

Naturwissenschaft und Theologie zwischen Objektivität und gesellschaftlicher Verantwortung

VON JÜRGEN HÜBNER

I.

Das Verhältnis von Naturwissenschaft und Theologie hat eine lange Geschichte. Man kann sie unter der Perspektive beschreiben, wie Theologie und Naturerkenntnis in der mittelalterlichen Kultur in der Hierarchie der kosmisch begründeten Ordnung in Konflikt und Harmonie beieinander waren, wie sie mit dem Beginn der Neuzeit unter gemeinsamen ontologischen Denkvoraussetzungen auseinanderzutreten begannen, im kontradiktorischen Gegensatz schließlich auseinanderbrachen, erkenntnistheoretisch wieder in ein intelligibles Verhältnis zueinander gesetzt wurden und sich schieblich-friedlich nebeneinander weiterentwickelten, um sich neuerdings wieder aufeinander zuzubewegen.

Man kann, mit mehr Gewinn, die verschiedenen geistesgeschichtlichen Strömungen des Abendlandes auf ihr Naturverhältnis und ihren Beitrag zur Entwicklung oder gegen die Entwicklung der Naturwissenschaft befragen. Dabei treten in der Untersuchung der römisch-katholischen, der calvinistischen, der lutherischen und außerdem der in allen Konfessionen präsenten organologisch-theosophischen Tradition sehr wesentliche Aspekte für das Verständnis der modernen Naturwissenschaft zutage¹.

Solche Analysen können in den Stand versetzen, die Beziehungen zwischen Glaube, Theologie und Naturwissenschaft differenziert in den Blick zu bekommen und die holzschnitt- oder auch holzhackerartigen Vergröberungen abzubauen, die das vulgäre Bewußtsein des modernen Menschen prägen. Dies ist aber ein spezifisch abendländisch-westliches, ja europäisches Unternehmen, das die Völker der Dritten Welt nicht interessiert, weil es nach ihrer Meinung nicht ihre Geschichte ist.

Das ist eine Erfahrung, die auf der Konferenz des Ökumenischen Rates „Glaube, Wissenschaft und die Zukunft“ 1979 in Cambridge/Mass. gemacht werden konnte. In der Sektion I, die mit dem Verhältnis von Glaube und Naturwissenschaft allgemein befaßt war, wurde gegen die Darstellung des historischen Hintergrundes dieses Verhältnisses massiver Protest erho-

ben. Diese Reaktion wurde dadurch noch zusätzlich provoziert, daß es natürlich verschiedene Interpretationen dieser Geschichte, etwa aus angelsächsischer, französischer und deutscher Sicht gibt. Hier zeigt sich ein weitreichendes Dilemma: Die moderne Naturwissenschaft ist gewiß nicht ohne ihre Geschichte zu verstehen und wohl auch nicht sachgemäß ohne deren Berücksichtigung anwendbar.

Ihr Einsatz in anderen Kulturen geschieht aber ungeschichtlich, bloß instrumental. Die *Folgen*, und in der Isolierung der bloßen Anwendung diese Folgen allein, fordern die Frage heraus, wie man mit Wissenschaft umgeht. Mit der ethischen Frage ist zugleich die Religion gemeint. So ist ein theologischer Beitrag, der hier geschichtlich vermitteln könnte, mit besonderer Dringlichkeit gefordert, hängt doch die Entstehung der modernen Naturwissenschaft sehr eng mit einem spezifisch christlichen Weltverständnis zusammen und hat der christliche Glaube auf der anderen Seite engste Beziehungen zu den Phänomenen der Religion überhaupt, die mit Recht als allgemeinmenschlich bezeichnet und also auch interkontinental wirksam vor- ausgesetzt werden können.

II.

Wie also verhalten sich Glaube und Naturwissenschaft zueinander? Auf der Konferenz in Cambridge wurde ihr Verhältnis thematisiert durch eine Reihe von Zuordnungen; diese waren schon in dem Arbeitsheft für die Sektionen zusammengestellt und sind dann auch in den Schlußbericht der Sektion I eingegangen. Für jede Zuordnung wurde das Für und Wider aufgespürt und ein Stück weit diskutiert. Das entspricht angelsächsischer Tradition, also der Denkweise, die geistesgeschichtlich stark von verschiedenen Formen des Calvinismus geprägt ist. Das hat aber im ganzen eine charakteristische Tendenz zu Abstraktion und Objektivation zur Folge.

Folgende Möglichkeiten einer Zuordnung wurden genannt²:

1. Naturwissenschaft und Glaube haben mit verschiedenen Gebieten zu tun, dem Gebiet des Glaubens (Offenbarung, Erlösung, Christologie, Leben des Menschen und sein Sinn) und dem der Naturwissenschaft, also der Ordnung der Natur. Als Kritik wurde für diese Position angemeldet: Durch die Isolierung des Glaubens wird den gottgegebenen Potenzen, die der Naturordnung innewohnen, und deren prozeßhafter Offenheit nicht hinreichend Rechnung getragen. Religion und Natur sind zu räumlich, zu statisch gesehen.

