

Zeitschrift: Bulletin de la Société Fribourgeoise des Sciences Naturelles = Bulletin der Naturforschenden Gesellschaft Freiburg

Herausgeber: Société Fribourgeoise des Sciences Naturelles

Band: 58 (1968-1969)

Heft: 3: Rapport annuel = Jahresbericht

Artikel: Christliche Anthropologie und biologische Zukunft des Menschen

Autor: Marsch, Wolf-Dieter

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-309152>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 29.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

B) Anatexis im Grundgebirge

Durch Hebung und Erosion wurde im westlichen Schwarzwald das kristalline Grundgebirge freigelegt. In ähnlicher Weise ist auch in anderen Teilen Europas das Grundgebirge erschlossen: Vom böhmischen Raum über den Schwarzwald bis zur Bretagne liegen alte Massive frei und bilden Mittelgebirge aus Granit und Gneis, deren Genese besonders interessant ist, da man zeigen kann, daß sich die Gneise zu Graniten regenerieren lassen.

Die Granite drangen vor etwa 300 Millionen Jahren in die Gneise ein; die Gneise sind also noch älter, ihr Material stammt teilweise aus den Urzeiten der Erde. – Nun sind Granite Gesteine, gebildet durch Erstarrung aus einem Schmelzfluß. Gneise hingegen bilden sich aus bereits vorliegenden Gesteinen (verschiedener Herkunft) durch eine Umprägung (Metamorphose), ohne daß dabei Schmelzung auftritt. Wenn aber im Untergrund die Temperatur bis auf etwa 700° ansteigt, dann schmelzen die Gneise nach und nach auf, und es verwischen sich die Grenzen zwischen Granit und Gneis.

Daher sieht man an den Felswänden alle Aulfösungsstadien der Gneise: ein schlieriges Durcheinander von schon Erschmolzenem und noch restlich Erhaltenem. Solche Gesteine heißen Migmatite. Der Regenerationsprozeß spielt sich in Tiefen von 10–20 km Tiefe ab. Der Vorgang bliebe uns verborgen, wenn nicht durch Hebungen der Erdkruste das Deckgebirge abgetragen und die Wurzeln unserer Gebirge freigelegt würden.

E. Nickel

Christliche Anthropologie und biologische Zukunft des Menschen *

von WOLF-DIETER MARSCH, Wuppertal-Barmen

I. Die Fragestellung

Fragt man danach, ob und inwiefern die Theologie überhaupt «mitreden» kann, wenn Probleme der biologischen Zukunft des Menschen zur Diskussion stehen, so muß man sich darüber wohl klar sein, daß sie hier in der Tat nur *mitreden* kann. Es kann sich nicht darum handeln, in naturwissenschaftliche – medizinische, biologische, biochemische und eugenische – Fragenbereiche dilettantisch hineinzureden; auch nicht darum, in einer hektisch daher schwadronierenden Publizistik im Wettkauf zum Jahre 2000 unbedingt mithalten zu wollen; ebenfalls nicht darum, die Aussagen der Bibel auf jeden Fall als up to date zu

* Erstmals vorgetragen am 22. Oktober 1967 bei einer Tagung mit Ärzten und Genetikern in Bad Boll. Erstmals veröffentlicht in: Pastoraltheologie, Wissenschaft und Praxis (Pth) 58/1969, 198–212, im Rahmen eines Thema-Heftes: Biologische Zukunft des Menschen.

erweisen; und schließlich nicht darum, theologisch oder gar kirchlich zu dekretieren, was in dieser Frage einer möglichen Selbstmanipulation des Menschen zu tun und zu lassen sei. Die Stimme der Theologie kann in einer pluralistisch zerfaserten Kultur immer nur eine mit-argumentierende, mit-denkende sein; und die Autorität der biblischen Traditionen, an denen wir uns gewiß «parteiisch» orientieren, ist nicht von der Art, daß sie als eine autoritäre Weisung angeeignet und weitergegeben, mit heutiger Lebenserfahrung vermittelt werden könnte – auch nicht unter der Überschrift «Verkündigung an die Welt». Jene Stimme und diese Autorität müssen vielmehr der Kommunikation, einer dialogischen Überlegung zwischen den Wissenschaften, ideologischen Positionen und praktisch-politischen Interessen fähig sein, um ihr Recht und ihre Wahrheit zu erweisen. Darum wird vornehmlich das «und» im Titel der Gegenstand meiner Überlegung sein.

Es ist immerhin ein Novum, daß dieses «und» wieder ernsthaft zur Debatte steht. Vor einer Generation etwa gehörte es bei den Theologen (von Ausnahmen wie *Karl Heim* abgesehen) nachgerade zum guten Ton, Probleme der naturwissenschaftlichen Anthropologie oder gar der Biologie oder Biochemie abzublenden aus dem Feld, in dem sich die Auslegung der biblischen Tradition bewegte. Fragen des Weltbilds oder der naturwissenschaftlichen Erkenntnis sollten die theologische Denkweise möglichst wenig tangieren: Sie kreiste um die «ganz-anders» qualifizierte Begegnung zwischen Mensch und Gott, Zeit und Ewigkeit. Die Existenzphilosophie der zwanziger bis vierziger Jahre unseres Jahrhunderts kam der Theologie insofern entgegen, als sie auf Kategorien – wie Zeitlichkeit des Daseins, personale Entscheidung, Ich-Du-Begegnung, Sorge und Weltfreiheit – basierte, die völlig unabhängig von naturwissenschaftlichen Fragestellungen waren. Es will mir bezeichnend erscheinen, daß (wiederum von Ausnahmen wie *Pierre Teilhard de Chardin* abgesehen²⁾) das Problem der Evolution (sowohl der menschlichen Art als auch des Individuums in seiner Umwelt, also der Orthogenese und der Ontogenese) in der Theologie kaum mehr kontrovers gewesen ist. Die alte, leidige Darwin-Frage meinte man längst hinter sich zu haben. Den «materialistischen» Marxismus diskutierte man zwar um seiner humanitären, sozialen oder politischen Konsequenzen willen, nicht aber in seinen sozial-anthropologischen Voraussetzungen, und naturwissenschaftliche Anthropologie wurde kaum zur Kenntnis genommen. Man hatte seinen Burgfrieden mit den empirischen Humanwissenschaften geschlossen.

¹ Den Begriff entnehme ich einem Aufsatz von K. RAHNER (Experiment Mensch. Theologisches über die Selbstmanipulation des Menschen, in: Die Frage nach dem Menschen. Festschr. für Max Müller zum 60. Geburtstag, Freiburg/München 1966, 45 ff.), der m. W. bisher einzigen gründlichen theologischen Erörterung des Problems, an der ich mich im folgenden wesentlich orientiert habe.

² Der Urwald an Literatur über *P. Teilhard de Chardin* muß hier unerörtert bleiben; es sei verwiesen auf S. M. DAECKE, Teilhard de Chardin und die evangelische Theologie. Die Weltlichkeit Gottes und die Weltlichkeit der Welt, Göttingen 1967 – den ersten gründlichen protestantischen Versuch, das Werk dieses großen Jesuiten zu adaptieren; dazu auch auf J. HÜBNER (Hrsg.), Teilhard de Chardin in Antwort und Kritik (Stundenbücher 80), Hamburg 1968.

