

Die Infragestellung des Leibes durch Technik. Plädoyer für eine Reformulierung des Körperbegriffs

Caroline Helmus, Eberhard Karls Universität Tübingen

Summary. The article “The questioning of the body through technology – a plea for a reformulation of the concept of the body” deals with the transhumanist visions of a digital existence. The focus here lies on the question of whether transhumanism gives up the idea of an embodied subject. On the one hand, it shows that it is also essential for a silicon-based existence to have a body and to be a body. On the other hand, with reference to a theological discourse on the body, the irreducibility of physical existence is addressed. Compared to the theological discourse, however, transhumanism succeeds in uncovering a desideratum: the relatedness and permeation of human by technology. This prompts the author to broaden the understanding of corporeal relationality and to reformulate the concept of the body.

Keywords. Transhumanism, theological anthropology, phenomenology, body, mind uploading, digitality, technology, relationality

Zusammenfassung. Der Artikel „Die Infragestellung des Leibes durch Technik – Plädoyer für eine Reformulierung des Körperbegriffs“ setzt sich mit den transhumanistischen Visionen eines digitalen Daseins auseinander. Im Fokus steht hierbei die Frage, ob der Transhumanismus die Vorstellung eines verkörperten Subjekts aufgeben sollte. Es zeigt sich einerseits, dass es auch für ein siliziumbasiertes Dasein essentiell ist, einen Körper zu haben und ein Körper zu sein. Andererseits wird mit Bezug auf einen theologischen Körperdiskurs die Irreduzibilität des leiblichen Seins thematisiert. Gegenüber dem theologischen Diskurs gelingt es dem Transhumanismus aber, ein Desiderat aufzudecken: Die Bezogenheit auf und das Durchdrungensein des Menschen von Technik. Dies veranlasst die Autorin dazu, das körperliche Relationalitätsverständnis auszuweiten und den Körperbegriff zu reformulieren.

Schlüsselwörter. Transhumanismus, Theologische Anthropologie, Phänomenologie, Körper, Leib, Mind-Uploading, Digitalität, Technik, Relationalität

1. Einleitung

E.T.A. Hoffmanns Novelle *Der Sandmann* (2010) und Ian McEwans Roman *Maschinen wie ich* (2019) haben zumindest eine Sache gemeinsam: Sie beschreiben, wie technische Artefakte als körperliche Subjekte wahrgenommen werden. In beiden Fällen verschwimmen bei den Protagonisten die Grenzen der Wahrnehmung zwischen Mensch und Maschine. Während Hoffmanns Protagonist dem Roboter unwissentlich menschliche Eigenschaften zuspricht, macht McEwans Hauptcharakter dies im vollen Bewusstsein, ‚eigentlich‘ eine Maschine vor sich zu haben. Handelt es sich bei diesen Werken aus verschiedenen Jahrhunderten um literarische Fiktion, finden sich heutzutage gesellschaftlich Gedanken, die die Grenze zwischen Mensch und Maschine verschieben möchten. Insbesondere die Bewegung des Transhumanismus¹ tritt für das Ziel der technischen Erweiterung und eine Optimierung des Menschen ein (Bostrom 2003). Die anvisierten technologischen² Veränderungen des Menschen sollen so weitreichend sein, dass sich der Mensch transformiert und damit zu einem Transhuman wird. Diese Entwicklung stellt einen Zwischenschritt zur neuen evolutionären Gattung Posthuman dar. Was allerdings genau diese Wesensveränderung umfasst und wie diese herbeigeführt werden soll, wird durchaus kontrovers beantwortet. Werden einerseits die Möglichkeiten einer technologischen Erweiterung des Körpers zur Schmerzbeseitigung oder zum Aufheben von Alterungsprozessen diskutiert, stehen dem andererseits Diskussionen gegenüber, die sich auf eine Steigerung des Intellekts und eine Digitalisierung des Bewusstseins fokussieren (Bostrom 2005c: 5; More 1990: 6f.; Sorgner 2016: 13). Als gemeinsame Nenner sind hierbei die Auseinandersetzung mit dem Körper sowie die „Hoffnung auf die künftigen Technologien“ (Krüger 2004: 114) herauszustellen, die ein ‚Mehr‘ des bisher körperlich Möglichen verwirklichen sollen. Es scheint dabei die nicht nur theologisch vorherrschende Meinung zu sein, dass die angestrebte transhumanistische Transformation des Menschen „the disappearance of humans as embodied creatures“ (Waters 2006: 64) zur Folge hat, weil der Transhumanismus „eine Überwindung leiblicher und sonstiger materieller Beschränkungen menschlicher Existenz“ (Coenen 2006: 203, 2009: 151) anstrebe. Infolgedessen sei der Transhumanismus im Generellen abzulehnen, weil die (christliche) Theologie aufgrund ihrer eigenen Verortung am verkörperten Subjekt festhalten muss. Diese und ähnliche Einschätzungen übersehen zunächst, dass die Heterogenität der transhumanistischen Positionen Auswirkungen auf ihre Körperfantasien hat. Folgt man zum Beispiel der groben Unterteilung in einen kohlenstoffbasierten und einen siliziumbasierten Transhumanismus (Sorgner 2016: 76), wird deutlich, dass ersterer aufgrund seiner materiellen Verhaftung den Körper nicht aufgeben kann. Die Kritik richtet sich vielmehr gegen den siliziumbasierten Transhumanismus, welcher sich insbesondere durch seine cyberbasierten Fantasien auszeichnet. Wie aufgezeigt wird, lassen sich hier aber ebenfalls Visionen verkörperter Daseinszustände auffinden.

Diese Körperspekulationen und ihre Bedeutung für die (theologische) Anthropologie stehen hier zur Diskussion. Dabei stellt sich zunächst die Frage, welchen Begriff vom digitalen Körper Transhumanisten haben und wie dieser im Verhältnis zu theologischen Konzeptionen eines verkörperten Subjekts steht. Herausfordernd muss hinterfragt werden, ob die transhumanistischen Thesen über den Körper eine neue Perspektive eröffnen. Des Weiteren obliegt es einem Wechselspiel der Diskurse, bisherige Defizite innerhalb der Konzeptionen aufzuzeigen und zu hinterfragen.

Zur Diskussion stehen somit die anvisierten Verbesserungsmöglichkeiten und die daraus folgenden Körperspekulationen aus einer philosophisch-theologischen Perspektive. Dazu wird zunächst in den Transhumanismus und seine Grundthesen eingeführt (Abschnitt 2). Anschließend werden die transhumanistischen Enhancement-Visionen mit einem besonderen Fokus auf das Mind-Uploading skizziert (Abschnitt 3). Danach erfolgt der Diskurs über das transhumanistische Menschen- und Körperbild. Dabei zeigt sich, dass es trotz einer vermeintlichen Auflösung des Körpers durch Digitalisierungsbestrebungen, aus transhumanistischer Perspektive weiterhin essentiell ist, einen Körper zu haben und ein Körper zu sein (Abschnitt 4). Mit der Skizzierung des leibphänomenologischen Ansatzes einer präreflexiven Vertrautheit-mit-sich von Saskia Wendel (2002, 2004, 2016) wird sodann ein theologischer Körperdiskurs geführt, der die Irreduzibilität des leiblichen Seins aufzeigt. Es zeigt sich, dass die transhumanistischen Thesen über den Körper eine neue Perspektive auf diesen eröffnen. Denn gegenüber dem theologischen Diskurs gelingt es dem Transhumanismus, ein Desiderat aufzudecken: Die Bezogenheit auf und das Durchdrungensein des Menschen von Technik (Abschnitt 5). In einem Exkurs wird dieser Punkt untermauert, indem auf Ansätze verwiesen wird, die eine Ausweitung des körperlichen Relationalitätsverständnisses vornehmen (Abschnitt 6). Resümierend entsteht daraus meines Erachtens die Notwendigkeit, den Leib- beziehungsweise Körperbegriff zu hinterfragen (Abschnitt 7).

2. Eine Einführung in die Visionen des Transhumanismus

Der Transhumanismus kann als heterogene Bewegung skizziert werden, die durch den Willen nach einer technologischen Aufwertung des Menschen grundlegend geeint wird (Sorgner 2016; Thweatt-Bates 2012; Loh 2019; Helmus 2020; Dürr 2021; Puzio 2022). Max More versteht den Transhumanismus als eine Art Lebensphilosophie, welche die Sicht vertritt,

that it is both possible and desirable to overcome biological limitations on human cognition, emotion and physical and sensory capabilities, and that we should use science, technology, and experimentation guided by critical and creative thinking to do so (More 2013: 12f.).

Anknüpfend an ein mechanistisches und naturalistisches Menschenbild verstehen Transhumanisten den Menschen als ein reines Naturprodukt, welcher aufgrund dieser Verortung aber auch verbessert werden kann. Das Streben, Kontrolle über die Natur beziehungsweise über Materie durch die in der Natur selbst waltenden Naturgesetze zu erlangen und dies auf das Innerste des Menschen zum Zweck der Aufwertung zu übertragen, ist bereits seit de La Mettrie (2015) und den Anfängen des Materialismus zu verzeichnen. Diese „Bauklötzchen-Metaphysik“ (Schummer 2009: 90) ist zurückzuführen auf die seit dem 16. Jahrhundert dominierende Vorstellung, dass man ‚nur‘ die Gesetze der Natur nachahmen müsse (Schummer 2009: 90f.).

