

Die Theologie und das Ethos der Wissenschaften

Von Leo S c h e f f c z y k , München

1. *Das interdisziplinäre Anliegen der Fragestellung*

Die Forderung nach »Interdisziplinarität« als Forschungsprogramm oder Forschungsmaxime wird heute von vielen wissenschaftlichen Disziplinen erhoben und ins Werk gesetzt¹⁾. Auch die Theologie hat sich dieser Forderung angeschlossen, wie viele neuere Aktivitäten zeigen²⁾. Dabei wird man, von rein wissenschaftstheoretischen Voraussetzungen ausgehend, zugeben müssen, daß die theoretischen Grundlagen für ein solches wissenschaftliches Arbeiten noch weithin unreflektiert sind und eine begründete Theorie der Interdisziplinarität, die ihre wissenschaftliche Notwendigkeit, ihre Möglichkeiten und Grenzen ausweist, bislang aussteht³⁾. Von diesem Fehlen erscheint die Theologie besonders betroffen; denn bei der Faszination, die heute von den Natur- wie von den Humanwissenschaften und ihren Erfolgen ausgeht, wie bei der Besorgtheit der Theologie, nicht mit gleichen Erfolgen aufwarten zu können, entsteht hier ein einseitiges Gefälle des Einflusses, das die Theologie methodisch wie inhaltlich in die Abhängigkeit von den Wissenschaften geraten läßt. Das wird methodologisch etwa dort besonders deutlich, wo in der Moraltheologie die »humanwissenschaftliche Grundlegung«⁴⁾ vorausgeht

¹⁾ Als Beispiel für den deutschen Bereich seien die Arbeiten und Veröffentlichungen von »Imago Mundi«, einer internationalen Interessengemeinschaft für Grenzgebiete der Wissenschaft, genannt, deren gleichnamiges Periodikum (hrsg. von A. Resch) 1973 im 4. Bd. erschien.

²⁾ In dieser Richtung wirkte u. a. seit 1955 die Internationale Paulusgesellschaft; seit 1956 wird dieses Anliegen in intensiver Weise von dem Institut der Görresgesellschaft für interdisziplinäre Forschung (Naturwissenschaft, Philosophie, Theologie) gepflegt (vgl. die Reihen »Naturwissenschaft und Theologie« und »Grenzfragen«, hrsg. von N. A. Luyten). Aber auch die Internationale Zeitschrift für Theologie »Concilium« hat sich in Einzelbeiträgen der Thematik immer wieder angenommen, vgl. u. a.: 3 (1967), 5 (1969), 7 (1971).

³⁾ Vgl. die Stellungnahme zu dieser Problematik von N. A. Luyten, Interdisziplinarität und Integration, in: Fortschritt im heutigen Denken? Grenzfragen Bd. 4, München 1974, 286–303.

⁴⁾ Vgl. A. Auer, Autonome Moral und christlicher Glaube, Mainz 1971, 39ff.

und die theologischen Quellen der Moralthologie nur im nachhinein zu einer gewissen integrierenden, kritisierenden oder stimulierenden Funktion herangezogen werden. Wenn aber dabei zugleich, wie heute weitgehend geschieht, eine »material-inhaltliche Besonderheit« der biblisch-theologischen Ethik abgelehnt wird⁵⁾, erhebt sich die Frage, ob eine solche Theologie und christliche Ethik in das interdisziplinäre Gespräch überhaupt etwas Eigenes an Wahrheit und Inhaltlichkeit einbringen kann oder ob sie nicht schließlich, trotz manchen gedanklichen Aufwandes zur Bestätigung der Eigenwissenschaftlichkeit, die Argumente der anderen Wissenschaft wiederholt. Für das interdisziplinäre Gespräch ist damit nichts gewonnen.

Ein aufmerksamer Blick auf die heutige Diskussion ethischer Probleme könnte diese Vermutung vielfach bestätigen. Hier kann nur auf ein Beispiel hingewiesen werden, das gewiß nicht verallgemeinert werden soll, dem aber andererseits die typische Bedeutung nicht abzusprechen ist. In einem für das interdisziplinäre Anliegen charakteristischen Aufsatz über »Das Experiment in der Forschung«⁶⁾ werden vom Theologen und vom Mediziner auf der Grundlage des Satzes »Nil nocere salus aegrotorum suprema lex« Gedanken entwickelt, die dem Berufsethos des Arztes alle Ehre machen. Aber der Part des Theologen bleibt in diesem Duo eigentlich unbesetzt. Es gibt in diesem Gespräch keinen Gedanken von theologischer Provenienz und Relevanz. Die Schlußaussage, daß als Kriterium für medizinische Experimente vor allem die Person in ihrem sozialen Bezug gelten müsse, ist (abgesehen von ihrer inhaltlichen Unvollständigkeit) so geartet, daß sie sich jeder Arzt selbst geben kann. Der Theologe hat in diesem interdisziplinären Gespräch nichts Eigenständiges eingebracht. An diesem Beispiel läßt sich in etwa ermessen, daß eine fruchtbare interdisziplinäre Arbeit dort nicht zustande kommen kann, wo der eine die Thesen des anderen nur übernimmt und sie eventuell integriert oder ein wenig korrigiert. Gerade die heutige Wissenschaft, die sich vor ungemein schwierige ethische Probleme gestellt sieht, bedarf der

⁵⁾ Darauf weist neuerdings hin J. G. Ziegler, *Zwischen Vernunft und Offenbarung. Zur Quellen- und Methodenfrage in der Moralthologie*, in: *Theol. Revue* 70 (1974) Nr. 4, 267.

⁶⁾ Fr. Böckle – A. W. von Eiff, in: *Concilium* 7 (1971) 347–353.

Theologie nicht zur Integration oder zur gefälligen Korrektur ihrer Ergebnisse. Sie verlangt von ihr Aussagen von höherer Dignität und Normativität, als sie den natürlichen Wissenschaften zugänglich sind. Es ist nicht von ungefähr, wenn Geister wie W. Horkheimer⁷⁾ und K. Steinbuch⁸⁾ in einer Phase der zunehmenden Verunsicherung bezüglich des Weges der modernen Wissenschaft dies von der christlichen Kirche und Theologie ausdrücklich gefordert haben.

2. *Die systemimmanente Problematik des Ethischen in den beiden Disziplinen*

Aber die zuletzt genannte Forderung ist angesichts der wirklichen Situation der Ethik nicht leicht zu erfüllen; denn in der heutigen Krise des geistigen Lebens gilt weder die Ethik als eine in sich gesicherte und anerkannte Wissenschaft, noch auch ist die Verantwortung der Natur- und Humanwissenschaften wie ihr ethisches Interesse völlig eindeutig entwickelt. Für den Bereich der Ethik trifft ein moderner Philosoph die lakonische Feststellung: »In der gegenwärtigen Situation steht die Ethik nicht hoch im Kurs.«⁹⁾ Der Verlust ihres äußeren Ansehens wiegt aber weniger schwer als die innere Unsicherheit bezüglich ihres Wesens und ihrer Aufgaben. Man braucht nicht gleich den Extremfall der modernen sprachanalytischen Ethik als charakteristisch für die Gesamtsituation zu nehmen. Aber die Feststellung ist doch nicht ohne Bedeutung, daß es heute eine Ethik gibt, die sich auf einer Analyse der in unsrer Sprache enthaltenen ethischen Elemente beschränkt¹⁰⁾, deren Entstehung rein emotional erklärt wird. Der mit der Sprachanalyse verbundene sog. Emotivismus ist dabei der Überzeugung, daß das ethisch bestimmte Eigenschaftswort

⁷⁾ So erklärte M. Horkheimer: »Alles, was mit Moral zusammenhängt, geht logisch letzten Endes auf Theologie, jedenfalls nicht auf säkulare Gründe, wie sehr man sich auch bemühen mag, die Theologie behutsam zu fassen«. In: *Der Spiegel* 1970, H. 1/2, 80f.

