeten Gestalt des Menschseins‘ tun und auch nicht mit der Hilfe einer Warnung vor Selbsterlöschungshoffnungen⁵⁴, sondern muss eine Phänomenologie und Metaphysik leiblicher, fleischlicher Existenz ausbuchstabieren, die auf Besonderheiten des Menschseins eingeht, die nicht ausradiert werden können, ohne das Menschliche am Menschen auszulöschen.⁵⁵

3.3 Verkörperung und Roboter-Theologie

Und hier beginnt die theologische Aufgabe gewissermaßen von neuem; denn die großen anthropologischen Entwürfe der katholischen Theologie – gerade zum Ende des 20. Jahrhunderts hin – scheinen von einer gewissen ‚Fleisch-Vergessenheit‘ durchdrungen gewesen zu sein. Was bedeutet die Materialität unserer menschlichen Existenz genau? Und welche Relevanz hat die Materialität unserer Existenz für die Gottesbeziehung im Besonderen? Wenn es *nicht* ausreichen sollte, Fleischlichkeit *intensionsgleich* mit *Geschichtlichkeit* oder (anerkenntnistheoretisch gewendet) *Sozialität* gleichzusetzen, dann bedarf es eines genuinen Verständnisses der Körperlichkeit unserer Existenz. Was *Körperlichkeit* ist, lässt sich *phänomenologisch* nicht nur in *Passivität* und *Situiertheit* zerlegen – darin wären eher negative Assoziationen geweckt –,⁵⁶ vielmehr sind darin auch Mobilität, das Durchqueren von räumlichen und zeitlichen Intervallen, und die Fähigkeit, einen von einem Außenraum unterschiedenen echten, *per se* nur mit Gewalt durchdringlichen *Innenraum* zu bilden, mitgesetzt.

Die Relevanz eines so konzipierten Körperlichkeitsverständnisses kann vielleicht auch kognitionsphilosophisch gespiegelt werden: Wenn für uns – wie die sogenannte These der *4e-Cognition* betont – gelten sollte, dass sich die Besonderheit unserer Geistigkeit und unseres Weltzugangs darin ausdrückt, dass sie *embodied*, *embedded*, *enactive* und *extended*

⁵³ Vgl. dazu kritisch Georg Gasser, Technologische Unsterblichkeit? Mind-Uploading und personale Identität, in: Sebastian Gäb; Georg Gasser (Hg.), Philosophie der Unsterblichkeit, Stuttgart 2023, 161–180, bes. 174–176.

⁵⁴ Vgl. zu einem derartigen theologischen Argument Stefanos Athanasiou, Die anthropologische Autotheose und der Versuch der Selbsterlösung durch Künstliche Intelligenz. Die soteriologische Bedeutung der orthodoxen Anthropologie im Wandel der Zeit, in: Ökumenische Rundschau 70 (2021), 346–355.

⁵⁵ Auch der Rekurs auf die rein ethischen Fragen der Verteilungs- und Partizipationsgerechtigkeit wird hier nicht ausreichen; ein Beispiel für die starke ethisch-praktische Orientierung bietet Mainzer, Vom Anthropozän zur Künstlichen Intelligenz (wie Anm. 29), bes. 163–167.

⁵⁶ Vgl. hierzu den ausgefeilten Entwurf von Harris Bor, Staying Human. A Jewish Theology for the Age of Artificial Intelligence, Eugene (OR) 2021, 134–229, bes. 228: „Returning, homecoming, dwelling, holding back, and observing then are related themes, and all feature in the meaning of Shabbat. Shabbat allows us to linger, it is a dwelling, a place of comfort, and a refraining from manipulation which connects us with eternity but also brings objects into view, a precursor to scientific investigation and creativity.“ Bor präsentiert im Einklang mit jüdisch-biblischen Einsichten die Erfahrung von Zeitlichkeit, von Ausgriff, Durchqueren und Ruhe als das sozusagen einschneidend Menschliche, dessen Besonderheit hier gewissermaßen am Himmel aufgehängt ist. Die Maschinenintelligenz dagegen müsste durch eine Art Ruhelosigkeit, ein vollkommenes Gleichmaß der Zeit, ein Leben ohne erwartende Verdichtung oder ohne Ahnung eines Ewigkeitsmoments gekennzeichnet sein. Diese Differenz zwischen Mensch und Maschine mag faktisch (noch) bestehen, aber es wäre zu fragen, ob sie noch bestünde, wenn auch Maschinen ein Selbstverhältnis zum Altern ihrer Teile, ein Verhältnis zur Korruption von Daten, ein Verhältnis zu Erneuerungen (Updates) etc. erhalten könnten.