Diese mochten handeln über alles Mögliche *am* Menschen, seine physische, psychische oder soziale Konstitution, – die Theologie aber sollte sich darauf beschränken, über *den* Menschen *selbst* zu Aussagen machen: über seine Existenz coram Deo, zwischen Selbst-Verfehlung und Selbst-Erfüllung, «zwischen Nichts und Ewigkeit»¹. Die notwendig weltanschauliche Auseinandersetzung mit anderen Wissenschaften galt als abgeschlossen, oder sie wurde als «apologetisch» disqualifiziert – vielleicht auch darum, weil sie hierzulande noch einmal mehr durch den Faschismus diskreditiert war.

Diese relative Gleichgültigkeit gegenüber den Humanwissenschaften dürfte aus theoretischen wie praktischen Gründen kaum länger mehr so haltbar sein: *Theoretisch* nicht, seitdem die existenzphilosophische Engführung der Anthropologie als eine solche erkannt und entlarvt ist: der anthropologische Entwurf *Arnold Gehlens*² (mag man ihm im einzelnen zustimmen oder nicht) zeigt zumindest, daß die Umwelt-Bestimmtheit und Welthaftigkeit des Menschen auch sein Existieren bedingt und bestimmt. Dies hat man in der klassischen Anthropologie (von *Herder* bis *Fichte*, von *Hegel* bis *Nietzsche*) auch wohl immer gewußt: der Mensch – das instinktarme, «nichtfestgestellte Thier», das sich erst gesellschaftlich, durch Anpassung an die Umwelt, die Bedingungen seines Überlebens und Stabilisierungen seiner Triebstruktur erarbeiten muß, seine «Natur» dabei stets transzendierend. Gewichtiger noch scheinen die *praktischen* Anstöße, die zu einer Überprüfung mancher existenzphilosophischer Maximen nötigen. Bislang stehen Theologie und Kirche noch ziemlich ratlos vor einer ganzen Kette von Fragen, die einfach dadurch gestellt sind, daß wir uns (in Deutschland forcierter erst seit den fünfziger Jahren) in die technisch-wissenschaftliche Zivilisation einleben müssen: Die «Schöpfung» genannte Welt wird als Umwelt und damit als ein Machwerk des Menschen bewußt, und der Mensch selbst als Gottes Geschöpf beginnt sich als eine Aufgabe der Produktion, der Selbst-Produktion zu durchschauen³.

¹ So der Titel eines bekannten Essay-Bands des von der frühen Bultmann-Schule geprägten Philosophen H. JONAS, Zwischen Nichts und Ewigkeit. Zur Lehre vom Menschen (Kl. Vandenhoeck-Reihe 165), Göttingen 1963.

² A. GEHLEN, Der Mensch, ⁷Bonn 1962 – mit der Ausgangsthese: «Schon die Weltoffenheit (des Menschen) ist ... grundsätzlich eine *Belastung*. Der Mensch unterliegt einer durchaus untierischen *Reizüberflutung*, der «unzweckmäßigen» Fülle einströmender Eindrücke, die er irgendwie zu bewältigen hat. Ihm steht nicht eine Umwelt instinktiv nahegebrachter Bedeutungsverteilung gegenüber, sondern eine Welt – richtig negativ ausgedrückt: ein *Überraschungsfeld* unvorhersehbarer Struktur, das erst in «Vorsicht» und «Vorsehung» durchgearbeitet, d. h. erfahren werden muß. Schon hier liegt eine Aufgabe physischer und lebenswichtiger Dringlichkeit: aus eigenen Mitteln und eigen-tätig muß der Mensch *sich entlasten*, d. h. die Mängelbedingungen seiner Existenz eigen-tätig in Chancen seiner Lebensfristung umarbeiten» (36).

³ Vgl. als prägnante Zusammenfassung dieser Situation etwa H. SCHELSKY, Der Mensch in der wissenschaftlichen Zivilisation (jetzt in: Auf der Suche nach Wirklichkeit. Gesammelte Aufsätze, Düsseldorf 1965, 439 ff.), im Anschluß an I. Kant: «Kant, der meiner Meinung nach immer klarer als der ursprüngliche Philosoph der modernen Technik hervortreten wird, hat die entscheidende Wahrheit der Moderne durchgesetzt, daß wir erkennen, weil wir konstruieren; die Rekonstruktion der Welt aus unserer

Nur wenige, längst bekannte Beispiele: Das Problem der *Geburtenregelung* stellt die Breite unserer Bevölkerung vor die Frage, was denn nun der «Natur» und damit dem Wesen des Menschen gemäß sei, wie weit und mit welchen Mitteln er in diese Natur eingreifen dürfe (zumal er es längst tut). Oder die Frage nach *Sozialordnungen*, die schöpfungsgemäß und darum dauerhaft und menschlichem Zugriff entzogen wären: sie ist seit der Erfahrung eines pervertierten Staates und allerlei völkischer Faselei diskreditiert, und man schwankt nun unschlüssig zwischen einer pragmatischen Abwertung aller Ordnung angesichts der im Glauben akzeptierten «Herrschaft Christi»¹ und einer diffusen Rettung von Inseln des unwandelbaren Göttlich im Strom der Wandelbarkeit sozialer Institutionen, – sei es, daß man die Familie, das Eigentum, Volk, Heimat oder Vaterland ausgeklammert sehen möchte aus dem Zwang zum sozialen Wandel². Schließlich die Frage nach den Veränderungen unserer Arbeitswelt durch *kybernetische Technik*: Wenn der Mensch zusehends von den Produkten seiner Hände und seiner Intelligenz zurücktreten und Maschinen für sich arbeiten lassen kann, dann verändern sich für ihn einige Perspektiven: auf seine Arbeits-Mentalität, auf sich selbst als schöpferischen Anreger von kybernetischen Prozessen und auf Gott, den *fabricator et consumator mundi*³.

Mit den Fragen nach einer möglichen oder gar notwendigen Manipulation der menschlichen Art aber dürfte die existenzphilosophische Reduktion noch einmal mehr fraglich geworden sein. Wiederum nur einige beispielhafte Fragen: Ist etwa, wie Friedhelm Schneider postuliert⁴, unsere Rede vom *Tod*, von des Menschen Sterblichkeit, nicht mehr länger (wie wir das seit dreitausend Jahren gewöhnt waren) «naturnotwendig mit dem Begriff des organischen Lebens

Erkenntnis ist dann nur noch das notwendige praktische Widerspiel zu dieser theoretischen Grundaussage über das Wesen des menschlichen Geistes. Indem die menschliche Erkenntnis als analytische Wissenschaft sich als die praktische Synthese des Erkannten oder als angewandte Wissenschaft immer mehr in die Schöpfung, in die Konstruktion einer neuen Welt auslegt, wird der Mensch selbst mehr und mehr sein eigenes Handlungsobjekt und sein eigener Erkenntnisgegenstand. Es wird ja nicht nur «Natur» neugeschaffen und verändert, sondern diese Art Produktionstechniken richten sich ja längst... auf eine Umkonstruktion und Neuformung des Menschen selbst in seinen leiblichen, seelischen und sozialen Bezügen; und diese «künstliche» Veränderung des Menschen erweist sich mehr und mehr als die eigentliche Voraussetzung des Fortschritts der «Gütertechniken»» (448 f.).

¹ Vgl. als typisch für diesen, aus dem weiteren Umkreis K. BARTHS hervorgegangenen Pragmatismus den Band: Unter der Herrschaft Christi, München 1961 (bes. E. WOLF und J. L. HROMÁDKA, 56 ff.); E. WOLF, Ordnung und Freiheit. Zur politischen Ethik des Christen (Unterwegs 18), Berlin 1962; J. M. LOCHMAN, Herrschaft Christi in der säkularisierten Welt (Theol. Stud. 68), Zürich 1967. Zu einer Erörterung der durch Naturwissenschaft und Technik gestellten Probleme christlicher Anthropologie kommt es in dieser Tradition kaum.