⁸⁾ K. Steinbuch, Die Verantwortung der Naturwissenschaftler und Techniker für eine humane Welt, in: *Phys. Blätter* H. 5 (1971) 398.

⁹⁾ W. Schultz, *Philosophie in der veränderten Welt*, Pfullingen 1972, 718.

¹⁰⁾ Vgl. ein frühes Werk dieser Richtung: A. J. Ayer, *Language, Truth and Logic*, London 1936, deutsch: *Sprache, Wahrheit und Logik*, Stuttgart 1970.

»gut« in sprachlogischer Hinsicht eine Bezeichnung sei, die nur einen emotionalen Zustand des Sprechenden anzeige. Dieser Emotivismus baut eine semiotische Metaethik auf, deren faktisches Ziel geradezu in der Abschaffung aller Ethik besteht. Es ist einleuchtend, daß die Probleme der modernen Wissenschaft von einer solchen Ethik nicht angepackt, geschweige denn gelöst werden können. Der Sog dieses Vakuums macht sich natürlich auch im christlich-theologischen Bereich und in dessen Ethik bemerkbar. Das ist etwa bei einer ethischen Richtung festzustellen, die sich zunächst sogar durch die Radikalisierung des christlich-biblischen Liebesgebotes sehr empfiehlt. Es ist die gegen alles Gesetzhafte gerichtete »Liebesethik«, die keine inhaltlich und material bestimmten sittlichen Normen anerkennt, sondern allein die rein formal verstandene Liebe, vor allem als Nächstenliebe gefaßt, als das einzige Prinzip der Sittlichkeit ansieht¹¹⁾). Nun ist nicht zu bestreiten, daß gerade die christliche Sittlichkeit vom Primat der Liebe durchdrungen sein muß. Aber die Liebe kann ethische Normen nicht ersetzen. Zunächst gibt es schon innerhalb der Liebe eine Ordnung, die nach der Höhe oder dem Werte ihre Ziele abgestuft ist. Liebe ist ihrem Wesen nach die freie und hingebungsvolle Antwort auf Werte¹²⁾). Von diesen Werten wird sie inhaltlich bestimmt und normiert. Eine absolut und einzig vertretene Liebesforderung, die nicht von Werten bestimmt und durch sachliche Normen strukturiert ist, landet in einem leeren Formalismus und in einem unbegründeten Dezisionismus, mit dem man auch Unwerthafes begründen und unsittliches Tun, wie etwa die Tötung eines Krüppels, sanktionieren kann.

In unserem Zusammenhang aber ist vor allem die Frage aufschlußreich, wie man etwa den hochethischen Problemen der Verteidigung der Freiheit, der Regelung des Fortschritts, des Ausgleichs zwischen Individuum und Gemeinschaft mit dem rein formalen und individualistischen Prinzip der Nächstenliebe beikommen kann.

¹¹⁾ Charakteristisch für diese Richtung sind etwa die Veröffentlichungen: J. A. T. Robinson, *Christliche Moral heute*, München 1964; J. Fletscher, *Moral ohne Normen?*, Gütersloh 1967. In abgemilderter Form J. Gründel – H. van Oyen, *Ethik ohne Normen?*, Freiburg 1970.

¹²⁾ Vgl. dazu Dietr. von Hildebrand, *Das Wesen der Liebe: Ges. WW III*, Regensburg-Stuttgart 1971, 31ff.

Aus der Erkenntnis heraus, daß jede Sittlichkeit der Normen bedarf, in denen das Seinsollende sich inhaltlich und begründet artikuliert, bekennt sich zwar eine andere Richtung der theologischen Ethik zu solchen Normen, leitet sie aber nicht aus absoluten, objektiven und zeitlosen Geltungen ab, sondern aus den jeweiligen geschichtlichen Gegebenheiten und Anforderungen oder aus der »Situation«. Diese unter der Kennzeichnung »Situationsethik« bekannte Richtung ist von der Grundauffassung bestimmt, daß die geforderten Normen aus der geschichtlichen Situation von der verantwortlichen Vernunft gefunden werden müssen¹³). So richtig es nun auch ist, daß die Konkretisierung von sittlichen Normen ein sehr genaues Eingehen auf die Situation verlangt¹⁴), so falsch ist es doch, die geschichtliche Situation zum Ursprung und zur Quelle von Normen zu machen, die dann natürlich auch beständig wechseln müßten. Der Mensch vermag die aus einer Situation kommenden ethischen Anforderungen überhaupt nur zu erfassen, wenn er vorausgehend die Kenntnis sittlich relevanter Werte und Normen besitzt. In der Situation, in der sich ein Mensch etwa in Notwehr zur Selbstverteidigung auch unter Einschluß der Gefahr der Tötung des anderen entscheidet, muß dieser Entscheidung, wenn sie Anspruch auf sittliche Würde erhebt, das Wissen um den einzigartigen Wert des Lebens, aber auch um die Ungerechtigkeit eines solchen Angriffs vorausgehen. Wenn man sittliche Normen aus der Situation ableiten wollte oder müßte, sollte man redlicherweise den Begriff der Norm aufgeben und einfach völlig wertfrei von der Situationsgemäßheit des menschlichen Handelns sprechen.

Weil die Ableitung wirklicher Normen aus der Situation denkerisch große Schwierigkeiten bereitet, ist das Aufkommen einer Gegenrichtung verständlich, die als sogenannte »Gewissensethik« alle sittlichen Entscheidungen allein vom Gewissen des selbstverantwortlichen Menschen abhängig macht. So würde und wird auch katholischerseits z. B. in der Frage der Empfängnisverhütung wie der Fristenlösung

¹³) Vgl. dazu G. Ermecke, Das Problem der Universalität oder Allgemeingültigkeit innerweltlicher Lebensgestaltung, in: MThZ 24 (1973) 1–24.

¹⁴) So Diétr. von Hildebrandt, Situationsethik und kleinere Schriften: Ges. WW VIII, Regensburg–Stuttgart 1973, 132f.

von Theologen auf das Gewissen als entscheidende Instanz rekurriert. Dazu ist grundsätzlich zu sagen, was schon Sokrates erkannte¹⁵⁾, daß die Bedeutung des Gewissens mehr darin liegt, den Menschen vor dem Bösen zu warnen, als ihm das Gute zu empfehlen, zumal das spezifisch Gute, das er unter mehreren Möglichkeiten wählen soll. Das Gewissen ist zwar das feine Instrument zum Justieren unsrer Handlungen, aber es erschafft oder setzt genau so wenig die Normen oder Werte, wie etwa die Kompaßnadel die magnetischen Felder oder den magnetischen Pol schafft. Das Gewissen setzt vielmehr notwendig solche Ordnungen und Werte voraus¹⁶⁾, um den Menschen von innen her darauf zu verweisen. Eine reine Gewissens- oder Gesinnungsethik, die den Menschen allein auf seine Verantwortung zurückweist, müßte zu einem unkontrollierbaren Subjektivismus führen und einen ähnlichen Formalismus etablieren, wie es Kant mit seinem Prinzip der reinen Pflicht tat. Auf die hier anstehende Problematik der ethischen Ausrichtung der modernen Wissenschaftsprobleme bezogen, müßte ein solcher Formalismus des Gewissens den Menschen angesichts der ungleichmäßig differenzierten Aufgaben in der Gegenwartssituation auch eindeutig überfordern. Es war der Chemiker Sachse, der auf der Jahrestagung der »Gesellschaft für Verantwortung in der Wissenschaft« im Jahre 1969 die christlichen Kirchen vor den gegenwärtig in ihnen sichtbar werdenden Tendenzen warnte, verbindliche Aussagen der natürlichen Ethik zurücktreten zu lassen und statt dessen alles »auf das subjektive Urteil, auf die Gewissensfreiheit zu verweisen, ohne zu bedenken, daß die Enge der Lebensgemeinschaft heute kaum noch rein private Entscheidungen zuläßt«¹⁷⁾.