2. Naturwissenschaft und Glaube sind verschiedene Zugänge zu der einen Wirklichkeit, die miteinander in Beziehung stehen, aufeinander einwir-

ken und sich gegenseitig verändern. Als Frage ergibt sich: Ist die Kirche hier überfordert, indem sie ihre Lehre ständig überprüfen und also auch verändern muß? Und ist der Gläubige überfordert, gerät er in Zweifel, wenn es keine ein für allemal gültigen Lehrsätze gibt? Schließlich: Ist hier menschliches Denken überhaupt überfordert und ihm etwas zugemutet, das eigentlich nur Gott zukommt?

3. Naturwissenschaft und Glaube sind zwei Zugangsweisen zur Wirklichkeit, die voneinander unterschieden sind und sich nicht überschneiden: die Naturwissenschaft hält sich an das Beobachtbare, der Glaube sucht und benennt letzte Ziele und Sinnzusammenhänge; Naturwissenschaft fragt „wie?“, der Glaube fragt „warum?“. Hiergegen wurde eingewandt, daß die Naturwissenschaft durchaus auch die Warumfrage stellt, insofern sie zwar Funktionszusammenhänge beschreibt, innerhalb dieser aber Kausalanalyse betreibt. Andererseits fragt die Theologie auch nach dem Wie (der Schöpfung, der Vorsehung), mehr freilich nach dem Wann, und fundamental nach dem Wo, dem Ort des Seins: *In* welchem Geist beispielsweise geschieht Naturwissenschaft, *wo* hat der Naturwissenschaftler seinen Ort, seine Heimat? Die paulinische Formel „in Christus“, die die „Kirche“ im neutestamentlichen Sinne meint, ist nur verständlich, wenn man in dieser Weise nach dem „Ort“ fragt.

4. Naturwissenschaft und Glaube können als differierende Konstituenten zweier verschiedener Sprachsysteme mit unterschiedlichem Vorstellungs- und Symbolgehalt bestimmt werden, was wiederum einen Konflikt ebenso ausschließt wie die Möglichkeit einer wechselseitigen Bestätigung. Theologie und Naturwissenschaft sind nach dieser Auffassung Sprachspiele im Wittgenstein'schen Sinne, die jeweils nur in ihrem eigenen Lebensraum Gültigkeit haben. Die Gefahr liegt in der Relativierung und Trivialisierung beider Gebiete. Was ist unter diesen Voraussetzungen noch Wahrheit? Bewegt man sich möglicherweise hier in verschiedenen mehr oder weniger fiktiven Denkgebäuden?

5. Glaube und Wissenschaft durchdringen sich gegenseitig. Auch wissenschaftliche Denkansätze beruhen letztlich auf so etwas wie Glauben (an die rationale Erkennbarkeit der Natur) und sind von ihrem Gegenstand abhängig. In diesem Sinne enthalte jedes Wirklichkeitsverständnis ein Moment des Glaubens und ein Moment von Wissenschaft, und beide hätten je im anderen ihr Komplement. Ein solches Glaubensverständnis wird sicher dem nicht gerecht, was die christliche Tradition unter „Glauben“ versteht. Das zeigt sich besonders deutlich an der These, daß Theologie und Naturwissenschaft eigentlich dasselbe seien, nur die Akzente seien verschieden;

im Grunde könne man auch Theologie „science“ nennen. Hier feiert ein purer Formalismus einen seltsamen Triumph.

6. Glaube und Naturwissenschaft gehören in einem Integral zusammen. Nach dieser Auffassung würden Aussagen der modernen Naturwissenschaft, insbesondere der Physik und der Molekularbiologie, aber auch der physiologischen Chemie immer besser mit biblischen Aussagen und Äußerungen der frühen christlichen Theologen zusammenstimmen. Sie könnten deren natürliches Defizit an Erkenntnis der Natur und ihres molekularen Aufbaus mit erheblichem Erkenntnisgewinn ergänzen, und umgekehrt bedürften die Erkenntnisse der Naturwissenschaft einer metaphysischen Deutung. Diese Sicht der Dinge kam vor allem aus dem orthodox-ostkirchlichen Raum. Sie trägt stark spekulative Züge, die sicherlich nicht ohne weiteres verallgemeinerungsfähig sind. Sie zeigt aber, wie stark sich das Klima im Verhältnis von Naturwissenschaft und Theologie gewandelt hat und wie sehr hier unmittelbar aktuelle und existentielle Erwartungen an gemeinsame Weiterarbeit lebendig sind.

Anklänge an all diese Versuche einer Verhältnisbestimmung waren auf der Konferenz vorhanden. Man weigerte sich aber zu Recht, Festlegungen in der einen oder anderen Richtung vorzunehmen oder gar über die Aufnahme der einen oder anderen Position abzustimmen. Die Möglichkeit weiterer Auffassungen wurde ausdrücklich offengelassen, und tatsächlich vertrat eigentlich jeder der Teilnehmer, der sich zu Wort meldete, eine eigene, differenzierte Auffassung darüber, wie Glaube, Theologie und Naturwissenschaft in Beziehung zu setzen seien.