Eine entsprechende Aufwertung sei zudem notwendig, weil sich ‚die Natur‘ und damit auch der Mensch als Naturprodukt nur unzureichend entwickelt. Die natürliche Evolution sei als solche nicht nur beschränkt und an ihr Ende gelangt, sie entziehe sich auch der menschlichen Kontrolle. So argumentiert exemplarisch James Hughes (2004: 12) für die technologische Emanzipation von der Natur:

[T]ranshuman technologies, technologies that push the boundaries of humanness, can radically improve our quality of life, [...] we have a fundamental right to use them to control our bodies and minds (Hughes 2004: 12).

Die Formung der Natur durch Technik wird hierbei zum beherrschenden und antreibenden Moment. So heißt es in dem als Basistext zu charakterisierenden *Transhumanist FAQ*-Dokument:

Transhumanism is a way of thinking about the future that is based on the premise that the human species in its current form does not represent the end of our development but rather a comparatively early phase. We formally define it as follows: (1) The intellectual and cultural movement that affirms the possibility and desirability of fundamentally improving the human condition through applied reason, especially by developing and making widely available technologies to eliminate aging and to greatly enhance human intellectual, physical, and psychological capacities. (2) The study of the ramifications, promises, and potential dangers of technologies that will enable us to overcome fundamental human limitations, and the related study of the ethical matters involved in developing and using such technologies (Bostrom 2003: 4).

Durch die biologische Verfasstheit ist der Mensch degenerativ und begrenzt, da er Alterungs- und Verfallsprozessen unterliegt, die zu einem Missstand führen zwischen biologisch begrenzender Natur und dem technologischen ‚Mehr‘ an Möglichem (Helmus 2020: 19–126). Transhumanisten streben nach diesem ‚Mehr‘ des bisher Möglichen. Ein ‚Mehr‘ an Technik hebt nicht nur die Evolution auf die nächsthöhere Entwicklungsstufe, auch der Mensch kann derart seine begrenzende Natur ablegen und sich technologisch aufwerten. Die transhumanistischen Fantasien reichen dabei so weit, dass

sich der Mensch zu einem Transhuman, einem Zwischenwesen auf dem Weg hin zum Posthuman, entwickeln kann.

Becoming posthuman means exceeding the limitations that define the less desirable aspects of the 'human condition'. Posthuman beings would no longer suffer from disease, aging, and inevitable death (but they are likely to face other challenges). They would have vastly greater physical capability and freedom of form – often referred to as 'morphological freedom'. Posthumans would also have much greater cognitive capabilities, and more refined emotions (more joy, less anger, or whatever changes each individual prefers) (More 2013: 4).

Die technologisch induzierte Erweiterung des Intellekts oder die immerwährende körperliche Gesundheit, das Aufheben von Alterungsprozessen usw. führen also zu einer derart radikalen Veränderung des Menschen, dass hierbei von einer völlig neuen Art zu sprechen sei. Technik und Mensch stehen in einem neuen symbiotischen Verhältnis, welches mit Dierk Spreen (2015: 33) als „intimes Funktionsverhältnis“ bezeichnet werden kann.³ Die Transformation des Menschen gelingt bereits durch „making many smaller but cumulatively profound augmentations to a biological human“ (Bostrom 2003: 5). Hier werden Enhancement-Methoden angesprochen, die direkt am und im menschlichen Körper wirken. Durch das Festhalten am biologischen Körper und seiner technologischen Aufwertung kann man in diesem Fall von einem kohlenstoffbasierten Transhumanismus sprechen. Zugleich erregt der Transhumanismus gerade durch seine Digitalisierungsfantasien Aufmerksamkeit. Die Idee des Mind-Uploading, also das Hochladen des menschlichen Bewusstseins auf einen Computer, steht vielmehr für die informationstechnologische Umformulierung von Lebensprozessen. Der sogenannte siliziumbasierte Transhumanismus knüpft entsprechend an Enhancement-Methoden an, die scheinbar für eine Überwindung des biologisch verfassten Lebens stehen, indem sie dieses digitalisieren wollen. Zur Veranschaulichung werden nachfolgend exemplarische Enhancement-Methoden für ein kohlenstoffbasiertes und ein siliziumbasiertes Dasein skizziert.

3. Technofuturisches Enhancement

Den Menschen aufgrund seiner biologischen Endlichkeit als verbesserungswürdiges Wesen wahrzunehmen, hat Auswirkungen auf das Verhältnis von Mensch und Technik. Denn durch das normativ abwertende Menschenbild wird zugleich die technophile Verortung durch eine imperativische Handlungsaufforderung, technologisches Enhancement zu betreiben, ausgedrückt. Nur so sei eine Emanzipation vom Leid verursachenden und Möglichkeiten hemmenden biologischen Leben möglich. Eine Emanzipation dank Technik. Im Fall des Transhumanismus kann man damit von einer engen Bestimmung der Selbstopтимierung ausgehen, da diese allein tech-

nikbasiert ausgeführt werden soll (Fenner 2019: 12f., 19). Zur Realisierung gibt es verschiedene Szenarien, die in ihrer Wirkung unterschieden werden können als Enhancement-Mittel zur Steigerung der körperlichen, geistigen und emotionalen Leistungsfähigkeit (Missomelius 2016: 123). Jede gegenwärtig technologiebasierte Methode, die dies verspricht, wird auch als Möglichkeit begriffen, die transhumanistischen Ziele umzusetzen. Viel diskutiert in diesem Kontext werden Biotechnologie und Nanotechnologie im Allgemeinen, ebenso Genetic Engineering, Stammzelltherapie und Klonverfahren (Bostrom 2003: 7–9). Die Digitalisierungsbestrebungen mancher Transhumanisten gehen aber noch einen Schritt weiter, indem sie den Menschen beziehungsweise das menschliche Bewusstsein informationstechnologisch „enhancen“ wollen. Handelt es sich hierbei um technofuturisches Enhancement, stehen Gedankenexperimente und verschiedene spekulative Szenarien zur Diskussion, die die Idee des sogenannten Mind-Uploading thematisieren.

Der *Upload*-Fantasie liegen zwei zentrale transhumanistische Motive zugrunde: einerseits die Annahme, dass der biologische Körper aufgrund seiner Endlichkeit technologisch überwunden werden muss, andererseits die Zentrierung auf das Bewusstsein und hier insbesondere auf den Intellekt als zu bewahrende, erweiternde und verbessernde menschliche Fähigkeit (Loh 2019: 99; Helmus 2020: 52–53). Die Zusammenführung beider Motive führt zu verschiedenen Szenarien – von einer (graduellen) Ersetzung des biologischen Gehirns durch ein künstliches, zum Transfer des *Minds* auf ein künstliches Substrat, bis hin zu Szenarien, in einer Cloud zu leben und damit unbegrenzte Intelligenz zu besitzen (Kurzweil 2013: 116f.; Scheidt 2014: 315–318). Dabei basiert die Idee des Uploads auf dem Gedanken, dass der Mensch beziehungsweise sein Bewusstsein aus Informationsmustern besteht, die algorithmisch rekonstruierbar sind und entsprechend digital nachgebildet werden können. Somit wird eine starke Computational Theory of Mind beansprucht, nach der „the mind literally is a digital computer [...] and that thought literally is a kind of computation“ (Horst 2020). Bewusstsein wird damit einerseits auf neurologische Prozesse reduziert, andererseits findet eine funktionalistische Umdeutung von Bewusstseinszuständen zu Informationsalgorithmen statt.

Da das menschliche Gehirn funktional äquivalent zu den Prozessen eines Computers funktionieren könnte, könne der Mensch dekodiert und entsprechend vollständig simuliert werden (Bostrom 2005a: 11; Bostrom 2014: 51–59). Ray Kurzweil fasst die Vision folgendermaßen zusammen:

Scanning all of its [the human brain's] salient details and then reinstantiating those details into a suitably powerful computational substrate. This process would capture a person's entire personality, memory, skills, and history (Kurzweil 2005: 199).

Vor dem eigentlichen Upload müssen zunächst das Hirn und seine neuronalen Prozesse erfasst werden. Hier wird zwischen destruktiven und nicht-destruktiven Verfahren unterschieden. Während beim erstgenannten Ver-

fahren das Hirn während des Uploads zerstört wird, existiert es im zweiten Verfahren parallel zum Upload weiter. Das Scannen des Hirns kann durch die Drexler'schen Assemblers auf Nanotechnologiebasis⁴ vollzogen werden oder durch eine mikroskopische Analyse der Hirnmaterie, bis ein vollständiges Ganzes entsteht (destruktive Methode) (Bostrom 2003: 17; Bostrom und Sandberg 2008: 40). Ebenso besteht die Möglichkeit, die Hirnströme nicht-destruktiv zu erfassen durch eine analog zu verstehende Elektroenzephalografie (EEG) oder eine Magnetresonanztomografie (MRT). Innerhalb der transhumanistischen Diskussion über das Upload-Szenario herrschen Differenzen in der Präferenz zur Umsetzung und Wahrscheinlichkeit.