So erscheint die Situation in der Theologie und die Krise innerhalb der Moraltheologie wenig erfolgversprechende Hilfen für die Bewältigung der ethischen Probleme der modernen Naturwissenschaft zu bieten. Hier scheint das Eingeständnis K. Rahners symptomatisch zu sein, der in einem Aufsatz zum Thema »Experiment Mensch« eingesteht: »Jedenfalls aber ist der Theologe in einer bedrängenden Situa-

¹⁵⁾ Platon, Apologia 31 d.

¹⁶⁾ Diétr. von Hildebrandt, Situationsethik, 136.

¹⁷⁾ Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen XII, 70, Information Nr. 44, S. 6.

tion. Er muß mitreden, weil das Heil des Menschen nicht von vornherein als von der Selbstmanipulation unabhängig betrachtet werden kann, er aber der Heilssorge des Menschen nachdenken muß; doch er kann es kaum.«¹⁸⁾ Tatsächlich ist der in diesem Aufsatz u. a. vertretene Grundsatz, der Mensch brauche in den Fragen der Selbstmanipulation nicht zu ängstlich zu sein, weil das Falsche sich schon selbst ad absurdum führen werden¹⁹⁾, keine Hilfe für den Kernphysiker, der eventuell durch ein Experiment eine nicht mehr kontrollierbare Kettenreaktion auslösen könnte. Abgesehen davon handelt es sich hier wohl überhaupt um kein ethisches Argument mehr.

Von dieser Stelle aus bietet sich der Anlaß, den Blick auf die Situation der Naturwissenschaft zu lenken, die, wie es scheint und wie das oben angeführte Zitat von Sachse zeigt, ihre Verantwortung gegenüber den menschlichen Problemen der Technik und des Fortschritts schwerer empfindet als eine allzu optimistische und fortschrittsgläubige Theologie²⁰⁾. Beweise für eine solche sich vertiefende Verantwortlichkeit der Naturwissenschaftler gegenüber der Menschheit und kritischer Selbstprüfung ihrer Grundsätze wie ihrer Ergebnisse gibt es in Fülle²¹⁾. Stellvertretend und beispielhaft darf die Aussage des Philosophen W. Oelmüller über das Ethos vieler Naturwissenschaftler angesehen werden: »Ärzte, Juristen und Politiker haben bei ihren Planungen und Entscheidungen (Operationen, Strafrechtsreform, Umweltschutz oder Wohlförderung) nicht nur zu berücksichtigen, was technisch möglich ist. Sie haben auch die vorausschaubaren bzw. möglichen Folgen ihrer Entscheidungen für die Subjektivität bzw. personale Identität des Menschen mitzubücksichtigen.«²²⁾ Der Biologe und Theologe P. Overhage macht deshalb,

¹⁸⁾ K. Rahner: *Schriften zur Theologie VIII*, Einsiedeln 1967, 260–285.

¹⁹⁾ Ebda., 275.

²⁰⁾ Von einem solchen Optimismus warnt als einer der wenigen im Bereich katholischer Moralthologie B. Stoeckle, *Rechtfertigung der Tugend heute*, in *Stimmen d. Zeit*, H. 5 (1974) 291–304.

²¹⁾ Eine Fundgrube hierfür bietet Fr. Wagner, *Die Wissenschaft und die gefährdete Welt*, München 1964, *passim*.

²²⁾ *Fortschritt wohin? Zum Problem der Normenfindung in der pluralen Gesellschaft*, Düsseldorf 1972, 116. Ähnlich H. Mohr, *Wissenschaft und menschliche*

in dieselbe Richtung weisend, darauf aufmerksam, daß die Naturwissenschaftler sich heute durchaus Gedanken machen über die »Versuchsgrenzen« beim »Experiment am Menschen« und solche Grenzen auch beachten²³⁾. Aber das Gesamtbild ist doch nicht so einheitlich und positiv, wie es solche Äußerungen vermuten lassen. Es gibt auch die andere Seite, auf der nach wie vor die Überzeugung vorherrscht, daß die Wissenschaft wertfrei sei und sich aller Wertungen zu enthalten habe. Auf dem Bergedorfer Gespräch über »Die Biologie als technische Weltmacht« von 1969 stellte H. Pommer fest: »Man sollte in der Tat die Ambivalenz der Wissenschaft deutlich machen und nicht so tun, als ob die Anwendung der Wissenschaft nur in eine Richtung ginge . . . Wenn man bestimmte Experimente unterbindet, die möglicherweise der Kriegsführung dienen könnten, dann werden damit gleichzeitig auch wichtige Fortschritte auf anderen Gebieten verhindert. Eine richtige Grenzziehung und eine sinnvolle Kontrolle sind also in der Wissenschaft schwer durchführbar. Ganz abgesehen von der Frage, wer denn überhaupt die Normen dafür festlegen sollte.«²⁴⁾ Ein schockierendes Beispiel dafür, daß manche Forscher der Humangenetik solche außerwissenschaftlichen Grenzen nicht sehen, bietet das Symposium der Ciba Foundation vom November 1962 in London, dessen Inhalt in Deutschland einer breiteren Öffentlichkeit durch das Buch von R. Kaufmann »Die Menschenmacher« bekannt wurde²⁵⁾. Der unvoreingenommene Beobachter kann sich angesichts der dort geäußerten Prognosen der Geningenieure dem Eindruck kaum entziehen, daß hier die Wissenschaft vom Menschen drauf und dran ist, die Aufhebung des Menschlichen und seine Selbsterstörung zu betreiben, und zwar in Ermangelung jeglicher ethischer Normen für das Experiment Menschheit.

Dem Dilemma einer solchen wertfreien Wissenschaft versuchen manche Forscher durch die Einführung einer zunächst gefälligen

Existenz. Vorlesungen über Struktur und Bedeutung der Wissenschaft, Freiburg 1967, 68f.

²³⁾ P. Overhage, Experiment Menschheit. Die Steuerung der menschlichen Evolution, Frankfurt 1967, 27f.

²⁴⁾ H. Pommer, in: Die Biologie als technische Weltmacht, Bergedorfer Gespräche, 32. Tagung (1969) 33.

²⁵⁾ R. Kaufmann, Die Menschenmacher, Hamburg 1964.

