

## „Der operable Mensch“

|| Karl Rahners Beitrag zur Selbstmanipulation des Menschen (1966) im Disput

In den Jahren 2000 und 2001 fand im Deutschen Hygiene-Museum in Dresden eine Ausstellung „Der (im-)perfekte Mensch – Vom Recht auf Unvollkommenheit“ statt. Im Begleitbuch veröffentlichte Peter Sloterdijk einen Aufsatz über den „operablen Menschen“ mit dem Untertitel „Anmerkungen zur ethischen Situation der Gen-Technologie“, in dem er sich ausdrücklich auf Karl Rahners Beitrag „Experiment Mensch“ von 1966 bezog, dem er auch die Metapher für den Titel entnahm<sup>1</sup>.

In der Passage, auf die es mir hier ankommt, geht Sloterdijk zunächst auf Hegels berühmtes Herr-Knecht-Gleichnis ein:

„Die antitechnologische Hysterie, die weite Teile der westlichen Welt im Griff hält, ist ein Verwesungsprodukt der Metaphysik: dies verrät sich daran, daß sie an falschen Einteilungen des Seienden festhält, um sich gegen Prozesse aufzulehnen, in denen diese Einteilungen überwunden sind“ (106).

Zu diesen falschen, weil überholten Einteilungen zählt er die Herr-Knecht-Geschichte. Diese sei überholt, seitdem man in Systemen und in Informationen denke; seitdem sei die quasi-personale Gegenüberstellung von Subjekt-Herr und Objekt-Knecht obsolet geworden. Es gebe aber Leute, die das noch nicht gemerkt hätten:

„Die Hysterie ist in der Tat die Suche nach einem Herrn, um gegen ihn aufstehen zu können. Es ist nicht ausgeschlossen, daß der Effekt Herr längst im Begriff ist, sich aufzulösen und vor allem als Postulat des rebellisch fixierten Knechts weiterlebt – als historisierte Linke und als musealer Humanismus. Demgegenüber müßte ein lebendiges Prinzip links sich durch schöpferische Dissidenz immer wieder neu erweisen, ebenso wie das Denken des *homo humanus* sich nur im poetischen Widerstand gegen die metaphysischen Reflexe der Humanolatrie (*Menschenvergötzung*, D. M.) behaupten kann“ (ebd.).

Heideggers „Lichtung“ des menschlichen Daseins versucht Sloterdijk aus dessen „pastoralen Metaphern“ zu befreien: „Wenn ‚es‘ den Menschen gibt, dann weil eine Technik ihn aus der Vormenschheit hat hervorkommen lassen“ (107). Technik sei das „eigentlich Menschen-Gebende“:

„Daher geschieht den Menschen nichts Fremdes, wenn sie sich weiterer Hervorbringung und Manipulation aussetzen, und sie tun nichts Perverses, wenn sie sich autotechnisch verändern, vorausgesetzt diese Eingriffe und Hilfen geschehen auf einer so hohen Ebene von Einsicht in die biologische und soziale ‚Natur‘ des Menschen, daß sie als authentische, kluge und gewinnende Koproduktionen mit dem evolutionären Potential wirksam werden können“ (ebd.).

Peter Sloterdijks Berufung auf Karl Rahner

Das Wort „Ko-produktion“ scheint mir hier zunächst wichtig. 1973 hatte mein philosophischer Lehrer Heinrich Rombach, Schüler von Max Müller, in dessen Festschrift der Beitrag Karl Rahners, auf den wir zusteuern, erschienen war, auf dem einmaligen Kongreß deutschsprachiger und französischsprachiger Moraltheologen, der 1973 in Straßburg unter dem Titel „Die Manipulation des Menschen“ stattfand, einen Vortrag gehalten, in welchem er die Kon-Kreativität des Menschen als zentrales Kriterium der Unterscheidung zwischen rechter und falscher Manipulation (diesen Begriff wörtlich und neutral als „Handhabung“ verstanden) entwickelte<sup>2</sup>. Man kann die Entfaltung dieser Vorstellung in Rombachs „Struktur-anthropologie“<sup>3</sup> genauer nachlesen. Hier ist noch zu klären, ob Sloterdijks „Koproduktion“ und Rombachs „Konkreativität“ das Gleiche meinen. Sloterdijk beruft sich freilich nicht auf Rombach sondern auf Karl Rahner, indem er an der zitierten Stelle fortfährt:

„Diese Erkenntnis hat Karl Rahner in einer christlichen Sprache artikuliert, als er betonte, daß ‚der Mensch der heutigen Autopraxis‘ von einer Freiheit der ‚kategorialen Selbstmanipulation‘ Gebrauch macht, die aus der christlichen Befreiung vom numinosen Naturzwang entsprungen sei. Nach der Aussage des Jesuiten Karl Rahner gehört es zum Ethos des mündigen Menschen, sich selbstmanipulativ gestalten zu sollen und zu wollen.“