Eines der bekanntesten Gedankenexperimente zum Mind-Uploading stammt von Hans Moravec. In seinem Buch *Mind Children* (1988: 108–110) verfolgt er das Szenario eines destruktiven Datentransfers, bei dem das Gehirn buchstäblich aus dem Körper geholt wird.⁵ Dazu unterzieht sich die Person, die sich für das Mind Uploading entschieden hat, einer Operation durch einen androiden Chirurgen. Dieser führt ein Messinstrument in das Gehirn des Patienten ein, welches mit einem Computer verbunden ist. So sollen der Aufbau des Gehirns erfasst und die neuronalen Strukturen und Signale gesammelt und in ein digitales Programm umgeschrieben werden. Das so vermessene Hirnareal wird betäubt und stillgelegt und die bis dahin geschriebene Software übernimmt als Äquivalent die Funktion. Der Patient kann die Gleichwertigkeit dieser Simulation überprüfen und nach der erfolgreichen Verifizierung wird das Hirnareal entfernt. Dieser Prozess wiederholt sich so lange, bis das ganze Hirn erfasst und ein softwarebasiertes Äquivalent entstanden ist. Ist das Gehirn vollständig erfasst, hat dies auch zur Folge, dass das Gehirn vollständig ausgehöhlt ist. Der Patient beziehungsweise sein Körper lebt noch so lange, wie die Verbindung zwischen Körper, Messinstrument, Hard- und Software besteht. Durch die Abkoppelung stirbt der Körper, aber der Patient lebt dank der Computersimulation weiter und kann sich mit einem neuen artifiziiellen Körper verbinden.

Moravec zeigt bei diesem exemplarischen Gedankenspiel ein strukturelles Moment auf, das sich meines Erachtens in allen transhumanistischen Visionen eines siliziumbasierten Daseins wiederfinden lässt: Trotz der Digitalisierung des Bewusstseins und des Versterbens des Körpers wird diesen Uploads zugesprochen, dass sie ‚leben‘ (Bostrom 2003: 17; Hughes 2004: 4; Linssen und Lemmens 2016: 3). Leben ist damit aus der Perspektive des siliziumbasierten Transhumanismus unabhängig von biologischen Prozessen. Zudem verweist das Beispiel darauf, dass dieses Moment der Loslösung von biologischer Materialität durch die Aufgabe des biologischen Körpers nicht gleichzusetzen ist mit der Aufgabe von Verkörperung.

4. Ein negatives Menschen- und Körperbild?!

Insgesamt illustriert die Vision einer siliziumbasierten Existenz eine Dichotomie zwischen dem menschlichen Organismus – dem Körper – und dem

uploadbaren Bewusstsein als zum Körper hinzukommend. Durch das gleichzeitig vorherrschende mechanistische Weltbild wird im Transhumanismus die Verfügbarkeit des Biologischen hervorgehoben als prinzipiell veränderbar und veränderungsbedürftig (Bostrom 2005c: 10, 2005b: 10). Im digitalen Dasein manifestiert sich dieses mechanisierte Menschenbild als kontrollierte Biologie in Form von Aufgabe und Beherrschung des Biologischen zugunsten der Technologie. Die transhumanistische Neuausrichtung innerhalb der philosophisch-anthropologischen Debatte zeigt sich bereits hier. Es findet eine Verschiebung des klassischen Verständnisses von Leben als *bios* hin zu einem technologischen Lebensbegriff statt. Dies zeigt sich eindrücklich, wenn man den Versuch unternimmt, zu entschlüsseln, wie sich Transhumanisten posthumanes Leben in der siliziumbasierten Form vorstellen und wie dieses im Verhältnis zum physikalischen Leben steht. Konkret geht es damit um eine Annäherung an die digitalen Subjekt- und Körpervorstellungen. Es ist hierbei bemerkenswert, dass selbst diejenigen Vertreter, die eine vollständige Digitalisierung des Daseins anstreben, dem Körper ein notwendiges Moment der Selbstbeziehung zusprechen.

Moravec geht in einem anderen, zusammen mit seinem Kollegen Pohl veröffentlichten, Gedankenexperiment davon aus, dass die sinnliche Wahrnehmung von computerbasierten funktionalen Äquivalenten übernommen werden kann (Pohl und Moravec 1993; Kurzweil 2005: 200). Moravec schreibt:

And, yet, we will not be truly disembodied minds. Humans need a sense of body. [...] To remain sane, a transplanted mind will require a consistent sensory and motor image, derived from a body, or from a simulation. Transplanted human minds will often be without physical bodies, but hardly ever without the illusion of having them (Moravec 1997: 5).

Grundsätzlich müsste eine Körpersimulation die Erfahrungen und das Empfinden eines ‚originalen‘ Körpers widerspiegeln, sodass es zu einem Moment der Ununterscheidbarkeit kommt (Bostrom und Sandberg 2008: 74). Ray Kurzweil (2005) stellt sich die Verkörperung der „software-based humans“ (325) dementsprechend vor:

They will live out on the Web, projecting bodies whenever they need or want them, including virtual bodies in diverse realms of virtual reality, holographically projected bodies, foglet-projected bodies, and physical bodies comprising nanobot swarm and other forms of nanotechnology (Kurzweil 2005: 325).

Ähnliche Ansätze lassen sich in allen transhumanistischen Positionen finden. Am stärksten innerhalb des Transhumanismus lenkt Natasha Vita-More (2014) den Blick auf den zukünftigen Körper. Vita-Mores „whole-body prosthesis“ (244) orientiert sich an einer vom Kunstdesign inspirierten Vorstellung. Sie schreibt:

It is personal continuity in relation to the length of time a person is alive and diversifying the matter in which a person exist that forms the primary basis of life expansion. The medium – how it might come about – is secondary, but certainly consequential. [...] Could there be a prosthetic you? [...] Its structure – its robotics electronics, AI-generated programming, lightweight silicone, titanium, aluminum, plastics, and carbon-fiber composites, and aesthetic streamline design – and its future varied formations of bodies and other platforms for existence – have already altered the realm of 'normal' (Vita-More 2013: 77f.; Vita-More 2014: 244).

Insgesamt ist eine notwendige Realisierung des Selbst im Körper angesprochen, aber der Körper nicht auf eine bestimmte Materie beschränkt. Die menschliche Form, im Sinne einer Verkörperung, ist flexibel und kann verändert werden (Vita-More 2011: 80). Der Körper, ob biologisch oder technologisch, ist damit einerseits durch seine plurale Realisierbarkeit verzichtbar. Andererseits ist er trotz dieser Pluralität unverzichtbar. Verkörperung ist aus transhumanistischer Perspektive multipel realisierbar. Dennoch ist ein simulierter Körper nicht beliebig. Das einschränkende Moment, welches hier zugestanden wird, lautet, dass ein Körper Begrenzung haben muss, um die Differenz zum jeweils Anderen zu haben.

Bodily appearance is a strong part of one's sense of identity. This holds for whatever avatar we choose; the remarkable plasticity of this mental self-representation has been demonstrated by virtual reality experiments (Linssen und Lemmens 2016: 7).

Dieses Begrenzungsmoment wird als Körper aufgefasst, als Verkörperung des Selbst.

Dieser Körperbegriff ist zunächst fraglich und ambivalent zu bewerten. Nicht nur, dass der Mensch auf informationstechnische Prozesse reduziert wird, der Körper wird auch zum Objekt degradiert und ihm damit notwendigerweise Passivität, Beliebigkeit und Verfügbarkeit zugesprochen. Trotz der Notwendigkeit der Habituation wird eine Distanz zwischen *body* und *mind* geschaffen, die dualistische Implikationen aufweist. Diese negative Relationalität zwischen Selbst und Körper ist aber eine wesentliche und notwendige Beziehung, weil das Selbst immer ein verkörpertes Selbst ist. Die Beliebigkeit der Körperform, um das Selbst zu habituierten, zeigt nicht die Lösung des Selbst von einem Körper, sondern vielmehr die Unverzichtbarkeit von Verkörperung auf. Festzuhalten ist damit, dass es aus transhumanistischer Perspektive notwendig ist, sich als verkörpertes Subjekt wahrzunehmen. Allerdings verschiebt sich der Körperbegriff radikal im Vergleich zu dem bisher tradierten Körperverständnis. Diesen Punkt haben Charl Linssen und Pieter Lemmens dementsprechend reflektiert, dass sie Verkörperung mit fleischlicher Verkörperung gleichsetzen (2016: 4). Das fleischliche Moment am Körper ist der Punkt, den die Transhumanisten in Frage stellen. Der Aspekt des Fleisches bedeutet zunächst ein ‚Mehr‘ der Begriffsbestimmung von Verkörperung, bezogen auf die Frage, wie diese gestaltet ist. Das ‚Wie‘ ist der entscheidende Punkt, den die Transhumanisten in

Frage stellen, was bemerkenswert von Martine Rothblatt (2013) in einem Gedankenexperiment vorgetragen wird, in dem eine junge Frau ihrem auf-gebrachten Vater von der Verlobung mit einem virtuellen Transhuman erzählt: „Dad, the trouble is that you see yourself as a flesh person and I see myself as a person“ (321).

Körper zu sein und diesen zu haben, ist somit essenziell. Ebenso kommt Oliver Krüger zu dem Schluss, dass selbst in starken transhumanistischen Positionen, wie innerhalb der Upload-Fantasien, der menschliche Körper nicht an sich negativ bewertet wird (Krüger 2005: 85f.).

In posthumanist visions, bodies do not disappear at all: what has to be overcome is the material, real, concrete biological human body while simultaneously a vast number of new body images were created. This ambivalent phenomenon might be terminologically comprehended by the differentiation between body (Körper) and corporeality (Körperlichkeit). Posthumanism proclaims the overcoming of the body but not for the overcoming of corporeality since the future visions are characterized by definite physical actions (Krüger 2005: 85f.; Krügers Verwendung des Begriffs Posthumanismus ist gleichzusetzen mit siliziumbasierten Visionen des Transhumanismus).

