

Humaner als der Mensch? Zur sozialen Imagination autonomer Waffentechnik

Nicole Kunkel

1. Einleitung

Die Terminator-Reihe gehört zu den einflussreichsten und populärsten Science-Fiction-Filmen überhaupt. In ihrem ersten Teil wird ein Terminator, also eine anthropomorph gestaltete Maschine, aus einer dystopischen und von Maschinen regierten Zukunft in die Gegenwart der 1980er geschickt, um die junge Frau Sarah Connor zu töten. Sarah wird im Laufe ihres Lebens die Mutter von John Connor werden, dem Anführer des Widerstands gegen die Roboterherrschaft in der Zukunft. Um eben diese Mutterschaft zu verhindern, ist es die Aufgabe des Terminators Sarah zu töten. Die Maschine setzt alles daran, kaltblütig ihren Auftrag auszuführen – sie achtet weder auf andere Opfer, noch kann sie durch die einfache Feuerkraft anderer Waffen gestoppt werden. Zwar gelingt Sarah die Flucht – so will es das eherne Gesetz des Actionfilms – doch ist die Maschine dem Menschen an Kaltblütigkeit und aufgrund seiner Unverwundbarkeit massiv überlegen: Weil der Android keinen Schmerz fühlt, sich nicht fürchtet und kein Erbarmen zeigt, ist er die ideale Killermaschine.

Umso faszinierender ist die Fortsetzung dieser Geschichte im zweiten Teil der Terminator-Reihe. Wieder wird ein Terminator aus der Zukunft geschickt – diesmal um den jungen John Connor zu töten. Dieser jedoch schickt selbst einen weiteren, umprogrammierten Terminator in die Vergangenheit, um sein eigenes Leben vor dem »bösen« Terminator zu schützen. Interessant ist hier das Verhältnis, das der umprogrammierte Terminator und John Connor im Laufe des Filmes zueinander aufbauen: Während die »gute« Maschine den Jungen gegen den »bösen« Terminator verteidigt, lernt sie nebenbei nicht nur flotte Sprüche von John, sondern auch allerlei Lektionen in Sachen Mitmenschlichkeit. So hinterlässt dieser Android keine Spur von Verwüstung, sondern

schießt beispielsweise gezielt daneben, sodass niemand zu Schaden kommt. Auch in dieser Fortsetzung siegt das Gute – der »böse« Terminator wird bezwungen und der Film endet dramatisch, indem der »gute« Terminator sich selbst opfert, da er sonst zum Prototyp für eben jene dystopische Technik der Zukunft genutzt werden könnte. Dieser Film folgt der Logik: Weil der Android mitmenschlicher ist als der Mensch, kann er sein »Leben« für die Menschen geben: Er ist der ideale, selbstlose Beschützer.

Obwohl beide Filme dieselbe Technik in Szene setzen, könnte die Moral der Geschichte unterschiedlicher kaum sein: Auf der einen Seite die kaltblütig mordende Killermaschine, die rücksichtslos tötet und damit der Imperativ, niemals solche Maschinen zu bauen; auf der anderen Seite der selbstlose Roboter, der Mitmenschlichkeit lernt und schließlich sich selbst opfert. Unterstrichen wird dies mit dem Epilog zum zweiten Teil aus dem Munde Sarah Connors:

»The luxury of hope was given to me by the Terminator. Because if a machine can learn the value of human life... Maybe we can too.« (Terminator 2 1991)

Dieser Artikel will dem Gehalt dieser Worte Sarahs und der damit verbundenen Bilder in theologisch-ethischer Perspektive nachspüren: Es scheint mir alles andere als selbstverständlich, dass der Wert menschlichen Lebens von Technik, die gerade zum Töten konstruiert wurde, gelernt werden kann – zumal diese Technik den Sinn ihrer Unternehmung nicht versteht. Dies ist insbesondere da problematisch, wo solche fiktionalen Vorstellungen den gesellschaftlichen (und politischen) Umgang mit Technik, etwa letalen auto-regulativen Waffensystemen, leiten und handlungswirksam werden, indem sie die politische Regulation von bestimmten Techniken und Verfahren entweder antreiben oder aber verhindern. Mein Hauptanliegen ist es hier aus theologischer Perspektive zu zeigen, dass die Vorstellung, gerade den Wert menschlichen Lebens von rechnender Technik zu lernen, fehl geht. Die zentrale These besteht darin, dass die Maschine nicht wissen kann, was ein Mensch ist, was es bedeutet zu leben und dass entsprechend die Idee, solch zentrale Werte von einer Maschine zu lernen, eine absurde Fantasie ist, die zugleich das Menschenbild »technisiert«. Dies jedoch bedeutet nicht, dass eine solche Fantasie nicht auch in politischen Handlungsoptionen relevant werden kann. Ziel ist es also zunächst zu zeigen, dass Bilder und Narrative den Umgang mit Technik maßgeblich beeinflussen und bestimmen, sodann deutlich zu machen, dass die Vorstellung von der mitmenschlichen Technik grundsätzlich fehl geht, und schließlich diesen technischen Imaginationen auf Grundlage

der theologischen Idee der Ebenbildlichkeit Gottes ein Korrektiv entgegenzustellen.

Um dieses Thema genauer zu untersuchen, werde ich zunächst in die Imaginationstheorie von Charles Taylor einführen und anhand dieser zeigen, warum die Bilder und Geschichten, die wir erzählen, auch unsere kollektiven Vorstellungen prägen und somit handlungsleitend werden können (2). In einem zweiten Schritt analysiere ich bestehende Technikimaginationen und befrage sie auf ihren Gehalt (3), um diesen schließlich mit der Rede von der Ebenbildlichkeit Gottes eine Alternative der menschlichen Selbsterschließung entgegenzustellen (4).