Die Schwierigkeit all solcher grundsätzlicher Verhältnisbestimmungen scheint mit darin zu liegen, daß hier von vornherein auf ein und derselben Ebene eines Denkens argumentiert und reflektiert wird, das grundsätzlich Entitäten voneinander unterscheidet, einander gegenüberstellt und letztlich eine harmonische Einheit des Unterschiedenen anstrebt. Die „Objektivität“ dieser Reflexion ging so weit, daß eine absolute Parität zwischen Naturwissenschaft und Theologie postuliert werden konnte: „Naturwissenschaft kann unsere Bibelauslegung verändern, nicht aber den Glauben selbst, und der Glaube kann die Anwendung der Naturwissenschaft verändern, nicht aber die Naturwissenschaft selbst.“³ Oder der Wortlaut biblischer Sätze oder auch Zitate von Kirchenvätern wurden direkt mit Ergebnissen der Naturwissenschaft verglichen und daraus weitreichende systematische Konsequenzen gezogen. Schließlich konnte sogar eine neue Union vollzogen und die theologische Lehre von der Trinität in der Sprache des genetischen Codes praeformiert wiedergefunden werden.⁴ Diese Abstraktionsebene eines

Denkens in Modellen ist vorgegeben, wenn das Problem bereits mit einem Abstraktum, einem Substantiv formuliert wird: Welches ist die „Relation“, die „Beziehung“, das „Verhältnis“ zwischen Theologie und Naturwissenschaft? Das Substantiv repräsentiert die substantiale, objektivierende Denkweise, die auch dann noch statthat, wenn existentielle, persönliche, religiöse, sprachliche Phänomene beschrieben werden oder gar Gottes Wort, Gott selbst zur Sprache kommen soll. Das objektivierende Denken aber gehört der Naturwissenschaft zu, auch der nach-Einstein'schen und nach-Heisenberg'schen Naturwissenschaft, und wenn von „relation“, Verhältnisbestimmung, die Rede ist, bewegt man sich im Sprachraum eben der Naturwissenschaft und ihrer geschichtlichen Wurzeln.

III.

Besonders instruktiv und informativ war in diesem Zusammenhang das Referat von R. Hanbury Brown⁵ über „Das Wesen der Wissenschaft“, wobei in der deutschen Übersetzung mit „Wissenschaft“ bereits der englische Begriff „science“ gemeint ist, der hier im wesentlichen die „Naturwissenschaft“ abdeckt. In seinem äußerst kundigen und wohl differenzierenden Vortrag beleuchtete Brown viele verschiedene Aspekte, die heute bedacht werden müssen, wenn von Naturwissenschaft die Rede ist. Einige seiner Gesichtspunkte seien hier genannt.

Naturwissenschaft muß persönlich engagiert gelebt werden wie Religion. Naturwissenschaft ist auf der anderen Seite eine gesellschaftliche Tätigkeit; ihre Geschichte läßt sich nicht von der gesellschaftlichen Gesamtentwicklung trennen, und ihre Ergebnisse werden von der jeweiligen Wertordnung der Gesellschaft gefärbt. Das gilt insbesondere von der angewandten Forschung; von ihr kann das Exaktheitsideal gar nicht durchgehalten werden. Grundlagenforschung macht aber auch nur noch weniger als 5% der Forschung insgesamt aus. So verwandelt sich im Vollzug ihrer Arbeit auch das Wesen der Wissenschaft.

Unser Bild der Wirklichkeit bleibt in jedem Fall unvollständig und provisorisch; es ist eine Annäherung, nicht die Wirklichkeit selbst, keine absolute Wahrheit. Unser Begriff „Sache“ beruht auf einer begrenzten Zahl von Abstraktionen, die nach dem Willen des Wissenschaftlers zuvor ausgewählt werden. Der Beobachter geht insofern in das wissenschaftliche Weltbild mit ein. Darüber hinaus hat die moderne Atomphysik auf der Ebene des klassischen Objektivitätsideals die prinzipielle Perspektivität naturwissenschaftlicher Erkenntnis erkennen lassen.

Dennoch: Auch wenn man bei der wissenschaftlichen Erkenntnis von einer Wechselwirkung zwischen Sache und Betrachter sprechen muß — „die eigentliche Beobachtung dieser Wechselwirkungen, ...die Daten, auf denen unser Bild beruht, (bleiben) wahrhaft objektiv“, öffentlich zugänglich, nachprüfbares Erkenntnis. Diese gilt immer nur für einen begrenzten Bereich; man kann „ganz objektiv“ zu ganz gegensätzlichen Begriffen von ein und derselben Sache gelangen, die je in ihrem Bereich gültig sind. Sie sind also „objektiv“ wahr, wenn auch logisch nicht harmonisierbar, sondern komplementär.

Hier meldet sich ein Objektivitätspostulat an, das auch die klassische Logik noch einmal auf einer Metaebene überhöht. So folgen dann die Sätze: „Ich teile mit den meisten Wissenschaftlern die Überzeugung, daß der Fortschritt der Wissenschaft durchaus zufriedenstellend ist und daß auf lange Sicht etwaige Verzerrungen in unserem Weltbild infolge von Irrtümern oder kulturellen Einflüssen mit der Zeit schwinden und uns fortschreitend ein wahrheitsgetreueres Weltbild hinterlassen werden.“ „Eine der Hauptfunktionen der Wissenschaft besteht darin, ...unserem Denken Flexibilität und vor allem Wirklichkeitssinn zu erhalten, indem sie ohne Unterlaß zeigt, wie die Welt nach unserem aktuellen Wissensstand wirklich ist.“⁶