Unterscheidung zu entgehen, indem sie dem Forscher nur die theoretische Erkenntnis und die Förderung des Erkennens und Wissens zuschreiben, die Anwendung des Gefundenen und Erkannten aber der Gesellschaft oder den Politikern überlassen. So hat selbst R. Oppenheimer, der nach dem Zweiten Weltkrieg unter der unentwirrbaren Verstrickung litt, in die die Erfindung der Atombombe die Menschheit geworfen hatte, theoretisch noch an der Möglichkeit einer schieflich-friedlichen Trennung zwischen der reinen Forschung und ihrer praktischen Anwendung festgehalten und den Satz verteidigt, daß der Wissenschaftler »im wahren Sinne verantwortlich nur für seine Wissenschaft« sei und daß der Forscher bezüglich der Folgen seiner Forschung nur diese eine zu bedenken habe, »daß sie weiteres Wissen erzeugt«²⁶⁾. Aber diese seine Theorie hat er im Grunde durch seine ständigen Gewissensregungen widerlegt, die ihn in einer Ansprache aus dem Jahre 1963 das Bekenntnis ablegen ließen, daß die Schaffung der Kernwaffe eines Tages als widersinnig erscheinen werde und »wir auf sie beschämt darüber zurückblicken werden, wie töricht wir waren«²⁷⁾. Was aber insbesondere die Überlassung der Auswertung wissenschaftlicher Erkenntnisse an die Politiker angeht, so ist dies wohl der ungangbarste aller möglichen Wege. Eine anschauliche Belehrung darüber bietet z. B. der gerade in Deutschland und in Österreich spielende Fall der Fristenlösung, den die Politiker trotz Einspruches der medizinischen Wissenschaft auf ihre Weise gelöst haben. Jede Wissenschaft besitzt immerhin noch ein immanentes Ethos wie Wahrhaftigkeit, Sachgemäßheit und Pflicht zur Selbstkorrektur, was man so in der Politik nicht voraussetzen kann.

Solche Gewissensregungen werden den an solchen Forschungen Beteiligten auch nicht durch eine bestimmte Philosophie abgenommen, die wie der Existentialismus K. Jaspers' aus dieser Not eine Tugend zu machen sucht. Jaspers hat bekanntlich in seinem Buch über »Die Atombombe und die Zukunft der Menschheit« die These verfochten: »Wollen wir *uns* (d. h. die Menschheit), dann müssen wir *mit* der Wissenschaft und Technik auch wollen, daß die höchste Gefahr gewagt werde: wird sie nicht bestanden, so hat der Mensch sich seines Daseins

²⁶⁾ Nach Fr. Wagner, a.a.O., 178.

²⁷⁾ Ebda., 179.

nicht wert erwiesen.«²⁸⁾ Mit Recht bemerkt Fr. Wagner zu dieser These, daß hier eigentlich jede ethische Norm außer acht gelassen sei und der Maßstab von Wissenschaft und Technik philosophisch als der einzige Weltmaßstab begründet werde²⁹⁾. Die Zerstörung der Menschheit durch Wissenschaft wird hier als gleiche Möglichkeit in Kauf genommen wie ihre Fortentwicklung. Das ist ein Standpunkt, der nicht mehr mit »gut« und »böse« rechnet, sondern jenseits von »gut« und »böse« steht.

Weil ein solcher Standpunkt die Verantwortung des Wissenschaftlers nicht begründen und halten kann, ist das Entstehen einer letzten Position in etwa verständlich, die eine neue Ethik aus der Naturwissenschaft selbst erheben möchte, wie es G. Böhme auf dem zitierten Bergedorfer Gespräch gefordert hat³⁰⁾. Diese Forderung wird sogar von einem Theologen unterstützt, von H. Bastian, der die lapidare Feststellung trifft: »Nachdem die Technik mit der Erfindung der Maschine für die Befreiung des Menschen von der Sklaverei mehr geleistet hat als eine zweitausendjährige religiöse und philosophische Predigt vom Menschenbild . . ., ist die Beteiligung der Technik an der ethischen Diskussion wohl recht und billig.«³¹⁾ Die letzte Folgerung, die da auf Beteiligung an der ethischen Diskussion dringt, ist nicht abzulehnen. Aber sie geht in der Sache viel weiter, wenn verlangt wird: »Die Kategorie des Machens und der Machbarkeit ist ethisch grundlegend. Die Kybernetik liefert hierfür die kategoriale Analyse.«³²⁾ Indessen erscheint diese Kombinierung bzw. Identifizierung von Naturwissenschaft und Ethik nicht nur wissenschaftstheoretisch widerspruchsvoll. Sie müßte auch praktisch zu einer Aufhebung der Ethik überhaupt führen³³⁾ und die Naturwissenschaft in jener Ver-

²⁸⁾ K. Jaspers, *Die Atombombe und die Zukunft der Menschheit*, München 1958, 281.

²⁹⁾ Fr. Wagner, a.a.O., 183.

³⁰⁾ G. Böhme, in: *Die Biologie als technische Weltmacht*, 53.

³¹⁾ H. D. Bastian, in: *Information und Kommunikation* (hrsg. von S. Moser), München 1967, 185.

³²⁾ Ebda., 185. In ähnliche Richtung weisen B. F. Skinner, *Jenseits von Freiheit und Würde*, Hamburg 1973, und A. Koestler, *Das Gespenst der Maschine*, Wien 1968.

³³⁾ So auch W. Schulz, *Philosophie in der veränderten Welt*, 662.

strickung belassen, aus der der wissenschaftsgläubige R. Oppenheimer am Ende seines Lebens den resignierten Schluß zog: es gilt »das Abtreten der Zivilisation, bevor die Zivilisation das Abtreten der Menschen bewirken kann«³⁴).

Es ist freilich in diesem Zusammenhang nicht unwichtig, näher zu begründen, warum die Naturwissenschaft heute solcher neuer ethischer Imperative bedarf und warum sie sich diese nicht mehr selber geben kann, wie es früher durchaus möglich war, wenn man etwa nur an den Eid des Hippokrates denkt. Man bekommt diese Problematik relativ am besten zu fassen, wenn man sie auf den Punkt der Dialektik des wissenschaftlichen Fortschritts konzentriert.

3. *Die Dialektik des wissenschaftlichen Fortschritts*

Es war immer eine Grunderfahrung der Menschheit, die in der Neuzeit zwar verdunkelt wurde, aber heute wieder deutlicher hervorzutreten scheint, daß der technische Fortschritt für die Menschheit doppeldeutig ist und für sie sowohl zum Segen wie zum Fluch aus schlagen kann. E. Jünger, der solche Erfahrungen auch aus der Mythologie belegt, erinnert einmal daran, daß sich die Griechen den Gott Hephäst, den Gott des Feuers und der technischen Künste, nicht anders als hinkend vorstellen konnten. Aber die Erkenntnis, daß die Technik zum Guten wie zum Bösen verwendet werden könne, ist heute eine Allerweltweisheit geworden, die den Kern der heutigen Problematik nicht mehr trifft und die die Gefährdung der Situation geradezu verharmlosen kann. Der wissenschaftliche Fortschritt ist nämlich mit der Entdeckung der Kernspaltung in der Physik und der Genwandlungen in der Biologie an eine Grenze gekommen, jenseits deren er sich gegenläufig entwickeln und gegen sich selbst wie gegen die Menschheit wenden kann. Das Wort des amerikanischen Generals Farrel nach dem ersten Kernbombentest in der Wüste von Alamo-gordo, das sei »eine Warnung des jüngsten Gerichtes, die uns fühlen ließ, daß wir winzige Wesen in blasphemischer Weise erdreisteten, in Kräften herumzupfuschen, die bisher im Bann des Allmächtigen

³⁴) Vgl. G. Foley, Sind wir am Ende?, in: Frankfurter Hefte 1971, 248.