Sloterdijk führt hier das Zitat von Karl Rahner ein, das er als Titel-Metapher gewählt hat: „Er muß der operable Mensch sein wollen.“ Er verschweigt nicht, daß Rahner das „Ausmaß“ und „die gerechte Weise dieser Selbstmanipulation“ noch für „weithin dunkel“ hält, d. h. daß er sich noch nicht auf eine ethische Bewertung festlegt. Demgegenüber unternimmt Sloterdijk eine „aufgehellte Sicht der Dinge“ (112). Demnach läßt es die Geschichte – als Zeitform ständiger Antizipation des noch nicht Aufgehellten – nicht zu, daß Menschen „Situationen“ entkommen, „in denen sie nicht warten können, daß die Dinge von selbst geschehen“ (109).

Der Ritt auf dem Tiger der irreversibeln Zeit bringt es mit sich, daß eine große „Intelligenzbeschleunigung“ (110) erwartet wird, die Sloterdijk vor allem bei „Unternehmern und Feldherren“ (ebd.) in Gang sieht. Wenn ich ihn richtig verstehe, war freilich der Einsatz der Atombombe eine „Vergewaltigung“, die noch dem Herr-Knecht-Mythos entsprach. Der Schaden, den sie zusätzlich angerichtet hat, ist die Fixierung der Mentalität auf Technologie-Mißtrauen. Daß aber in Zukunft noch nach dem Modell der zweiwertigen Herrschaft und der Vergewaltigung gehandelt werde, sei eine „Unterstellung“ (110). Denn: „Die genetischen Partituren werden mit Vergewaltigern nicht zusammenarbeiten – ebenso wenig die offenen Märkte sich Herrenlaunen fügen“ (110). Sloterdijk hofft vielmehr, das „das homöotechnische Denken ... das Potential besitzt, eine Ethik der feindlosen und herrschaftsfreien Beziehungen freizusetzen“ (111). Er versucht, die „Grundworte der platonischen

schen Ontologie“ in „die Intelligenz-ökologischen Grundsätze zu überführen: das überwiegend Böse wirkt selbsteliminierend, das überwiegend Gute wirkt selbstausbreitend und selbstfortsetzend; das überwiegend Neutrale erzeugt genug Redundanz, um Kontinuitäten zu sichern“ (112).

Ein Zwischenruf: Was ist mit den Menschen, die vom Vollzug einer solchen Doktrin überrollt werden? Aber Sloterdijk sieht das Übel der Ethik darin, daß sie noch einer zweiwertigen Sicht und damit einem Kampf verpflichtet ist, in welchem der Knecht seinen Herrn sucht, um ihm Widerstand zu leisten, dabei aber sich selbst erst zum Knecht macht, indem er seine Möglichkeiten ständig unterbietet (Widerstand statt Koproduktion!) – eine sich selbst erfüllende Prophezeiung. Sloterdijk endet mit einer Bibelkritik, indem er die Bibel dem überholten zweiwertigen Zeitalter zuweist. Nachdem die Wahl zwischen Leben und Tod, welche die Bibel insinuieren, „dekonstruiert“ worden sei, sind solche „vereinfachte Entgegensetzungen von Segen und Fluch“ zu überwinden. Ähnlich wie ein Symposion des Pharmaunternehmens Schering von 1990 ruft er nach einem „Neuen Bund in der Komplexität“, der auf der Basis einer neuen Logik („Intelligenzbeschleunigung“?) und einer neuen Ontologie („Koproduktion“) eine neue Ethik hervorbringt (vgl. 113).

Bevor ich auf Sloterdijks Berufung auf Karl Rahner eingehe, möchte ich die Bewertung des Herr-Knecht-Modells einer Kritik unterziehen. Mir scheint daran richtig, daß es eine überzogene, fast pubertäre Suche nach einem Widerstandsgewissen gibt, das dann auf ein „Entweder-Oder“ ohne Einsicht in die Komplexität von Vorgängen und in die Reichhaltigkeit von Handlungsalternativen hinausläuft. Es scheint mir nicht richtig, damit in einer so pauschalen Form jede Machtkritik zu unterlaufen und gesellschaftliche Vorgänge gleichsam evolutionär-ontologisch zu deuten. Bei Sloterdijk läuft der Mensch gleichsam blind in seine Antizipationen hinein, wobei das Rettende mit der Gefahr zugleich gegeben ist (frei nach Hölderlin).