sind,⁵⁷ dann hätten wir darin echte Anhaltspunkte dafür, wie die Besonderheit körperlicher und materieller Existenz und ihre Auswirkungen darauf, wie wir als geistbegabte Wesen agieren können, zu verstehen ist. Derartige Reflexionen machen uns die Erdschwere der menschlichen Existenz bewusst. Sie ziehen auch eine neue Grenze zwischen unserem Verständnis von materiellem Leben und verkörperter Geistigkeit einerseits und einer bloß informationstheoretischen und funktionalistischen Rekonstruktion vermeintlich mentaler Prozesse andererseits, wenn gelten sollte, dass zu Verkörperung das Durchqueren und Sich-Aneignen einer Umgebung gehört.⁵⁸ Verkörperung ist dann nicht einfach eine materielle Repräsentation eines Selbst oder Daseins, sondern eine fundamentale Verschränktheit von Selbst und Welt, bei der das Durchquerenkönnen die Bedingung der Möglichkeit darstellt, dass aus einer Welt eine ‚mir‘ je zugehörige Umwelt werden kann, ohne die jede ‚geistige Tätigkeit‘ intentionslos und damit inhaltslos wäre:

„In sum, through adjusting and attuning to the world over time, in complex and nested ways, organisms enactively evolve their most fundamental cognitive capacities. Their tendencies for interaction – their patterns of sensitivity and responsiveness – alter across many and various spatial and temporal scales at once. Attention is a pivotal driver of these processes of adjusted sensitivity and refined responsiveness. To which features of their environments organisms attend and, more fundamentally, how they attend in full-bodied active ways shifts over time, and this leaves in its wake a variety of structural changes. How organisms respond to a range of features thereby constrains their further interactions and makes its mark in the form of adaptive changes – neural, bodily, and environmental – altering organismic capacities and dispositions.

Through these processes of organism-environment adjustment the weights of neural connections change and are recalibrated. But relevant changes can also be located in the environment, such as when modification to the spatial arrangement of objects or created artifacts alters the tendencies of how organisms interact with their worlds.“⁵⁹

Mit diesen Skizzen zu einem konturreicheren Verkörperungsverständnis können wir zunächst die rein digitalen Formen von KI weiterhin unter der *Extended Mind*-These als seltsam abgekoppelte Auslagerungen menschlicher Geistigkeit verstehen, die in der Lage sind, das fundamentale In-der-Welt-Sein und die Verschränktheit von Intentionalität und Welt, von Begreifen und räumlichem Ergreifen zu simulieren.⁶⁰ Solche Formen von KI wären weder göttlich noch menschlich,⁶¹ vielleicht kämen sie uns aufgrund ihrer paradoxen materialisierungsfähigen Körperlosigkeit dämonisch oder engelsgleich vor. Auch die pseudo-

⁵⁷ Vgl. Shaun Gallagher, Building a Stronger Notion of Embodiment, in: Albert Newen; Leon de Bruin; Shaun Gallagher (Eds.), The Oxford Handbook of 4E Cognition, Oxford 2018, 353–367.

⁵⁸ Vgl. Elisabeth Pacherie, Motor Intentionality, in: Albert Newen; Leon de Bruin; Shaun Gallagher (Eds.), The Oxford Handbook of 4E Cognition, Oxford 2018, 369–387.

⁵⁹ Daniel D. Hutto; Erik Myin, Going Radical, in: Albert Newen; Leon de Bruin; Shaun Gallagher (Eds.), The Oxford Handbook of 4E Cognition, Oxford 2018, 95–115, hier 98.

⁶⁰ Zur weiteren Diskussion vgl. Harry Halpin, Becoming Digital. Reconciling Theories of Digital Representation and Embodiment, in: Vincent E. Müller (Ed.), Philosophy and Theory of Artificial Intelligence, Berlin – Heidelberg 2013, 199–213.