² Vgl. neuerdings das nur bedauernswerte Pamphlet von A. EVERTZ, Der Abfall der evangelischen Kirche vom Vaterland, Velbert/Kettwig 1965.

³ Was dies für eine christliche Theorie der Arbeit bedeutet, habe ich in Pth 56/1967, 170 ff. auszuführen versucht.

⁴ So F. SCHNEIDERS These in: Pth 57/1968 S. 181.

verknüpft», wenn man mindestens potentiell in die Lage kommt, Lebens-Vorgänge stillzulegen und dadurch zu konservieren? Besteht etwa *Sünde* nur in der Verfehlung gegenüber Gott, wenn abzusehen ist, daß die Menschheit in die Lage kommt, bzw. schon ist, ihre Lebens-Apparatur selbst ad bonum vel ad malum zu verändern? Schließlich: behält die Rede von der offenen *Zukunft*, vom Zukommen Gottes – in der Theologie neuerdings mächtig angeschwollen, seitdem der Gedanke an einen supranatural und frei in den Weltzusammenhang eingreifenden Gott schwierig, wenn nicht unmöglich geworden zu sein scheint – ihren Sinn, wenn wir zu ahnen beginnen, daß diese angeblich nur erhoffbare Zukunft längst besetzt ist und auch besetzt werden muß von futurologischen Planspielen, prognostischer Orientierung, auch zur Beeinflussung der menschlichen Art? Muß nicht das noch Unmögliche gedacht, dem rationalen Kalkül unterworfen werden, damit das Mögliche möglich wird²?

Um die Situation angesichts solcher Fragen zu charakterisieren, scheint es nicht übertrieben, sich mit *Karl Rahner* zu vergegenwärtigen:

«Das Neue ... an dem, was wir bedenken, ist nicht die Tatsache, daß der Mensch der faber sui ipsius ist, sondern daß diese Grundverfassung des Menschen heute in einer ganz neuen Weise geschichtlich in Erscheinung tritt. Die Möglichkeit der transzendentalen Selbstmanipulation des Menschen gewinnt erst heute und irreversibel eine deutliche geschichtlich kategoriale Erscheinung. Das will sagen: das Bleibende, die echte, radikale, Ewigkeit schaffende Selbstmanipulation des Menschen bewegte sich bisher fast allein im Gebiet der kontemplativ metaphysischen und glaubenshaften Erkenntnis und der sittlichen Entscheidung auf Gott hin, verschwand also, wenn man so sagen darf, indem sie entsprang, auch schon in das Geheimnis Gottes hinein ... Jetzt aber tritt diese transzendentale Selbstmanipulation des Menschen deutlich (wenn auch letztlich theologisch zweideutig bleibend) in Erscheinung. Der Mensch schafft sich nicht mehr bloß als sittliches und theoretisches Wesen vor Gott, sondern als irdisch leibhaftiges, geschichtliches Wesen. Die passiv biologische Evolution wird (wenigstens anfangs) weitergeführt durch eine aktive kulturelle Evolution, die aber seine biologische selbst fortführt und nicht nur äußerlich und zusätzlich ist, und diese Selbstmanipulation ist nicht nur, wie bisher fast ausschließlich, die unreflex getane, sondern die reflex geplante, systematische, gesteuerte. Der Mensch ist nicht mehr bloß auf Ewigkeit, sondern auf Geschichte als solche selbst hin der sich selber Tuende. Aber gerade so erscheint, was er immer schon war. Was er immer ist vom Grunde seines transzendentalen, geistigen Freiheitswesens her, ergreift nun auch seine Physis, Psyche und Sozialität und kommt als solches in diesen Dimensionen zur ausdrücklichen Erscheinung»².

Das Problem der christlichen Anthropologie kann, wie mir scheint, kaum

¹ So W. WIESER, in: R. SCHMID/W. BECK (Hrsg.), *Geplante Zukunft? Perspektiven für die Welt von morgen* (Kl. Vandenhoeck-Reihe 239-41), Göttingen 1966, 80: «Eine Prognose über die Zukunft der Menschheit kann zu einem Faktoren werden, der gerade diese Zukunft bestimmt». Vgl. den ganzen Aufsatz: Über genetische Manipulation, 65 ff.

² K. RAHNER, a. a. O. (S. 10, Anm. 1), 55 f.

schärfer gefaßt werden als in diesen Sätzen: Von einer transzental sittlichen, religiösen, ausschließlich auf Gott gerichteten Freiheit des Menschen hat diese seit je gehandelt. So zu denken scheint jedoch nicht länger mehr sinnvoll, wenn dabei unreflektiert bleibt, was homo faber mit seiner Welt und mit sich selbst, bisherige Möglichkeiten transzendierend, tut. Erst indem wir die Möglichkeiten, Ambivalenzen und Konsequenzen unseres planenden Tuns bedenken lernen, behält die Rede von einem frei sich vor Gott verantwortenden, sich verfehlenden oder erfüllenden Mensch-Sein ihren Sinn. Vor fast zweihundert Jahren mußte *Kant* sich an die Postulate der praktischen Vernunft halten, um Gott als Garanten des guten Willens und eines erhoffenswerten Endzwecks der Welt zu erweisen; wir aber müssen uns an die technische Vernunft halten, damit «Freiheit vor Gott», die Verantwortung vor einem anderen als wir selbst, gerechtfertigt und begründet werden kann.

Ist diese These richtig, so läge die Aufgabe christlicher Anthropologie in dem hier interessierenden Gesprächsbereich in einem Dreifachen, und nur dies soll im folgenden erörtert werden: *Erstens* wäre kritisch zu prüfen, was sich in jenen Ansätzen zu einer bewußten und gesteuerten Selbstmanipulation für ein Entwurf menschlichen Daseins erkennen läßt: was jene Selbstmanipulation, ins Bewußtsein nicht nur der Fachwissenschaftler gerückt, mit dem Menschen als Gottes Geschöpf «anrichtet», was für ideologische Implikationen sie birgt. Es gilt, in der Sprache der theologischen Tradition formuliert, von dem Phänomen der *Erbsünde* in dieser dem Menschen überantworteten Freiheit zu handeln. *Zweitens* wäre diese Freiheit positiv zu konfrontieren mit dem, was in der Bibel über des Menschen Welt-Freiheit, wie sie ihm als Gottes Geschöpf zukommt, ausgeführt ist. Es ist also über des Menschen *Gottgebenbildlichkeit* zu handeln. Und schließlich steht *drittens* die Frage nach dem Wohin dieser Freiheit zur Diskussion: nach den Zielen einer bewußt gewordenen, gewollten und geplanten Evolution. Es wäre dies, der theologischen Tradition gemäß, das Problem der *Eschatologie*: die Frage nach einer letztgültigen Zukunft, die in der anderen nach möglichen und unmöglichen Zielvorstellungen verborgen ist. Methodisch gehe ich also so vor, daß ich die mit der Zitierung *Karl Rahners* angedeutete Situation gleichsam zurückzuspiegeln suche in bekannte Problembereiche der biblischen Anthropologie; damit ist nichts anderes intendiert, als was die Autoren der heiligen Schrift auch getan haben: in dem weltbildlich vorgegebenen Rahmen ihrer Zeit werden bestimmte Wahrheiten über des Menschen Dasein vor Gott, die immer per traditionem überkommen sind, neu interpretiert.