Dabei wird vernachlässigt, daß man sehr wohl voraussehen kann, welche Wissenschaften und Techniken die Gesellschaft aus welchen Gründen favorisieren und vorantreiben werden. Die Gesellschaft, die die reproduktive Freiheit ausdehnt, empfindet den technischen Fortschritt auf diesem Gebiet als unterstützenswerte Dienstleistung. Die Wissenschaft fände kein Interesse, gäbe es hier nicht eine gesellschaftliche Bewegung. Die Straße zwischen Wissenschaft und Gesellschaft ist keine Einbahnstraße. Die Gesellschaft hängt nicht nur am Tropf der Wissenschaft, dies gilt auch umgekehrt, denn die Gesellschaft finanziert, entweder über ihre marktfreien Kräfte oder über politische Entscheidungen, die Wissenschaft. Sloterdijk scheint zu unterstellen, daß Wissenschaft und Technik gleichsam von selber, als Ausdruck zeitlichen Menschseins passieren. Er überspringt die gesellschaftliche und damit auch die konkrete historische Zone menschlichen Daseins, als ob Wissenschaft und insbesondere deren technische und ökonomische Umsetzung nicht auch – wenn auch nicht nur – unter gesellschaftlichen Voraussetzungen und d. h. unter machtanalytischen Gesichtspunkten zu betrachten wären<sup>4</sup>. Daß dabei eine

bloße Zweiwertigkeit, eine generelle Anwendung binärer Codes der Komplexität nicht gerecht werden kann, ist als Bastion gegen die Naivität zu akzeptieren. Umgekehrt aber wäre es naiv, Entwicklungen nur daraufhin abzuklopfen, was der Mensch aus sich als Mensch alles machen kann, ihn also gleich als Koproduzenten seiner selbst (in der gleichen Gattung oder in einer neuen?) zu betrachten, ohne dabei seine ebenso grundsätzliche Fehlerfähigkeit einzubeziehen. Da hat Karl Rahner den „operablen Menschen“, bei aller Bejahung dieser Metapher, doch ganz anders gesehen.

#### Karl Rahners Überlegungen: „der sich selber tuende Mensch“

Sloterdijks Berufung auf Karl Rahner ist, so lautet meine These, nachvollziehbar, aber doch eine Verkürzung und Vereinseitigung von dessen Überlegungen. Ich fühle mich durchaus auch aus historischen Gründen dazu berufen, sie zu differenzieren, weil ich in meinem ersten Aufsatz „Moraltheologische Aspekte der genetischen Technologie“ (1969) auf Karl Rahners „operablen Menschen“ und auf Heinrich Rombachs „Konkreativität“ zurückgegriffen habe, ebenso in einem Arbeitskreisbericht über „Biologischen Determinismus und ethische Normativität“ des Straßburger Kongresses und in einem Bericht über dessen Verlauf<sup>5</sup>.

Karl Rahner geht an seinen Versuch, „Theologisches über die Selbstmanipulation des Menschen“ auszusagen, sehr vorsichtig heran. Er nimmt Rücksicht auf die fachlichen Kompetenzen, auf ihre Widersprüche und auf die zu seiner Zeit bestehende Unklarheit der Voraussage über das, was man wissen könne und was als machbar erscheine. Andererseits will er trotz der Gefahr der Überforderung des Theologen „mitreden“, weil die Theologie aufs Ganze, die Fachwissenschaft hingegen aufs Einzelne gehe. Er muß also etwas tun, was er „kaum“ kann (46). Er spricht dabei vorsichtig „ganz von ferne“, im Sinn einer „Annäherungsbewegung“. Dabei greift er das Thema der Selbsteränderung des Menschen heraus: „Selbstmanipulation sagt: heute ändert der Mensch *sich*.“ Gemeint sei damit: „planend, aktiv handelnd ändert der Mensch sich selbst“ (47). Oder später: Der Mensch ist „der sich selber Tuende“ (56). Das habe es selbstverständlich „in schwachen Ansätzen“ immer schon gegeben. Freilich lasse sich jetzt (1966!) Neues erahnen, aufgrund der „Utopie Gelehrter, die anfanghafte Erkenntnisse mit der ideologischen Rücksichtslosigkeit des Einzelwissenschaftlers zu ganzen Menschheitsbeglückungssystemen extrapolieren“ (48).

Obwohl manches dabei „Zukunftstraum oder -gespenst“ sei, so sei doch feststellbar: „Die Situation ist doch radikal anders als früher“ (ebd.). Dabei macht Rahner auch prophetisch darauf aufmerksam, daß das „Tempo der Erfolge“ ansteigen werde – er hat also eine frühe Einsicht in die kommende Akzeleration. Diese neue Selbstmanipulation „will den Menschen nicht als Utopie des Übermenschen

in einer profanierten Eschatologie beschwören, sondern ihn nüchtern entwerfen, planen, wissenschaftlich errechnen und ihn dann nach diesem Planentwurf technisch herstellen“ (49). Rahner sieht hier mehrere „Werkhallen“, unter anderem „die Werkhalle der Biologie, der Biochemie und Genetik“. Man muß aber, um Rahner hier nicht engzuführen, vor Augen haben, daß er sechs bis sieben „Werkhallen“ nennt und dabei die soziale und politische nicht außer acht läßt.