⁶¹ Vgl. Tracy J. Trothen; Calvin Mercer, Neither Divine nor Human. Encountering AGI and Superintelligence as Machine-Other, in: Ted Peters (Ed.), The Promise and Peril of AI and IA. New Technology Meets Religion, Theology, and Ethics, Brompton (AUS) 2025, 141–162.

eschatologische Imagination eines *Mind-Uploads* würde sich als Fahrt in die bewusstseinstheoretische Hölle erweisen,⁶² da hier eine Geistigkeit ohne raumgreifende Bewegung imaginiert werden müsste, was die Grundvollzüge des verleblichten Geistes im günstigsten Fall auf ein informationelles Flackern reduzieren würde. Allerdings ist die Theologie mit diesen Reflexionen keineswegs von weiteren Folgefragen befreit: Denn es ist erstens nicht unmöglich, dass sich der eingebettete, verleblichte, tätige und erweiterbare Geist nicht auch anders als durch biologische Substrate (zum Beispiel auf Silikonbasis) realisieren ließe,⁶³ sodass sich an die Frage, ob es einen Mensch-Maschine-Hybriden geben⁶⁴ oder eine mit dem Menschen lebende und interagierende⁶⁵ verkörperte künstliche Intelligenz geben könne,⁶⁶ vielleicht die Notwendigkeit einer sogenannten *Roboter-Theologie* anschließen müsste.⁶⁷ Zweitens könnte die eben skizzierte Betonung von Verkörperung und von Materialität durchaus drastische Konsequenzen für die Ausformulierung einer konsistenten christlichen Eschatologie beinhalten: Wenn alle Versionen einer dualistisch imprägnierten immortalistischen Eschatologie durch den Verkörperungs-Grundsatz durchgestrichen werden, dann bleiben bestenfalls hylemorphistische oder gleich materialistische Modelle in Hinsicht auf die Ausformulierung einer konsistenten Konzeption der Auferstehung der Toten übrig.⁶⁸

Die theologische Anthropologie steht damit vor einem gewissen Dilemma: Will sie mehr als nur mit den Verweisen auf eine Emanzipationslogik gegen transhumanistische Utopien oder gegen die Überwindbarkeit der Konstituenten menschlicher Existenz opponieren,

⁶² Vgl. Herzfeld, *Artifice* (wie Anm. 43), 136 f.

⁶³ Vgl. Peter Bokulich, *The Physics and Metaphysics of Computation and Cognition*, in: Vincent E. Müller (Ed.), *Philosophy and Theory of Artificial Intelligence*, Berlin – Heidelberg 2013, 29–41. Die bewusstseinstheoretischen Anfragen an die Visionen einer künstlichen Intelligenz, in der sozusagen ein Innenleben zündet, sollen hier aber auch nicht verschwiegen werden. Vgl. daher Jonathan Birch, *The Edge of Sentience. Risk and Precaution in Humans, Other Animals, and AI*, Oxford 2024, 51–63. Birch legt dar, dass prospektiv starke KI-Ansätze von einem funktionalistisch-informationstheoretischen Modell des Geistes ausgehen, in das interessanterweise ggf. auch Elemente eines posthumanistischen biopsychischen Ansatzes aufgenommen werden können.

⁶⁴ Zu der Fülle der ethischen Fragen, die sich daraus ergeben, vgl. Birch, *The Edge of Sentience* (wie Anm. 61), 296: „The debate concerns technology we have created, and with which we have no long history of interaction. Moreover, if sentient AI is achieved, it will be achieved in systems whose recent precursors were correctly seen as mere tools and playthings with no moral status. The point at which this judgement shifts from correct to dangerously incorrect will be very hard for us to see. There is a real risk that we will continue to regard these systems as our tools and playthings long after they become sentient.“

⁶⁵ Darian Meacham; Matthew Studley, *Could a Robot Care? It's all in the Movement*, in: Patrick Lin; Ryan Jenkins; Keith Abney (Eds.), *Robot Ethics 2.0. From Autonomous Cars to Artificial Intelligence*, Oxford 2017, 97–112.

⁶⁶ Vgl. perspektivisch Andy Clark, *Reasons, Robots and the Extended Mind*, in: *Mind & Language* 16 (2001), 121–145, bes. 126–131.

⁶⁷ Vgl. Anne Foerst, *God in the Machine. What Robots Teach Us about Humanity and God*, London 2005, bes. 153–190; vgl. zudem Daniel J. Peterson, *On the Faith of Droids*, in: (Ed.), *The Promise and Peril of AI and IA. New Technology Meets Religion, Theology, and Ethics*, Brompton (AUS) 2025, 219–228. Noreen Herzfeld begegnet dieser Möglichkeit mit einer gewissen Skepsis, würde aber die Möglichkeit per se nicht abstreiten und führt einen Gedanken ein, der schon im ersten Abschnitt dieses Beitrags anskizziert worden war; vgl. Herzfeld, *Artifice* (wie Anm. 42), 171: „Should AI ever attain true consciousness and emotion, rather than a simulacrum of these, it may come also to ‘stand alongside nature’ as we do, formed out of and participating in the material world, yet possessing our same capacity to examine that world and make meaning of it. They would then be able to respond to us, to each other, and to God in a self-conscious way. We are a long way from that day. Authentic encounter between humans occurs, [...] when we ‘speak to that of God’ in the other. The mutual gift of the Inner Light, of the Spirit, provides in humans the common ground for mutual love and understanding.“