Das Ziel der Wissenschaft ist, das Bedürfnis des Menschen nach Harmonie mit der Umwelt zu befriedigen. So wird das Weltbild der Wissenschaft konstitutiv für ein harmonisches Leben, und hieran hat nun auch die Theologie teil. „Wir müssen stets darauf gefaßt sein, unsere Vorstellungen an dem, was wir sehen, zu korrigieren — und das gilt selbstverständlich gleichermaßen für die Lehre der Kirche.“⁷ Lehre der Kirche und Religion sind jedoch noch einmal zu unterscheiden: Die Wissenschaft setzt uns durch objektives Wissen in eine unpersönliche Beziehung zu den Geheimnissen der Wirklichkeit, „Kunst und Religion stellen durch Schönheit, Sinn- und Zielgebung eine persönliche Beziehung zu ihnen her.“⁸

Die Harmonisierungstendenz ist deutlich. Sie entspricht der naturwissenschaftlichen Methode und ihrem immanenten Ethos. Dieses als „religiös“ zu bezeichnen und mit der christlichen Glaubenstradition in Verbindung zu bringen, ist sicher angemessen. Das Wahrheitsstreben der Naturwissenschaft entstammt an seinen historischen Wurzeln der Ernsthaftigkeit, Gottes Gedanken zu entsprechen.

Diese Sicht der Dinge entsprach denn auch den Erwartungen, denen die Konferenz in Cambridge und Boston begegnete. Es war die Erwartung des gastgebenden MIT und der gastgebenden Kirchen: Für den Hauptgottes-

dienst der Konferenz war eine Fahne entworfen worden, auf der unter anderem die Taube des Heiligen Geistes über einem Erlenmeyerkolben dargestellt war als Symbol der Gegenwart Gottes in menschlicher Forschung. Nach der Zeit der Diastase zwischen Theologie und Naturwissenschaft in der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts ist das ein erstaunliches Phänomen. Schwierigkeiten im Gespräch wurden denn auch aus der Ungewohntheit dieser neuen Situation erklärt.

Brown hatte die komplementäre Verschiedenartigkeit, ja logische Gegensätzlichkeit verschiedener wissenschaftlicher Erkenntnisweisen betont. „Vieles, ...vielleicht sogar alles läßt sich nicht von einem einzigen Standpunkt aus verstehen.“ Dies ist auf der Ebene der Wissenschaft und des Denkens sicher richtig. Auf der Ebene der Praxis, der Anwendung von Naturwissenschaft, aber liegen hier — ich mache einen Gedankensprung — die Wurzeln der ökologischen Krise. Logisch richtige Einseitigkeiten, richtig, aber widersprüchlich angewandt, zerstören den Lebenszusammenhang.

IV.

An diesem Zusammenhang entzündete sich die Argumentation von Charles Birch. Die „Wissenschaft ist nicht, wie so oft angenommen wird, ein ungetrübtes Spiegelbild der objektiven Welt. Sie ist ein Spiegelbild der Gesellschaftsform, in der wir leben.“ „Das heute dominierende wissenschaftlich-technische Weltbild ist das Erbe einer von der Herrschaft über die Natur besessenen Gesellschaft.“⁹ Birch weiß freilich sehr wohl, daß das heute dominierende Weltbild nicht mehr das ist, das auf der Höhe der modernen Wissenschaft steht. Es ist weithin der Vulgärmechanismus des vorigen Jahrhunderts. Ihm stellt er als Biologe so etwas wie ein ökologisches Weltbild gegenüber.

Dieses Weltbild beschränkt sich nicht auf rational einsehbare Strukturen, die oft genug dem unmittelbaren sinnlichen Eindruck widersprechen, sondern will diesen ebenso einschließen wie „Seele, Gewissen und Zielhaftigkeit..., Freude und Leid, Gut und Böse“¹⁰, menschliche Eigenschaften also, die in der Naturwissenschaft gängiger Methodologie zufolge gerade abgeblendet werden, sofern sie nicht als Forschungsgegenstand analysiert, dabei in ihrer Lebenswirklichkeit aber gerade zerstört werden. Das ökologische Weltbild expliziert die wechselseitige Abhängigkeit alles Geschaffenen untereinander und mit Gott und versteht die menschliche Erfahrung als Schlüssel zu allem Geschaffenen. Es versucht Richtlinien zu entwickeln für eine ökologisch verantwortbare und sozial gerechte Gesellschaft.

In der Durchführung seines Programms kommt Birch nun zu ganz ähnlichen Ergebnissen wie Brown auch. Er unterscheidet eine von außen zugängliche, also naturwissenschaftlich erfaßbare Objektivität aller Ereignisse in der Welt vom atomaren Geschehen bis hin zum Leben der Säugetiere und des Menschen und eine subjektive Seite dieser selben Ereignisse, die von innen heraus analog der menschlichen Psyche verstanden werden kann. „Die innere Realität der Entitäten ist unserer inneren Realität ähnlich, das heißt unserem subjektiven Leben, das wir in unserem Fühlen, Wahrnehmen und unserer Betroffenheit von Dingen erfahren.“¹¹ Unterschied Brown das objektiv Zugängliche als die Staffage einer Bühne von dem subjektiv Erfahrbaren als dem Stück, das auf dieser Bühne gespielt wird, so Birch das Abstrakte als die Speisekarte von dem Konkreten als der Mahlzeit, in die wir subjektiv mit einbezogen sind.