Im Unterschied zu Krügers Position wird hier aber die Auffassung vertreten, dass Transhumanisten dem digitalen Dasein nicht nur eine Verkörperung zusprechen, sondern einen Körper. Krüger scheint hier an der Definition eines Körpers als rein biologisch bestimmbar festzuhalten. Der Transhumanismus wirft die Frage auf, ob der Körperbegriff als rein biologisch induzierter Körper noch hinreichend ist. Denn wenn das menschliche Dasein durch Technik, durch Kultur durchdrungen ist, es also kein natürliches Dasein als solches gibt, ist der (theologisch-)anthropologische Diskurs über den Körper dazu aufgefordert, diesen zu erweitern. Auf dieser Ebene zwingt der Transhumanismus zu reflektieren, ob Verschmelzungen zwischen Technik und Biologie am Menschen, die Bestimmungen des Körpers als Fleisch, als lebendigen Organismus, nicht begrenzen und somit Praktiken und Körperbilder ausschließen, die bereits gegenwärtig sind. Für den Transhumanismus steht Technik nicht außerhalb des menschlichen Daseins, sie ist nicht nur unbelebtes Objekt, sondern relational eingebunden in die Subjekterfahrung. Cyberbasierte Visionen eines digitalen Daseins gehen noch einen Schritt weiter und weisen Technik als einen Ermöglichungsgrund dieses Daseins aus. Wie nachfolgend aufgezeigt wird, verweist der Transhumanismus damit auf ein Desiderat innerhalb der (theologischen) Anthropologie, welches gesellschaftlich bereits ausgewiesen ist. Technik wird zunehmend nicht als Gegenüber wahrgenommen, sondern durchdringt gesellschaftliche Prozesse und das Subjekt selbst. Sie durchzieht unser menschliches Dasein.

5. Ein theologischer Körperdiskurs

Das philosophisch-theologische Körperverständnis, mit einem besonderen Fokus auf phänomenologische Ansätze, scheint aber eine relationale Bezogenheit des Körpers auf Technik oder sogar einen technologischen Körperbegriff kategorisch auszuschließen, weil der Körperbegriff ontologisch auf *bios* verpflichtet zu sein scheint und andererseits Verkörperung mit dem Gefühl des „eigenleibliche[n] Spüren[s]“ (Wendel 2002: 291) einhergeht. Eine entsprechende Empfindungsfähigkeit und relationale Bezogenheit mit Technik scheint nicht vorzuliegen. Verkörperung ist ein Paradigma der theologischen Anthropologie (Etzelmüller 2016a, 2016b; Gräb-Schmidt 2015). Insbesondere die Kritik am Transhumanismus und seinen Visionen einer technischen Erweiterung des Körpers oder an einer cyberbasierten Überwindung aller biologischen Prozesse zeigt die häufig vertretene theologische Auffassung, dass der biologisch verstandene Körper die Kontingenzdimension zum Ausdruck bringt und derart auf die Geschöpflichkeit verweist (Klöcker: 2018: 335). Eine derartige theologische Perspektive auf den Leib geht mit der ontologischen Vorentscheidung einher, dass der Leib biologisch zu verstehen ist. Genauer gesagt: der Leib sei Fleisch. Auf dieser Vorentscheidung basiert dann auch das zentrale christliche Bekenntnis zur Fleischwerdung des *logos* in Jesus von Nazareth beziehungsweise die Kennzeichnung der Menschwerdung Gottes als Fleischwerdung (Wendel 2016: 13).

Phänomenologische Ansätze intendieren hingegen, dass der Begriff des Leibes die verkörperte Erste-Person-Perspektive verdeutlicht und entsprechend Selbstbewusstsein mit einem Wissen um die eigene Verkörperung einhergeht. Saskia Wendels (2002) egologische Selbstbewusstseinstheorie der präreflexiven Vertrautheit-mit-sich, wie sie sie im Anschluss an Johann Gottlieb Fichte und Dieter Henrich entwickelt hat, knüpft hier an. Über Wendels Ansatz gelingt es innerhalb einer theologischen Anthropologie, „die reale Bedingtheit des freien Ich, insbesondere seine Leiblichkeit als unmittelbarste Bedingung und Medium aller weiteren Bedingtheit“ (Pröpfer 2015: 578) aufzufassen. Wendels Ansatz beruht auf einer Phänomenologie des Leibes, welche als Leibbewusstsein mit der präreflexiven Vertrautheit-mit-sich verbunden wird. Präreflexives ‚Vertrautsein-mit-sich‘ meint hierbei ein

intuitives Erleben meiner selbst, [...] Jemeinigkeit des Spürens, Erlebens, Erfassens, dass ich bin. Genau dieses [...] ist identisch mit Selbstbewusstsein und damit mit Subjektivität (Wendel 2002: 274).

Das Selbstbewusstsein wird verknüpft mit einem Erleben, Spüren oder Fühlen der je eigenen Leiblichkeit und führt damit zu einer Verbindung der epistemischen Dimension mit der ontologischen (Wendel 2002: 251). So wird die epistemische Dimension,

das als Selbstbewußtsein gekennzeichnete Spüren meiner selbst [untrennbar erweitert durch] ein Sich-selbst-fühlen in meiner Leiblichkeit und Affektivität (Wendel 2002: 287).

Thomas Pröpper (2015: 578–584) sieht hier die epistemische und ontologische Verankerung von Unbedingtem und Bedingtem in der Selbsterfahrung des Menschen gerade durch diese „Doppelstruktur des Leibes“ (Wendel 2002: 285) begründet. Denn einerseits ist er Möglichkeitsbedingung und Vollzugsform der Selbsterkenntnis und damit als eigenleibliches Spüren mit dem Selbstbewusstsein verknüpft (Wendel 2002: 291). Andererseits ist der Leib Bedingung der Möglichkeit für Welterkenntnis (Wendel 2002: 284–287).

Der Begriff des Leibes steht derart für eine epistemische Kategorie und verdeutlicht die Wahrnehmung des Körpers aus einer ‚Ersten-Person-Perspektive‘. Hingegen beschreibt der Begriff des Körpers die reflexive Wahrnehmung des eigenen Körpers aus einer ‚Dritten-Person-Perspektive‘. Selbstbewusstsein, das Wissen um sich, ist bereits körperlich verfasst, sodass Selbstbewusstsein ein Leibbewusstsein ist. So wird die epistemische Dimension mit der ontologischen Dimension zusammengeführt und die Erfahrung des Unbedingten im Bedingten induziert (Wendel 2002: 267). Derart können die Singularität, die Einmaligkeit sowie die Doppelstruktur von Subjekt- und Personsein gewahrt werden. Das Subjekt kann sich in seinem Wissen um sich von anderen abgrenzen und unterscheiden, es ist sich selbst leiblich gewiss in seiner Einmaligkeit.

Wenn aber eine transzendente Denkfigur des Materiellen angestrebt wird, ergibt sich die Frage, ob hier nicht eigentlich ‚Körperflucht‘ vollzogen wird. Wird ein transzendental gedachter Körperbegriff dem Körper, der nicht anders sein kann als materiell verhaftet, gerecht? Wenn phänomenologisch die Unterscheidung der Doppelstruktur des Leibes als Leib und Körper beibehalten wird, wird der Körper dann nicht strukturanalog zum Transhumanismus ebenfalls als Objekt gedacht?

Auch wenn der Körper nie nur Objekt ist, da er immer Leib ist, ist er dennoch Objekt, Zugang zur Welt, Begegnungsmanifestation zu Anderen, die mir selbst als Körper begegnen. Aus meiner Perspektive bin ich Leib, aus dem Leib heraus erschließe ich mir die Welt, die in ihr befindlichen Gegenstände und Personen (Wendel 2004: 109). Aus der Perspektive meines Gegenübers bin ich aber (zunächst) Körper. Ich kann meinem Gegenüber zusprechen, Leib zu sein, sofern ich ihm eine Ich-Perspektive zuspreche. Dieser Zuspruch ist aber nachrangig, weil mir das Du als Körper entgegentritt. Und für den Zuspruch bedarf es eines voluntativen Akts der Anerkennung, der missbrauchs anfällig sein kann. Denn das In-die-Nähe-Rücken des Begriffs des Körpers zu Objekten⁶ führt dazu, von der epistemischen Dimension abzurücken, hin zu einer ontologischen Dimension. Wenn der Körper (mein und der meines Gegenübers) ein Ding, ein Produkt ist, ist er verfügbar und manipulierbar. Die Rede, einen Körper zu haben und Leib zu sein, eröffnet eine ontologische Perspektive,

dass das Selbst losgelöst werden könne von seinem Körper und die Apperzeption des Leibes ausreichend sei.

Dass es sich aber bei dem Begriff des Leibes aus phänomenologischer Perspektive gerade nicht um eine rein epistemische Kategorie handelt, zeigt sich insbesondere an der (theologischen) Diskussion, ob einem siliziumbasierten Dasein ein Körper zuzusprechen ist. Wenn man das transhumanistische Gedankenspiel mitgeht, dass cyberbasiertes Leben möglich ist, dieses digitale Dasein eine Grenze besitzt, die eine Körpererfahrung simuliert, diese notwendig ist, damit sich ein digitales Dasein als Subjekt und damit als Ich versteht, müsste man eine solche Grenze dann nicht konsequenterweise als Leibperspektive ausweisen? Dies wird aber theologischer- (Mercer 2015: 27–29; Thweatt-Bates 2012: 138) und philosophischerseits (Fuchs 2020: 31f, 44f.; Coenen 2006: 203) nicht anerkannt, weil der Begriff des Leibes ontologisch mit einem biologisch-lebendigen Körper gleichgesetzt wird.