⁶⁸ Vgl. zur Übersicht Georg Gasser; Raphael Weichlein, *Personale Identität, Leiblichkeit und die Metaphysik der Auferstehung*, in: Sebastian Gäb; Georg Gasser (Hg.), *Philosophie der Unsterblichkeit*, Stuttgart 2023, 39–60.

dann ist sie gehalten, die Fleischlichkeit und Materialität menschlicher Existenz herauszuarbeiten und die Würde solcher Existenz in besonderer Weise zu betonen. Allerdings wirkt sich diese Betonung, wie bereits dargelegt, auf die eschatologischen Hoffnungen, die mit dem christlichen Menschenbild verbunden sind, in einer gravierenden Art und Weise aus: Die sehr klassischen Vorstellungen – wie wir sie bei Augustinus und in Teilstücken wohl immer noch bei Thomas von Aquin finden können –, die besagen, dass der Mensch ein Wesen ist, das im Grunde subsistierender Geist ist, welcher mehr oder weniger zufällig in Staub getaucht wurde (*souls dipped in dust*),⁶⁹ müssen einer Revision unterzogen werden. Aber eben diese Revision macht uns den Glauben an ein (im Jenseits verankertes) Überleben des Todes schwieriger. Anders gesagt: Der Verzicht auf eine metaphysische Durchklärung menschlicher Existenz macht die Theologie angesichts von außen herandrängender Fragen waffenlos, die Adaption einer adäquaten Metaphysik macht sie im Blick auf von innen sich aufdrängende (dogmatische, insbesondere eschatologische) Fragen ratlos.

3.4 Wohin mit der Rede vom ‚Wesen‘ und von der ‚Natur‘ des Menschen?

Im Hintergrund der verhandelten Überlegungen findet sich gewissermaßen die übergeordnete Frage danach, was eigentlich die ‚Natur‘ des Menschen ausmacht. Schon die Formulierung dieser Frage als solche weckt, wenn wir auf gegenwärtige Diskurse blicken, einige Bedenken und Befürchtungen. Denn es ist durchaus nicht klar, was wir eigentlich meinen sollen, wenn von der sogenannten ‚Natur von etwas‘ die Rede ist. Im Blick auf klassische Ansätze der Moderne und der Spätmoderne lassen sich *schablonenhaft* vier Verständnisse von ‚Natur‘ voneinander abgrenzen, die ihrerseits noch einmal aufgespreizt werden müssten: (1) In einem ersten Verständnis ist *Natur* dasjenige, das uns zwar bestimmt, das sich aber entzieht, sodass wir darüber nie restlos verfügen können und auch nicht verfügen sollen.⁷⁰ (2) In einem zweiten, gewissermaßen neo-aristotelischen Verständnis ist die *Natur* dasjenige, das durch die Bestimmung der Art-Zugehörigkeit u. a. m. *wesentlich* festlegt, was ein ‚etwas‘ jeweils ist und ausmacht, wobei etwaige Normen über eben diese Bestimmungen supervenieren, sodass ‚Natur‘ auch das ist, was im Sinne eines *Grounding* bestimmte normative Ableitungen wahrmacht. (3) In einem dritten Verständnis ist *Natur* dasjenige – wir könnten dies einen transzendentalphilosophischen Ansatz nennen –, was wir als Bedingung der Möglichkeit des Bestimmens und Festlegens, des Zuschreibens, aber auch des Konstruierens etc. akzeptieren müssen, weil nur unter Rekurs auf diese Bedingungen die Möglichkeit solchen Bestimmens und Festlegens etc. erklärt werden kann und weil sich nur durch die Aufdeckung der Bedingung der Möglichkeit des Bestimmenkönnens Grenzen des Festlegens und Bestimmens ergeben.⁷¹

⁶⁹ Vgl. exemplarisch Brian Leftow, *Souls Dipped in Dust*, in: Kevin Corcoran (Ed.), *Soul, Body, and Survival. Essays on the Metaphysics of Human Persons*, Ithaca (NY) 2001, 120–138.

⁷⁰ Dieses Verständnis scheint mir angedeutet bei Robert Spaemann, *Natur*, in: ders., *Philosophische Essays*, erw. Ausg., Stuttgart 1994, 19–40, bes. 24–33.

