

Boston und der Osten

Aspekte der Boston-Konferenz über Glaube, Wissenschaft
und die Zukunft aus der Sicht eines DDR-Teilnehmers

VON HEINO FALCKE

Die Konferenz in Boston wurde in Kirchen und Gemeinden der DDR mit ungewöhnlich hohen Erwartungen begleitet. Das zeigte sich am deutlichsten an der großen Nachfrage nach Information. Sie setzte schon vor der Konferenz ein und forderte danach den Konferenzteilnehmern eine immer noch andauernde intensive Berichtstätigkeit in Gemeinden, auf kirchlichen Tagungen und vor kirchlichen Leitungsgremien ab. Die Synode der mecklenburgischen Landeskirche ließ sich auf ihrer Herbsttagung über die Konferenz berichten und reagierte mit der Bitte an die Kirchenleitung, für eine intensive Auswertung und Weiterarbeit zu sorgen, u. a. auch eine öffentliche Debatte über die Chancen und Gefahren der friedlichen Nutzung der Kernenergie auch in unserem Lande anzuregen.

Dieses breite Interesse an der Konferenz spiegelt den wachsenden Problemdruck der ökologischen Fragen auch in unserer Gesellschaft wider. Sie werden in zunehmendem Maße in der Öffentlichkeit diskutiert und bewußt gemacht. Das Zögern jedoch, mit dem das geschah, und die Selektierung der Probleme, die auch jetzt noch erfolgt, verstärkt bei vielen Christen die Beunruhigung, das Informationsbedürfnis und das Bewußtsein, in diesem Problembereich einen besonderen Auftrag in der Gesellschaft und für sie wahrnehmen zu müssen. Damit rückt zugleich das Dauerthema des Christseins im Sozialismus in einen neuen Problemhorizont. Muß sich doch jetzt jede Gesellschaft auf ihren Beitrag zu einer überlebensfähigen Weltgesellschaft befragen und befragen lassen. Daraus erwächst in den Gemeinden nicht nur das Bedürfnis nach Information über die ökologische Problemlage und nach theologischer Orientierung, sondern ebenso dringlich die Frage, wie sich die sozialistische Gesellschaft ideologisch, politisch und ökonomisch auf die neuen Herausforderungen einlassen wird, welche positiven Voraussetzungen sie dafür mitbringt, zu welchen Wandlungen und Öffnungen sie bereit sein muß. Ob und in welchem Maße es darüber ein Gespräch zwischen Christen und Marxisten geben wird, bleibt abzuwarten.

Von der Boston-Konferenz erwarten Christen und Kirchen in der DDR jedenfalls Hilfe für das gesellschaftliche Engagement und den dieses Engagement hoffentlich begleitenden Dialog.

Die Einbeziehung Osteuropas in die Diskussion um die Zukunft der wissenschaftlich-technischen Welt war eine der größten Schwierigkeiten des „Futurum-Projektes“ von „Kirche und Gesellschaft“. Die Notwendigkeit wurde gesehen, in den Konferenzdokumenten des letzten Jahrzehnts finden sich gelegentliche, meist skeptische, manchmal fragende Seitenblicke auf den Sozialismus der Zweiten Welt, aber die Diskussion lief in der ersten und zwischen Erster und Dritter Welt. Auf ökumenischer Ebene konnte man auch nicht gut viel weiter sein als in den sozialistischen Ländern selbst. Die große „half way“-Konferenz in Bukarest 1974 brachte zwar Präsenz in einem sozialistischen Land, aber die Problemlage in den sozialistischen Ländern wurde nicht thematisiert. Das geschah erstmals in einer Konsultation, die der ÖRK 1978 in Erfurt mit Vertretern aus Kirchen Osteuropas hielt. Hier wurden die Gesichtspunkte und Fragestellungen für Dialog und Kooperation zwischen Marxisten und Christen in den Problem-bereichen von Naturwissenschaft, Ökologie, menschlichen Bedürfnissen, Partizipationsstrukturen und Entwicklungspolitik gesichtet und diskutiert. Zwar nahmen Wissenschaftler aus sozialistischen Ländern, aber keine Marxisten teil. Dies war dann auch die Situation bei der Konferenz in Boston. Zwei eingeladene marxistische Wissenschaftler aus der Sowjetunion erschienen nicht, so daß zwei Theologen aus Ungarn und der DDR und ein jugoslawischer Marxist die Probleme der Zweiten Welt aus christlicher und marxistischer Sicht einbringen mußten. Die Ansätze für den Dialog sind also vorerst einseitig, er selbst hat noch nicht begonnen. Das darf nicht verwundern. Es hat einige Zeit gedauert, bis die Kirche von marxistischer Seite als Gesprächspartner in politisch-gesellschaftlichen Fragen akzeptiert und gehört wurde. Hier aber handelt es sich um Fragen der Wissenschaft und Technik¹. Das — ja nicht ohne Schuld der Kirche — tief eingewurzelte marxistische Verständnis der Kirche als wissenschaftsfeindlich und als Ausdruck eines vorwissenschaftlichen, unwissenschaftlichen Welt- und Selbstverständnisses ist nicht von heute auf morgen korrigierbar, und auf diesem Felde kommt die Kirche als relevanter Gesprächspartner für Marxisten sicher zuallerletzt in den Blick. Auch ist der Verdacht noch nicht ausgeräumt, die Kirchen könnten die Zivilisationskrise wieder einmal zur Absatzsteigerung für ihre religiösen Tröstungen mißbrauchen wollen. „Furcht vor der menschlichen Zivilisation ist nichts Neues. Sie hat stets die Mullahs auf den Plan gerufen, und das bleibt immer verdächtig ...“, schrieb W.