II. Erbsünde

Die Rede von einer «Erbsünde», in der christlichen Tradition allzu lange nur ausgelegt als Verlust der Unsterblichkeit oder als der durch die Zeugung weiter vererbte Hang der Begehrlichkeit (*concupiscentia*), von den Evangelischen in der Reformation verstanden als Mangel an Ehrfurcht vor und an Vertrauen zu Gott (CA II: «*sine metu Dei, sine fiducia*»), besagt nach dem alttestamentlichen Text (Gen 3) vor allem, daß jenes mythisch ursprüngliche Menschenpaar nach den Früchten eines «Baumes der Erkenntnis» greift (vom «Baum des Lebens» ist nur Gen 2,15 ff. und 3,24 die Rede, nicht aber in der eigentlichen Sündenfall-Geschichte): es gibt unter den anderen Bäumen in jenem, als Oase in der Wüste gedachten Garten Eden einen Baum, der dem Menschen als eine Grenze, als *de-finitio* gesetzt ist; denn «*Erkenntnis des Guten und Bösen*», – das bedeutet die praktisch realisierte (und nicht nur die theoretisch proklamierte) Allwissenheit, die unreflektierte Grenzenlosigkeit, die bewußte Mißachtung eines Gegenübers, vor dem Leben verantwortet wird. Und die beiden Menschen mißachten tatsächlich diese Grenze – in ihrer freien, eigenen Tat; gar nicht etwa schicksalhaft verführt, höchstens hineingeredet durch die listige Schlange, die der weiblichen Neugier überlegen ist, und der Mann macht getreulich mit. Beide, Mann und Frau, denken: so schlimm kann dieses Grenz-Überschreiten doch nicht sein. Der Wunsch und die Verheibung des «*eritis sicut Deus*» – nach *Ernst Bloch* die eigentliche «Frohbotschaft des christlichen Heils»¹ und nach *Karl Rahner* ein erster Akt der Selbstmanipulation – «hatte irreversible Folgen,... inaugurierte einen Prozeß, hinter dessen Anfang die Menschheit nicht mehr zurück kann»; er initiiert eine «einbahnige, nicht umkehrbare Geschichte»².

Diese Irreversibilität hat mythologisch ihren Ausdruck dann darin gefunden, daß die Bibel den normalen Zustand des Menschen als Folge und zugleich Strafe dieses Sündenfalls schildert: Entfremdung zwischen Mensch und Mitmensch (Scham über Nacktheit, Konflikt zwischen den Generationen, «Vater und Mutter verlassen, dem Weib anhängen»), Entfremdung zwischen dem Menschen und seiner physischen Konstitution (Sterblichkeit, «mit Schmerzen Kinder gebären», mühevoll und vergeblich arbeiten) und Entfremdung im Umgang mit der außermenschlichen Natur («Disteln und Dornen» wird der Acker hervorbringen, Wüste wächst wieder in die Oase hinein). In der Vorstellungswelt jener Halbnomaden ist dies eindringlich geschildert. Wesentlich scheint: durch ein ganz normales Verhalten – Neugier, Skepsis, «na, wir wollen mal zusehen» – wird irreversibel Geschichte gemacht, initiiert; eine Geschichte, deren signa nunmehr sind: Schmerz, Leid, Vergeblichkeit, Hinfälligkeit, Kampf, Haß, Nichtigkeit, Fremdheit – signa, deren Nicht-von-Gott-gegeben-Sein das alte Israel mit jenem Mythos vom Sündenfall hat erklären wollen.

Was besagt die so interpretierte Rede von der Erbsünde in unserem Zusammenhang? Es fragt sich: Was für ein Ethos ist bei denen zu erkennen, die an einer Selbstmanipulation der menschlichen Art arbeiten? Wäre es mit der

¹ E. BLOCH, Das Prinzip Hoffnung, Bd. 3, Berlin 1959, 379.

² K. RAHNER, a. a. O. 61.

Reaktion Evas zu vergleichen: «so ernst kann er es doch nicht gemeint haben», – dann aber, sobald die irreversiblen Fakten geschaffen sind, mit beider Reaktion: «nein, ich bin es nicht gewesen, die Frau gab mir die Frucht», «die Schlange hat mich überredet» – also mit den Folgen des Tuns nichts zu tun haben wollen? «Lauscht man lieber der Zukunftsmusik, anstatt sich über die genetischen Folgen konkreter, politischer und ökonomischer Entscheidungen Gedanken zu machen»¹? Diese Sünde besteht ja nicht einfach, wie häufig gesagt wird, in Hybris, Aufstand gegen Gott, Eigenmächtigkeit – wir können unsere Kultur nicht anders als eigenmächtig gestalten, etsi Deus non daretur! –, wohl aber in einem noch mangelnden Bewußtsein dafür, daß die geschichtlichen Folgen einer «künftige(n), gezielte(n) Großmanipulation der Menschheit selbst irreversible, irreparable» sein können, «hinter die (dann) keine weitere Selbstmanipulation mehr zurückkommt»².

Was bedeutet dies? Es gilt, darauf zu achten, welche Motivationen und Spekulationen sich in den Forderungen nach einer forcierten Evolution artikulieren – etwa den Symposien «Man and his Future» (London 1962), «The Control of Human Hereditary and Evolution» (Delaware/Ohio 1963) oder «Genetics and the Future of Man» (St Peter/Minnesota 1965)³. Sie sind gewiß motiviert durch die Sorge «um Zustand und Aussichten des menschlichen Genotypus»⁴: Da eine natürliche Selektion (durch Kriege, Seuchen, hohe Sterblichkeit) infolge nicht entwickelter medizinischer Kunst⁵ ausfällt, ist der Mensch genötigt, in einer Art von Prothesenkultur, zudem in unerhört angewachsener Zahl, sein Dasein zu fristen, gar zu verbessern. Und so scheint es nur folgerichtig, daß er auch seiner eigenen Natur steigende Aufmerksamkeit zuwendet, den genetischen Code entschlüsselt, um auf seine Art einzuwirken und sich dadurch besser an die von ihm geschaffene Umwelt anzupassen. Es liegt in der Logik der Sache: Nachdem das «Mängelwesen» Mensch erst einmal begriffen hat, daß es sich Welt als seine Umwelt schaffen muß, kann es nicht vor sich selbst haltnachen, sondern muß auch die eigene Art als ein Produkt seiner kulturschaffenden Tätigkeit erkennen und verändern lernen. Als Subjekt ist es zugleich auch zu seinem Objekt geworden – ein Wesen, das «seine Natur aktiv bildet und gestaltet und sie nicht einfach als schlechthin kategorial fixe Größe vorauszusetzen hat»⁶. Die Rede von einer fix und fertigen menschlichen «Natur» ist spätestens nunmehr

¹ F. VOGEL, Ist mit einer Manipulierbarkeit auf dem Gebiet der Humangenetik zu rechnen? Können und dürfen wir Menschen züchten?, in ZEE 12/1968, 157 ff. Zitat dort 173.

² K. RAHNER, a. a. O. 62

³ Dt. der von R. JUNGK/H. J. MUNDT hrsg. Band der CIBA-Konferenz, Das umstrittene Experiment: Der Mensch. Elemente einer biologischen Revolution, München 1966; über die Bewertung dieser drei Konferenzen vgl. F. VOGEL, a. a. O. 158 ff.

⁴ So J. B. LEDERBERG, in: Das umstrittene Experiment, a. a. O. 293; LEDERBERGS und H. J. MULLERS Vorschläge für eine genetische Steuerung – durch Speicherung von Samen und Eizellen, freie Samenwahl – waren wohl die umstrittensten jenes Symposiums.