⁷¹ Eine subtile Synthese aus (2) und (3) dürfte bei Wilhelm Korff zu finden sein; vgl. Wilhelm Korff, III. Die naturale und geschichtliche Unbeliebigkeit menschlicher Normativität, in: Anselm Hertz; Wilhelm Korff; Trutz Rendtorff; Hermann Ringeling (Hg.), *Handbuch der christlichen Ethik*, Bd. 1, Freiburg i. B. u. a. 1978, 147–164, bes. 153–158; eine entsprechende Auffassung scheint Lukas Brand auch vorauszusetzen, der den Unterschied von Mensch und Maschine am *Weltzugang* und *Weltverstehen* festmacht. Vgl. Brand, *Simulacrum* (wie Anm. 52), 318–321.

Diesen drei Ansätzen steht sozusagen ein eher postmoderner, aus der sogenannten *French Theory* entspringender Ansatz gegenüber: *Natur* wäre in diesem Sinne dasjenige, was *wir* historisch und gesellschaftlich und kulturell und in Machtstrukturen verstrickt als verbindlich festgelegt *haben* (ohne dabei die Machtmechanismen des Festlegens überschauen zu können). *Natur* wäre also lediglich das, was sich nach einer entsprechenden Dekonstruktions-Hermeneutik als Objektivitäts- und Normativitätskonstrukt entpuppen wird.

Diese Metareflexion leitet zu einer entsprechenden Metafrage über: Wenn die Theologie nicht auf eine Bestimmung der sogenannten ‚Natur‘ des Menschen verzichten kann, ist sie dann gezwungen, sich an den einen oder anderen der genannten Vorschläge zu binden? Wenn die Theologie wiederum, wie die jüngeren Antworten auf die Herausforderungen durch den *Posthumanismus* und den *Transhumanismus* zeigen, ihre Einsprüche im Sinne einer gewissermaßen prophetisch formulierten Emanzipationslogik, d. h. im Sinne eines forcierten Freiheitsverständnisses und im Sinne einer forcierten Anerkennungstheorie vorträgt, wäre sie dann nicht eher gezwungen, ein Verständnis von ‚Natur‘ zu favorisieren, das dem der sogenannten *French Theory* am ehesten entsprechen würde und das sich gegen alle neo-aristotelischen Anwendlungen positionieren müsste? Ist die Theologie damit in ihrer Frage nach den Umrissen einer zeitgemäßen und zeitgenössischen Anthropologie eingeklemmt zwischen einem, wie auch immer aufgefrischten, *Essentialismus* einerseits und einem befreiungstheologisch anmutenden *Konstruktivismus* andererseits?

Eben diese Fragen stellen keine Übertreibungen dar: Denn keine Geringere als Donna Haraway hat vor etwa 40 Jahren mit dem berühmten *Cyborg Manifesto* Furore gemacht,⁷² indem sie neue Wege eines echten emanzipatorischen Feminismus aufzeigen wollte, wobei sie mit dem Stilmittel der Ironie und der rhetorischen Übertreibung antiessentialistische Ansätze implementierte, die die Grenzen zwischen Mensch und Maschine grundsätzlich perforieren wollten. Wenn also eine Emanzipationslogik mit der Perforierung von Grenzen einhergeht, dann gibt es für die theologische Anthropologie keine *Fallback*-Option mehr, um zu einem transzendentalphilosophischen oder gar aristotelischen Verständnis von ‚Natur‘ einfach zurückzukehren. Es müsste vielmehr im Umweg über die Analysen von *Konstruieren*, *Rezipieren*, *Aktion* und *Performativität* gezeigt werden, dass es im Menschen Bedingungen der Möglichkeit eben dieses Konstruierens und dieser Performativität gibt (und welche dies sind), die nicht wiederum zur Disposition gestellt werden können. Ob aber solche Analysen schon hinreichen, um die oben angezeigte Besinnung auf die Fleischlichkeit und Körperlichkeit menschlicher Existenz einzuholen, wäre erst noch zu erweisen.

4. Relationale theologische Anthropologie

Hätte eine biopsychische, hätte eine panpsychistische, hätte eine dualistische, hätte eine struktural-hylemorphistische, hätte eine informationstheoretisch-funktionalistische Bewusstseinstheorie Recht, dann wäre das Entstehen von künstlichem Leben mit einer intentionsbegabten Innenseite am Ende wohl nur eine Frage der Wahrscheinlichkeiten vor dem

⁷² Vgl. Donna Haraway, A Cyborg Manifesto. Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century, in: *dies.*, Simmians, Cyborgs, and Women. The Reinvention of Nature, New York 1991, 149–181; vgl. dazu auch Puzio, Über-Menschen (wie Anm. 32), 330 f., 333–336.