Girnus 1979.² Immerhin gibt es Anzeichen und Ansätze dafür, daß die Kirchen als relevante Gesprächs- und Kooperationspartner auch auf diesem Felde gesehen werden. Ausgangspunkt dafür sind die Praxisprobleme der Ökologie und des Lebensstils. Auch für die westliche Diskussion gilt ja, daß die praktischen Folgewirkungen von Wissenschaft und Technik das Gespräch zwischen Theologie und Naturwissenschaft neu in Fluß gebracht haben.

Welche Problemstellungen, Orientierungen, Anregungen der Boston-Konferenz können für Christen und Kirchen in den sozialistischen Ländern wichtig werden? Unter dieser Fragestellung möchte ich drei Aspekte der Konferenz herausgreifen.

1. Die unlösbare Zusammengehörigkeit von Gerechtigkeit und ökologischer Zukunftsverantwortung

Das „Futurum-Projekt“ war ständig von dem Verdacht der Dritten Welt begleitet, die Thematisierung der ökologischen Probleme bedeute de facto eine Abwendung von den Fragen politischer und wirtschaftlicher Gerechtigkeit in der Welt. Dies stand der oft geäußerten sozialistischen These nahe, die sogenannte ökologische Krise sei in Wahrheit auf die gesellschaftliche Strukturkrise des Spätkapitalismus rückführbar, die durch das Hochspielen einer von Wissenschaft und Technik verursachten Zivilisationskrise verschleiert werden solle.

Auch in Boston kam dieser Verdacht aus der Dritten Welt wieder laut und leidenschaftlich hoch. Am pointiertesten geschah dies durch C. T. Curien (Indien). Er diagnostizierte das Konzept der *sustainable society* „als die Widerspiegelung einer Neurose des Klubs der Überflußgesellschaft, weil ihre bislang gehegten Privilegien in Gefahr geraten sind“, so daß sie „ihre eigenen Ängste als eine Bedrohung der ganzen Menschheit darstellen“. Rubem Alves (Brasilien) vertiefte diese Kritik wissenschaftstheoretisch und wurde zum Sprecher einer Erklärung von Vertretern aus Afrika, Asien, Lateinamerika und dem pazifischen Raum, in der es heißt: „Wir verurteilen den historischen und gegenwärtigen Gebrauch von Wissenschaft und Technologie durch die industrialisierten und technisch fortgeschrittenen Gesellschaften für militärische und wirtschaftliche Interessen, die großes Leiden über die Völker der Dritten Welt gebracht haben. Das geschah unter dem Vorwand einer Ideologie der objektiven und wertfreien Erforschung der Wahrheit.“ Auf der Linie der Befreiungstheologie und in kritischer Anspielung auf die Prozeßtheologie wird dann verkündet,

„daß nach unserem Verständnis des Evangeliums mehr Wahrheit über Gott offenbar ist in einer einzigen Träne und einem einzigen Seufzer eines sterbenden Kindes als in der Explosion von Billionen Milchstraßensystemen. Gott wurde ein leidender Knecht ... Wir fordern die Wissenschaft auf, ihre reichen Tempel zu verlassen und sich diesem demütigen Mann auf seiner Reise durch die leidenden Völker der Erde anzuschließen.“

Der Leidensdruck, der aus diesen leidenschaftlichen Stimmen sprach, war unüberhörbar und wurde gehört. Sektion VIII gab dem Kampf gegen die „Blasphemie des Welthungers“, also der Gerechtigkeit, die Priorität. Aber schon seit Bukarest 1974 mußte allen deutlich sein, daß der ÖRK mit der Frage nach der ökologischen Überlebensfähigkeit der wissenschaftlich-technischen Welt nicht den Kampf um gerechte Gesellschafts- und Wirtschaftsstrukturen verdrängt, sondern um die Erkenntnis des Zusammenhangs beider Probleme bemüht ist. Daß *justice* und *sustainability* im Unterthema der Konferenz nebeneinander erscheinen, zeigt an, daß beide Probleme weder aufeinander reduziert noch voneinander gelöst werden können, daß sie sich vielmehr gegenseitig verschärfen, daß dies die wirkliche Tiefe der gegenwärtigen Herausforderung ausmacht und beide nur miteinander gelöst werden können.