Das Festhalten am verkörperten Subjekt ist aufgrund der eigenen Verortung der Theologie durchaus nachvollziehbar. Eine derartige Kritik übersieht aber einerseits, dass die cyberbasierten Fantasien des Transhumanismus ebenfalls Visionen eines verkörperten Daseinszustands sind. Den digitalen Körper als Abgrenzungserfahrung zu verstehen, ist eine strukturell analoge Subjekterfahrung als Individuum zu leibphänomenologischen Ansätzen der theologischen Anthropologie. Dabei stellt sich die Frage, worin genau die unterscheidenden Momente liegen beziehungsweise ob diese überhaupt noch bestehen.

Hinzu kommt ein weiterer Kritikpunkt, der durch die Dichotomisierung von Leib und Körper hervorgerufen wird. Hierbei kann dem Begriff des „Leibes“ eine wertende Unmittelbarkeit des Daseins zukommen, die die Perspektive auf den Körper als etwas Fremdes, Hinzukommendes verschärft (Fuchs 2014: 90–92; Rager 2014: 104–106). Wird von theologischer Seite dann die Natürlichkeit und Ursprünglichkeit betont, als etwas zu Bewahrendes, in Opposition zum geformten, konstruierten Körper, wirkt die Theologie biopolitisch auf den Menschen ein. Sie verwendet den Begriff des „Leibes“ als etwas Gegebenes, welches es positiv anzunehmen gilt. Dabei stellt sich die Frage, wie es möglich sein soll, eine natürliche Leibperspektive, eine natürliche Ich-Perspektive einnehmen zu können, wenn der Mensch immer schon anonym wirkenden Diskursen ausgesetzt ist (Foucault 1986).

Das intendierte epistemische Anliegen ist nicht als solches zu verwerfen. Es ermöglicht die Beziehung eines verkörperten Subjekts in einer doppelten Weise auszudrücken (Gugutzer 2006: 30). Einerseits ist der Mensch Körper und nimmt sich als verkörpertes Subjekt wahr. Andererseits ist es möglich, außenreferentiell auf seinen Körper zu schauen, dementsprechend hat er einen Körper. Körper sein und Körper haben sind keine statisch zu trennenden Erkenntnispositionen, sondern vermitteln die Möglichkeit des Subjektes, unterschiedliche Perspektiven einzunehmen. Meines Erachtens bietet die Rede von der Ersten-Person-Perspektive und der Dritten-Person-Perspektive, die immer körperlich vermittelt ist, mehr Chancen. Die Mög-

lichkeit einer epistemischen Differenz darf nicht darüber hinwegtäuschen, dass einerseits ontologisch immer von einer Einheit auszugehen ist und andererseits epistemisch der Differenzerfahrung die Erfahrung der Einheit vorangeht, also von einer Differenz-Einheit oder einer epistemischen Gleichzeitigkeit oder Gleichursprünglichkeit von Einheit und Differenz gesprochen werden muss. Wenn damit das Subjekt die Differenzerfahrung als Fremdheitserfahrung deutet, ist diese Fremdheitserfahrung keine alteritäre Erfahrung. Denn „es wäre nicht sein Körper, der ihm fremd ist, wenn diese Fremdheit nicht als Fremdheit des eigenen Körpers reflektiert und damit identifiziert wäre“ (Striet 2015: 102; Hitzler 2002: 77). Damit ist epistemisch von einer Gleichzeitigkeit der Begriffe Leib und Körper auszugehen, die aber weiterhin ontologische Implikationen aufweisen, sofern man diese beibehalten möchte. Rein von den Begrifflichkeiten lassen sich diese nicht auflösen, wodurch sich die Frage nach den Gründen für ein Beibehalten ergibt. Denn wenn die ontologische Dimension des Körpers als natürlich, als biologisch, durch den Transhumanismus infrage gestellt wird und damit darauf verweist, dass sich das Wissen um sich bereits in einem relationalen Gefüge mit und durch Technik befindet, gilt es zu diskutieren, ob eine Verschiebung des Körperbegriffs hin zu einem auch technisch durchdrungenen Selbstverständnis möglich ist, bei gleichzeitiger Beibehaltung der epistemischen Dimension zwischen Erster- und Dritter-Person-Perspektive. Da das leibliche Subjekt aufgrund seiner Verkörperung im Weltbezug steht, der Weltbezug aber die Bezogenheit auf Technik inkludiert, steht das verkörperte Subjekt bereits in einem Verhältnis zur Technik. Für diese Diskussion ist es sinnvoll, einen externen Blick auf Diskurse zu wagen, die Leib und Technik bereits in einem relationalen Gefüge sehen. Dazu gehören die techniksoziologische, die postphänomenologische und die posthumanistische Position, die im Folgenden skizziert werden.

6. Das Verhältnis von Technik und Mensch – postphänomenologische, techniksoziologische und cyberfeministische Ansätze

Ausgehend von den dargestellten Diskursen wendet sich dieser Abschnitt Ansätzen zu, die die vermeintliche Ausgrenzung von Technik innerhalb der eigenen Körpererfahrung und eine daraus folgende Gegenüberstellung von Körper und Technik aufgeben. Entsprechend verfolgen sie die hier anvisierte Öffnung des Relationalitätsverständnisses und des Körperbegriffs.

Zum Beispiel plädiert Don Ihde (1979) mit seiner postphänomenologischen Technikphilosophie für eine Auflösung des Dualismus zwischen einem Subjekt und einem technisch-passiven Objekt. So verfolgt er mit Rekurs auf Martin Heidegger eine pragmatische Verhältnisbestimmung zwischen Mensch und Technik. Ihde setzt bei einer relationalen Ontologie an, die es ermöglicht, graduelle Bestimmungen von Beziehungen zwischen einer körperlichen Erfahrung des Selbst, der Umwelt und einem personalen Gegenüber sowie zwischen technisch induzierten Erfahrungen derselben aufzu-

zeigen (Ihde 2013: 351; Rammert 2007: 54; Rammert und Schubert 2017: 359). Dabei folgt er einem weiten Technikbegriff, der menschliche Praxen als Verkörperungen mit einschließt: „Technics is the symbiosis of artifact and user within a human action“ (Ihde 2010: 73). Einem Subjekt zugesprochene Tätigkeiten wie Wahrnehmen, Erkennen und Handeln funktionieren nicht aus sich heraus, sondern sind technisch durchdrungen und bieten derart keinen vermeintlich objektiven oder neutralen Zugang zur Welt. So wird die Verkörperlichungsbeziehung zwischen ‚Ich-Brille-Welt‘ zu ‚(Ich-Brille)-Welt‘, sofern die Technik derart transparent ist, dass kein Störmoment beim Subjekt hervorgerufen wird. Zugleich wirkt die Brille als Korrektiv in mein Weltverhältnis ein. Technik ist für Ihde nicht etwas Nachträgliches, sondern konstitutiver Bestandteil des Daseins (Ihde 2010: 17–20). „Die eigene Praxis durch Techniken zu verkörperlichen ist letztendlich eine existentielle Beziehung zur Welt“ (Ihde 2013: 351). Entsprechend führt Technik nicht zur Verabschiedung des Menschen, sondern ist Bestandteil und Produzent von Selbst- und Weltbildern. Die postphänomenologische Position von Ihde weitet die relationale Durchdringung von Technik und Körper aus und schließt die körper-technische Umweltrelation mit ein (Ihde 2010: 72–80, 2013: 351).

Auch aus einer techniksoziologischen Perspektive wird eine starke Grenzziehung von Körper und Technik in Frage gestellt. So verweisen Werner Rammert und Cornelius Schubert (2017: 349f.) darauf, dass Technik und Körper zwar zwei materielle Verkörperungen der Gesellschaft darstellen, diese aber bisher als distinkte Einheiten verstanden wurden und nicht in ihrer wechselseitigen Verschränkung. Gerade mit Blick auf die Biomedizin und Biotechnologie ließe sich aber eine starke Grenzziehung nicht mehr aufrechterhalten. Der Blick auf den Transhumanismus hat dabei geholfen, sich dieser fraglich gewordenen Realität, einer apriorischen Unterscheidung von Körper und Technik, zu stellen, die Körper und Technik als zwei diametrale Instanzen versteht und Technik als fremdartiges Gegenüber bestimmt.

[D]ie relevanten Einheiten sind nicht Körper und Techniken voneinander getrennt, sondern [...] techno-korporale Aktionsinstanzen in ihrer Verschränkung (Rammert und Schubert 2017: 351).

Werner Schneider (2005: 372–374) geht ebenfalls von einer diskursiv gesetzten Grenzziehung zwischen Lebendigem und Nicht-Lebendigem, zwischen Körper und Technik aus und sieht in modernen Prothesen die Chance, dass diese als Grenzkonzept die konstruierte Dichotomisierung auflösen.