2. Soziale Imagination

Wie also tragen Filme wie der Terminator mit ihren Bildern und Narrativen zu einem gesellschaftlichen und politischen Umgang mit Technik, etwa dem Umgang mit autoregulativen Waffensystemen, bei? Ob, und wenn ja, auf welche Weise fiktionale Vorstellungen tatsächlich gesellschaftliche und politische Strukturen prägen, und somit Filme wie die Terminator-Reihe Handlungsmacht entfalten können, lässt sich mit der Theorie des Philosophen Charles Taylor in seinem Buch *Modern Social Imaginaries* veranschaulichen. Taylors maßgebliche Frage ist hier, wie die moralische Ordnung innerhalb westlicher Gesellschaften ihre Wirkung entfaltet und er beantwortet diese Frage mit seiner Theorie zum sozial Imaginären. Unter moralischer Ordnung versteht Taylor den selbstverständlichen moralischen Verständnishintergrund, vor dem ein Mitglied einer bestimmten sozialen Gruppe sich selbst erschließt. Dieser Raum und Rahmen ist bereits moralisch vorgeprägt, wie eine Art Landkarte, auf der ein Individuum moralische Orientierung sucht (Taylor 1992, 29f.): Einen Standpunkt außerhalb dieser Landkarte einzunehmen ist dem Individuum unmöglich, weil es sich dann nicht mehr verständlich machen könnte. Taylor beschreibt diese Zusammenhänge anschaulich in seinem Buch *Sources of the Self* mit folgenden Worten: »[A] person without a framework altogether would be outside our space of interlocution; he wouldn't have a stand in the space where the rest of us are. We would see this as pathological.« (Taylor 1992, 31). Es ist der Einzelnen also unmöglich aus dem moralischen Rahmen oder Horizont herauszutreten, ohne zugleich aus den selbstverständlichen sozialen Zusammenhängen herauszufallen. Taylors These lautet nun weiter, dass eben diese moralische Ordnung sich weniger in expliziten Imperativen

und Theorien ausdrückt, sondern vielmehr implizit in den Praktiken, Narrativen und Selbstverständlichkeiten verbirgt, die tagtäglich und unsichtbar gesellschaftliches Handeln bestimmen. Er schreibt: »The social imaginary is not a set of ideas; rather, it is what enables, through making sense of, the practices of a society« (Taylor 2004, 2). Und er führt weiter aus:

»By social imaginary, I mean something much broader and deeper than the intellectual schemes people may entertain when they think about reality in a disengaged mode. I am thinking, rather, of the ways people imagine their social existence, how they fit together with others, how things go on between them and their fellows, the expectations that are normally met, and the deeper normative notions and images that underlie these expectations.« (Taylor 2004, 23)

Worum es Taylor hier geht, sind also nicht die ausgesprochenen moralischen Theorien und Ideen, sondern die mitschwingenden Vorstellungen, die sich in Bildern, Geschichten und Legenden niederschlagen und die zwischenmenschlich geteilt werden, um so den selbstverständlichen Legitimationsgrund für eine kollektive Praxis bereitzustellen (Taylor 2004, 23). In diesen Bildern verdichten sich Ansprüche an die anderen, ein geteiltes Verständnis dessen, was von diesen anderen in Alltagssituationen erwartet werden kann und was so überhaupt erst ermöglicht, kollektive soziale Praktiken zu entwickeln. Die Komplexität dessen wird deutlich, wenn bewusst gemacht wird, dass in Imaginationen auch immer eine Vorstellung davon enthalten ist, auf welcher Art und Weise eine Gesellschaft zusammengehört, was normativ gilt, wie Abläufe normalerweise geregelt sind und wie sie es sein sollten (Taylor 2004, 24). Taylor charakterisiert beispielsweise die Art, wie wir gehen, gestikulieren und uns bewegen als einen Ausdruck dafür, wie wir uns zueinander positionieren. Er beschreibt etwa die betonte Langsamkeit, mit der ein Polizist aus dem Streifenwagen aussteigt und sich einer Autofahrerin nähert, die er wegen Geschwindigkeitsüberschreitung angehalten hat (Taylor 1992, 15). Diese Szene wird nicht verständlich ohne das Wissen darüber, wie Menschen sich in Alltagssituationen begegnen, oder eine Vorstellung davon, mit welcher Handlungsmacht die Polizei ausgestattet ist. Ebenso sehr ist ein Wissen davon nötig, dass Geschwindigkeitsüberschreitungen verboten sind, und dass von einer Autofahrerin erwartet wird, sich an die Straßenverkehrsordnung zu halten. Nicht nur das: Polizist*innen sind selbstverständlich zu bestimmten Handlungen autorisiert, zu denen die anderen Bürger*innen nicht legitimiert

sind. Deswegen tragen sie bestimmte Kleidung und fahren bestimmte Autos. Aufgrund dieser Autorisierung sind sie überhaupt erst in der Lage eine andere Person wegen einer Geschwindigkeitsüberschreitung zur Rechenschaft zu ziehen – und genau deswegen ist es ihnen auch erlaubt, Gewalt anzuwenden. Dieses System funktioniert jedoch nur, weil alle davon wissen und über einen geteilten und selbstverständlichen Wissenshintergrund verfügen. In dieser einen Szene verdichtet sich also spezifisches Hintergrundwissen, angefangen von der Vorstellung davon, welche Handlungsmacht Polizist*innen zusteht, der Norm einer Geschwindigkeitsbeschränkung, bis hin zu einer abstrakten Vorstellung davon, wie wir als Gesellschaft zusammengehören und welche Normen dieser Zusammengehörigkeit zu Grunde liegen – oder zu Grunde liegen sollten.