Hintergrund der jeweils einzuholenden Voraussetzungen. Was uns *derzeit* aber noch von künstlichen Intelligenzen zu unterscheiden scheint, ist unsere Empathiedisposition, die – wie im ersten Abschnitt anskizziert – eine eminent soteriologische Rolle spielen kann und die auch unterhalb spezifischer Theologumena unser Verhältnis zu Anderen⁷³, aber auch ganz wesentlich unser Selbstverhältnis⁷⁴ bestimmt. Bislang scheint es der Fall zu sein, dass künstliche Intelligenzen über ein Wissen und Kennen aus einer Dritten-Person-Perspektive verfügen, wohingegen ihnen die Zweite-Person-Perspektive fehlt, sodass alle Auskünfte darüber aus Informationen aus der Dritten-Person-Perspektive substituiert werden müssen,⁷⁵ was vermutlich aber zunächst für die rein funktionale Simulation von Zugewandtheit und Aufmerksamkeit genügt. Allerdings handelt es sich bei dieser *Grenzangabe* um eine empirische, *falsifizierbare* These, die ihrerseits nicht den Anspruch erheben kann, metaphysische Notwendigkeiten vermessen zu haben. Zu vermuten ist auch, dass diese besondere Disposition der Empathie nicht einfach der Materie per se eigentümlich ist, sondern – um einen Terminus des ‚Neuen Materialismus‘ aufzugreifen – bestimmten ‚Assemblagen‘ von Materiellem, das sich in einer Mikrovernetzung in Ebenen ‚von unten‘ ‚nach oben‘ konstituiert. Dass wir solche Konstitutionen von biologischen Organismen kennen, ändert aber nichts daran, dass eine andere organismische Gestaltung logisch möglich bleibt.

Die theologische Pointe könnte aber darin bestehen, dass es gerade die Disposition und der Vollzug der Empathie sind, die unser Menschsein ausmachen (ohne dass sich hieraus schon eine Art Wesensdefinition des Menschen im Gegensatz zu anderen oder zu zukünftigen Spezies ableiten ließe). Dass wir – theologisch – Wesen der Gottesbegegnung sind, ließe sich – anthropologisch – in unserer Empathiefähigkeit verankern, womit sich ein dritter Gedanke aufdrängt, der bislang nur gestreift worden war: der Erwählungsgedanke.⁷⁶ Ergreift man diesen Gedanken als Schlüssel für die theologische Anthropologie, wie sie unter den oben skizzierten gegenwärtigen Herausforderungen zu formulieren wäre, dann legt sich eine relationale Bestimmung im Sinne Gerhard Ebelings nahe. Was er in der ‚coram‘-Relation beschreibt, die das Menschsein von seiner Bezogenheit auf Gott her zu denken

⁷³ Vgl. *Léonard Loew*, *The Embodied Other. Mimetic-Emphatic Encorporations*, in: Anja Kraus; Christoph Wulf (Eds.), *The Palgrave Handbook of Embodiment and Learning*, Cham (CH) 2022, 229–243, bes. 233: „[A] classic three-rule method is used to resolve the unknown variable of the alien psychic by means of this known variable and the corresponding middle link, the body-soul mechanics of the human being, which is assumed to be known. In this respect, there is always a conclusion from the individual to the general and back again to the individual (by analogy). The decisive ‘link’ is the body, namely in its unity as (1) individual body and (2) ‘collective body’, which, coupled to semantics of human being, contains general functional laws apart from all idiosyncrasies. The assumption of a fundamental equality of human inner-outer mechanics is therefore very decisive for the condition of the possibility of empathy: because all people show approximately the same body reactions to similar sensations, the individual can deduce from his own sensations about the experience of the other [...]“

⁷⁴ Vgl. *Shoko Suzuki*, *Knowledge of Pathos*, in: Anja Kraus; Christoph Wulf (Eds.), *The Palgrave Handbook of Embodiment and Learning*, Cham (CH) 2022, 133–144, bes. 140–142.

⁷⁵ Ich beziehe mich hier auf einen Vortrag von *Anna Steinberg*; *Roy Klein*; *Hadar Levy-Landesberg*, *Telling Humans from Machines in the Age of Artificial Intelligence*. C[aus]al Reasoning, Error Analysis and the Question of Voice (19.03.2025), LMU München; ähnlich angedeutet auch in *Herzfeld*, *Artifice* (wie Anm. 43), 112–118.