Das Ergebnis ist ein Evolutionismus, der immer höhere und komplexere ökologische Gleichgewichte sich einpendeln sieht und im Bereich menschlicher Gesellschaften die Verpflichtung erkennt, durch die Anerkennung einer Hierarchie der Eigenwerte aller Geschöpfe dieses Gleichgewicht zu hüten oder wiederherzustellen.¹² Unter dieser Voraussetzung würde die Evolution und damit auch menschliches Leben weitergehen, unter Kontrolle gehalten durch Gott, der als „überzeugende Anziehungskraft“ des „inneren Lebens“ ihre prozessuale Dynamik ausmacht.

Auch in diesem Entwurf dominiert also die naturwissenschaftliche oder vielmehr: die naturphilosophische Perspektive, diesmal (trotz Whitehead) weniger von der Physik, als vielmehr von der Biologie und Ökologie her geprägt. Von ihr aus werden Religion und Glaube in ihrer Rolle bestimmt und präzisiert. Von der Innenseite des Weltgeschehens her wird Gott als die einigende Kraft erfahren. Trotz des ganzheitlichen Ansatzes wird durch diese Unterscheidung von Innen und Außen das objektivierende Denken letztlich doch nicht überwunden, die Argumentation bleibt abstrakt. Konkret wird sie nur in langen dichterischen Passagen, die Birch, dieser Problematik durchaus bewußt, zitiert.

V.

Die Theologie gerät in die Gefahr, ihre Sache, das, was sie und nur sie allein zu vertreten hat, zu verlieren, wenn sie sich auf diese Angebote der Einordnung des Glaubens allzu bereitwillig einläßt. Sie stünde damit in der Gefahr, ihre kritische Kraft einzubüßen. In der Geschichte ist ihr das dort widerfahren, wo sie umgekehrt in den Gegensätzen bloßer Apologetik

erstarrte. Sie hatte dort für sich die Denkkategorien beibehalten, die sie selbst der Naturwissenschaft an ihren Anfängen mitgegeben hatte, und hat dann ihre Wahrheit in diesen Kategorien gegen die Ergebnisse der Naturwissenschaft gestellt. Damit trat der Objektivität naturwissenschaftlicher Erkenntnisse die Objektivität der Offenbarung gegenüber, und die Folgerung konnte nur eine wechselseitige Widersprüchlichkeit sein. Das setzt sich fort bis in den biblischen Fundamentalismus unserer Zeit, in dem der Wortlaut der Bibel den Erkenntnissen moderner Naturwissenschaft massiv und entschieden entgegengestellt wird.

Die Lage ist aber nur wenig verbessert und führt aus dem Dilemma nicht heraus, wenn an die Stelle der wissenschaftlichen Objektivität die Subjektivität als Thema der Theologie gesetzt wird. Denn die Objekt-Subjekt-Relation repräsentiert genau die Spaltung, die überwunden werden soll. Wenn aber die Aufgabe der Theologie so anvisiert wird, daß sie wie die ökologisch reflektierte Naturwissenschaft die objektive *und* die subjektive Seite als Einheit zu berücksichtigen habe, so droht diese Einheit als Subjekt-Objekt-Verschmelzung wieder in den Kategorien substantieller Metaphysik zu erscheinen. Mit diesen Kategorien haben heute sowohl Naturwissenschaftler wie Theologen ihre Schwierigkeiten. Sie vermögen zu deren Gespräch miteinander also wenig beizutragen.

An dieser Stelle ist kurz darauf einzugehen, daß die prozeßphilosophische und -theologische Metaphysik Whiteheads und seiner Schüler, wie sie auch Charles Birch vertritt, starke Affinitäten zur orthodox-ostkirchlichen Theologie, wie sie Paulos Gregorios, der Moderator der Konferenz, repräsentiert, entwickelt hat.¹³ Im Rahmen ostkirchlicher Tradition kann von einer Vergöttlichung der Natur gesprochen werden, deren Träger der Mensch sei, und dieser Vergöttlichungsprozeß geschieht in einer gesamtgeschöpflichen Perspektive. Die Wahrheit göttlicher Erlösung der Schöpfung geschieht realistisch, und die Theologie hat, etwa im christologischen Dogma und im trinitarischen Denken, an dieser Wahrheit teil.

Auch hier steht, philosophisch gesprochen, die abendländische Substanzmetaphysik mit ihrem Einheitsdenken Pate. Doch darf man nicht übersehen, daß orthodoxes Denken nicht eigentlich in der theologischen Reflexion, sondern in der Liturgie beheimatet ist. Wenn hier von Gott, Welt und Mensch in ihrer Einheit die Rede ist, so ist ihr Zusammensein in Anbetung und Lobpreis gemeint, wie es im Gottesdienst geschieht und als eine einzige Wirklichkeit präsent ist. Dem dichterischen Element bei Birch und Cobb entspricht also das hymnische bei Gregorios und der Orthodoxie. Dieses aber hat seinen eigentlichen Ursprung in der *Osterliturgie*.

VI.