standen«³⁵), sollte nicht nur als frömmelnde Anmutung genommen werden, sondern als gültiger Ausdruck der ganz neuartigen Bedrohtheit der Menschheit von seiten einer Wissenschaft, die irgendwie über die ihr gesetzten Grenzen hinauszuschreiten scheint. Und doch wird von manchen Kennern der Materie versichert, daß die sich aus der Kernphysik ergebenden Gefahren für die Menschheit vergleichsweise gering sind im Hinblick auf die negativen Möglichkeiten der »genetischen Ingenieurkunst«³⁶); denn hier wird die Gefahr einer totalen Wesensveränderung des Menschen heraufbeschworen, die nicht nur sein physisches Sein zerstört. An der Problematik dieser über alle Grenzen hinausstrebenden Humanbiologie wird die unheilvolle Dialektik, in der sich die Naturwissenschaft verfangen hat, wohl am deutlichsten sichtbar; denn Theoretiker dieser Grenzfragen wie etwa J. B. S. Haldane geben³⁷) zunächst zu, daß der bisherige Fortschritt der Wissenschaften über das hinausgegangen ist, was der Mensch in seiner seit Jahrtausenden festgeschriebenen Daseinsverfassung bewältigen und integrieren kann. Im Beispiel ausgedrückt: Der Mensch ist der durch die Entdeckung der Kernenergie geschaffenen Situation nicht mehr gewachsen. Daraus wird, wieder unter sichtlichem Zwang, die Folgerung gezogen: Also müsse nun die Gesamtverfassung des Menschen an diesen Fortschritt angepaßt werden, so etwa, daß eine Menschenart geschaffen werde, die strahlenresistent, dem Weltraum angepaßt und mit unvergleichbar großer Intelligenz ausgestattet sei, so daß sie den erhöhten Anforderungen des Fortschritts gewachsen sein werde. Bei manchen Forschern entsteht auf solchen wissenschaftlichen Fundamenten die Vision eines Menschen, der dem heutigen homo sapiens so überlegen sein werde wie der jetzzeitliche Mensch dem Urschleim oder der urzeitlichen Amöbe³⁸). Gelegentlich klingen in solchen Zusammenhängen auch Töne einer säkularisierten christlichen Apokalyptik an, so wenn gesagt wird, daß erst der von der

³⁵) Vgl. Fr. Wagner, a.a.O., 157.

³⁶) So. P. Overhage, a.a.O., 417.

³⁷) J. B. S. Haldane, Die biologischen Möglichkeiten der nächsten zehntausend Jahre, *Biological Possibilities in the Next Ten Thousand Years*, in: *Man and his Future*, London 1963, 343. 355.

³⁸) Fr. Wagner, a.a.O., 231.

Genetik geschaffene Übermensch der Zukunft jenes gottgleiche Wesen sein wird, von dem die Bibel spricht, »dessen dürftige Vorahnung wir Kreaturen von heute sind«³⁹⁾. Aber dieser Optimismus trägt, und zwar selbst bei den Verfechtern dieser Genutopie, deren Aussagen gelegentlich sehr unsicher werden. Der französische Biologe J. Rostand hat klar erkannt, daß dieser projektierte Übermensch ein Kunstgeschöpf werden müßte, dessen Entstehen der Aufhebung der eigentlich humanen Menschheit gleichkäme. So wäre nach Rostand die Schaffung des Übermenschen »der selbstverhängte Tod der Menschheit« und die Selbstaufhebung des Humanum »der unvermeidliche Preis für unser Wachstum an Wissen und Macht«⁴⁰⁾. Von manchen Planungsexperten einer solchen Genetik wird die Abschaffung des homo sapiens mit einer unbarmherzigen Nüchternheit als Konsequenz des wissenschaftlichen Fortschritts sogar begrüßt. So versteht A. Glikson den gegenwärtigen Menschen wegen seiner biologischen Unvollkommenheit als »Krankheitskeim der Natur« und folgert daraus, »daß mit dem Träger auch der Krankheitskeim stirbt«⁴¹⁾.

Wenn man von dem menschlichen Zynismus solcher Feststellungen absieht und die Problematik rein auf die anthropologische Fragestellung zurückführt, so wird erkennbar, was hier eigentlich vor sich geht. Es ist die Unterwerfung des Menschen unter den wissenschaftlichen Fortschritt, die Erhebung der Wissenschaft zum einzig gültigen Weltgesetz, dem auch der Mensch geopfert wird. Es wird hier etwas von jener Verfangenheit sichtbar, die man schon als den »Teufelskreis«⁴²⁾ einer gänzlich auf das Prinzip der Machbarkeit abgestellten Wissenschaft bezeichnet hat. Man muß auch feststellen, daß eine solche Wissenschaft keine ethischen Ziele und Normen entwickeln kann. Sie fährt, wie gelegentlich auch gesagt wurde, nach einer Kennmarke am eigenen Bug⁴³⁾.

³⁹⁾ So H. J. Muller, *Out of the Night*, New York 1935. 125.

⁴⁰⁾ J. Rostand, *Biology and the Burden of Our Time: Bulletin of the Atomic Scientists* 113 (1952) 178.

⁴¹⁾ A. Glikson, *Man's Relationship to His Environment*, in: *Man and his Future*, 146.

⁴²⁾ J. W. Forrester, *Der teuflische Regelkreis*, Stuttgart 1972.

⁴³⁾ Vgl. Fr. Wagner, a.a.O., 334.

Hier ersteht nun in ganzer Strenge die Forderung, dem der modernen Wissenschaft eignenden prometheischen Trieb durch ethische Normen zu erlösen und zu sublimieren. Und selbst, wenn die theologische Ethik (nach der eingangs gegebenen Situationsbeschreibung) noch wenig bereit ist, solche Normen zu entwickeln, muß sie diese Aufgabe doch angehen. Sie wird hierzu nicht selten von den Naturwissenschaftlern selbst aufgefordert, so wenn von ihnen gesagt wird: »Die Biologie ist zu wichtig, als daß man sie nur den Biologen überlassen könnte.«⁴⁴⁾ Die Auffindung solcher Normen muß aber tiefere Gründe freilegen als eine rein auf »humanwissenschaftlicher« Basis fundierte theologische Ethik. Diese Gründe müssen letztlich dogmatischer Natur sein. Deshalb bewegen sich die folgenden Ausführungen nicht auf der Ebene der praktischen moraltheologischen Erörterung, sondern in dem ihr vorausliegenden Bereich des Dogmatischen, von dem die Moraltheologie gelegentlich auch noch zugibt, daß sie ihn mit seinen Ergebnissen voraussetzt⁴⁵⁾.

4. *Theologische Maximen für die Naturwissenschaft*

Als erste dieser Maximen darf eine Forderung gelten, die aus dem christlichen Verständnis der Natur als Schöpfung kommt.

a) *Die Natur als Gabe und Aufgabe des Menschen*

Es ist etwas verkürzend, aber wohl nicht unzutreffend formuliert, wenn man sagt, daß die durch die selbstgesetzliche Wissenschaft heraufbeschworenen Gefahren aus einem falschen, ethisch unreflektierten Verhältnis zur Natur resultieren. In diesem Verständnis wird die Natur einfach als dem Menschen restlos unterworfenen Objekt angesehen, über das der Mensch völlig autonom verfügen kann. Dies ist ein Mißverständnis des Naturbezuges des Menschen, das von der Existenzphilosophie her z. B. auch M. Heidegger beklagt, wenn er die Einstellung des modernen Menschen zur Natur unter dem Begriff

⁴⁴⁾ J. Lederberg, in: R. Jungk – H. J. Mundt (Hrsg.), *Unsere Welt*, München 1968, 40f.