Zentral ist dabei, dass die Beziehung zwischen Hintergrundvorstellungen und Praktiken keineswegs einseitig ist. Vielmehr bringen neue Praktiken neue Imaginationen hervor, während gleichsam neue Imaginationen neue Praktiken prägen, sodass sich die soziale Welt in einem stetigen Wandel befindet (Taylor 2004, 24). In einem solchen Prozess ermöglichen neue Praktiken wiederum neue Perspektiven, die dann die neue Praktik mit Sinn füllen. Das heißt, dass unsere moralischen Vorstellungen dem Status quo nicht unbedingt entsprechen müssen: Sie können diesen überschreiten, neue Visionen entwickeln, die dann wiederum neue Praktiken hervorrufen und so Stück für Stück eine Veränderung in der sozialen Imagination bewirken (Taylor 2004, 28). Auf diese Weise wird eine neue Perspektive handlungswirksam und, setzt sie sich durch, wird sie irgendwann zu einem selbstverständlichen Hintergrund, der kaum erwähnenswert erscheint (Taylor 2004, 29). In Worten des Theologen Florian Höhne:

»Das sozial Imaginäre lässt [...] nicht nur (neue) Praktiken initiieren. Neue Praktiken wirken – wie Taylor betont – auch in das sozial Imaginäre zurück. Neue Dinge, etwa neue Technologien verändern Praktiken, was wiederum neue Deutungen, Theorien und Vorstellungen schafft, die über die Zeit in das Selbstverständliche des sozial Imaginären einsickern können.« (Höhne 2022, 117)

Eine philosophische oder soziale Theorie ist dann die Abstraktion geteilter Praktiken einer bestimmten sozialen Gruppe (Taylor 2004, 29f). Für westliche Gesellschaften etwa weist Taylor auf die prägende Rolle von Öffentlichkeit,

oder aber die Herrschaft des Volkes hin, die jeweils mit bestimmten sozialen Imaginationen und Praktiken einher gehen.

Im Blick auf die hier angesprochenen Narrative und Bilder von Technik heißt das, dass der Terminator, auch wenn der Inhalt des Filmes rein fiktional ist, eine bereits vorgängige Intuition aufnimmt – sonst würde sich uns die Handlung des Filmes nicht erschließen und die Filme wären Ladenhüter geblieben. Zugleich aber wirkt die Imagination normativ auf unsere Vorstellungen für den Umgang mit hochentwickelter (Waffen-)Technik. Es ist die Vorstellung der kaltblütigen Maschine, die erbarmungslos tötet, die hier einerseits als soziale Selbsterschließung des Umgangs mit Technik gesehen werden kann. Zugleich verbirgt sich dahinter der Imperativ, niemals solche Technik herzustellen, wenn die Zukunft nicht entsprechend dystopisch aussehen soll. Dass diese sehr pessimistische Art der Darstellung sich mit der Maschine, die selbstloser ist als der Mensch, paart, macht das Narrativ im Film nur umso schillernder: Der Terminator opfert sich selbst, um die Menschheit zu schützen, denn sein Dasein gefährdet deren Zukunft.

Greifbar werden beide Narrative gegenwärtig in der Debatte um autoregulative Waffensysteme, wenn auf der einen Seite die möglichen Vorteile dieser Maschinen gepriesen werden, die letztlich menschlicher als der Mensch funktionieren sollen (Arkin 2009; Müller 2016). Autor*innen, die so argumentieren, knüpfen damit an das Narrativ der selbstlosen Maschine an, die ihr »Leben« für den Menschen geben würde. Auf der anderen Seite verbinden Gegner*innen der Technik ihre Darstellung nicht selten mit dem Sprachbild des *Killerroboters*, was keineswegs nur als eine neutrale Beschreibung der Technik gesehen werden muss, wie etwa die *Campaign to stop killer robots* bereits in ihrem Namen deutlich macht (Campaign to stop killer robots n.d.). *Killerroboter* sind der Inbegriff der kaltblütig tötenden Maschine, die rücksichtslos tötet, was ihr in den Weg kommt. In diesen entgegengesetzten Narrativen spiegelt sich gleichsam das höchst ambivalente Verhältnis zu Automatisierung und Digitalisierung in anderen Zusammenhängen. Dass sowohl das Narrativ der selbstlosen Maschine wie das des *Killerroboters* durch die evozierten Bilder und Vorstellungen gesellschaftliche Vorstellungen aufnehmen und transformieren, sollte deutlich geworden sein. Entsprechend ist die Idee, auf die Bedrohung durch diese Systeme mit dem Terminus des *Killerroboters* hinzuweisen, weder besonders originell noch erklärungsbedürftig, ebenso wenig wie die Hoffnung, mit neuer Technik das Leben der Menschen zu verbessern, bzw. zu schützen. Was sich daran aber zugleich zeigt, ist ein Komplex an anthropologischen Fragestellungen, die viel stärker auf das Selbstverständnis des Menschen zielen.

3. Paradoxe Technikimaginationen

Kommen wir noch einmal zur eingangs erwähnten Erklärung Sarah Connors zurück, die festhält: »[I]f a machine can learn the value of human life.... Maybe we can too.« (Terminator 2 1991). Diese Bemerkung ist aus verschiedenen Gründen aufschlussreich. Zunächst einmal ist sie höchst paradox, denn dass ein Terminator, dessen namensgebende Aufgabe es ist, das Leben von Menschen zu beenden (lat. *terminare* – beenden), gerade den Wert dieses Lebens schätzen soll, ist ein Widerspruch in sich selbst. Zweitens ist es keineswegs selbstverständlich anzunehmen, dass eine Maschine so etwas wie den Wert des Lebens zu schätzen weiß. Wo das angenommen wird, wird entweder anhand menschlicher Vorbilder auf ein nicht vorhandenes Innenleben der Maschine zurückgeschlossen, ein Vorgang den Frederike van Oorschot als imitative Imagination ausgewiesen hat (van Oorschot 2023) – oder aber eine Simulationsperfektion vorausgesetzt, die alles andere als trivial ist.¹ Drittens – und darauf kommt es hier an – geht Sarah davon aus, dass die Maschine dem Menschen ein Vorbild in Bezug auf ihre ethische Kompetenz werden kann, denn im Gegensatz zu den Menschen, weiß die Maschine ja anscheinend nicht nur besser, was der Wert des Lebens eigentlich ist, sondern kann auch noch besser als der Mensch danach handeln. Entsprechend ist die dramatische »Selbsttötung« des Terminators am Ende des Filmes folgerichtig.