In seiner „theologischen Wortmeldung“ klammert Rahner die Sachfragen und die eigentlich moraltheologische Problematik aus: die Sachfragen teils aus Kompetenzgründen, teils weil er in manchen Fragen wie in der Bevölkerungsexplosion mit selbstregulierenden Kräften rechnet; die moraltheologische Frage will er hingegen nur als ganze, d. h. nicht kasuistisch stellen. Denn es erscheint ihm als „unvermeidlich, für solche Probleme von ferne den hermeneutischen Rahmen ihrer Behandlung anzudeuten“ (52).

Rahner beginnt seine „Wortmeldung“ mit dem Hinweis auf die „christliche Nüchternheit vor der Zukunft des Menschen“ (52f.). Man solle zwar darüber, daß der Mensch operabel sei, nicht erschrecken, denn das dürfe er sein, noch dürfe man sich in einen „feig bürgerlichen Konservatismus zurückziehen“, aber zurückzuweisen sei doch all das, was „des Menschen unwürdig“ sei und „einen gesellschaftlichen Sündenfall bedeuten“ könne. Weder die „irdische Hölle“ noch „ein irdisches Reich Gottes“ seien zu erwarten. Man müsse freilich (Rahner richtet dabei den Blick auf das Jahr 2000!) „mit radikalen Abstürzen und Bedrohungen rechnen ...“, gegen die ein Christ zu kämpfen hat mit äußerster Entschlossenheit“. Aber die Grundtendenz, operabler Mensch sein zu wollen, müsse dabei erhalten bleiben, „weil er gar nicht anders kann, will er in vielen Milliarden Exemplaren gleichzeitig auf der Erde existieren“ (53).

Die gottgegebene Freiheit des Mensch betrachtet Rahner als „endgültig“ und in diesem Sinn auch als „irreversibel“: „unüberbietbare, transzendente Selbstbestimmung“. Er hält es für eine „christlich selbstverständliche Tatsache, daß Freiheit das Vermögen der Selbstverfügung in absolut irreversible Endgültigkeit hinein ist, daß das, was der Mensch ewig sein wird, das ist, wozu er sich selbst gemacht hat“ (54). Der unfertige, aber zur Fertigung bestimmte Mensch stellt sich selber erst her, „und wenn sein Wesen fertig ist, ist es das durch ihn selbst in Freiheit geschaffene“ (55).

Rahner formuliert diese Aussagen ziemlich steil und emphatisch, so daß einige theologische Sicherungen fast darin untergehen: das Beharren auf Gottes „freier Schöpfung und freier Gnade“, auf der Spannung zwischen „absolutem Heil und Unheil“, auf dem Ausgesetztsein in die „Situation“, in welcher alle Aktion „auch immer unauflöslich Passion“ (54) ist und „theologisch zweideutig“ (55) bleibt. Man hat freilich den Eindruck, und ich komme darauf zurück, daß man im Schwung der Passage diese Dialektik leicht überliest.

Das „epochal Neue“ dieser selbstmanipulativen Grundverfassung, die Rahner auch „transzendental“ nennt (so 55, nicht unterschieden von „transzendent“, 54!)

„gewinnt erst heute und irreversibel eine deutliche geschichtlich kategoriale Erscheinung“ (55). An die Stelle der kontemplativen Gestaltung tritt die aktive Umsetzung des Potentials: „Die passiv biologische Evolution wird (wenigstens anfanghaft) weitergeführt durch eine aktive kulturelle Evolution, die aber seine biologische selbst fortführt ... (als eine) reflex geplante, systematische, gesteuerte“ (56). Der Mensch erscheint als sich selber Tuender „als der wahre Partner des weltjenseitigen Gottes“.

### Kriterien und Grenzen der Selbstmanipulation des Menschen

Nach dieser zentralen theologisch-anthropologischen Bejahung wendet sich Rahner der Kriterienfrage zu. Er hat ja die Zweideutigkeit der transzendentalen Bestimmung nicht vergessen. Sie ist für ihn sogar tiefer als alle Zweideutigkeit konkreter „kategorialer“ Selbstmanipulation. Aber wie ist der Gefahr der Selbstzerstörung zu wehren, falls man nicht meint, sie sei „praktisch von vorneherein ethisch-religiös irrelevant“ (57)? Rahner kommt hier auf das Kriterium der „Natur“, des „Wesens“ des Menschen zu sprechen, und er warnt davor, diese als „kategorial fixe Größe vorauszusetzen“ (58). Er schlägt eine „Anamnese der Wesensidee“ vor, die zugleich „freier Entwurf der Zukunft“ ist, will aber dieses dialektische Zusammenspiel nicht mehr theologisch behandeln. Stattdessen stellt er die Anschauung des Moralisten und des Skeptikers einander gegenüber: Der eine sagt, daß man nicht alles tun darf und soll, was man kann, der andere, daß „nicht zu erwarten sei, daß der Mensch unterlassen wird, was er tun kann“ (59). Beide haben nach Rahner recht, er fügt nur zwei Aussagen dazu: einmal den Übergang des Guten als des Seienden gegenüber dem Bösen als dem Nichtseienden, den er so deutet, daß es „in einem letzten Verstand“ „eben doch nichts (gibt), was der Mensch wirklich (die Bedeutung dieses Wortes ist zu beachten!<sup>6</sup>, D. M.) kann und doch nicht darf“, so daß umgekehrt gilt: „Was er wirklich (!) kann, soll er auch ruhig tun“ (59). (Das läuft der Struktur nach auf den Spruch von Augustinus hinaus: „ama et fac quod vis!“) Damit lautet Rahners Schlußfolgerung an die Adresse des Moralisten:

„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!), wenn er gegen sein Sollen anstrebt und solches zu können vermeint“ (59).