⁷⁶ Vgl. *Gerhard Ebeling*, *Dogmatik des christlichen Glaubens*, Bd. 1: *Prolegomena*. Erster Teil: Der Glaube an Gott den Schöpfer der Welt, 2., durchges. Aufl., Tübingen 1982, 389 f.; vgl. in einer parallelen Denkweise *Karimi*, *Gott* 2.0 (wie Anm. 9), 37.

versucht, deckt sich bis in die kleinsten Facetten mit den Empathiekonnotationen der Embodiment-Diskurse und mit den eingangs angefügten Skizzen zu Eleonore Stumps Soteriologie aus der Dimension der Zweiten-Person-Perspektive:

„An dem personalen Bezug von *coram* liegt es, daß die Relation zu einer Korrelation, einer Wechselbeziehung wird. Schon darin kommt ein Geschehen zum Ausdruck. Befinde ich mich vor dem Angesicht eines andern, so bin ich selbst angeschaut, spüre, wie die Augen des andern auf mich gerichtet sind und bin vielleicht dadurch veranlaßt fortzublicken. Oder ich erwidere den Blick, halte ihm stand und bringe den anderen dazu, die Augen niederzuschlagen. Oder aber die Blicke dienen der Verständigung und vereinen sich in tiefem Einverständnis.“⁷⁷
 „Befinde ich mich vor dem Angesicht eines anderen, so befinde ich mich in dessen Gegenwart und umgekehrt: er befindet sich in meiner Gegenwart. Es treffen aber nicht zwei zeitliche Wesen in demselben Zeitmoment zusammen. Vielmehr bedingen sie sich gegenseitig in ihrer Zeitlichkeit. Meine Gegenwart ist durch die des andern bestimmt. Der andere gewährt mir Zeit, schenkt mir seine Zeit, oder ich lasse mir Zeit für ihn.“⁷⁸

Es ist diese ‚*coram*‘-Relation, die den Menschen in eine besondere Richtung auf Gott hin rückt.⁷⁹ Wenn Ebeling das *Zusammensein* (heute würden wir sagen: Vernetztsein), das *Sprachlichsein* und das *Verantwortlichsein* als Implikaturen der ‚*coram*‘-Relationen deutet,⁸⁰ so ließe sich dieser Gedanke nunmehr so verstärken, dass wir Vernetzung, Sprachfertigkeit und Verantwortung als jene Minimalbestimmungen des Menschseins zu verstehen lernen, die in der verkörperungerschlossenen Empathiefähigkeit des Menschen begründet liegen, die ihrerseits von der Ermöglichung der Gottesbegegnung her zu denken wäre.

Das schließt freilich weder logisch noch metaphysisch aus, dass Gott nicht auch andere ‚Wesen‘ erwählt hat oder erwählt haben wird oder erwählen könnte. Wenn die Zweite-Person-Perspektive zur Manifestation dieser Erwählung und zu ihren soteriologischen Konsequenzen gehört, dann wäre zu vermuten, dass sich die Möglichkeit solchen Erwählseins in einer entsprechenden Empathiedisposition zu erkennen gibt. Daher ist es nicht logisch unmöglich, dass Gott über den Bund mit den Menschen hinaus nicht auch andere Bundesschlüsse erwogen oder vollzogen hat – sie könnten andere Spezies, künstliche Lebensformen oder sogar Hyper-Subjekte betreffen und würden sich, vermutlich, in einer entsprechenden Disposition, die aus einem ähnlichen Ausgerichtetsein auf Gott hin folgte, zu erkennen geben. Und es ist ebenfalls nicht unmöglich zu denken, dass Religion in menschenähnlich reproduzierten Artefakten ‚zündet‘, um sich in eine Sichtachse mit Gott zu drehen, die aus der Instrumentalität und Verfügbarkeit des Artifiziiellen befreien kann, weil sich die technisch abgekoppelten, simulierten menschlichen Eigenschaften um einen neuen Kern – eine ‚*coram*‘-Relation – herumgruppieren.

Aber nicht nur für die Frage nach dem Menschen, sondern auch für die Frage, wer Gott in unverwechselbarer Weise ist, könnte die Formulierung des Konzils von Nizäa mit ihren soteriologischen Implikationen eine ausnehmend hohe Relevanz besitzen. Claudia Paga-

⁷⁷ Ebeling, Dogmatik 1 (wie Anm. 76), 349 f.