Dass diese Vorstellungswelten nicht nur unter Science-Fiction-Autor*innen verbreitet sind, zeigt ein Blick in die Forschungslandschaft zu autoregulativen Waffensystemen, wo beispielsweise der Robotiker Ronald C. Arkin davon ausgeht, dass dank der fortschreitenden Technik Kriege humaner ausgetragen werden könnten. Er schreibt hierzu:

»Roboter sind bereits jetzt schneller, stärker und in einigen Fällen (z.B. *Deep Blue*, *Watson*) intelligenter als Menschen. Warum fällt es uns dennoch so

-
- 1 Bemerkt sei an dieser Stelle, dass ja auch der Mensch, bzw., die kognitiven Prozesse des Menschen, wie Intelligenz, Lernen, Autonomie, Urteilen hier simuliert werden sollen. Trotz der anthropomorphisierenden Sprechweise aber fallen die kognitiven Prozesse des Menschen mit den Rechenoperationen der Maschine nicht in eins. Auch wenn der Mensch diese ihm eigenen Prozesse in der Maschine wiederzuentdecken meint, handelt es sich dabei um bloße Simulationen. An Stellen aber, wo davon ausgegangen wird, dass eine solche Simulation in einer (nicht) näher spezifizierten Zukunft tatsächlich dem Menschen zum Verwechseln ähnlich ist, bleiben viele technische Fragen offen.

schwer uns vorzustellen, dass sie irgendwann fähig sein könnten, uns auf dem Schlachtfeld menschlicher zu behandeln als wir Menschen selbst – obwohl sich menschliche Kampfkräfte in diesen Situationen immer wieder furchtbare Grausamkeiten zuschulden kommen lassen?» (Arkin 2014, 5).

Der Philosoph Vincent C. Müller kommt zu einem ähnlichen Schluss, wenn er autoregulative Waffensysteme langfristig als eher gute Neuigkeiten beschreibt und für ihn klar zu sein scheint, dass solche Systeme die menschlichen Kosten im Krieg verringern würden (Müller 2016, 78). In diesen wissenschaftlichen Ausführungen scheint das Narrativ der Maschine, die menschlicher ist als der Mensch zu greifen. Ist dem so, dann liegt es nahe, wie Arkin dies tut, davon auszugehen, dass es einen moralischen Imperativ zur Erforschung und Nutzung solcher Technologien gibt (Arkin 2014, 5).

Wie bereits beschrieben, ist jedoch genau diese Annahme äußerst voraussetzungsreich und an dieser Stelle sogar explizit erweitert um die Unfähigkeit des Menschen selbst moralisch integer zu handeln, allem voran auf dem Schlachtfeld. Um dies zu konstruieren, geht Arkin in seinen Beiträgen umfassend auf die moralischen Unzulänglichkeiten des Menschen ein, die vor allem auf dem Schlachtfeld zu Tage treten. Ob es die Lust an Rache, die Notwendigkeit zum Selbstschutz, das Töten aus Angst, Müdigkeit oder schiere Überforderung ist: die Maschine scheint die bessere, weil rationalere Wahl zu sein (Arkin 2014, 5f; ders. 2009, 29–35). Deswegen, so die Argumentation, kommt es zu weniger Opfern. Im Vergleich mit der Maschine, schneidet der Mensch hier also schlechter ab.

Der Vergleichspunkt, an dem sich Arkin hier orientiert, stammt aus Normen und Pflichten der Mitmenschlichkeit. Diese haben ihre juristische Ausprägung im internationalen Völkerrecht gefunden, etwa der Genfer Konvention, die zwischen Kombattant*innen und Nicht-Kombattant*innen unterscheiden, und den Schutz von Nichtkombattant*innen, wie verwundeten Soldat*innen, oder Zivilist*innen einfordern. Wer nach diesen Spielregeln spielt, so die Idee, verhält sich menschlich. Schieben wir das Problem, dass solche Waffen gar nicht zwischen Kombattant*innen und Nicht-kombattant*innen unterscheiden können für einen Moment zur Seite (Geiß und Lahmann 2017) und wenden den Blick auf die Argumentationsfigur und das dahinterliegende Narrativ, so zeigt sich ein Phänomen, das Günther Anders als prometheische Scham bezeichnet. Gemeint ist die »Scham vor der ›beschämend‹ hohen Qualität der selbstgemachten Dinge« (Anders 1956, 23). Anders meint damit die Erkenntnis, dass das eigene Leben, der eigene Leib, ja, das

eigene Selbst im Gegensatz zur perfekten Maschine Makel aufweist. Da die Maschine angesichts des fehlerhaften Menschen als perfekt erscheint, gipfelt die prometheische Scham in der Selbstaufgabe des Menschen, nach dem Leitspruch: »Da wir schlechter rechnen als unser Apparat, sind wir unzurechnungsfähig; ›rechnen‹ wir also nicht« (Anders 1956, 61). Weil der Mensch hier an seine eigenen Grenzen zu stoßen scheint, gibt er »unzurechnungsfähig« die Kontrolle vertrauensvoll an die Maschine ab.