Es mag sein, daß dieser Vorschlag zum Beispiel gegenüber der Option, einen besseren Menschen zu züchten, in Anschlag gebracht werden kann, denn, so meint der amerikanische Bioethiker Leroy Walters: Wer würde diesen besseren Menschen gegen die übliche Aggression schützen? Daraus entstünde das Paradox, daß man aggressive Menschen züchten müßte, um die nichtaggressiven Menschen zu schützen.

Neben dieser Ermahnung, daß Wirklichkeit eigentlich nicht widersinnig verstan-

den werden darf, steht die andere Ermahnung Rahners, „den Ernst unumkehrbarer geschichtlicher Entscheidungen“ (61) wahrzunehmen, denn die Menschheit „kann wenigstens grundsätzlich bei einer ganzmenschlichen, kollektiven Selbstmanipulation einen Weg beschreiten, auf dem sie nicht mehr einfach umkehren kann“ (ebd.). „Irreparable Folgen“ (62) sind möglich. Darin aber besteht gerade das Problem: Die Geschichte läuft nicht rückwärts und ist nur nach vorne offen. Deshalb gilt: „Die Selbstmanipulation der Menschheit darf nicht gedacht werden nach dem Modell eines Experimentes in einem begrenzten Labor, in dem man meist die isolierten Prozesse vor- und rückwärtslaufen lassen kann“ (62). Wenn daher das Christentum auch die Religion ist, „die den Menschen in die Tat der Welt schickt“ (65), bleiben die Einsichten in Sünde, Tod und Endlichkeit als „apriorisch-christliche Grenzziehung“ (68) erhalten.

Dennoch: Rahner spricht hier als Ermutiger, ja Antreiber; die Weltchristen sollten mit „schöpferischer Phantasie ... zu einer schöpferischen Zukunftsideologie“ beitragen, statt „sich im allgemeinen mit der Rolle der konservativen Warner und Retardierer (zu) begnügen“ (68). Er geht sogar noch einen Schritt weiter: „Es wäre in einer überindividuellen Moral nüchtern und mutig zu bedenken, welche Opfer der Menschheit von heute für die Menschheit von morgen zugemutet werden dürfen, ohne daß man zu *schnell* von unsittlicher Grausamkeit, Vernutzung und Verletzung der Würde des Menschen von heute zugunsten dessen von morgen sprechen darf“ (68), zumal das Wirken Gottes in der Geschichte weiter reicht als Christentum und Kirche. Rahner spricht von „anonymen Exekutoren“ der Geschichtssteuerung Gottes.

### Rezeption und Kritik

Wären wir damit doch bei Sloterdijk angelangt? Derselbe würde vielleicht sagen: soweit es einem Christen, der noch in der Zweiwertigkeit steckt (vgl. oben) möglich ist. Rahners Vorbehalte, die Sloterdijk nicht in Rechnung stellt, habe ich geltend gemacht. Dennoch: Wie kommt ein Theologe dazu, seine eigene Dialektik oft in die Nebensätze zu verweisen, und mit diesem Schwung das Rad der Selbstmanipulation mit der Zuspitzung „operabler Mensch“ zu drehen?

Als jemand, der diese Zeit selber mit wachem Verstand und intensivem thematischem Interesse erlebt hat, mache ich drei Punkte geltend, ohne sie hier genau ausführen zu können: erstens der starke Einfluß des theologisch-evolutionären Weltbildes eines Teilhard de Chardin, den wir damals alle spürten; zweitens, damit zusammenhängend, die Würdigung der weltlichen Welt durch das Zweite Vatikanum (*Gaudium et Spes*); drittens das Ringen der Kirche um eine Stellungnahme zur Geburtenregelung, die dann mit *Humanae Vitae* (1968) eher in einem Sinn erfolgte, vor dem Karl Rahner in dieser Schrift von 1966 indirekt, aber deutlich, gewarnt hatte.