⁵ Dazu W. WIESER, a. a. O. 74.

⁶ K. RAHNER, a. a. O. 58.

aufzugeben, seitdem «die Entwicklung der modernen Biologie» zum «säkulare(n) Ereignis unserer Jahrhundertmitte» geworden ist – bislang nur noch relativ unbeachtet¹. Der genetische Code ist theoretisch entschlüsselt, wenn es auch wohl praktisch noch unübersehbare Schwierigkeiten macht, aktiv in ihn einzugreifen.

Der Biologe *Joshua Lederberg* konstatierte zwei Jahre nach dem spektakulären Londoner Symposium etwas zurückhaltender fünf Richtungen, in denen «euphenische» (das heißt für die Entwicklung der menschlichen Art gute und notwendige) Maßnahmen notwendig werden: 1. Die Praxis der Organverpflanzung erfordert eine «rechtliche und moralische Ordnung für diesen neuen ‘Markt’»; 2. Die Organprothetik, in ihrer Bedeutung längst erkannt, ist noch nicht weit genug vorangetrieben; 3. die Fortschritte in der Biochemie bringen eine sprunghaft anwachsende Lebenserwartung mit sich und eben dadurch erhöht sich der «Umfang der zur Erhaltung eines bestimmten Individuums erforderlichen Kosten»; 4. die Aussichten für eine Behandlung und «Änderung des in der Entwicklung befindlichen Gehirns» (beim Embryo bzw. Kleinkind) können zu einer Verbesserung der Erbsubstanz führen; 5. «die ‘klonale’ (das heißt ungeschlechtliche) Fortpflanzung durch Kernverpflanzung» (von Samen in Eizellen) ermöglicht eine gezieltere Beeinflussung des Genotyps. All dies bereitet sich vor, und Lederberg meint abschließend, skeptisch über die politische Durchsetzbarkeit wissenschaftlicher Erkenntnisse: «Die Biologie ist zu wichtig, als daß man sie nur den Biologen überlassen könnte»².

Die ethische Frage nach Erbsünde bei derartigen Perspektiven dürfte darin bestehen, ob die gewiß sehr begreiflich und human motivierte Sorge um die Überlebenschancen der menschlichen Art auch begleitet sind von der anderen Sorge, was man mit deren möglicher Veränderung irreversibel anrichtet – bisher nur wenigen Fachleuten durchschaubar. In der Popularliteratur aber wird die Vision von einem homo superior et sapientissimus bereits kräftig ausgemalt: Er soll klüger sein, schmerzloser und länger leben, psychische Defekte und Todesangst sollen ihn nicht mehr quälen, physische Unvollkommenheiten und aggressive Stauungen ihn nicht mehr hindern, sich – angepaßt an die technische Umgebung – harmonisch und glücklich zu entfalten³. Das stereotype «be happy» der amerikanischen Alltags-Pädagogik könnte auch zur Maxime eines eugenisch geregelten Lebensstils werden, der nun wirklich die in der Bibel gemeinte «Grenze» überschreitet; der nämlich nicht mehr (um ein Wort *Hegels* aufzunehmen) «dem Negativen ins Angesicht schaut, bei ihm verweilt»⁴, nicht

¹ F. Vogel, a. a. O. 157.

² In: R. JUNGK/H. J. MUNDT (*Hrsg.*), *Unsere Welt* 1985, München 1968, 40 f.;

³ Vgl. z. B. P. LÜTH, Schöpfungstag und Mensch der Zukunft, Düsseldorf/Köln 1965, 316 ff.; zurückhaltender bleibt H. SCHIRMBECK, Ihr werdet sein wie Götter, Düsseldorf/Köln 1966, etwa 342: «Die Wissenschaft kann uns keine neuen ethischen Normen geben.» Aber der globale Verweis auf «ethische Genies im Range eines Buddha oder Christus» (352) nützt da auch wenig; vielmehr muß man darauf sehen, wie durch solche Popularwissenschaft schon Bewußtsein geprägt, also selbst «ethische Normen» gesetzt werden.

⁴ G. W. F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, Jub. Ausg. Bd. 2, 34.

mehr die destruktiven Folgen menschlichen Tuns zu verantworten vermag, nicht mehr die Kehrseite des Prometheus-Geschicks (dem gewiß niemand entrinnen kann und will) sehen will. Umsichtiger meinen darum andere mit der Sache Beschäftigte: «Weil wir die mögliche Bedeutung eugenischer Maßnahmen noch gar nicht überblicken, müssen wir uns mit diesem Thema beschäftigen»¹. Weil man in die psychische, in die embryonale und vielleicht sogar in die genetische Entwicklung einzugreifen vermag, muß man die möglichen politischen Folgen genau durchkalkulieren – etwa Züchtungszentren in der Hand totalitärer Staaten². Wir wissen nicht, was wir tun, – wir müssen aber eben darum mehr wissen, um das Richtigste und Mögliche zu tun! In einer solchen Maxime wäre wohl etwas von dem Respekt vor der «Grenze» lebendig, die mit der Paradies-Geschichte symbolisiert ist.

«Wenn man die radikale ontologische Verschiedenheit des Guten und des Bösen versteht, also begreift, daß das Böse letztlich doch gerade die Absurdität des Wollens des, weil Wesen- und Sinnlosen, Unmöglichen ist, dann gibt es in einem letzten Verstand eben doch nichts, was der Mensch wirklich kann und doch nicht darf, so daß umgekehrt gilt: was er wirklich kann, soll er auch ruhig tun. Die Aufgabe des wirklich lebendigen Moralisten wäre also, dem Menschen von heute zu zeigen, daß, wo er wirklich nicht darf, es auch im letzten – selbst heute – nicht geht (auch kategorial, innerweltlich nicht!) ..., daß solche Selbstmanipulationen im Ganzen und auf die Dauer in das wesenswidrige Absurde sich verirrt»³.

Dies wäre also hier die Funktion der christlichen Lehre von der Erbsünde: aufzuzeigen, was «nicht geht», weil man es im Blick auf die unkalkulierbaren Folgen nicht kann und darum nicht darf. Als Christ könnte man hier vielleicht freier sein von ideologischen Implikationen, humanitären Wunschträumen und eilfertigen Weltverbesserungsvorschlägen – um des Menschen willen. Und man wäre zugleich realistischer als in manchen Vermutungen über den künftigen homo sapientissimus, der spontan und freudig etwa die Möglichkeiten künstlicher Samenwahl nutzt, um seinen Beitrag zum Wohl einer neuen, schöpferischen, intelligenten und wahrhaft demokratischen Menschheit zu leisten⁴.

¹ W. WIESER, a. a. O. 78.

² Darauf verweist F. VOGEL, a. a. O. 170.

³ K. RAHNER, a. a. O. 59 f.