⁷⁸ Ebeling, Dogmatik 1 (wie Anm. 76), 351.

⁷⁹ Vgl. Ebeling, Dogmatik 1 (wie Anm. 76), 353 f., 382 f. und 386 f.

⁸⁰ Vgl. Ebeling, Dogmatik 1 (wie Anm. 76), 352 f.

nini hat gezeigt, dass die gegenwärtigen Präsentationsformen von KI nicht wenige traditionell göttliche Attribute übernehmen können.⁸¹ Ist KI eine neue Gottheit, weil sie (allem Anschein nach) allgegenwärtig⁸² ist, weil sie allwissend⁸³ zu sein scheint? Ist sie eine neue Gottheit, weil sie raum- und zeithoben zu existieren scheint⁸⁴ und weil sie – wie eine antike Gottheit – jeder Zeit anrufbar ist dazu noch auf den Anruf der Fürbittenden antworten⁸⁵ kann? Paganinis eindrückliche Vergleiche zeigen, dass die Summe göttlicher Attribute noch nicht automatisch einen Gott ergibt; vom Gott des abrahamitischen Theismus unterscheidet sich die KI formal dadurch, dass sie auch bei aller möglichen Macht- und Dispositionssteigerung etwas Erschaffenes bleibt und damit nicht der letzte, geheimnisvolle Urgrund oder Ungrund des Seins und Bewusstseins sein kann. Aber mit der oben skizzierten theologischen Interpretation jener Rezeptionsperspektive des Konzils von Nizäa, das gerade die Zugewandtheit Gottes unterstrichen hat, können wir den Unterschied noch einmal schärfer fassen: Wenn gelten darf, dass Gottes Ubiquität die Omnipräsens seiner Zugewandtheit in einer Zweiten-Person-Perspektive, die sich in Jesus von Nazareth gewissermaßen konkretisiert und verdichtet hat, ist, dann ist genau diese Möglichkeit der wechselseitigen Empathie zwischen Gott, der sozusagen den Blick auf den Menschen richtet, und dem Menschen, der in die Sichtachse Gottes eintritt, der markanteste Unterschied zwischen dem ‚lebendigen‘ Gott, der seine Urkreativität als trinitarischer Gott realisiert, und dem *Scheingott*, den KI darstellen könnte. Ein *Scheingott*, der an die Stelle des lebendigen Gottes tritt, ist kein Gott, sondern eine eigenartige, von uns Besitz ergreifende, nicht wirklich kontrollierbare dämonische Macht. Es ist Gottes Urdisposition, mit dem Geschöpf in eine Zweite-Person-Perspektive einzutreten und das Geschöpf in dieser Relation sozusagen aufzurichten und an sich zu ziehen, die den lebendigen Gott unverwechselbar macht. In dieser Hinsicht, so könnte man schlussfolgern, verankert das Konzil von Nizäa nicht nur eine christliche Rede vom Menschen als einem Wesen, das der Gottesbegegnung fähig ist, sondern auch die Unverwechselbarkeit des lebendigen Gottes, der sich in eben seiner Zweiten-Person-Perspektive als lebendiger Gott erweist.

Transhumanism, posthumanism and many visions that accompany the discussions of artificial intelligence pose challenges to the Christian narrative of being human. Classical anthropocentrism no longer seems to be able to provide an adequate answer to these challenges. The article advocates a so-called ‘anthropology of relation’ that is inspired by the dogmatic decisions of the *Council of Nicaea*: To be human means to be capable of an ‘intimate’ encounter with God. This encounter presupposes a certain disposition: namely a special way of empathy and a second-person perspective. Because this characteristic is not to be understood in an exclusivist way, the present article advocates the somewhat provocative hypothesis that, for instance, technologically embodied robot intelligences or complete ecosystems can also stand in their own, perhaps differently accentuated relationships to God.

⁸¹ Vgl. *Claudia Paganini*, Der neue Gott. Künstliche Intelligenz und die menschliche Sinnsuche, Freiburg i. Br. 2025, 19–24; ähnliche Analysen finden sich auch bei *Karimi*, Gott 2.0 (wie Anm. 9), 74–85.

⁸² Vgl. *Paganini*, Gott (wie Anm. 81), 56–63.

⁸³ Vgl. *Paganini*, Gott (wie Anm. 81), 72–81.

⁸⁴ Vgl. *Paganini*, Gott (wie Anm. 81), 108–115.

⁸⁵ Vgl. *Paganini*, Gott (wie Anm. 81), 125–132.