Eine entscheidende Passage sei noch genannt, die gleichsam das Herzstück der moraltheologischen Hermeneutik Karl Rahners in diesem Beitrag von 1966 darstellt:

„Auch wer einen ‚Kollektivismus‘ im pejorativen Sinn des Wortes ablehnt, kann und darf nicht übersehen, daß die Menschheit heute notwendig, soll wirklich in Tat und Wahrheit jeder jedes Existenz bejahen, höhere Stufen und Gestalten der Sozialität verwirklichen muß und tatsächlich zu verwirklichen beginnt, daß sie in eine postindividualistische Phase ihrer Geschichte einzuziehen beginnt, die die echte, je einmalige Persönlichkeit und Würde des einzelnen in neue Gefahren bringt, wandelt, aber nicht auslöschen muß, sondern sogar ein weiteres Feld echter Freiheit gewähren kann“ (64).

Da Rahner hier nicht Roß und Reiter nennt, klingen solche prophetischen oder emphatischen Worte zugleich etwas kryptisch. Aber es sind doch theologisch-ethisch verschiedene Punkte darin festgehalten: erstens die unbedingte Annahme jeder menschlichen Existenz, was Rahner letztlich aus der Vermittlung der Gottesliebe begründet; zweitens die Vorstellung von einer Überschreitung der „Dimension privater zwischenmenschlicher Beziehung“ in den Bereich institutioneller Sozialität; drittens die Aufgabe, diese Sozialität „höher“ zu verwirklichen. Da Rahner letzteres nur formal, aber nicht inhaltlich zur Sprache bringt, sollten wir nicht raten, in welche Richtung das angelegt ist. Mir scheint, es ist vor allem als Ermunterung zum Engagement gedacht: nicht beiseite stehen, wenn eine neue Welt entsteht. Und wer will daran zweifeln, daß wir dies schon nach Rahners visionärem Beitrag in den letzten Jahrzehnten erlebt haben und weiter erleben werden?

Wie aber dachten die Moraltheologen über Rahners Impuls, der (unter anderem) ihrem Kongreß von 1973 den Titel gab? Mein eigener Beitrag von 1969, beschränkt auf die Humangenetik, folgt Karl Rahner, formuliert aber vorsichtiger, indem er zwar seinen kulturellen Evolutionsbegriff übernimmt, ihm aber (anstelle von Rahners angedeutetem, aber nicht ausgeführten „neuen“ Naturbegriff) den Begriff der „Integrität“ des Menschen als Kriterium an die Seite stellt. Vielleicht war es gerade die Auseinandersetzung mit den kategorialen Einzelheiten, die ich damals genau studiert hatte und an dem vorausgehenden Beitrag des Humangenetikers verifizieren konnte, die mich vorsichtiger werden ließen als den allseits bewunderten theologischen Lehrmeister, so vorsichtig wie meinen philosophischen Lehrer Heinrich Rombach, der die Würde und Einzigartigkeit des Individuellen nicht vernachlässigt, wenn er 1973 formulierte: es müsse eine „Polychronie“ der historischen Einzelexistenzen bleiben und ebenso eine „Polymorphie“ der kulturellen Formen. Man täusche sich, wenn man meine, die freie Selbstmanipulation des Menschen könne nach dem Modell der technischen Herstellung („Fabrication“) geschehen, denn ein solches Modell werde nur Pfade beschreiten, die bereits denaturiert seien. Das spezifische Wesen des Menschen, seine „Natur“, könne nicht künstlich gemacht werden, vielmehr müsse es jeder einzelne selbst für sich schaffen (vgl. 50f.).

Franz Böckle und Wilhelm Korff haben in ihrem Beitrag zum Kongreß 1973 darauf hingewiesen, daß das Hauptproblem der Selbstmanipulation in der Ziel-Mit-



tel-Relation bestehe (184), daß, was ja durchaus Karl Rahner entspricht, die Grenze im „Respekt vor der Person“ zu sehen sei<sup>7</sup> und daß man auch die sozialen und ökonomischen Bedingungen zu berücksichtigen habe. Wo aber ist da Rahners Schwung geblieben? In dem erwähnten Arbeitsbericht, in dessen Mittelpunkt die Idee der „Konkreativität“ stand (215), wird diese so verstanden, daß sie die Balance zwischen der Machbarkeit einerseits und der Offenheit des geschöpflichen Wesens für seine Endlichkeit andererseits hält. Von einer „schöpferischen Normativität“ ist die Rede, damit auch von einer Selbsterfindung des Menschen im ethischen Bereich, in welcher der Schwung Karl Rahners zum Zug kommt.