Schließlich will die cyber-feministische Kritik einer Körperverdrängung im transhumanistischen Diskurs über den Begriff des „Cyborgs“ (Haraway 1991: 149–181) oder der „Maschine“ (Braidotti 2014: 142) für eine restlose Verschmelzung von Technik und Mensch plädieren und möchte den Dualismus zugunsten einer völligen Durchdringung aufgeben. So postuliert Rosi Braidotti „eine posthumane kritische Theorie auf der Grundlage des Kon-

zepts eines nomadischen Beziehungssubjekts“ (2016: 33), welche das menschliche Verständnis dezentralisiert. Denn der Begriff des „Menschen“ übe eine dualistisch-hierarchische Macht aus, die über das Konzept des Posthumanen eine wegweisende Veränderung der Daseinsbeziehungen ermöglicht (Braidotti 2016: 36–38, 2014: 71–78). Hier findet der Begriff des „Posthumanen“ gerade als Kritik am Transhumanismus Verwendung, da über seine Perfektionierungsvorstellung des Menschen sein Anliegen weiterhin in einem rationalistisch-anthropozentrischen Denken verhaftet ist. Entscheidend ist, dass über den von Baruch de Spinoza inspirierten prozessontologischen Materiemonismus Braidotti zufolge die Spezies Mensch in einem konstitutiven Relationsgefüge zum ‚Nichthumanen‘ (Pflanzen, Tiere, Technik) eingebettet ist. Um der Dialektik zwischen belebter und unbelebter Materie zu begegnen, will Braidotti (2014) den Menschen als Maschine begreifen:

Damit ist keine Anwendung gemeint, oder etwas, was zu einem bestimmten Gebrauch bestimmt ist, sondern etwas zugleich Abstrakteres und stärker materiell Eingebettetes. Die Minimaldefinition einer Körpermaschine ist eine verleiblichte, intelligente Entität, die Prozesse einfängt und Energien oder Kräfte umwandelt. Da eine verleiblichte Entität umweltbedingt und ortsgebunden ist, wird ihre (natürliche, soziale, menschliche oder technische) Umwelt von ihr beständig vereinnahmt, einverleibt und verändert. In dieser high-tech-ökologischen Weise verleiblicht zu sein, bedeutet das vollständige Eintauchen in Felder beständiger Ströme und Transformationen (Braidotti 2014: 142).

Diese exemplarischen Diskurse lassen darauf schließen, dass Technik kein diametrales Gegenüber zum menschlichen Selbst- und Weltverhältnis ist. Akzeptiert man zugleich, dass Körper sein und Körper haben konstruiert sind, weil sich das Subjekt im Horizont ihn anonym bestimmender Selbst- und Weltdeutungen wiederfindet, ist ebenfalls davon auszugehen, dass die Grenzziehung zwischen Körper und Technik einer zeitlich bedingten Konstruktion entspringt. Die verschiedenen Diskurse konnten die Position stärken, dass Technik im Verhältnis zum Subjekt nicht nur etwas ist, was man hat, sondern konstitutiver Bestandteil des Subjekts selbst ist (Schneider 2005: 376f.). All dies führt in letzter Konsequenz dazu, dass der Körperbegriff in seinem Verhältnis zur Technik neu bestimmt werden muss. Die (theologische) Anthropologie ist somit herausgefordert, 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.

7. Fazit

Während von theologischer Seite die Notwendigkeit des Körpers betont wird und der Mensch als biologisch verkörpertes Subjekt gedacht wird,

kommt aus transhumanistischer Perspektive dem Medium des Körpers eine gewisse Beliebigkeit zu, weil der Körper als Objekt austauschbar ist. Positiv betrachtet kann man dem Transhumanismus zusprechen, dass er die Vorstellung des Körpers als *bios* entmystifiziert und den Blick auf die Heterogenität von Körpern lenkt. Damit kann er korrigierend auf die theologische Anthropologie einwirken. Andererseits bietet die Theologie einen kritischen Impetus gegenüber transhumanistischen Diskursen, die körperfeindlich agieren und ihrerseits reduktionistisch auf das, was und wie ein Körper sein soll, Einfluss nehmen. Die Formulierung der präreflexiven Vertrautheit mit sich, die bereits immer leiblich induziert ist, wirkt diesem Reduktionismus entgegen.

Die im Transhumanismus anzutreffende Gefahr einer Absolutsetzung der Körperkritik, die dadurch in eine Gegenwartsflucht oder sogar Leibfeindlichkeit verkommen kann, wird von theologischer Seite meines Erachtens zu Recht kritisiert.

Der Transhumanismus betrachtet das Menschen- und Körperbild unter einem Funktions- und Nutzenaspekt, welches normative und diskriminierende Züge aufweist, sobald diesem Körperbild nicht entsprochen wird. Ein Allerweltskörper zu sein reicht nicht aus, weil der Transhumanismus danach strebt, über das Menschsein hinaus zu gehen. Der Transhumanismus unterliegt einer „Ideologie der permanenten Selbstopтимierung“ (Harrasser 2013: 48; Bublitz 2014: 27), die sich in einer Wettbewerbslogik als „Ethos der unternehmerischen Selbstverbesserung und der Fitness“ (Harrasser 2013: 103) ausdrückt. Körper sind aus dieser Perspektive Maschinen, die funktionieren, und im Sinne der Wettbewerbslogik ihre Produktivität steigern müssen. Hemmende Momente werden ausgeschaltet, ersetzt oder verbessert. Letztendlich hat der Körper einen Produktcharakter und wird als gefügiges und zu kontrollierendes Besitzobjekt wahrgenommen (Thweatt-Bates 2012: 77–80; Harrasser 2013: 21–23; Loh 2019: 87; Helmus 2020: 115–117). Er wird „zu einem passiven Objekt der Gestaltung degradiert“ (Loh 2019: 85). Durch die geforderte technische Kontrolle und Aufwertung des Körpers werden Körper vereinheitlicht und verobjektiviert. Selbst das Subjekt wird hier durch die imperativische Handlungsaufforderung zum Enhancement verobjektiviert, da es sich der transhumanistischen Deutung des Daseins ja gerade unterordnen soll. Das Moment der Einheitlichkeit verdeutlicht zusätzlich, dass singuläre Individuation und Differenzerfahrungen nicht erwünscht sind.

Zugleich führt der transhumanistische Technikdiskurs dazu, verstärkt die Frage nach dem Verhältnis von Technik und Körper zu stellen und den Blick auf das Individuum und seine technische Körperinszenierung als Ausdrucksmittel seiner Selbst zu richten (Bublitz 2006: 343f.). Die transhumanistische Radikalität gegenüber dem biologischen Körper führt zu einer Verschiebung des Körperbegriffs und eröffnet den Raum, den Körper als eine mögliche bio-technologische Symbiose wahrzunehmen und das Körperverständnis als nur biologisch verwirklicht zu hinterfragen.

Die dazu vorgestellten Ansätze sind für das anvisierte Ziel aber nicht ausreichend. Rammert und Schubert verfolgen zum Beispiel mit ihrer Position keine Öffnung des Körperbegriffs. Sie sehen zwar Körper und Technik als Verkörperungen des Sozialen an und sehen es als Aufgabe, „systematisch nach ihren Verschränkungen und wechselseitigen Bestimmungen zu suchen“ (Rammert und Schubert 2017: 361), gelangen aber über ihre technosoziologische Verortung nicht zu einer grundlegenden Anfrage des Körperbegriffs, der aufgrund seiner Zuschreibung des *bios* weiterhin der *téchne* gegenübergestellt ist. Der von Rammert und Schubert eingeführte Neologismus der techno-korporalen Aktionsinstanzen verweist auf einen Prozess, begreift Technik aber nicht als Part eines verkörperten Subjekts. Gleiches lässt sich über die Position von Ihde sagen.

Über Braidottis Ansatz, der gerade als Kritik am Transhumanismus zu verstehen ist, ergibt sich über die Begrifflichkeit der „Maschine“ eine gewisse ungünstige Vorbelastung. Es muss verstärkt diskutiert werden, wie der posthumanistische und der transhumanistische Diskurs Subjektivität, Personsein und Autonomie definiert, beziehungsweise ob diese Aspekte der Maschine, dem Posthuman oder dem Cyborg überhaupt noch zugesprochen werden können.

Während aber posthumanistisch Technik und Körper monistisch aufgelöst werden und soziologisch und postphänomenologisch die Dichotomisierung dennoch bewahrt bleibt, wird hier der Vorschlag verfolgt, den Körperbegriff als solchen anzufragen. Die nicht nur in der Theologie vorherrschende Bestimmung des Körpers als biologischer Körper soll von ihrer Bestimmung her umformuliert werden, um so zu einer Neuorientierung beziehungsweise Erweiterung der Körperdefinition zu kommen. Körper kann formal als ‚Vergegenwärtigung eines Daseins‘ begriffen werden, die weiterhin die Differenz-Einheit sowohl in epistemischer Perspektive für die ‚Erste-‘ und ‚Dritte-Person-Perspektive‘ als auch die Differenz-Einheit auf ontologischer Ebene zwischen *bios* und *téchne* ermöglicht und berücksichtigt. Sicherlich kann man der Definition vorwerfen, dass sie völlig unbestimmt, abstrakt und geschichtslos ist – aber genau dies ist zugleich ihr stärkster Vorteil. Das Moment der Unbestimmtheit macht es möglich, Körperpraxen und Körperbilder einzuschließen, die bei einem rein biologischen Körperbegriff nicht inkludiert sind. Zudem lässt es ein Höchstmaß an autonomer Freiheit zu, weil diese nicht am Körper endet. Die Definition eines Körpers als ‚Vergegenwärtigung des Daseins‘ sagt nichts über das Strukturmoment, sagt nichts über die Textur, sagt nichts über die Beschaffenheit dieses Körpers aus, es wird aber deutlich, dass der Körper einem Dasein zugesprochen wird. Eine entsprechende Ausweitung des Körperbegriffs berücksichtigt, dass die Bezogenheit auf Technik für das menschliche Selbstverständnis nichts Nachrangiges ist. Sie ist vielmehr für dieses konstitutiv und kann neue Möglichkeiten auch im Hinblick auf das Körperbild erschließen (Helmus 2020: 284–292, 369–379). Diese Anerkennung öffnet keinesfalls Tür und Tor für Beliebigkeit. Denn

[e]in Ja zu Technologien, [...] die Akzeptanz ihrer Präsenz innerhalb unserer Beziehungen muss nicht zwingend ein Ja zur Hypothese der Unvermeidbarkeit von *enhancement* und Selbststeigerung sein (Harrasser 2013: 104).