Mit dem Hinweis auf die Osterliturgie ist ein Moment angesprochen, dem theologisch zentrale Bedeutung zukommt. Theologie hat mit dem zu tun, was sich jedweder intellektuellen Bewältigung schlechthin entzieht: Auferstehung. Das Stichwort „Auferstehung“ ist das Symbol für Gottes schöpferisches Handeln, nicht nur im Blick auf den Menschen, sondern auch und gerade im Blick auf die gesamte Schöpfung, die Welt, den Kosmos. Bezeichnenderweise erscheinen die kosmologischen Aussagen innerhalb der orthodoxen Tradition — Christus als der Herr und Erlöser des Kosmos — zuerst und ganz überwiegend in der Liturgie der Osternacht, und zwar ausschließlich als hymnische Prädikationen. Parallelen dazu sind auch in der abendländischen liturgischen Tradition bis heute lebendig. Man kann und muß wohl auch christlich-dogmatische Aussagen in diesem Sinne als doxologische Interpretationen hymnischer Prädikationen und entsprechender existentieller Assertionen verstehen, womit zugleich ein Kriterium für die Kritik theologischer Aussagen gegeben wäre.¹⁴

Ein Beispiel solcher Kritik bietet die Diskussion um den Begriff „perfection“ im Blick auf die Schöpfung, wie sie in der Sektion I ansatzweise geführt wurde. Der Entwurf zum Sektionsbericht enthielt eine Präambel. In ihr stand der Satz: „Wir erkennen gemeinsam, daß wir unter dem Willen der Vorsehung des einen Gottes in Jesus Christus stehen, der uns zum Gehorsam gegenüber seiner Absicht auffordert, seine Welt zu ihrer Vollendung (perfection) zu bringen“, und die Wendung „perfection of the creation“ (oder „His world“), an einer Stelle auch „Erfüllung der Zwecke, die Gott verfolgt“, folgt noch fünfmal auf den zwei Seiten dieses Vorwortes. Dieser Text ist dann nicht in den Schlußbericht mit aufgenommen worden. Das Stichwort „Vollendung“ findet sich auch in dem Bericht der Sektion II, dort aber mit der englischen Übersetzung „fulfilment“.

Bei der Begrifflichkeit „Perfektion der Schöpfung“ besteht die Gefahr, daß, platt gesagt, griechisches Vollkommenheitsstreben an die Stelle des christlichen Schöpfungsglaubens tritt. Das Wort „perfection“ enthält den Wortstamm „facere“: „machen“. Das ist eine Anfrage, die etwa auch an die Theologie der Befreiung und an jegliches Streben nach Harmonie zu richten wäre. Natürlich muß man hier differenzieren, doch stehen die leitenden Denkkategorien und ihr Interesse und mögliche Überfremdungen dessen, was christlicher Glaube erhofft und in der Praxis der Liebe will, zur Diskussion. Zugespißt gesagt: Geht es im christlichen Glauben um die Vollkommenheit der Schöpfung oder um die Erfüllung des Lebens? Wenn

im Neuen Testament — und das Alte Testament wäre entsprechend zu befragen — von Vollkommenheit die Rede ist, so ist die Fülle des Lebens in der Gemeinschaft von Schöpfer und Geschöpf, nicht aber die Perfektion der Welt gemeint. Die Begriffe „perfection“ und vielleicht sogar „Vollendung“ scheinen mir im Zeitalter der technischen Zivilisation für den theologischen Sprachgebrauch verdorben zu sein.

Im Sinne christlicher Lehre wäre zu sagen: Gottes Wille, wie er in Christus begegnet, ist nicht Vollkommenheit, sondern Liebe. Das Kreuz ist das Symbol der Liebe, nicht der Vervollkommnung der Schöpfung (eher schon der Vollendung des Bösen). Die Liebe mobilisiert alle guten Möglichkeiten der Schöpfung, um sie zum Ereignis werden zu lassen. Diese Möglichkeiten erschöpfen sich aber nicht in Vollkommenheiten. Sie sind endlich, auf Raum und Zeit bezogen. Die Schöpfung ist endlich; lediglich dem Schöpfer kann Unendlichkeit zugeschrieben werden. Deshalb sucht die Liebe das Endliche, um das Leben mit Freude sich füllen und darin der Erfüllung nahe kommen zu lassen, so daß es Zeichen wird für die letzte Erfüllung, die allein Gottes Werk ist. Die letzte Erfüllung, das Reich Gottes zu erwarten, heißt nicht, die Welt vervollkommen zu wollen, sondern in der offenen Zukunft Gottes menschlichem Leben und irdischem Leben überhaupt zur Darbietung seiner geschöpflichen Wahrheit zu verhelfen. Dies kann aber eigentlich nur dort geschehen, wo es möglich ist, sich in Klage, Bitte und Lobpreis dieser offenen Zukunft, dem Schöpfer selbst zu öffnen. Dem entspricht die Sprachebene der Doxologie, nicht die der abstrakten Reflexion.

Johann Gerhard, der protestantisch-orthodoxe Theologe, sprach nicht von Vollendung, sondern *annihilatio* (Nichtung der Welt am Jüngsten Tag).¹⁵ Im Sinne dieser theologischen Denkfigur wird im heutigen theologischen Sprachgebrauch vielfach von dem sogenannten „eschatologischen Vorbehalt“¹⁶ gesprochen: Menschliches Tun ist in der Welt gefordert und hat dort seine eigenständige Vernünftigkeit, doch nur solange Gott Zeit gewährt, solange also Gott nicht das Leben und die Welt zu Ende sein läßt, den Jüngsten Tag anbrechen läßt. Mir scheint man theologisch demgegenüber eher von einem eschatologischen Ausblick sprechen zu müssen, einer Ausrichtung auf das, was Gott, in der Auferstehung Jesu bezeugt, tut. Paul Gerhardt, der evangelische Liederdichter, freut sich auf den „Garten Christi“. Es ist sicher kein Zufall, daß diese Zukunftshoffnung elementar in der Dichtung, im geistlichen Lied erscheint.¹⁷ Der Glaube eröffnet eine Perspektive, die das Leben auf Zukunft hin offen verstehen läßt und den Tod auch im kosmologischen Horizont nicht als Grenze, sondern als Tor in ein neues Leben oder eine neue Weise des Lebens erfährt.