⁴⁵⁾ Vgl. R. Egenter, *Moraltheologie*, in: *LThK* ²VII, 613 (1962).

des »bestellbaren Objektes«⁴⁶⁾ charakterisiert. Einer solchen Fehleinschätzung wird heute noch von einer Theologie Vorschub geleistet, die z. B. behauptet, daß der im Schöpfungsbericht der Bibel enthaltene Kultur- und Herrschaftsauftrag (Gn 1, 26) gerade auch für die Macht des Menschen über die Natur im Atomzeitalter spreche⁴⁷⁾. Eine umsichtige Exegese aber hat schon früher (ohne Kenntnis der hier zu behandelnden Problematik) den Menschen nach dem Schöpfungsbericht immer nur als »Mandatar« Gottes gegenüber der Schöpfung bezeichnet oder als Gottes »Hoheitsträger« in ihr⁴⁸⁾. Damit ist dem Menschen zwar Macht über die Schöpfung eingeräumt, aber doch nur »in Vertretung« Gottes, und das heißt auch: in Verantwortung vor Gott. Darin ist eingeschlossen, daß der Mensch sich weder in die Positur des Schöpfers der Natur aufschwingen kann, noch auch ihres willkürlichen Despoten. Bezeichnenderweise ist nach dem Genesisbericht das Töten und Schlachten der Tiere nicht in dieses Herrschaftsrecht einbezogen, was allerdings keine absolute Normangabe besagen kann, wohl aber einen Hinweis auf die Grenzen der menschlichen Herrschaft. Sie treten dort noch einmal besonders deutlich hervor, wo der Mensch auf das Verbot des Essens vom Baum der Erkenntnis (Gn 2, 17) verpflichtet wird. So sehr man sich auch davor hüten muß, diese Aussagen auf eine rational völlig eindeutige Bestimmung zu bringen⁴⁹⁾, so kann man doch nicht leugnen, daß auch hier eine Grenze der Freiheit des Menschen sichtbar wird, wodurch er in die gottgesetzten Schranken der Schöpfung verwiesen wird. Die Welt ist ihm so gleichsam als »Lehen« überantwortet⁵⁰⁾. Nach dem Neuen Testament ist er zum »Mitarbeiter« Gottes eingesetzt (1 Kor 3, 9), ein Titel, der hier zwar im Rahmen der Gnadentheologie ge-

⁴⁶⁾ M. Heidegger, Die Frage nach der Technik, in: Die Künste im technischen Zeitalter (hrsg. von der Bayer. Akademie der Schönen Künste), Darmstadt 1956, 55f.

⁴⁷⁾ Vgl. J. Gründel – H. van Oyen, Ethik ohne Normen?, Freiburg 1970, 36.

⁴⁸⁾ So besonders G. v. Rad, Das erste Buch Mose. Genesis (Das Alte Testament deutsch 2/4), Göttingen 1958, 46; ders., Theologie des Alten Testaments, I, München 1957, 151.

⁴⁹⁾ G. v. Rad, Das erste Buch Mose, 65.

⁵⁰⁾ So neuerdings W. D. Marsch, Die Folgen der Freiheit. Christliche Ethik in der technischen Welt, Gütersloh 1974, 116.

braucht ist, dessen Einbeziehung in die Schöpfungstheologie aber durchaus legitim ist.

In einer geschichtlichen und weitergehenden Schöpfung, die schon vom biblischen Denken als solche erkannt ist, besagen diese Ansätze, daß der Mensch die Erde, wie es im zweiten Schöpfungsbericht heißt, bebauen und bewachen soll (Gn 2, 15), d. h. daß er sie entfalten, zur Entwicklung bringen, aber auch vor Schaden bewahren soll. Es ist aber nicht die Zielangabe zu übersehen, mit der diese Arbeit des Menschen an der Schöpfung versehen ist: Die Verantwortung des Menschen für die Schöpfung liegt zuletzt in ihrer Hinführung zu Gott⁵¹). Dieser Gedanke erfährt im Neuen Testament wiederum eine Vertiefung, wenn im Römerbrief gesagt wird, daß die unerlöste Schöpfung von der »Knechtschaft der Vergänglichkeit selbst befreit wird zur herrlichen Freiheit der Kinder Gottes« (Röm 8, 22). Damit ist als Ziel des menschlichen Tuns die Emporführung der Schöpfung in einen Zustand der Verklärung angegeben, was immer man unter solchen rational nicht ganz auflösbaren Aussagen verstehen mag. An dieser letzten Aussage wird aber ein weiteres Moment deutlich, das für die ethische Bestimmung des Verhältnisses Mensch und Schöpfung von Bedeutung ist: es ist die Schicksalsgemeinschaft zwischen dem Menschen und der Natur, vermöge deren das Geschehen in der menschlichen Welt auf die terrestrische Welt zurückwirkt und umgekehrt.

Diese theologischen Grundlagen erlauben eine Konkretisierung der Forderung bezüglich des Handelns des Menschen an der Natur, die zunächst in mehr negative Richtung weist. Sie besagt, daß der Mensch in seiner Herrscherstellung über die Schöpfung die Natur zwar pflegen, entwickeln und gebrauchen soll, was ihm reiche und tiefgreifende Einwirkungs- und Veränderungsmöglichkeiten einräumt, daß er sie jedoch im ganzen nicht versehren oder gar zerstören darf. Eine solche wesentliche Versehrung, die in Konsequenz zu einer Zerstörung führen müßte, ist bei solchen Eingriffen anzunehmen, in denen das Ökosystem der Erde wesentlich und irreparabel verändert zu werden droht. Aber auch Techniken und Experimente, deren Auswirkungen

⁵¹) G. v. Rad, *Theologie des Alten Testaments*, I, 151.

nicht mehr unter Kontrolle gebracht werden könnten, sind dem Menschen sittlich nicht erlaubt. Deshalb sind der Entbindung der Kernenergien Grenzen gesetzt, die auch die Forschung nicht überschreiten darf, ungeachtet der Frage, wo diese Grenzen im einzelnen und genau anzusetzen sind.

Diese Forderung einer theologischen Ethik, die auf den ersten Blick rigoros erscheint, liegt im Grunde nicht so weit ab von den Erkenntnissen der heutigen Umweltforschung, die deutlich macht, daß die »Evolution der Bedürfnisse« des Menschen nicht auf Kosten einer ökologisch existenzfähigen Natur ausgeweitet werden darf⁵²⁾, nur daß die Theologie das nicht mit Zweckmäßigkeitserwägungen unterbaut, sondern mit ethischen Gründen. Sie zielen nicht auf eine romantische Idylle der spannungslosen Einheit zwischen Mensch und Natur im Sinne der Rousseauschen Forderung »Zurück zur Natur«, sondern sie kommen aus der Überzeugung, daß der Mensch bei seiner Weltgestaltung auch die Natur als Ordnung und als Maßstab anerkennen muß, deren Verletzung auf ihn selbst bedrohliche Rückwirkungen zeitigen muß.

Von hier aus ergibt sich die Möglichkeit, das Wirken des Menschen an der Natur auch positiv in seinem Sinn und seiner Bedeutung zu bestimmen.