Von verschiedenen Seiten her wurde in Boston der Zusammenhang beider Ziele beleuchtet und betont. G. Liedke zeigte, daß seine aus der biblischen Tradition gewonnene und durch moderne Konflikttheorie präzierte Formel „Solidarität im Konflikt“ zugleich für den ökologischen wie den sozialen Konflikt gilt. „Man sollte deshalb die beiden Attribute in der Formel *sustainable and just society* eng aufeinander beziehen. Es kann nicht so sein, daß es beim ökologischen Konflikt nur um *sustainability* und beim sozialen Konflikt nur um *justice* gehen kann; es geht in beiden Konflikten um beides.“ Die Sektion II bemühte sich nach dem Rücktritt ihres Moderators Rubem Alves³ besonders intensiv um die Integration beider Gesichtspunkte (vgl. B 15 und C 13 des Berichtes). Ökologische Verantwortung läßt sich als eine Dimension der alttestamentlichen Gerechtigkeit (*zedakah*) in der Anwendung auf die Natur und die Nachwelt und als Ausweitung der Befreiungstheologie auf die nichtmenschliche Kreatur (Röm 8) begreifen. R. Alves stimmte dem Bericht der Sektion II ausdrücklich zu. Daß die Wirtschaft sowohl den Kriterien der Ökologie wie der Gerechtigkeit unterstellt werden muß, schärfte der US-Ökonom Hermann E. Daly ein. Angesichts des begrenzten biophysikalischen Budgets dürfte es nicht dazu kommen, daß die Last des Mangels auf die Armen, auf die Biosphäre oder die kommenden Generationen abgewälzt wird. Inmitten der Klassenkämpfe

der Gegenwart bahne sich längst der Klassenkampf zwischen Mitwelt und Nachwelt an. In der ökologischen Frage gehe es um die Gerechtigkeit zwischen den Generationen.

Die Zusammengehörigkeit von Gerechtigkeit und ökologischer Verantwortung, wie sie in Boston deutlich wurde, ist in doppelter Hinsicht eine Hilfe für die christliche Verantwortung in unserer Gesellschaft. Der Sozialismus besteht darauf, daß nur eine gerechte Gesellschaft *sustainable* sein kann. Daß dies auch in Boston noch einmal deutlich ausgesprochen ist, kann dazu helfen, daß ideologische Verdächtigungen abgebaut werden und die Stimme der Christen in unserer Gesellschaft leichter gehört werden kann. Was Gerechtigkeit konkret heißt, muß freilich im Blick auf die Dritte Welt auch bei uns diskutiert werden. Die Kritik, die in Boston von seiten der Dritten Welt auch an der Zweiten Welt geübt wurde, fordert dazu dringlich heraus.

Andererseits ist klar geworden, daß das Konzept der gesellschaftlichen Gerechtigkeit um die ökologische Dimension erweitert werden muß und die ökologischen Probleme mit der Vergesellschaftung der Produktionsmittel und zentraler Planung allein auch im Grundsatz noch nicht gelöst sind. Daß in Boston ökologische Verantwortung als Kampf gegen die Ausbeutung der Zukunft und als Überwindung des Klassenkampfes gegen die kommenden Generationen formuliert wurde, kann gerade im sozialistischen Kontext das Problembewußtsein vertiefen.

Hilfreich für unsere Situation ist aber auch, daß die Einheit der drei Leitbegriffe *just*, *participatory* und *sustainable* in Boston nicht in einem sozial-ethischen System festgeschrieben wurde. Das Konzept einer neuen ökumenischen Sozialethik für die wissenschaftlich-technische Welt kann nicht zu einem uniformen globalen Gesellschaftsmodell führen und führen wollen. Die sozialethische Trinität der drei Kriterien stellt auch nicht ein System zeitloser und situationsunabhängiger Werte im Gefolge einer Wertethik dar, obwohl von *values* viel die Rede war. Vielmehr haben sich die drei Zielbegriffe aus den langjährigen Diskussionen des Futurumprojekts als die praxis-relevanten Kriterien für die wissenschaftlich-technische Welt herausgeschält. Man kann sie mit einem Begriff, den J. H. Oldham schon 1937 auf der Weltkirchenkonferenz in Oxford in die ökumenische Sozialethik einführte, als „mittlere Axiome“ charakterisieren. Sie sind Leitlinien für das christliche Handeln zwischen Auftrag, Situation und der Zukunft des Reiches Gottes. Sie halten sich im Wandel durch, ohne doch dem Wandel entzogen zu sein. Ihre Anwendung und ihre Zuordnung zueinander wird sich je nach den Situationen und Kontexten verschieden gestalten.