VII.

Was besagt das nun für das Verständnis der Wissenschaft in der Sicht des christlichen Glaubens?

Wenn der christliche Glaube von der Auferstehung Christi und der Gemeinschaft mit dem Auferstandenen lebt, wie sie im Gottesdienst Sprache und Darstellung gewinnt, so lebt der Christ in den Wurzeln seiner Existenz mit der ganzen Schöpfung von dem, was *Gott* tut. Gottes Tun ist das erste, menschliches Tun das zweite. Letzteres ist begrenzt, endlich. Menschliches Handeln spielt damit aber im Raum und in der Zeit dessen, was Gott schöpferisch vorgibt. Das, was Gott vorgibt, ist in unserem Leben zunächst die konkrete Situation, in der wir leben. In ihr gilt es Möglichkeiten, Chancen, Anlässe für schöpfungsgemäßes, gemeinschaftliches Leben wahrzunehmen, zu erkennen und zu ergreifen, das wohl gebrochen, aber doch ein wenig abbildhaft Zeugnis von der Herrschaft Gottes, von Gottes Reich geben kann. Schöpfungsgemäßes Leben ist in diesem Sinne von Hoffnung geprägt und durch Liebe charakterisiert. In ihm darf Neues erwartet werden. Dieses Neue wird sich in natürlichen, gesellschaftlichen und persönlichen Konstellierungen zeigen, die nur zum Teil erahnt, geplant und konkret erwartet werden können, nicht deshalb, weil hier metaphysisch Lücken für göttliche Aktivitäten ausgespart werden müßten, sondern weil die Fülle des Lebens größer und dadurch etwas qualitativ anderes ist als menschliche und technische Einsicht und entsprechende Planung.

An dem, was an Neuem erwartet werden darf, hat die Wissenschaft teil. An der Neukonstellierung des Lebens wirkt die Wissenschaft mit. Es ist aber die Neukonstellierung der Schöpfung, um die es hier geht. Das geschieht schon im kleinen naturwissenschaftlichen Experiment, wenn eine Pflanze zerlegt wird, um sie zu bestimmen. Es geschieht erst recht bei großtechnischen Projekten. Hier liegt die gesellschaftliche Verantwortung der Naturwissenschaft, nicht bloß des einzelnen Naturwissenschaftlers, sondern der Wissenschaft überhaupt, insbesondere insofern sie heute nicht mehr von einzelnen Menschen betrieben wird, sondern als Kette von Forschungsprojekten gesellschaftlich bestimmt und ausgerichtet ist.

Diese gesellschaftliche Verantwortung erfordert wissenschaftsimmanent eine Disziplin und ein Ethos, das dem entspricht und was Brown geschildert hat. Objektivität ist in diesem Zusammenhang in der Tat die ethische Forderung der Wahrhaftigkeit. Zugleich aber, wissenschaftskontextuell gesehen, ist der Einsatz von Liebe und Ehrfurcht konstitutiv für die Wahrheit der Wissenschaft, sofern das objektivierende Tun des Wissenschaftlers in

einem Lebenszusammenhang geschieht, der objektivierendes Zugehen auf bestimmte Einzelphänomene und -aspekte nicht sehen kann, ja möglicherweise sogar zerstört, in aller Regel aber irreversibel verändert.

Aufgabe theologischer Ethik wäre es, in diesem wissenschaftlichen Arbeitszusammenhang zu fordern und darauf zu achten, daß Möglichkeiten erfüllten Lebens nicht verringert, sondern vergrößert und erweitert werden. Wenn, um ein Beispiel zu nennen, der Schwarzstorch und sein Biotop durch den Bau einer Autobahn vernichtet werden, so geht es nicht nur um die Seele des Schwarzstorchs, obwohl die Möglichkeit, von einer solchen zu reden, auch schon ein Zeichen spezifischer Lebensqualität ist. Es geht auch darum, was dem Menschen wichtiger ist, reibungsloses Autofahren, wirtschaftliche Prosperität oder auch Verkehrsberuhigung in Städten und Dörfern oder die Erhaltung von Erholungsgebieten oder Partizipation an der Schöpfung so, wie sie gewachsen ist oder doch eher so, wie sie sich technische Planer vorstellen. Hier durch alle möglichen Argumente hindurch so zu planen, daß Leben und also ebenso menschliches und außermenschliches Leben nicht unnötig verletzt, sondern letztlich, und darauf kommt es an, gefördert wird, das herauszufinden ist die Aufgabe, für die alle verfügbaren Kräfte zu mobilisieren und alles erreichbare Wissen auszunutzen ethische Pflicht und Schuldigkeit ist. Dies wird gewiß nicht ohne Kampf und Streit auszurichten sein, aber wie dies wiederum schöpfungsgemäß geregelt werden könnte, dafür können Regeln zur Konfliktlösung genannt werden. Das Referat Gerhard Liedkes auf der Weltkonferenz hat darauf hingewiesen.¹⁸