*b) Die Selbstverwirklichung des Menschen als
Sinn des Naturwissens und der Naturbeherrschung*

Die Herrscherstellung des Menschen erlaubt die schon vom biblisch-urchristlichen Denken gezogene Folgerung, das hierbei auch Anschluß an die stoische Philosophie fand, wonach die terrestrische Schöpfung und ihre Nutzung zum Wohle des Menschen da ist. Der Mensch darf und soll also die natürliche Welt zu seinem Nutzen und zu seinem Zwecke gebrauchen. Darum kann der Mensch selbst auch als das irdische Ziel aller seiner Betätigung an der Natur angesehen werden. An diesem Befund tritt das Herrschaftsmoment seines Naturbezuges noch einmal deutlich hervor. Aber »Herrschaft« ist im biblisch-christlichen Verständnis natürlich in Analogie zur Herrschaft Gottes zu

⁵²⁾ W. D. Marsch, a.a.O., 117.

verstehen, die sich im Menschen in begrenzter Weise abspiegelt. Wie nun Gottes Herrschaft nicht als egoistischer Machttrieb gedacht werden kann, sondern höchst ethisch zu bestimmen ist als Macht seiner Liebe, seiner Heiligkeit und Gerechtigkeit, so darf auch die Machtbefugnis des Menschen an der Spitze des sichtbaren Kosmos nicht in egoistischer Weise gebraucht bzw. mißbraucht werden. Das geschieht immer dort, wo der Mensch die Naturbeherrschung aus rein utilitaristischen, hedonistischen Motiven oder nur zur Befriedung eines isolierten Machtinstinktes betreibt. Die ersten beiden Motivationen darf man als »Konsumhaltung« bezeichnen, die gerade das heutige Naturverhältnis des naiven Menschen gefährdet; die zweite Motivation ist die der »Machthaltung«, die eigentlich eine dauernde Bedrohung der Wissenschaft und ihrer Vertreter ist. Dieser Bedrohung sieht sich nicht nur die moderne Wissenschaft ausgesetzt. Schon der Franziskaner Roger Bacon († nach 1292)⁵³) verstand seine für die damalige Zeit erstaunliche Kenntnis in den Naturwissenschaften als Mittel zur Beherrschung der Welt, die er freilich besten Gewissens als Weltherrschaft des Papstes etablieren wollte. Damals wie heute wird zu wenig beachtet, daß in der Wissenschaft des Menschen ein Machtkalkül eingeschlossen ist, das, wenn es nicht in ein höheres Ganzes integriert wird, der Wissenschaft dämonische Züge verleihen kann, die sie tatsächlich schon bei Roger Bacon annahm. Dieses höhere Ganze ist der Mensch als Person, als Wesen sittlicher Freiheit. So kann aller wissenschaftlicher Fortschritt in der Entdeckung und Nutzung der Natur nur den einen legitimen Sinn haben, den Menschen als Wesen sittlicher Freiheit zu fördern. Weil aber Wissenschaft dem Menschen die Freiheit nicht selbst imputieren kann, muß es wohl noch genauer heißen: Wissenschaft und Naturbeherrschung sollen die Bedingungen setzen und verbessern, unter denen der Mensch sich als Wesen sittlicher Freiheit verwirklichen kann.

Das führt nun allerdings zu einer nochmaligen entscheidenden Grenzsetzung für die wissenschaftliche Arbeit und den von ihr erstrebten Fortschritt. Es ist nämlich daraufhin zu folgern: das Wesen des

⁵³) Vgl. dazu K. Löwith, *Das Verhängnis des Fortschritts*, in: *Die Idee des Fortschritts* (hrsg. von E. Burck), München 1963, 29ff.

Menschen als personale Dignität ethischer Freiheit ist von der Wissenschaft als letzter unantastbarer Wert zu sehen und unangetastet zu lassen. Hier kann auch christliche Ethik auf den Grundsatz I. Kants zurückgehen, daß der Mensch als Zweck an sich selbst existiert und nicht noch einmal als Mittel zu einem anderen angeblich höheren Zweck gebraucht werden darf⁵⁴). Nur wird sie diesen Grundsatz heute entschiedener konkretisieren und auch vertiefen.

Was die erste Absicht, die Konkretisierung, angeht, so ist heute im Hinblick gerade auf die am Menschen und mit dem Menschen unternommenen Versuche zu sagen: Sie sind selbst dann ethisch nicht zu rechtfertigen, wenn sie in der guten Absicht unternommen werden, das Mängelwesen »Mensch« oder (wie H. J. Müller einmal sagt), das biologische »Flickwerk«⁵⁵), das der Mensch darstellt, zu verbessern, und es durch Wissenschaft erst auf den Stand seiner eigentlichen Vollkommenheit zu bringen; denn wenn die einzigartige Würde, die Personalität und die sittliche Freiheit des Menschen angetastet werden, dann mag das Ergebnis dieser Versuche ein noch so bestaunenswertes Bündel biophysischer und intellektueller Kräfte sein: es ist als künstliches Gemächte des Menschen nicht sittlich frei und darum weniger als ein Mensch. Der Mensch, und zwar der heutige Mensch, darf nicht zum Mittel der Züchtung eines Übermenschen von morgen gemacht werden, weil damit das Humanum schon im Ansatz dieses Unternehmens zerstört würde.

Freilich basiert diese zweite Maxime bereits auf einem weltanschaulichen, oder besser: religiös-metaphysischen Apriori, das aber nicht unbedingt schon als ein solches des christlich-übernatürlichen Glaubens ausgegeben zu werden braucht. Es ist auch dem natürlichen Denken erreichbar, das sich nur auf seine eigene Tiefe besinnt.

Die geforderte, über Kant hinausgehende Vertiefung von der Auffassung menschlicher Personalität berührt allerdings schon den Bereich christlichen Glaubens. Die weitere ethische Forderung, die aus diesem Bereich an die Wissenschaft ergeht, die sie natürlich als glaubensfreie

⁵⁴) I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (hrsg. von K. Vorländer), Hamburg 1965, 54.

⁵⁵) R. Kaufmann, a.a.O., 20.

Wissenschaft nicht verpflichten kann, die aber eine letzte Motivation für die christliche Auffassung geben kann, von der sich der Wissenschaftler doch etwas sagen lassen sollte, ist:

c) *Die Forderung der Anerkennung des Menschen als Wesen der Transzendenz auf das Absolute Gottes hin*

Hier ist davon auszugehen, daß das christliche Ethos mit der Forderung an die Wissenschaft, das Humanum als den höchsten Wert anzuerkennen und es nicht zu verzwecklichen, inhaltlich noch etwas anderes meint als das natürliche philosophische und selbst das naturwissenschaftliche Denken, das ja auch Appelle an die Humanität kennt und dem Humanum dienen möchte. Auch die modernen Vertreter einer Gen-Technik werden sich in ihrem Selbstverständnis immer noch als Humanisten begreifen, obgleich es aus ihren Reihen merkwürdig despektierliche und geradezu zynische Aussagen über den Menschen gibt, so etwa die des Engländers A. S. Parkes, daß es, biologisch gesehen, »in England rund eine Million Tonnen überflüssiger Männer«⁵⁶⁾ gibt. Es genügt also nicht, den Begriff des Humanum zu gebrauchen und den Menschen als Wert anzuerkennen. Es ist vielmehr verlangt, diesen Wert inhaltlich zu erfüllen und ihn genau zu bestimmen. Dabei kann sich zeigen, daß selbst die Bezeichnung des Menschen als des Zwecks der Schöpfung an sich und als des Zieles der Welt unzureichend ist; denn so könnte der Eindruck entstehen, als ob die ganze Weltbewegung im Menschen terminierte. Das aber hätte zur Folge, daß der irdische Mensch auf ein weltimmanentes Erfüllungsziel auf dieser Erde verwiesen würde, von dem man tatsächlich annehmen dürfte, daß es durch die Wissenschaft erreicht werden kann. Eine solche Auffassung aber gäbe den Nährboden für eine neue Art von wissenschaftlichen Menschheitsutopien ab, die wiederum zu einem Übersehen der Grenzen der Wissenschaft in ihrer Bedeutung für den Menschen führen müßte und ebenso auch zu einer Verfälschung des menschlichen Seins.