Eine Kritik an Karl Rahner kann teils von seinen eigenen Voraussetzungen her geführt werden. Ist sein theoretischer Ansatz nicht zu sehr einer rhetorischen Strategie zum Opfer gefallen, die sich gegen die vorkonziliaren Verweigerer des Konzilsaufbruchs richtete? Noch einmal sei an das Thema Bevölkerungsexplosion und Geburtenregelung erinnert, das eine merkwürdig prominente Stellung einnimmt. Man darf aber auch einige von Rahners Voraussetzungen in Zweifel ziehen. Das ist vor allem der grundsätzliche ontologische Optimismus, der seiner Transzendentalienlehre (das Wirkliche ist das Gute) zugrundeliegt. Er ist zwar durch seine Lehre von der existenzialen Entscheidung so gewendet, daß er den Ernst nicht von der Entscheidungsfreiheit zum Guten oder zum Bösen nimmt. Aber er neigt doch dazu, konkrete historische Räume allzu schnell in weitläufige, transzendental verstandene Geschichte hinaufzuheben, wo „anonyme Exekutoren“ das Gute auch dann schaffen, wenn sie das Böse wollen. Dabei wird der Mensch leicht zum Repräsentanten der Menschheit, die dann als die eigentlich Handelnde an sich selbst erscheint: Die individuelle und die kulturelle Differenz verschwindet zugunsten der Differenz zwischen transzendentelem und kategorialem Menschsein als Menschheit. Hans Jonas führt später (Das Prinzip Verantwortung, 1975) den Begriff Menschheit ganz anders ein: als Verpflichtungsgrund, aber vom Individuum her gesehen und nicht als ein überindividuell handelndes Wesen. Jonas wendet sich ja auch mit seinem Prinzip Verantwortung gegen das „Prinzip Hoffnung“, das von immer höheren Stufen der Selbstverwirklichung der Menschheit träumt.

Träumt Karl Rahner? Man darf nicht übersehen, daß er selber den euphorischen Duktus, in welchem er zur rhetorischen Höchstform aufläuft, immer wieder bremst, am stärksten in seiner Theologie des Todes:

„Die Selbstmanipulation und alle ihre realen und utopischen Ziele bleiben unter dem Gesetz des Todes und so auch des Unverfügbaren und Unmanipulierbaren. Ja, es steigt diese Erfahrung des Todes (in diesem umfassenden Sinn) aus der Erfahrung der Selbstmanipulation selbst auf“ (66).

Diese mit der Höhe der Verwirklichung der Freiheit steigende Erfahrung der Endlichkeit schafft bei Karl Rahner eine Balance der Gelassenheit. Das ist ein Punkt, an dem ich von ihm viel gelernt habe<sup>8</sup>. In einem anderen Punkt bin ich freilich damals hinter seiner Einsicht zurückgeblieben. Er geht ja davon aus, daß die

Selbstmanipulation des Menschen unvermeidlich in irreversible Prozesse führe. Ich hatte in meinen „ethischen Maßstäben“ von 1969 (367f.) unter anderem „die Priorität der Reversibilität vor der Irreversibilität“ genannt. Wenn dies auch durchaus praktisch ein Rolle spielt, so ist doch dabei Rahners wuchtige Dimension der Unmöglichkeit der Rücknahme von einmal realisierten Wirkungen vernachlässigt. Nimmt man aber diese Wucht ernst, dann versteht man vielleicht, um welchen Einsatz es oft geht und wie dieser den „polemos“ in der Sprache mit hervorruft.

Karl Rahners Beitrag wird weiterhin zu denken geben. Er bleibt auch mit meinen Einschränkungen ein Mahner, nicht neuen Wein in alte Schläuche zu füllen und nicht bei jedem Aufbruch die Schützengräben zu suchen<sup>9</sup>. Aber er bleibt auch der Mahner, Sünde, Endlichkeit und Tod nicht zu vernachlässigen, wenn es um das freie Handeln des Menschen und um seine Zukunft geht.

#### ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Vgl. Der (im-)perfekte Mensch – vom Recht auf Unvollkommenheit, hg. v. Deutschen Hygiene-Museum (Ostfildern-Ruit 2000) 97–116. Der Beitrag Sloterdijks wird im folgenden mit Seitenzahlen im Text zitiert. Karls Rahners Aufsatz Experiment Mensch erschien in: Die Frage nach dem Menschen, Aufriß einer philosophischen Anthropologie (FS M. Müller, Freiburg 1966) 45–69 und wird ebenfalls im Text mit Seitenzahlen zitiert.

<sup>2</sup> Vgl. H. Rombach, La question humaine fondamentale: libre disposition de soi ou liberté de l'homme, in: L'homme manipulé. Pouvoir de l'homme sur l'homme, ses chances et ses limites, Recherches Européennes, Strasbourg, 24–29 septembre 1973, hg. v. Ch. Robert (Strasbourg 1974) 43–52.

<sup>3</sup> Freiburg 1987.

<sup>4</sup> Daß ich dies in meinen Büchern zur Ethik der Biotechnik tue, wird daher zu Unrecht kritisiert. Es wird nur schwer zu bestreiten sein, daß zwischen dem Innovationsdrang von Wissenschaft, Technik und Ökonomie und dem Versuch, diesem Drang eine ethisch verantwortbare Richtung zu weisen, ein Machtgefälle besteht. Dessen ungeachtet gibt es verschiedene, respektabel begründete Meinungen darüber, welche Richtung das sein soll. Aber an der Zusammensetzung der Expertengruppe, welche die EU mit „Empfehlungen zu den ethischen, rechtlichen und sozialen Fragen von Genets“ (vorgelegt 2004) beauftragt hat, kann man leicht erkennen, wohin die Reise geht.