Das Problem, das einer solchen Erzählung zu Grunde liegt, weist Florian Höhne in seinem Aufsatz als Reduktion des Menschenbildes auf den risiko-informierten Entscheider aus: Der Mensch vergleicht sich mit der Maschine, allerdings nimmt er zum Maßstab die Fähigkeit Entscheidungen zu treffen, die eine gewisse Risikokalkulation beinhalten. Da die Maschine aber schneller und präziser rechnet, schneidet der Mensch hier schlechter ab, ohne dass jedoch andere Kompetenzbereiche in den Blick genommen werden (Höhne 2022). Mein Interesse hier gilt aber nicht so sehr der Auswirkung, sondern vielmehr dem Grund für eine solche reduktive Annahme. Und dieser zeigt sich hier in der Scham vor der Technik: Durch die zugrundeliegenden Anthropomorphisierungsprozesse (Kunkel 2023), vermittelt durch Filme wie den Terminator, identifiziert sich der Mensch mit der Technik – und sieht sich dann im Vergleich mit der Maschine an der gestellten Aufgabe scheitern. Das Problem aber ist: Hier werden Birnen mit Äpfeln verglichen, denn sachlich gibt es keinen Grund zur Gleichsetzung von Mensch und Maschine, besonders in ethischen Fragestellungen. Das liegt vor allem daran, dass für moralische Handlungen eine Vorstellung vom Handlungskontext, ein Welt- und Selbstbild nötig ist. In philosophischen Termini: ein autonomes Selbst. Eine Maschine, auch, wenn sie mit Verfahren sogenannter künstlicher Intelligenz arbeitet, hat ein solches Selbst jedoch nicht. Sie hat auch keine Vorstellung von der Welt und allem, was sich darin befindet. In Worten des Philosophen Brian Cantwell Smith: sie rechnet, urteilt aber nicht (Smith 2019). Um moralisch zu handeln, braucht es aber ein Selbst- und Weltbild, um zu verstehen, was es bedeutet sich in dieser Welt handelnd zu bewegen und aufgrund dessen (moralische) Urteile zu fällen (Kunkel 2021). Maschinen, die ihren Weltzugang jedoch berechnen, können dies nicht, denn sie haben kein Verständnis davon, was sie berechnen. Kurzum: Sie wissen nicht, womit sie es zu tun haben. Nichtsdestotrotz ist das Motiv des mitmenschlichen Terminators handlungswirksam, weil es diese Identifikationsprozesse ermöglicht, informiert und aufrechterhält.

Etwas anders gelagert ist die Problematik im entgegengesetzten Narrativ von der kaltblütig mordenden Maschine, wie sie etwa im Terminus des *Killerroboters* Ausdruck findet. Hier ist das Narrativ an der dystopischen Zukunft der Terminator-Reihe angelehnt und bedient die Angst vor der Machtübernahme durch Technik, weil sie gerade nicht in der Lage ist, ihre implementierten Rechenoperationen zu verstehen. Eine solche Technik kann kaltblütig töten, eben weil sie nicht weiß, was Leben ist und was Sterben bedeutet. Letztlich jedoch treten auch in dieser Imagination dieselben schamhaften Mechanismen hervor: insofern die Gegner*innen autoregulativer Waffentechnik darauf bestehen, dass solche Waffen niemals hergestellt werden dürfen und dabei auf die potentielle Vernichtung der Menschheit durch solche Systeme verweisen (Future of Live, n.d.) ist zugleich die Idee der übermenschlichen und nicht mehr zu stoppenden Maschine beschworen.² Das schamhafte Moment und damit der Impuls die Tötungsentscheidung an die Maschine abzutreten tritt hier gegenüber einem ungeheuerlichen, angsteinflößenden zurück. Dieser jedoch wirkt, als wäre der Mensch dem handlungsunfähig ausgesetzt. Etwas überspitzt formuliert: Wenn solche Systeme erst einmal gebaut werden dürfen, dann übernehmen Killerroboter die Macht. Dass auch hinter der Entwicklung und dem Einsatz von Waffensystemen jeder Art Menschen stehen, die mit bestimmten Motiven diese Waffen herstellen und vertreiben, kann dabei schnell aus dem Blick geraten. Interessant scheint mir aber, dass die »Scham vor der »beschämend« hohen Qualität der selbstgemachten Dinge« (Anders 1956, 23) auch in diesem Narrativ erhalten bleibt – auch wenn sie in einem diametral entgegengesetzten Imperativ mündet, nämlich in der Forderung, diese Waffen gar nicht erst herzustellen, gerade weil sie, einmal in Gang gesetzt, nicht mehr zu stoppen sein könnten.

4. Der Mensch im Spiegel Gottes

Das Problem, das ich in den beschriebenen Zusammenhängen sehe, ist letztlich ein anthropologisches: Indem der Mensch sich mit der Maschine iden-

2 Gleichzeitig ist der Gedanke nicht von der Hand zu weisen, dass solche Waffen sich verselbstständigen, denn genau da scheint das Ziel einer autoregulativen Waffe zu sein. Einmal losgelassen jedoch könnte sie einen einzelnen Fehler innerhalb kürzester Zeit in rasanter Geschwindigkeit wiederholen – mit potentiell fatalen Folgen (Scharre 2016).

tifiziert und vergleicht, verändert sich gleichsam seine Selbstwahrnehmung, die jedoch letztlich einem Trugschluss aufsitzt. Am Beispiel des Terminators heißt das, dass der Versuch Mitmenschlichkeit mit Hilfe von Robotik zu erlernen zum Scheitern verurteilt sein muss, denn die Maschine ist ja gerade nicht menschlich, kann also auch nicht mitmenschlich »handeln« und die Imagination, dass dies so sei, ist eine Fehlinterpretation der Technik.