⁴ Vgl. etwa das Ethos, das H. J. MULLER (a. a. O. Anm. 16, 288 f.) künftigen Generationen unterstellt: «Es gibt heute schon Menschen, die diese Möglichkeiten für ihre Familie freudig nutzen würden. Es gibt Leute, die ... stolzer sind auf das, was sie planvoll mit ihrem Hirn und ihren Händen sshaffen, als auf das, was sie mehr oder weniger reflexhaft mit ihren Lenden erzeugen, und die ihren Beitrag zum Wohle ihrer Kinder und der Menschheit im allgemeinen für wichtiger halten als die Vermehrung ihrer eigenen genetischen Besonderheiten ... Alle Menschen schätzen im Grunde schöpferische Kräfte, Weisheit, Brüderlichkeit, Freundlichkeit, Aufgeschlossenheit, Ausdrucksfähigkeit, Lebensbejahung, Mut, Willenskraft, Langlebigkeit.» – Oder was für ein «Menschenbild» steckt hinter einer – natürlich fiktiven – Voraussage aus dem Jahre 1966, die H. KAHN/A. WIENER (Ihr werdet es erleben. Voraussagen der Wissenschaft bis zum Jahre 2000, Wien/München/Zürich 1968, in dem sonst recht aufschluß-

III. Gottebenbildlichkeit

Die Bibel sagt, daß Gott den Menschen geschaffen habe als ein «Schnitzbild», das ihm, dem «Vorbild» ähnlich sei (Gen 1,28), begabt zur Herrschaft über die nicht-menschliche Kreatur, «wenig geringer gemacht als die elohim» (Ps 8,8), teilhabend am Werk der Schöpfung. Diese Gottebenbildlichkeit des Menschen – in der theologischen Tradition (auf Grund einer Fehlübersetzung von zělém und děmūt) lange ausgelegt als seine Ausstattung mit einer nur dem Urstand eigenen «similitudo Dei» (Freiheit, Unsterblichkeit, Einheit mit Gott) und mit einer dem geschichtlichen Mensch-Sein eigenen formal-sittlichen «imago Dei» (der Ansprechbarkeit auf das sittlich Gute) – galt in der protestantischen Theologie als völlig korrumptiert: durch des Menschen eigenmächtiges Sein-wollen-wie-Gott, Hybris, Autonomie – aufbewahrt allenfalls in der Fähigkeit, in den «weltlichen Dingen» Gottes Schöpfung schlecht und recht – und darum konservativ! – zu bewahren. Allein in Christus, den ja das Neue Testament mehrfach als «Ebenbild Gottes» apostrophiert (2. Kor. 4,4; Kol 1,15), schien jede Teilhabe an Gottes Schöpfermacht aussagbar zu sein: vermittelt exklusiv in ihm, dem die alte Kirche dann das Attribut einer «göttlichen Natur» zugeschrieben hat, um diese Teilhabe an Gott gedanklich zu fassen.

In der evangelischen Ethik ist diese Herrschaft des Menschen über die Kreatur, sein Verantworten von Welt – «dominamini!» – zu einer immer bestimmenderen Grundmelodie in allen Erörterungen über ein Ethos in der säkular gewordenen Kultur geworden¹. Ja, man hat die Geschichte der naturwissenschaftlich-technischen Weltbeherrschung als eine in sich notwendige Konsequenz aus dem christlichen Glauben an Gott den Schöpfer zu erweisen versucht²: Jener für die antike Kultur wohl einzigartigen Hervorhebung des Menschen über die entgötterte Natur entspricht grundsätzlich eine machbare, berechenbare, veränderbare und technisch nutzbare Welt. Man behielt aber – und durchaus begreiflich! – Hemmungen, diese Machbarkeit in zwei Richtungen auszudehnen, die heute im Bereich des Möglichen liegen: *einmal* in Richtung auf eine erst im Eschaton fertige, vorläufig aber noch höchst unvollendete Schöpfung,

reichen Kapitel «Die biologische Zukunft des Menschen», 122, Zitat dort 128) gewiß als «ausgefallen» und «übertrieben» registrieren?: «In nur 10 bis 15 Jahren könnte eine Hausfrau in ein bestimmtes Geschäft gehen, verschiedene Päckchen, ähnlich jenen, in denen Blumensamen verkauft werden, durchsehen, und auf diese Weise ihr Kind nach der Etikette auswählen. Jedes Päckchen enthält einen eingekühlten, einen Tag alten Embryo, und auf der Etikette kann der Käufer die Haar- und Augenfarbe, die zu erwartende Körpergröße und den Intelligenzquotienten ablesen. Auch wird eine Garantie gegeben, daß der Embryo keine Vererbungsmängel hat. Die Frau trägt den ausgewählten Embryo zu ihrem Arzt und läßt ihn sich einpflanzen. Hierauf wächst er neun Monate in ihrem Körper wie ihr eigenes Kind.»

¹ Zwei sonst so verschiedene Theologen wie E. WOLF (z. B. in: ZEE 6/1962, 1 ff., bes. 14 f.) und F. GOGARTEN (Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit, Stuttgart 1953 u. a.) stimmen in dieser Hervorhebung des «dominamini» jedenfalls überein.

² Vgl. bes. C. F. v. WEIZSÄCKER, Die Tragweite der Wissenschaft, Bd. 1, Stuttgart 1964, wo dieser «rote Faden» in der Geschichte der Naturwissenschaft aufgewiesen ist.

an deren Werden der gottebenbildliche Mensch selber mitarbeitet: Schöpfung also als der naturwissenschaftlich-technische Welt-Prozeß, vollendet erst in der völligen Humanisierung unserer Welt; allein *Pierre Teilhard de Chardin* hat diese Konsequenz gezogen: in seinen Visionen einer sich durch Noogenese «einrollenden», zusammenwachsenden und erst im «Punkt Omega» vollendeten Schöpfung, an welcher der in Christus geheilige Mensch mitarbeitet. Mystische Christus-Frömmigkeit und aktivistisch-schöpferische Welt-Gestaltung gingen für Teilhard ineinander über. Diese Konsequenz haben mit ihm nur wenige gezogen, – erst zögernd beginnt man, ihr allmählich nachzugehen, ihr Recht gegenüber manchen in der Tat schwer einsichtigen Spekulationen Teilhards zu erkennen¹. Und noch in einer *anderen* Richtung ist man höchst zurückhaltend geblieben: daß nämlich der Mensch selbst in diesen subjektiv-objektiven Prozeß der unvollendeten Schöpfung mit einbezogen sein könnte – selber noch nicht fertig, noch nicht am Ende seiner Möglichkeiten als Gottes Ebenbild. Diese Konsequenz würde dazu nötigen, alle Festlegungen einer ewigen und gottgewollten «Natur» des Menschen preiszugeben (erst recht, ihn als Geistwesen kategorial zu unterscheiden von allem, was nur ein materielles oder kybernetisches System zu sein scheint²) und sich zu bescheiden mit der einen Definition, die *Karl Rahner* gibt: der Mensch als «der Freie, der sich selber überantwortet ist» – vor Gott³.

Diese Konsequenz klingt häretisch, – muß sie es aber sein? Wenn wir bedenken, daß in der gesamten Antike – und somit auch für die Verfasser der Bibel – die Vorgegebenheit des Kosmos und die kategoriale Unterscheidung von Mensch und Welt zu den weltbildlichen Selbstverständlichkeiten gehörten, so ist zu fragen, worin denn die spezifische Intention der Aussagen über den gottebenbildlichen Menschen besteht, die in anderen weltbildlichen Selbstverständlichkeiten, etwa den unseren, als originär biblisch durchzuhalten wären. Es sind vornehmlich zwei: Aus *Gen 1* die wohlgeordnete Zubereitung des ganzen Kosmos für den Menschen; die für damalige Verhältnisse ja durchaus «naturwissenschaftliche» Darstellung der Schöpfungswerke hat nur den Sinn, deren Nützlichkeit, Schönheit und Brauchbarkeit für den Menschen zu erweisen; der Kosmos in sich selbst ist sinnlos, man vergleiche mit diesem Anthropozentrismus andere kosmogonische Spekulationen; entgegen allen am Werden der Welt so interessierten antiken Mythen steht in der Bibel nur das dürr-abstrakte «am Anfang schuf Gott Himmel und Erde» (= alles): als Umwelt und als Herrschaftsbereich für sein Ebenbild, den Menschen; die *creatio ex nihilo* bezeichnet eine letzte – und erste – Differenz zwischen Mensch und Gott, alle übrigen, «vorletzten» sind gleichgültig. Die andere Intention scheint in *Gen 2* erkennbar: In diesem älteren, nomadisch-agrarischen und naturwissenschaftlich nicht interessierten Bericht wird bekanntlich auf die Schilderung der kosmischen Umgebung (außer der rein geographischen Begrenzung durch die vier Paradieses-

¹ Dies habe ich a. a. O. näher darzulegen versucht: Schöpfungsglaube und Evolutionstheorie in: Mitteilungen der Gesellschaft TEILHARD DE CHARDIN, Sommer 1968; auch in: Festschrift f. Ernst Wolf, München 1962, 276 ff.