Wird anerkannt, dass der Körperdiskurs nicht nur am Punkt einer selbstbestimmten Körperlichkeit erweitert werden muss, sondern auch, dass Technik integrativer Bestandteil des Selbstseins ist, Technik einverleibt ist und unser Verhältnis zur Welt mit ermöglicht, eröffnet sich eine nicht zu unterschätzende positive Bereicherung der Anthropologie. Die Ausweitung des Körperbegriffs ist vielmehr erst die Ermöglichung eines angemessenen Körperverständnisses, das dem Menschsein in seiner Heterogenität gerecht wird.

Anmerkungen

- 1 Im Folgenden wird vereinheitlichend vom Transhumanismus gesprochen. Entgegen einer Differenzierung von Transhumanismus, technologischem Posthumanismus und kritischem Posthumanismus (Loh 2019) wird die Sammelbezeichnung gewählt, um die sachlogische Zugehörigkeit des Transhumanismus und des technologischen Posthumanismus herauszustellen. Zudem vermag die Vereinheitlichung auf die Andersartigkeit des (kritischen) Posthumanismus, als eigenständiger Bewegung, zu verweisen. Zur Kritik einer vereinheitlichenden Rede vom Posthumanismus und der Differenzierung zwischen Posthumanismus und Transhumanismus siehe Helmus (2020: 19–20) und Dürr (2021: XV, 104–107).
- 2 Der Begriff der „Technologie“ ist hier als Spezifizierung von Technik zu verstehen und verweist auf den Einsatz neuer und neuester Technologie, bei der innerhalb des transhumanistischen Diskurses insbesondere Verfahren der konvergierenden Technologien (Nano-, Bio-, Informationstechnologie und Neurowissenschaft; kurz: NBIC) zum Erreichen der transhumanistischen Ziele diskutiert werden.
- 3 Dierk Spreen spricht davon, dass sogenannte Cyborgtechnologien in ein „intimes Funktionsverhältnis‘ mit dem Organismus“ (2015: 33) eintreten. Unter Cyborgtechnologien versteht Spreen Technik, die die materielle Grenze des Körpers überwindet und ihm wortwörtlich unter die Haut geht. Der Körper geht mit dieser eine Symbiose ein, sodass eine „technische Veränderung und Erweiterung leiblicher Vorgänge im Sinne einer neuen kybernetischen Einheit aus Organischem und Technischem“ (2000: 38–39) entsteht. Bei Spreen steht also nicht die Auseinandersetzung und Problematisierung von Technik und Körper im Allgemeinen im Vordergrund, sondern ausschließlich die Thematisierung biotechnologischer Artefakte. Die Verschiebung der Körpergrenze erfolgt nach Spreen durch die Integration von Technik in den Körper hinein und der daraus entstehenden biotechnischen Symbiose.
- 4 Den Ursprung der mit der Nanotechnologie verbundenen revolutionären Neuerung in der Naturwissenschaft stellt eine vom Physik-Nobelpreisträger Richard Feynman gehaltene Rede aus dem Jahr 1959 dar, in der er über die willentliche Positionierung und Veränderung von atomaren Strukturen und die Erschaffung von

Robotern und Maschinen im Nanometerbereich mutmaßt (Schummer 2009: 48–66). Die Wirkung dieses Vortrags entfaltet sich aber in Bezug auf das transhumanistische Gedankengut erst retrospektiv, als diese mit popkulturellen Einflüssen zusammenkommen. Die Übertragung und das Zusammenführen des literarischen, populärwissenschaftlichen in den naturwissenschaftlichen Diskurs ist auf Eric Drexlers Werk *Engines of Creation* (1986) zurückzuführen. Drexler benennt die Miniaturroboter und Maschinen aus Feynmans Visionen in „Assembler“ um und bezeichnet den gesamten Vorgang der Veränderung und Hervorbringung von materiellen Strukturen im Nanometerbereich als Nanotechnologie. Die Integration der Nanoassemblers in den Körper führe zu einer selbstständigen Heilung kranker und reparaturbedürftiger Strukturen.

- 5 Moravec geht auch Szenarien mit nicht-destruktiven Methoden durch, wie einen Gehirnschscan oder einen tragbaren Computer, der alle Informationen über Sie und Ihr Leben bis zum Tod aufzeichnet und dann an Ihr Leben anknüpfen kann (1988: 110).
- 6 Siehe zur Kritik an der Formulierung ‚Leib sein‘ und ‚Körper haben‘ exemplarisch Ammicht Quinn (1999: 30–36) und Böhme (2019: 42).

Literatur

- Ammicht Quinn, Regina (1999). *Körper – Religion – Sexualität. Theologische Reflexionen zur Ethik der Geschlechter*. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag.
- Böhme, Gernot (2019). *Leib. Die Natur, die wir selbst sind*. Berlin: Suhrkamp.
- Bostrom, Nick (2003). *The Transhumanist FAQ. A General Introduction*. URL: <https://nickbostrom.com/views/transhumanist.pdf> [Letzter Zugriff am 31.12.2022].
- Bostrom, Nick (2005a). *A History of Transhumanist Thought*. URL: <https://nickbostrom.com/papers/history.pdf> [Letzter Zugriff am 22.7.2022].
- Bostrom, Nick (2005b). *In Defense of Posthuman Dignity*. URL: <http://www.nickbostrom.com/ethics/dignity.pdf> [Letzter Zugriff am 31.12.2022].
- Bostrom, Nick (2005c). *Transhumanist Values*. URL: <http://www.nickbostrom.com/ethics/values.pdf> [Letzter Zugriff am 31.12.2022].
- Bostrom, Nick (2014). *Superintelligenz. Szenarien einer kommenden Revolution*. Berlin: Suhrkamp.
- Bostrom, Nick und Anders Sandberg (2008). *Whole Brain Emulation. A Roadmap*. URL: <https://www.fhi.ox.ac.uk/brain-emulation-roadmap-report.pdf> [Letzter Zugriff am 31.12.2022].
- Braidotti, Rosi (2014). *Posthumanismus. Leben jenseits des Menschen*. Frankfurt a.M.: Campus.
- Braidotti, Rosi (2016). Jenseits des Menschen. Posthumanismus. *Aus Politik und Zeitgeschichte* 37, 33–38.
- Bublitz, Hannelore (2006). Sehen und Gesehenwerden – Auf dem Laufsteg der Gesellschaft. Sozial- und Selbsttechnologien des Körpers. In: Robert Gugutzer (ed.). *body turn. Perspektiven der Soziologie des Körpers und des Sports*. Materialitäten 2. Bielefeld: transcript, 341–361.

- Bublitz, Hannelore (2014). Das Maß aller Dinge. Die Hinfälligkeit des (Geschlechts-) Körpers. In: Birgit Riegraf, Dierk Spreen und Sabine Mehlmann (eds.). *Medien – Körper – Geschlecht. Diskursivierungen von Materialität*. Bielefeld: transcript, 19–36.
- Coenen, Christopher (2006). Der posthumanistische Technofuturismus in den Debatten über Nanotechnologie und Converging Technologies. In: Alfred Nordmann (ed.). *Nanotechnologien im Kontext. Philosophische, ethische und gesellschaftliche Perspektiven*. Berlin: Akademische Verlagsgesellschaft, 195–222.
- Coenen, Christopher (2009). Transhumanismus und Utopie. Ein Abgrenzungsversuch aus aktuellem Anlass. In: Rolf Steltemeier (ed.). *Neue Utopien. Zum Wandel eines Genres*. Heidelberg: Manutius, 135–168.
- de La Mettrie, Julien Offray (2015). *L'Homme Machine. Der Mensch eine Maschine*. Französisch/Deutsch. Mit einem Nachwort von Holm Tetens. Stuttgart: Reclam.
- Drexler, K. Eric (1986). *Engines of Creation. The Coming Era of Nanotechnology*. New York: Anchor Books.
- Dürr, Oliver (2021). *Homo Novus. Vollendlichkeit im Zeitalter des Transhumanismus* (Studia Oecumenica Friburgensia, Band 108). Münster: Aschendorff.
- Etzelmüller, Gregor (ed.) (2016a). *Embodiment in Evolution and Culture*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Etzelmüller, Gregor (2016b). Verkörperung als Paradigma theologischer Anthropologie. In: Gregor Etzelmüller und Annette Weissenrieder (eds.). *Verkörperung als Paradigma theologischer Anthropologie*. Berlin und Boston: De Gruyter, 227–249.
- Fenner, Dagmar (2019). *Selbstoptimierung und Enhancement. Ein ethischer Grundriss*. Tübingen: Narr.
- Foucault, Michel (1986). *Die Sorge um sich*. Band 3. *Sexualität und Wahrheit*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Fuchs, Thomas (2014). Zwischen Leib und Körper. In: Marcus Knaup und Martin Hänel (eds.). *Leib und Leben. Perspektiven für eine neue Kultur der Körperlichkeit*. Darmstadt: WBG, 82–93.
- Fuchs, Thomas (2020). *Verteidigung des Menschen. Grundfragen einer verkörperten Anthropologie*. Berlin: Suhrkamp.
- Gräb-Schmidt, Elisabeth (ed.) (2015). *Leibhaftes Personsein. Theologische und interdisziplinäre Perspektiven*. Marburger theologische Studien 123. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Gugutzer, Robert (2006). Der body turn in der Soziologie. Eine programmatische Einführung. In: Robert Gugutzer (ed.). *body turn. Perspektiven der Soziologie des Körpers und des Sports*. Materialitäten 2. Bielefeld: transcript, 9–53.
- Haraway, Donna J. (1991). *Simians, Cyborgs, and Women. The Reinvention of Nature*. New York: Routledge.
- Harrasser, Karin (2013). *Körper 2.0. Über die technische Erweiterbarkeit des Menschen*. Bielefeld: transcript.
- Helmus, Caroline (2020). *Transhumanismus. Der neue (Unter-)Gang des Menschen? Das Menschenbild des Transhumanismus und seine Herausforderung für die Theologische Anthropologie*. Ratio fidei Band 72. Regensburg: Pustet.
- Hitzler, Ronald (2002). Der Körper als Gegenstand der Gestaltung. In: Kornelia Hahn und Michael Meuser (eds.). *Körperrepräsentationen. Die Ordnung des Sozialen und der Körper*. Konstanz: UVK-Verlagsgesellschaft, 71–85.