Deshalb muß die christliche Aussage zu all dem über die Herrscher- und Zielstellung des Menschen in der Schöpfung und zu dem über

⁵⁶⁾ Vgl. dazu Fr. Wagner, a.a.O., 237.

seine Selbstverwirklichung Gesagten hinzufügen: Der Mensch ist nicht das absolute Sinnziel der Schöpfung, insofern er selbst wieder auf Gott ausgerichtet ist und sein Ziel im transzendenten Gott hat. Diese biblisch-christliche Auffassung findet eine treffende Entsprechung in dem Pauluswort: »Alles ist euer. Ihr aber seid Christi. Christus aber ist Gottes« (1 Kor 3, 23).

Was aber besagt das für das Ethos einer Wissenschaft, die dem Menschen dienen und ihm die Bedienungen für seine Selbstverwirklichung bieten will? Es besagt das noch einmal eine Begrenzung des Anspruches und der Möglichkeiten dieser Wissenschaft, die gerade in der gegenwärtigen Situation, die geradezu von einem Wissenschaftsglauben geprägt ist, bedacht sein will. Die heutige Naturwissenschaft erweckt nämlich aufgrund ihrer frappierenden Leistungen, wenn man einmal von ihrer Dialektik absieht, den Eindruck, als ob sie durch Fortschritt trotz aller menschlichen Rückschläge und aller möglichen Regressionen dem Menschen endlich doch den Sinn des Lebens aufschließen und ihn, wenn auch nicht als einzelnen, so doch als Menschheit, einem innerweltlichen Vollendungszustand entgegenführen könnte. Von solchen Verlockungen sind auch christliche Denker nicht frei, wenn sie unter dem Eindruck der biblischen Reich-Gottes-Botschaft dieses Reich als durch Wissenschaft machbar halten und den Menschen seine Verwirklichung auf dieser Erde als Strebeziel vorstellen⁵⁷). Damit aber verfehlen sie wiederum das Wesen des Menschen und wecken durch Wissenschaft Verheißungen, die von der Wissenschaft nicht erfüllt werden können; denn der Mensch ist als auf die Transzendenz Gottes ausgerichtetes Wesen durch keinen innerweltlichen Zustand zu befrieden. Für ein transzendenzbezogenes Wesen bleibt jede denkbare immanente Erfüllung mit dem Bewußtsein des Mangels der noch ausstehenden Transzendenz behaftet. Dieser Mangel wird doppelt spürbar, wenn der Mensch sich in der Sünde gegen den Transzendenzbezug verfehlt und daraufhin seine Gesamt-

⁵⁷) Daß dieser Gedanke nicht nur auf die Gegenwart beschränkt ist, sondern ständig virulent ist, zeigt u.a. P. G. Buchloh, Vom Pilgrim's Progress zum Pilgrim's Regress. Die Fortschrittsgedanken der englischen und amerikanischen Literatur, in: Die Idee des Fortschritts (hrsg. von E. Burck) 153-178; ähnlich E. Benz, Schöpfungsglaube und Endzeiterwartung, München 1965.

verfassung in die Gefahr des Scheiterns bringt. So verstanden, kann es für den Menschen und insbesondere für den Christen keine innerweltliche Vollendung und keinen innerweltlich letzten Sinn der Weltentwicklung geben. Deshalb darf die Wissenschaft dem Menschen einen solchen Sinn und eine solche Erfüllung auch nicht suggerieren. Die Gefahr, daß sie mit solchen Suggestionen und Utopien das Wesen des Menschen zugrunderichtet, ist größer als die Verheißung, mit Hilfe solcher Utopien die Welt zu verbessern.

Es ist freilich auch nicht die Aufgabe der Naturwissenschaft, den Menschen positiv auf die Transzendenz zu verweisen, was völlig über ihren Sinn und ihre Methode hinausginge und eine Grenzüberschreitung wäre. Die Theologie kann von der Wissenschaft nur fordern, daß sie sich in den Menschen vorgehaltenen Zielvorstellungen nicht absolut setzt und die Zielfrage nicht mit ihren Mitteln für entscheidbar oder für entschieden erklärt. Sie muß ihre Ergebnisse und ihre Erwartungen, die sie dem Menschen vermittelt, offen halten für etwas anderes, Transzendentes, über das sie selbst keine weitere Auskunft geben kann. Damit braucht sie den Blick von innerweltlichen Zielen und Fortschritten nicht abzulenken. Sie muß solche Ziele sogar anstreben, und die Geisteswissenschaften, zumal auch die Theologie, müssen ihr dabei behilflich sein in einer interdisziplinären Kommunikation. Aber sie darf die überweltliche Bestimmung des Menschen nicht durch ein innerweltliches Ziel ersetzen wollen.

Die mittelalterliche Theologie verstand das menschliche Leben wie auch die menschliche Wissenschaft allein *sub specie aeternitatis*. Die neuzeitliche Wissenschaft möchte es allein *sub specie evolutionis* verstehen wollen⁵⁸⁾, ohne zu bedenken, daß sie damit mindestens zwei Probleme total unterschlägt, die von einem religiös-weltanschaulich interessierten Evolutionismus nicht unterschlagen werden können: nämlich das Problem des individuellen Todes und das eines Endes der Weltentwicklung; denn daß es keine ewige Welt und Geschichte geben kann, ist auch eine von der Naturwissenschaft erreichbare Erkenntnis⁵⁹⁾. Es ist kein geringes Hoffnungszeichen für die Naturwissen-

⁵⁸⁾ So ausdrücklich J. Huxley, *Evolution in action*, London 1953, 134.

⁵⁹⁾ Das gibt, von christlicher Position herkommend, P. Jordan zu: *Der Naturwissenschaftler vor der religiösen Frage*, Oldenburg/Hamburg 1963, 257ff.; von

schaft wie für die Theologie, wenn sie gerade von einem Naturwissenschaftler auf die Notwendigkeit der Vereinigung beider Perspektiven hingewiesen wird. Hierzu ist eine Äußerung Th. Dobzhanskys richtungweisend, die besagt, »daß die Evolution im Lichte der Ewigkeit und die Ewigkeit im Lichte der Evolution überdacht werden muß, das menschliche Leben aber in beider Hinsicht«⁶⁰). Dabei darf der Christ wie auch der christliche Forscher die Überzeugung nicht preisgeben, daß die eigentliche Hoffnung des Menschen nicht an irdischen Werten und Zuständen festgemacht werden kann, sondern im Überzeitlichen Anhalt suchen muß.

atheistischen Voraussetzungen herkommend, trifft B. Russel dasselbe nur unter gänzlich pessimistischer Perspektive: *Warum ich kein Christ bin*, München 1963, 24.

⁶⁰) H. Dobzhansky, *The biological basis of human freedom*, New York 1956, 122.