² Vgl. etwa W. WIESER, in: Pth 56/1967, 147 ff.

³ K. RAHNER, a. a. O. 56.

ströme) verzichtet: Es geht nur darum, die Menschen – in ihrer Entsprechung als Mann und Weib, als Partner – in jenem Kulturland Eden möglichst vollkommen zu etablieren, so daß sie dort die ihnen anvertraute Herrschaft auch ausüben, die Kreatur benennen können und zur Zeugung von Nachwuchs fähig sind. Wie sie das tun, – das bleibt ihnen selbst überlassen, «den Freien, die sich selbst überantwortet sind».

Von dieser Intention der beiden Schöpfungsberichte her ist kein Anlaß gegeben, an dem Einmal-so-geworden-Sein, an dem perfectum der Schöpfung mit theologischen Argumenten festzuhalten. Es ist tatsächlich ihm, dem Ebenbild überlassen, was aus der Welt und ihm selbst wird – mit dem einen Vorbehalt, auf den allerdings alles ankommt: diese Welt gehört nicht ihm selbst, er ist da hinein gesetzt als Mandatar, Beauftragter, verantwortlich einem anderen als sich selbst. Diese Verantwortung ist die einzige Bedingung und Grenze des freien Welt- und Selbst-Gestaltens.

Was hat sie zu bedeuten? Wenn das Neue Testament Christus das Ebenbild Gottes – ja (in gnostisch eingefärbten Texten) den Mittler der Schöpfung – nennt, dann heißt das, daß mit der humanitas dieses Jesus etwas Neues und der Schöpfung Gottes von nun an Unverlierbares eingestiftet, in sie hineingekommen ist – und zwar des gekreuzigten, der für die Leidenden und Gesetzlosen, aus der jüdischen Rechtsgemeinschaft Ausgestoßenen und an der frommen Ordnung Zerbrochenen eintrat und dafür mit dem Tode bestraft wurde. Zum Weiter-Gehen, zur Perfektibilität der Schöpfung Gottes wird also dies unabdingbar hinzugehören: daß sie weiterhin evolutiv offen ist für das Leiden an den Negationen und Differenzen, für das Nicht-haben und für den Mangel, für das Unheil, dem zugleich Heil und Gegenwart im Namen dieses Jesus mitgeteilt werden kann. – Den Namen «Ebenbild Gottes» verdient der Mensch nur dann und so lange, als er hierzu bereit ist, mit welchen Mitteln und unter welchen technisch-politischen Bedingungen auch immer. Nicht das hygienisch einwandfreie, alters- und armutslose, chemisch und biochemisch hochgepäppelte, heiter gedoppte Wesen «homo sapientissimus» dürfte der in der Bibel gemeinten Gottebenbildlichkeit entsprechen, sondern vielmehr der Mensch, der die Züge, die einst an Jesus wahrnehmbar waren und die jener an seinen Mitmenschen wahrnahm, noch wahrzunehmen vermag.

Hier stellt sich natürlich das Problem, daß (weltbildlich bedingt) das Neue Testament eine Zuwendung nur zum Nächsten lehrt: dem unmittelbar begegnenden Mitmenschen, auf den man stößt, der einem vor die Füße gelegt ist. In einer durch Technik geprägten Umwelt genügt diese personale Unmittelbarkeit nicht, – sowahr sie nicht illusorisch geworden ist. Liebe im Sinne des Neuen Testaments äußert sich nicht nur privat, zwischen Ich und Du, – sie äußert sich vielmehr auch in der sachlich kooperativen Arbeit unübersehbar vieler, die an dem Abenteuer der Selbstmanipulation des Menschen mit beteiligt sind, – sie mögen sich nahe sein oder nicht. Bestand die imitatio Christi einstmals vornehmlich darin, daß dem Armen Brot gegeben und der Zu-kurz-Gekommene charitativ betreut wurde¹, so wird das Ebenbild Gottes sich heute in der

¹ Ebd. 65.

Christus-Nachfolge auch darin bewähren, wie es sich zu dem Abenteuer der Selbstmanipulation verhält: Reagiert es nur mit der gewiß verständlichen, vielleicht gar fromm motivierten Angst, hier werde Heiligstes verlorengehen, oder mit der Flucht zu ideologischen Bildern eines heilen und wahren Menschseins, die sowohl historisch als auch naturwissenschaftlich nicht zu halten sind? Oder wird es mit dem hoffnungsvollen Mut begabt, der einst Jesus aus den Gesetzen seiner Zeit ausbrechen und zum «Rebellen der Liebe» für eine noch ungefundene Einheit des Menschen mit seiner Welt werden ließ (*Ernst Bloch*)?

Freilich stellt sich damit eine weitere, zuvor angedeutete Frage verschärft: Darf dieses Ebenbild Gottes sich nicht nur als Teil einer noch unfertigen Schöpfung verstehen, sondern auch sich selbst weiter manipulieren? Wenn wir es als den «Freien, der sich selbst überantwortet ist», definieren, sehe ich keinen Grund, aus theologischen Gründen diese Selbstmanipulation partiell und in irgendwelchen Grenzen einzuschränken; «der Mensch ist grundsätzlich operabel und darf es sein»¹. Wenn wir ihn biblisch verstehen – und das heißt nach Gen 2 als ein Stück Welt, einen Kloß Erde, Materie, nicht mit unsterblicher Seele begabt, sondern Kreatur, vergehend, nur aus dem Anhauch Gottes lebend –, dann versteht es sich auch von selbst, daß er – wie auch seine Umwelt – sich selbst verändern kann und muß, wenn er dies muß um seiner Freiheit willen und wenn er dies kann unter den Bedingungen, die seine technisch-wissenschaftliche Umgebung ihm auferlegt. Er bleibt Gottes Ebenbild, sofern und solange er weiß, was er tut: solange er das Warum, Wozu und Wofür seines Manipulierens zu reflektieren vermag.

IV. Eschatologie

Damit zu diesem letzten Aspekt, er ist der schwierigste. Unter «Eschatologie» hat die Theologie herkömmlicherweise die Aussicht des Christen auf eine «letzte» Vollendung post mortem verstanden – neue Welt, jüngstes Gericht, Wiederkunft Christi. Die protestantische Theologie hat diese überkommenen Inhalte von Eschatologie während des letzten halben Jahrhunderts geradezu umgekehrt: Als «eschatologisch» verstand man nunmehr all das, was Gott schon jetzt außer-, gegen- und überweltlich am Menschen tut, mindestens beginnen läßt, was jedenfalls den Menschen aus seiner Welt herausrückt und ihn sein Dasein an der Grenze zwischen Zeit und Ewigkeit reflektieren läßt². Nicht zu Unrecht hat man darum kritisiert, daß der Begriff völlig unscharf, diffus geworden sei. Man kann präziser bei seiner überlieferten Bedeutung bleiben, wenn man daran festhält: er hat auf jeden Fall mit den geschichtlich noch nicht manifesten, nur erst utopisch anvisierbaren Zielen zu tun, auf die hin der Mensch als Gottes Ebenbild sich orientiert.