Wo dies aber dennoch geschieht, maschinisiert der Mensch nicht nur sich selbst (Fuchs 2020; Koch 2016), sondern übersieht zugleich, dass Technik nicht unabhängig vom Menschen existiert – genauso wenig wie Sprache (Coeckelbergh 2017). Auf den Punkt gebracht heißt das: Der Terminator hat kein Eigenleben, weil er immer schon mit Daten operiert, die in der Lebenswelt des Menschen fußen. Nicht nur das, er ist auch mit einer spezifischen Intention ausgestattet – in diesem Fall zu töten – und auf eine gewisse Art und Weise gestaltet, die diesem Ziel entspricht. Wo einer solchen Entität ein Eigenleben unterstellt wird, das dann wieder lehrreich für den Menschen sein kann, gerät zum einen die Intention der Designer*innen, Programmierer*innen oder Betreiber*innen aus dem Blick – und damit zugleich die Frage nach den dahinterliegenden Machtstrukturen, denn ein bestimmtes Gerät wird ja stets zu einem gewissen Zweck hergestellt. Zum anderen – und das ist das, worauf es hier ankommt – verändert sich durch die Unterstellung eines Eigenlebens die Beziehung des Menschen zur konkreten Technik, die dann leicht als echtes Gegenüber missverstanden werden kann, beispielsweise indem sie anthropomorphisiert wird (Kunkel 2023; van Oorschot 2023). Mit diesem Bild von Technik als echtem Gegenüber, als autonomen Selbst, kann sich der Mensch identifizieren, vergleichen und sich von daher auch verstehen. Und es liegt nahe sich vorzustellen, dass eine solche anthropomorph gestaltete Maschine auch als ein Sinnbild für den Wert menschlichen Lebens steht – auch wenn sie diesen nur simuliert (Coeckelbergh 2010, 237). Da es sich dabei jedoch um einen Trugschluss handelt, lautet die entscheidende anthropologische Frage welche Alternativen der Konstitution des Menschen in theologisch-ethischer Perspektive zur Verfügung stehen, wie der Mensch sich also besser verstanden weiß als durch die Reflexion, die Spiegelung mit Hilfe von Technik.

In der christlichen Tradition ist hierbei die Vorstellung zentral, dass der Mensch nach Gen 1,26 als Ebenbild Gottes, als sein *צלם* (*zelem*), erschaffen wurde. Die Interpretation dieses theologischen Terminus ist keineswegs einfach und eindeutig, sondern hochkomplex und vielschichtig (Neumann-Gorsolke

2017; Etzelmüller 2021, 278).³ Die neuere alttestamentliche Forschung kommt jedoch überein, dass es sich bei dem Begriff am ehesten um eine Bildrepräsentation handelt, ähnlich wie in der alttestamentlichen Vorstellungswelt und seiner Umwelt der weltliche König Gott repräsentiert (Neumann-Gorsolke 2017; Etzelmüller 2021, 278f). »Der Mensch soll, wie der ideale König nach Psalm 72, für Recht und Gerechtigkeit sorgen – und so dazu beitragen, dass Gottes gute Intentionen für seine Schöpfung realisiert werden.« (Etzelmüller 2021, 279) Gemeint ist damit eine Beziehungsaussage: Es geht um das Verhältnis zwischen Mensch und Mit-Welt, um die sorgende Beziehung des Menschen zu seiner Umwelt, sei es in Form anderer Menschen, oder der Natur. Ähnlich wie es im alten Orient zu den Aufgaben des Königs zählte, für einen umfassenden Rechtszustand zu sorgen, so wird in der Rede vom Ebenbild die Aufgabe eines jeden Menschen ausgedrückt einen solchen Zustand handelnd anzustreben. Recht und Gerechtigkeit bilden das Zentrum menschlichen Handelns und Drücken das Ziel menschlicher Bestrebungen aus. Insofern es sich bei dieser Interpretation nun um ein Strebeziel in relationalen Verhältnissen der Menschen untereinander handelt – und weniger um eine ontologische Aussage – ist damit zugleich ein Sollen ausgedrückt: Es handelt sich also um eine Aufgabe, die dem Menschen gestellt ist. Und in dieser relational erwachsenen Aufgabe konstituiert sich der Mensch als Mensch in Beziehung zu anderen Menschen – und zwar aus der ursprünglichen Relation zu Gott heraus. Dadurch bleibt der Mensch gerade nicht in seiner Relation zu sich selbst, sondern überschreitet diese mit Blick auf Gott. Dies wiederum kann als Korrektiv auch für die Beziehung zur Maschine hilfreich sein, denn so weitet sich der Blick des Menschen auf die ganze Fülle anthropologischer Bezüge: Eigenschaften, die sich mit Recht und Gerechtigkeit verbinden, etwa. In anderen Worten: Eine Beziehung, in der ein Mensch sich vor den Rechenoperationen der Maschine schämt und infolgedessen bereit ist, die damit verbundenen Handlungen nicht mehr selbst auszuführen, übersieht die Defizite der Maschine. Er gibt damit nicht nur die Rechenoperationen aus der Hand, er versteht sich selbst nicht

-
- 3 Das betrifft beispielsweise die zentrale Frage inwiefern die alttestamentlichen Aussagen der Gottesebenbildlichkeit aller Menschen in Spannung stehen zum neutestamentlichen Befund, dass allein Jesus Christus eben dieses Ebenbild darstellt (Peters 2010). Oder aber, ob es sich bei der Ebenbildlichkeit des Menschen um eine ontologische Qualität handelt, oder eine relationale Aussage, die das Welt- bzw. Gottesverhältnis des Menschen thematisiert (Neumann-Gorsolke 2017). Ich werde mich im Folgenden auf jene Themen und Fragestellungen konzentrieren, die für die Betrachtung meiner Fragestellung relevant sind.

mehr länger als jemanden, der in der Lage ist diese Operationen selbst auszuführen.