- Hoffmann, Ernst Theodor Amadeus (2010). *Der Sandmann*. Mit einem Kommentar von Peter Braun. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Horst, Steven (2020). *The Computational Theory of Mind*. URL: <https://plato.stanford.edu/entries/computational-mind/> [Letzter Zugriff am 31.12.2022].
- Hughes, James (2004). *Citizen Cyborg. Why Democratic Societies Must Respond to the Redesigned Human of the Future*. Cambridge, MA: Westview Press.
- Ihde, Don (1979). *Technics and Praxis. A Philosophy of Technology*. Dordrecht: D. Reidel Publications.
- Ihde, Don (2010). *Technology and the Lifeworld. From Garden to Earth*. Bloomington: Indiana University Press.
- Ihde, Don (2013). Phänomenologie der Technik. *Zeitschrift für Kulturphilosophie* 7, 351–380.
- Klöcker, Katharina (2018). Zur ethischen Diskussion um Enhancement. Eine kritische Anmerkung zum Transhumanismus aus theologisch-ethischer Perspektive. In: Benedikt Paul Göcke und Frank Meier-Hamidi (eds.). *Designobjekt Mensch. Die Agenda des Transhumanismus auf dem Prüfstand*. Freiburg, Basel und Wien: Herder, 309–338.
- Krüger, Oliver (2004). *Virtualität und Unsterblichkeit. Die Visionen des Posthumanismus*. Litterae Band 123. Freiburg im Breisgau: Rombach.
- Krüger, Oliver (2005). Gnosis in cyberspace? Body, mind and progress in posthumanism. *Journal of Evolution & Technology* 14, 77–89.
- Kurzweil, Ray (2005). *The Singularity is Near. When Humans Transcend Biology*. New York: Viking.
- Kurzweil, Ray (2013). *How to Create a Mind. The Secret of Human Thought Revealed*. New York: Penguin Books.
- Linssen, Charl und Pieter Lemmens (2016). Embodiment in whole-brain-emulation and its implications for death anxiety. *Journal of Evolution & Technology* 26, 1–15.
- Loh, Janina (2019). *Trans- und Posthumanismus zur Einführung*. Hamburg: Junius.
- McEwan, Ian (2019). *Maschinen wie ich*. Zürich: Diogenes.
- Mercer, Calvin (2015). Bodies and persons. Theological reflections on transhumanism. *Dialog: A Journal of Theology* 54, 27–33.
- Missomelius, Petra (2016). Vom Rausch der Intelligenz oder: Pimp your brain. Aushandlungsprozesse um Enhancement. In: Andreas Beinsteiner und Tanja Kohn (eds.). *Körperphantasien. Technisierung – Optimierung – Transhumanismus*. Innsbruck: Innsbruck University Press, 121–128.
- Moravec, Hans (1988). *Mind Children. The Future of Robot and Human Intelligence*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Moravec, Hans (1997). *The Senses have no Future*. URL: <http://tikvahfund.org/wp-content/uploads/2021/12/Moravec-The-Senses-Have-No-Future.pdf> [Letzter Zugriff am 31.12.2022].
- More, Max (1990). Transhumanism. Towards a Futurist Philosophy. *Entropy* 6, 6–12.
- More, Max (2013). The Philosophy of Transhumanism. In: Max More und Natasha Vita-More (eds.). *The Transhumanist Reader. Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology, and Philosophy of the Human Future*. New York: John Wiley & Sons, 3–17.

- Pohl, Frederik und Hans Moravec (1993). *Souls in Silicon*. URL: <https://frc.ri.cmu.edu/~hpm/project.archive/general.articles/1993/Silicon/Souls.html> [Letzter Zugriff am 31.12.2022].
- Pröpper, Thomas (2015). *Theologische Anthropologie*. Band I. 2. Auflage. Freiburg i.Br.: Herder.
- Puzio, Anna (2022). *Über-Menschen. Philosophische Auseinandersetzung mit der Anthropologie des Transhumanismus*. Bielefeld: transcript.
- Rager, Günter (2014). Leiblichkeit und Freiheit. In: Marcus Knaup und Martin Hähnel (eds.). *Leib und Leben. Perspektiven für eine neue Kultur der Körperlichkeit*. Darmstadt: WBG, 94–109.
- Rammert, Werner (2007). *Technik – Handeln – Wissen. Zu einer pragmatischen Technik- und Sozialtheorie*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Rammert, Werner und Cornelius Schubert (2017). Technik. In: Robert Gugutzer, Gabriele Klein und Michael Meuser (eds.). *Handbuch Körpersoziologie*. Band 2. *Forschungsfelder und Methodische Zugänge*. Wiesbaden: Springer VS, 349–363.
- Rothblatt, Martine (2013). Mind is deeper than matter. Transgenderism, transhumanism, and the freedom of form. In: Max More und Natasha Vita-More (eds.). *The Transhumanist Reader. Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology, and Philosophy of the Human Future*. Chichester: Wiley-Blackwell, 302–316.
- Scheidt, Hannah (2014). The fleshless future. A phenomenological perspective on mind uploading. In: Calvin Mercer und Tracy J. Trothen (eds.). *Religion and Transhumanism. The Unknown Future of Human Enhancement*. Westport: ABC-CLIO, LLC, 315–328.
- Schneider, Werner (2005). Der Prothesen-Körper als gesellschaftliches Grenzproblem. In: Markus Schroer (ed.). *Soziologie des Körpers*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 371–397.
- Schummer, Joachim (2009). *Nanotechnologie. Spiele mit Grenzen*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Sorgner, Stefan Lorenz (2016). *Transhumanismus – „die gefährlichste Idee der Welt“!?* Freiburg, Basel und Wien: Herder.
- Spreen, Dierk (2000). *Cyborgs und andere Techno-Körper. Ein Essay im Grenzbereich von Bios und Techne*. Passau: Edfc.
- Spreen, Dierk (2015). *Upgrade-Kultur. Der Körper in der Enhancement-Gesellschaft*. Bielefeld: transcript.
- Striet, Magnus (2015). Von Natur aus Diskurs. Theologisches zur Kulturalität des Körperdiskurses. *Freiburger Zeitschrift für Geschlechterstudien* 21, 97–109.
- Thweatt-Bates, Jeanine (2012). *Cyborg Selves. A Theological Anthropology of the Post-human*. Farnham: Ashgate.
- Vita-More, Natasha (2011). Bringing arts/design into the discussion of transhumanism. In: Gregory R. Hansell (ed.). *H±. Transhumanism and its critics*. Philadelphia: Metanexus, 70–83.
- Vita-More, Natasha (2013). Life expansion media. In: Max More und Natasha Vita-More (eds.). *The Transhumanist Reader. Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology, and Philosophy of the Human Future*. Chichester: Wiley-Blackwell, 73–82.

- Vita-More, Natasha (2014). Design of life expansion and the human minds. In: Damien Broderick und Russel Blackford (eds.). *Intelligence unbound. The future of uploaded and machine minds*. Chichester: John Wiley & Sons Inc., 240–247.
- Waters, Brent (2006). *From human to Posthuman. Christian Theology and Technology in a Postmodern World*. Aldershot: Ashgate.
- Wendel, Saskia (2002). *Affektiv und inkarniert. Ansätze deutscher Mystik als subjekttheoretische Herausforderung*. Ratio fidei 15. Regensburg: Pustet.
- Wendel, Saskia (2004). Der Körper der Autonomie. Anthropologie und ‚gender‘. In: Antonio Autiero, Stephan Goertz und Magnus Striet (eds.). *Endliche Autonomie. Interdisziplinäre Perspektiven auf ein theologisch-ethisches Programm*. Studien der Moralthologie 25. Münster: Lit., 103–122.
- Wendel, Saskia (2016). Auf den Leib geschrieben. In: Saskia Wendel und Aurica Nutt (eds.). *Reading the Body of Christ. Eine geschlechtertheologische Relecture*. Paderborn: Ferdinand Schöningh, 13–28.

Dr. Caroline Helmus
Eberhard Karls Universität Tübingen
Katholisch-Theologische Fakultät
Lehrstuhl für Fundamentaltheologie
Liebermeisterstraße 12
72076 Tübingen
Deutschland
E-Mail: caroline.helmus@uni-tuebingen.de