Erster und zugleich schwierigster Inhalt von Eschatologie ist dann all das, was mit der biblischen Rede von der Auferweckung – zunächst Christi, dann

¹ Ebd. 52.

² Darüber Näheres in meinem Buch: Zukunft (Themen der Theologie, Bd. 2), Stuttgart 1969, 77 ff.

aber aller Toten, beides ist ja nicht voneinander trennbar – intendiert ist¹. Nach unserem Verständnis von historisch dokumentierbaren Fakten kann Christi Auferweckung nicht «historisch» genannt werden; aber die Zeugen des gekreuzigten Jesus haben geglaubt, daß der Sache Jesu – unkalkulierbar und unerwartet – die Zukunft gehört, indem sie ihre Berufung zu Nachfolgern und Zeugen Jesu akzeptierten und demgemäß handelten. Damit veränderte sich für sie ihre Welt, der historischen und auch der technischen Vernunft unausweisbar: sie wurde für sie zum «Vorschein» eines noch nicht gelungenen Lebens (*Ernst Bloch*), in dessen Licht hoffend Welt verändert werden kann – unter eben jenen Bedingungen freilich, die Christus ans Kreuz gebracht haben². Eschatologisch heißt dann: ein Transzendifieren der gesetzten Begrenzungen des Daseins auf ein «letztes» Ziel hin – ein Ziel, das nur erst im Bewußtsein der Glaubenden ist, dessen Gewißheit jedoch die Seinsbedingungen von Welt und Mensch laufend verändert.

In unsere Fragestellung hinein übersetzt, heißt dies zunächst, daß die individuelle Aus-Sicht auf eine postmortale Vollendung als ebenso gleich-gültig gelten muß wie eine Gegenwart des Eschaton im Augenblick gläubigen Existierens; sie ist zwar nicht subjektiv gleichgültig, aber sie hat objektiv in unserem Zusammenhang nichts zu bedeuten. Diejenigen «eschatologischen» Inhalte der Bibel gewinnen jedoch an Bedeutung, die davon handeln, wie Menschen sich collective durch ihre Tat und durch ihre Einstellung zum Geschick Jesu ihr «endgültiges» Urteil einhandeln (zum Beispiel Mt 24 f.). Das Abenteuer der Selbstmanipulation bringt nämlich erschreckend und zugleich hoffnungsvoll ans Licht, daß und wie ein gegenwärtiges Verändern des Menschen zu seinem endgültigen Heil oder Unheil geraten kann. Vergangene Generationen mochten künftige kosmische Katastrophen und Weltwenden gefürchtet und erwartet haben, – wir sind bereits heute im Begriff, uns unser endgültiges Gericht selbst zu bereiten.

In dieser Verantwortung aber wird man sich fragen müssen: Was steht als Telos oder auch als ein «allgemeiner Rahmen»³ möglicher Veränderung des Menschen vor Augen? Ist es das Bild eines leidensunfähigen, optimal angepaßten «fulfiller of himself»? Oder das Bild, das die Zeugen Jesu mit einer Überwindung des Todes und einem Zunichte-Werden des Nichtigen gemeint haben. Gerade angesichts des Todesproblems dürfte es evident sein: Bedeutet Tod nur den Exitus, das Erlöschen von Vitalfunktionen (die vielleicht einmal für bisher unbekannte Zeiträume konservierbar sein werden), oder bedeutet er die nicht mach- und manipulierbare Abwesenheit von Heil, Glück, Bejahung und Lob dessen, vor dem Leben verantwortet wird, – «die Toten werden dich,

¹ Vgl. statt vieler H.-G. GEYER, Überblick über die Diskussion in der gegenwärtigen Theologie, in: F. VIERING (Hrsg.), Die Bedeutung der Auferstehungsbotschaft für den Glauben an Jesus Christus, Gütersloh 1966, 93 ff.

² In dieser Auslegung des dialektischen Zusammenhangs von Kreuz und Auferstehung Christi folge ich am ehesten J. MOLTmann, Theologie der Hoffnung, ⁷München 1968, 140 ff., 179 ff.

³ Davon spricht W. WIESER, a. a. O. 80.

Gott, nicht loben» (Ps 115,17); das Totenreich gilt der Bibel als Ort der absentia Dei, und Christus gilt als der, der es in seiner Hadesfahrt durchgemacht hat und aus ihm siegreich hervorgegangen ist. Die Vision dieses Totenreiches scheint uns heute im Bedenken mancher Konsequenzen der Selbstmanipulation nicht ferner zu liegen als den Malern mittelalterlicher Gerichtsbilder. Die eugenischen Paradiese von übermorgen dürften eher den Höllen als den Himmeln von ehedem ähneln, – wenn vergessen wird, daß die Veränderungen in ein leeres Wohin des Möglichen dem Menschen nicht den Himmel einbringt, den er sich erträumen mag: wenn er vergißt, daß er selbst Geschöpf ist, das nicht bestehen kann «ohne den Schmerz der Transzendenz, Geschichte und den Dialog mit Gott» – jenem Gott, der als die absolute Zukunft den relativen Entwürfen und Planzielen gegenübersteht, ja sie gerade als relative und das heißt immer revidier-, kritisier- und verbesserbare Entwürfe möglich macht¹. Ohne diese eschatologische Differenz wird die Chance zu einer vielleicht möglichen und sogar notwendigen Steuerung unserer biologischen Konstitution, beginnend mit einer «vernünftigen Eugenik»², vermutlich zu einem versklavenden Schicksal: Sich selbst endgültig gehörend und überlassen, verlöre der homo faber die freie Möglichkeit einer Gestaltung seiner selbst.

Im Blick auf die eingangs erwähnte existenzphilosophische Engführung der christlichen Anthropologie dürfte *Günther Weitzel* recht haben, wenn er meint, daß die Fragestellungen der Theologie «auf einem ganz anderen Niveau» lägen als die des Biochemikers und Biologen, – wenngleich ein neues Interesse aneinander zwischen Geistes- und Naturwissenschaftlern zu bemerken ist³. Es galt, dieses Interesse theologisch zu durchdenken von jenem methodischen Ausgangspunkt her, von dem Theologie immer wieder auszugehen hat: der Weiter-Tradition der biblischen Texte. Von daher gesehen, kann es sich nur darum handeln, zu überprüfen, ob und inwieweit sich neue Fragestellungen ergeben, wenn man *diese* Tradition einbezieht und einen Dialog führt, in dem die Theologie sich als eine das Leben begleitende Grundwissenschaft (im Unterschied zu den Einzelwissenschaften) erweist – nicht mehr, nicht weniger.

¹ K. RAHNER, a. a. O. 67 und 62 ff.

² So fordert F. VOGEL, a. a. O. 172: eine humangenetische Ausbildung von Ärzten, die langfristige Erforschung von ungünstigen Erbfaktoren, eine breite eugenische Aufklärung und Beratung, wie bisher m. W. nur in Dänemark praktiziert wird.

³ G. WEITZEL, in: Naturwissenschaftl. Rundschau 17/1964, 216, 222.