Entscheidend für meine Ausführungen hier ist aber, dass sich mit der Konstitution des Menschen von Gott her zugleich Perspektive und Ausrichtung verändern: Als Ebenbild Gottes ist der Mensch an Gott orientiert: er weiß sich geschaffen und findet Antwort auf die Frage des Woher. Er ist von vornherein als Beziehungswesen ausgewiesen. Und als solches an Gott orientiertes Beziehungswesen (Etzelmüller 2021, 283) kommen zugleich wesentliche Beziehungseigenschaften in den Blick wie Liebe, Mitleid oder Erbarmen. All dies sind Eigenschaften, die das Verhältnis zum anderen herausstellen und aufzeigen, dass erst in einer gelungenen Beziehung der Mensch zum Menschen werden kann (Etzelmüller 2021, 283). Richtet der Mensch nun aber seinen Blick auf die Technik, schaut er letztlich nicht auf diese Beziehungseigenschaften, sondern nur auf bestimmte kognitive Bereiche, Rechnen etwa, in denen die Technik dem Menschen überlegen ist.

Das darf nun aber nicht missverstanden werden. Mit der symbolischen Rede vom Ebenbild Gottes geht es mir nicht darum zu kritisieren, dass der Mensch sich selbst mit Gott verwechselt und sich darin ein Götzenbild schafft – so kann ja die Vorstellung der prometheischen Scham auch gedeutet werden: Indem Menschen sich an der Technik orientieren, schaffen sie sich selbst einen Gott, weil sie sich an technischen Vorstellungen ausrichten.⁴ Ich verstehe aber Anders' Hinweis auf die prometheische Scham eher so, dass der Mensch sich in der Technik wiedererkennt und sie zu einem inneren Anderen wird, an dem er sich orientiert und ausrichtet, indem er sich vor ihm schämt. Diese Konstruktion des Anderen jedoch hebt nur bestimmte Eigenschaften des Menschen hervor und übersieht dabei zugleich blinde Flecken der Technik. Konkret heißt das, dass eine Technik, die Muster mit großer Treffsicherheit erkennt, etwa bestimmte Menschen oder Tiere, dadurch noch lange nicht weiß, was es heißt ein Mensch zu sein und wie ein Mensch zu fühlen. Also ist sie auch nicht in der Lage *Mit*-Gefühl oder *Mit*-Leid zu haben, das sich dann in erbarmungsvollem Handeln niederschlägt. Genau dies – so zumindest mein Vorschlag – versinnbildlicht das Symbol des *imago dei*. All diese Eigenschaften kann aber die Maschine qua Konstruktion nicht haben, denn es fehlt ihr nicht nur das dafür nötige Weltwissen, sondern auch das Selbst, das Bewusstsein

4 Dies etwa kritisiert Noreen Herzfeld in ihrem Artikel *In Whose Image? Artificial Intelligence and the Imago Dei* (Herzfeld 2012). Ähnlich verstanden werden kann auch das Buch *Homo Deus* von Yuval Noah Harari (Harari 2017).

(Smith 2019, 97–103). Die damit verbundene Gefahr jedoch, geht darüber hinaus, nämlich indem der Mensch sich vorwiegend oder nur noch vom Bild der Maschine her versteht – und damit letztlich Eigenschaften wie Mitleid und Erbarmen nicht mehr in sein Repertoire aufnimmt. Dass solche Gedanken nicht ganz von der Hand zu weisen sind zeigt sich da, wo Robotiker*innen wie Ronald C. Arkin dafür argumentieren, dass die Technik im Schlachtfeld letztlich menschlicher als der Mensch operieren kann, weil ihr eben jene menschlichen Eigenschaften, bzw. Unzulänglichkeiten fehlen. In diesem Bild, klingt deutlich die anfangs zitierte Aussage von Sarah Connors an: Mitmenschlichkeit können – und sollten – wir von der Maschine lernen, weil diese Normen der Mitmenschlichkeit weitaus besser umsetzen kann als der Mensch selbst. Dass sich diese Argumentation letztlich selbst widerspricht, zeigt sich schon allein daran, dass ein autoregulatives Waffensystem – oder im Falle Connors der Terminator – schlicht und einfach kein Mensch, sondern eine Maschine ist und dass allein deswegen die Vorstellung gerade von einer Maschine, die zum Töten programmiert wurde, Mitmenschlichkeit zu lernen absurd ist. In anderen Worten: Wer Mitmenschlichkeit von einem autoregulativen Waffensystem erwartet, hat einen Kategorienfehler begangen. Die soziale Imagination, die hinter diesen moralischen Vorstellungen steht, ist mit den technischen Voraussetzungen schlechterdings nicht vereinbar.

5. Zusammenfassung

Ich habe hier vorgeschlagen, die gegenläufigen Narrative des *Killerroboters*, bzw. des Waffensystems, das mitmenschlicher als der Mensch agiert, mit Hilfe von Charles Taylors Theorie der sozialen Imagination zu analysieren. Dabei zeigt sich, dass die jeweils erzeugten Bildwelten mit der Idee übermenschlicher Technik agieren, die dann also solche wiederum Rückwirkungen auf das Menschenbild hat, da der Mensch sich von dieser Technik her (miss-)versteht.

Ich schlage dagegen vor mit dem religiösen Symbol des *zelem adonai* die Konstitution des Menschen als mitmenschliches Beziehungswesen zu verankern. Denn für Gott – und entsprechend den Menschen – scheint mir weder die Fähigkeit zur Mustererkennung noch zum Rechnen entscheidend, sondern die zum Mitleiden und Erbarmen, zum Handeln und Fühlen. Und eben diese Fähigkeiten finden sich in der Maschine nicht. Das Fazit lautet dann, dass der Mensch sich über die Eigenschaften des Fühlens und Mitleidens, des Handelns und Erbarmens verstehen sollte, weil diese grundlegend für das Weltverhältnis

des Menschen sind. Der ethische Imperativ, der sich damit zugleich verbindet, ist, dass eben diese menschlichen Eigenschaften nicht der Maschine anheimgestellt werden sollten: Rechnen soll also die Maschine, mitfühlend handeln aber der Mensch. Das heißt aber auch, dass Prozesse, die mitfühlendes Handeln erfordern, der Maschine nicht überlassen werden dürfen.