<sup>5</sup> Vgl. D. Mieth, Moraltheologische Aspekte der genetischen Technologie, in: Wort und Wahrheit 24 (1969) 363–371. Diesem Beitrag ging ein Bericht des damaligen Vorsitzenden der amerikanischen Gesellschaft für Humangenetik, Kurt Hirschhorn, unter dem Titel: Genetik – Neukonstruktion des Menschen, 356–362, voraus, der mir damals zur Stellungnahme vorlag. Der Arbeitskreisbericht befindet sich in A. 2 des zitierten Bandes des Kongresses, 212–226. Vgl. auch meinen Bericht Manipulation u. Sittlichkeit, in: HerKorr 27 (1973) 634–638. (Ich gehörte der Vorbereitungsgruppe dieses Kongresses an.)

<sup>6</sup> Das Wort „Wirklichkeit“ stammt, wie Rahner wohl wußte, aus der Verdeutschung der Theologie in Mystik und Scholastik. Wenn Gott „lauteres Wirken“ ist, so ist dies eine Übersetzung von „actus purus“. Hier muß man also nicht Realität, sondern aktives Geschehen vor Augen haben. Ähnlich ist es gemeint, wenn etwa Alfons Auer, Autonome Moral und christlicher Glaube (zuerst 1971) von der „Rationalität der Wirklichkeit“ als Quelle der Moral spricht. Das Wirkliche meine eine teleologische Gerichtetheit, die erst auf einen Sinnhorizont hin interpretiert werden muß.

<sup>7</sup> Der Kongreßbeitrag (1973) des Gynäkologen J. Férin (25–34) über „Befruchtung im Reagenzglas und Transfer befruchteter Eizellen“ zeigte ziemlich deutlich, wohin die Reise der Reproduktionsmedizin gehen würde und welche moralischen Probleme sich dabei bereits in der Forschung stellten. Es war aber für den Teilnehmer die deutliche Unsicherheit der Moraltheologen zu spüren, wann man denn von dem Zusammenfall von Personwürde und Embryo auszugehen habe. Die philosophische und theologische Debatte darüber hat erst viel später eine angemessene Intensität erreicht. Daß man aber die Offenheit dieser Frage nicht als Skandalon verstand, hing einerseits damit zusammen, daß erst 1978 die In-Vitro-Fertilisation gelang, andererseits aber auch, daß man noch in Karl Rahners von den Einzelheiten abgehobenen Dimensionen dachte.

<sup>8</sup> Vgl. etwa D. Mieth, *Der Mensch u. der Mythos des Fortschritts oder: Möglichkeiten u. Grenzen endlicher Freiheit*, in: *Die Welt als Schöpfung u. als Natur* (Neukirchen-Vluyn 2002) 51–78, sowie ders., *Was wollen wir können? Ethik im Zeitalter der Biotechnik* (Freiburg 2002) 436–453 (Die vergessene Endlichkeit des Menschen).

<sup>9</sup> Dies wirft mir, wie ich meine, zu Unrecht, Johannes Seidel SJ in seiner Besprechung meines kleinen Buchs „Die Diktatur der Gene“ (2001) vor. Ich habe dort keine „dunklen Mächte am Werk“ gesehen, sondern Kritik an realer Machtausübung, die ich jeweils genau belegt habe, geübt. Gewiß habe ich, der warnenden Intention des Buchs entsprechend, dies rhetorisch extrapoliert. Seidel versucht nicht zu zeigen, warum ihn meine Argumente, zum Beispiel gegen die Keimbahntherapie, „nicht überzeugen“. Der Einwand dagegen, daß Klone keine totale genetische Identität besitzen, (er nennt das in überheblicher Weise „peinlich“) ist leicht widerlegbar. Sie unterscheiden sich zumindest in der mitochondrialen DNA, aber man könnte dazu noch mehr sagen. Bleibt für das ganze Buch die Entdeckung eines Verschreibers. In seinem Beitrag „Gentechnik aus biblischer Sicht“ (MThZ 55, 2004, 222–223) setzt er die Denunziation fort. Unter Denunziation verstehe ich Zitatmontagen, in denen der Autor seine Sache nicht wiedererkennt, ohne den Versuch, seinen Gedankengang als solchen zu verfolgen und ihm dann erst die Rhetorik zuzuordnen. Als Gegenbeispiel sei Bruno Schüller SJ genannt, der in seiner Kritik meiner narrativen Auslegung des Barmherzigen Samariters meine Position so dargestellt hatte, daß ich dieser Darstellung ohne Weiteres zustimmen konnte: vgl. B. Schüller, *Der menschliche Mensch, Aufsätze zur Metaethik u. zur Sprache der Moral* (Düsseldorf 1982) 120–138.