Gleiche Reflexionsmodelle ließen sich beispielsweise auch an der Frage der künstlichen Düngung ebenso aufzeigen wie an der Kernenergieproblematik. Ist es bei dem heutigen Stand landwirtschaftswissenschaftlicher und biologischer Kenntnis noch wahr, daß allein chemische Düngemittel die Nahrungsversorgung sichern können, und stimmt es bei Einsatz aller Möglichkeiten des Wissens und des intellektuellen technischen Könnens wirklich, daß die geplante Garantie großtechnisch betriebener Energieversorgung die mögliche physische Gefährdung vieler Generationen von Menschen und Lebewesen rechtfertigt? Solche Fragen mit aller nur möglichen Sorgfalt exakter wissenschaftlicher Objektivität, liebevoller, solidarischer und auch emotionaler Gerechtigkeit und schöpfungsgemäßer und glaubensgerechter Hoffnung wahrzunehmen und zu entscheiden, das darf als ein grundlegendes ethisches Postulat gelten, das Glaube und Wissenschaft im Blick auf die Zukunft in gleicher Weise in Anspruch nimmt.

In dieser Perspektive stehen Theologie und Naturwissenschaft einander nicht abstrakt gegenüber, sondern sind miteinander in einem Geiste verbunden. Auf diesen Geist kommt es an und auf die Bereitschaft, ihm nicht bloß Raum zu geben, sondern die Zeit zu überlassen, also Gott Gott sein zu lassen. Unter dieser Vorgabe wird es möglich sein, menschlich zu planen, was in der Schöpfung möglich und sinnvoll ist, ohne dies schon als Gottes Gedanken in Anspruch nehmen zu wollen. Die Not aber, die zu solcher Planung zwingt und die die Menschheit schier nicht tragen kann, darf und muß im Gebet artikuliert werden, so daß aus dieser im Gottesdienst gewährten Gemeinschaft der Schöpfung mit ihrem Schöpfer die Impulse erwachsen können, dieser Not, wo immer sich Möglichkeiten bieten, in Liebe zu begegnen.

ANMERKUNGEN

- ¹ Vgl. J. Hübner, Beziehungen zwischen Theologie und Naturwissenschaft vom 17. bis zum 19. Jahrhundert, in: Abhandlungen und Quellen zur Geschichte der Geographie und Kosmologie, hrsg. v. M. Büttner, Bd. 2, 1980; ders., Die Theologie Johannes Keplers zwischen Orthodoxie und Naturwissenschaft, 1975 (Beitr. z. hist. Theol., hrsg. v. G. Ebeling, 50).
- ² Document 18 Section I, p. 9ff.
- ³ Ebd. p. 10.
- ⁴ C. A. Ninan, Scientific Foundations of Faith. DNA and Christian Mystery, Trivandrum (Indien) 1979.
- ⁵ Plenary Doc. 2 A.
- ⁶ Ebd. p. 10 und 11.
- ⁷ Ebd. p. 12.
- ⁸ Ebd. p. 13.
- ⁹ Plenary Doc. 3 A = epd-Dokumentation 36/79, 10ff; Zitat 11 und 10.
- ¹⁰ Ebd. 14.
- ¹¹ Ebd. 20.
- ¹² Vgl. in Deutschland dazu den Entwurf von C. Bresch, Zwischenstufe Leben. Evolution ohne Ziel? 1978².
- ¹³ Paulos Gregorios, The Human Presence. An Orthodox View of Nature, WCC, Geneva 1978.
- ¹⁴ Vgl. E. Schlink, Die Struktur der dogmatischen Aussage als ökumenisches Problem, in: Kerygma und Dogma 3, 1957, 251ff; W. Pannenberg, Analogie und Doxologie, in: Dogma und Denkstrukturen, hrsg. v. W. Joest u. W. Pannenberg, 1963, 96ff.
- ¹⁵ Vgl. K. Stock, Annihilatio mundi. Johann Gerhards Eschatologie der Welt, 1971.
- ¹⁶ Bei Barth wird im „eschatologischen Vorbehalt“ noch positiv „Gott als Grenze“ ‚der Kulturarbeit‘ und umgekehrt ‚die Kultur‘ als ‚die dem Menschen gesetzte Grenze‘ Gott gegenüber proklamiert: Th. Mahlmann, Eschatologie, in: Hist. Wörterbuch d. Philos.-II, 1972, Sp. 740-743; zitiert Sp. 741.
- ¹⁷ Vgl. J. Hübner, Die Sprache evangelischer Naturfrömmigkeit als praktische Theologie der Natur, in: K. Meyer-Abich (Hrsg.), Frieden mit der Natur, 1980. — Immerhin sprach auch die alte Dogmatik in ihrem letzten Artikel „de novissimis“, engte das Neue dann freilich auf und für die geistigen Wesenheiten ein. Sie gebrauchte für das Ende der Welt allgemein des Ausdruck „consummatio“, was zunächst mehr meint als bloß redactio ad nihilum.
- ¹⁸ Plenary Doc. 3 B = epd-Dokumentation 36/79, 27ff.