Um schließlich Sarah Connor noch einmal deutlich zu widersprechen: Mitmenschlichkeit von einem Terminator lernen zu wollen ist ein Ding der Unmöglichkeit! Mitmenschlichkeit zu lernen ist nur möglich in Auseinandersetzung und im Angesicht von Menschen. Und um zu lernen, was der Mensch ist, so lautet zumindest mein Vorschlag, lohnt sich ein Blick in die christlich-religiöse Symbolwelt, die mit Bildern wie *Ebenbild Gottes* die besonderen Eigenschaften des Menschen als Beziehungswesen, als Mit-Mensch herausstellt.

Literatur

- Anders, Günther. 1956. *Die Antiquiertheit des Menschen: Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*. München: C.H. Beck.
- Arkin, Ronald C. 2009. *Governing lethal behavior in autonomous robots*. Boca Raton: CRC Press.
- Campaign to stop killer robots. n.d. »Less autonomy: more humanity.« Accessed April 19, 2023. <https://www.stopkillerrobots.org/>.
- Coeckelbergh, Mark. 2010. »Moral appearances: emotions, robots, and human morality« *Ethics Inf Technol* 12: 235–241.
- Coeckelbergh, Mark. 2017. *Using words and things. Language and philosophy of technology*. New York/London: Routledge.
- Etzelmüller, Gregor. 2021. *Gottes verkörpertes Ebenbild: eine theologische Anthropologie*. Tübingen: Mohr-Siebeck.
- Fuchs, Thomas. 2020. »Menschliche und Künstliche Intelligenz: Eine Klarstellung.« In *Verteidigung des Menschen. Grundfragen einer verkörperten Anthropologie*, edited by Thomas Fuchs. Berlin: Springer, 21–70.
- Geiß, Robin, Henning Lahmann. 2018. »Autonomous weapons systems: A paradigm shift for the law of armed conflict?« In *Research handbook on remote warfare*, edited by Jens David Ohlin. Cheltenham/Northampton, 371–404.
- Harari, Yuval Noah. 2017. *Homo Deus: A brief history of tomorrow*. London: Vintage.

- Herzfeld, Noreen. 2012. »In Whose Image? Artificial Intelligence and the Imago Dei.« In *The Blackwell Companion to Science and Christianity*, edited by J.B. Stump, Alan G. Padgett. Hoboken: Wiley, 500–509.
- Höhne, Florian. 2022. »Bilder des Menschlichen: Theologisch-ethische Herausforderungen der Vorstellungswelten künstlicher Intelligenz.« In *Framing KI: Narrative, Metaphern und Frames in Debatten über Künstliche Intelligenz*, edited by Frederike van Oorschot, Selina Fucker. Heidelberg: heiBOOKS, 111–136.
- Koch, Bernhard. 2016. »Maschinen, die uns von uns selbst entfremden. Philosophische und ethische Anmerkungen zur gegenwärtigen Debatte um autonome Waffensysteme.« *Militärseelsorge: Dokumentation* 54: 99–119.
- Kunkel, Nicole. 2021. »Autoregulative Waffensysteme: Automatisierung als friedensethische Herausforderung – ein Werkstattbericht.« *Ethik und Gesellschaft* 2. DOI: <https://dx.doi.org/10.18156/eug-2-2021-art-6>.
- Kunkel, Nicole. 2023. »Programmierte Autonomie? Autoregulative Waffensysteme als anthropologische Anfrage.« In *Digitale Transformation der Gesellschaft. Neubestimmung des Sozialen durch Technik*, edited by Sebastian Kistler, Anna Puzio, Anna-Maria Riedl, Werner Veith. Münster: Aschendorff.
- Müller, Vincent C. 2016. »Autonomous killer robots are probably good news.« In *Drones and responsibility: Legal, philosophical and sociotechnical perspectives on the use of remotely controlled weapons*, edited by Ezio Di Nucci, Filippo Santoni de Sio. London: Ashgate, 67–81.
- Neumann-Gorsolke, Ute. 2017. »Gottebenbildlichkeit (AT)« In *Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet*. Accessed April 18, 2023. <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/19892/>.
- Peters, Albrecht. 2010. »Bild Gottes: IV Dogmatisch.« *TRE*, 6, 506–517.
- Ronald C. Arkin. 2014. »Vollautonome letale Waffensysteme und Kollateralopfer.« *Ethik und Militär* 1: 3–12.
- Scharre, Paul. 2016. *Autonomous weapons systems and operational risk: Ethical autonomy project 2016*. Accessed April 10, 2023. <https://www.cnas.org/publications/reports/autonomous-weapons-and-operational-risk>.
- Smith, Brian Cantwell. 2019. *The Promise of Artificial Intelligence. Reckoning and Judgement*. Cambridge & London: MIT Press.
- Taylor, Charles. 1992. *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge: Harvard University Press.
- Taylor, Charles. 2004. *Modern Social Imaginaries*. Durham & London: Duke University Press.

- Terminator 2*. 1991. »Judgement Day«. Accessed April 18, 2023. <https://scripts-on-screen.com/movie/terminator-2-judgement-day-script-links/>.
- The Future of Life institute. N.d. »Slaughterbots are already there.« Accessed April 10, 2023. <https://futureoflife.org/project/lethal-autonomous-weapons-systems/>.
- Van Oorschot, Frederike. 2023. »Alles Technik oder was? Ethische Perspektiven auf das Verhältnis von Mensch und Maschine im Kontext einer imaginationssensiblen Technikethik.« In *Mensch und Maschine im Zeitalter »Künstlicher Intelligenz«: Theologische Herausforderungen*, edited by Hermann Diebel-Fischer, Nicole Kunkel, Julian Zeyher-Quattlender. Münster: LIT. [Im Erscheinen].