Eben dies, und nicht einen objektiven Zielkonflikt zwischen den drei Leitkriterien, haben die Diskussionen zwischen Dritter und Erster Welt in Boston gezeigt, und das gilt auch für die Zweite Welt. In unserer Gesellschaft wird konkret zu prüfen sein, welche Schritte im Licht der drei Kriterien vom gegebenen Status quo der gesellschaftlichen Situation und Struktur aus zu gehen sind. Ökumenische Sozialethik meint nicht das Idealbild einer *societas perfecta*, sondern sucht Leitkriterien für den Auftrag in den *societates imperfectae*, die gemeinsames Handeln und gegenseitige Freigabe zu situationsspezifischem Handeln ermöglichen.

2. Zum Verständnis der Wissenschaft

Im Blick auf das Verhältnis von Glaube und Wissenschaft in den sozialistischen Ländern sagte Erzbischof Kyrill, Leningrad, er möchte „ein Zeugnis der Weltchristenheit mit nach Hause nehmen, daß das Christentum nicht wissenschaftsfeindlich ist“. Das konnte er. Aber für das Gespräch zwischen Glaube und Wissenschaft in unseren Ländern ist wohl die Selbstkritik der Wissenschaft in Boston, das eindrucksvolle Zeugnis der Selbstaufklärung der Wissenschaft über ihre Grenzen hinaus, noch bedeutsamer. Von keinem Wissenschaftler wurde ein scientistischer Standpunkt vertreten. Viele warnten vor der Wissenschaftsgläubigkeit und zeigten, daß die Wissenschaften ein, aber keineswegs der einzige und ein durch seine Methoden begrenzter Zugang zu der Wirklichkeit sind. Wissenschaft ist heute unentbehrlich, Wissenschaftsfeindschaft eine lebensgefährliche Torheit, aber „die Wissenschaft ist ein winziges Schlüsselloch, durch das man die Welt beobachtet“. So Weizenbaum, der zugleich deutlich machte, daß die wissenschaftlich fruchtbare Methode der Abstraktion, zur herrschenden Methode des Umgangs mit der Wirklichkeit gemacht, einer Bewußtseinsvergiftung gleichkommt und zum Verlust authentischen menschlichen Lebens führt. Dieses Selbstverständnis der Wissenschaft, das nicht Ausdruck einer Krisendepression, sondern nüchterne Selbstaufklärung ist, hat für unsere Situation, wo „Wissenschaftlichkeit“ mit exklusivem Wirklichkeitspathos befrachtet wird und der Glaube nach wie vor unter dem Feuerbachschen Projektionsverdacht steht, große Bedeutung, wenn Wissenschaft und Glaube ins Gespräch über die Wirklichkeit kommen sollen.

Wichtig war weiterhin die Selbstkritik der wissenschaftlich-technischen Vernunft über die ihr zugrunde liegenden ideologischen Voraussetzungen und ihre negativen Auswirkungen. Die Wissenschaft, sagte Ch. Birch, „ist nicht, wie so oft angenommen wird, ein ungetrübtes Spiegelbild der objek-

tiven 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.“ Sie ist also „machtförmiges Denken“ (C.Fr.v. Weizsäcker), „Wissenwollen im Interesse des Verfügens“ (A.M.Klaus Müller). Das hängt zusammen mit den Wurzeln neuzeitlicher Wissenschaft in dem vielfach zitierten cartesianschen Subjekt-Objekt-Schema, das von amerikanischen Prozeßtheologen, europäischen Theologen, Buddhisten und Afrikanern gemeinsam kritisiert wurde. Die entfremdenden Folgeerscheinungen der aus dieser Wissenschaft hervorgehenden Technik stellte Prof. Sheridan am Beispiel der Computertechnik besonders eindrücklich dar.

Daß die Wissenschaft von der Gesellschaft geprägt wird, die sie hervorbringt, ist ein dem Marxismus eigener Gedanke. Es zeigte sich aber in Boston, daß die Analyse nicht bei der Verflochtenheit der Wissenschaft in politökonomischen Interessen stehenbleiben darf, sondern zu einer Kritik der wissenschaftlich-technischen Vernunft selbst vertieft werden muß. Nur so kann den Entfremdungsphänomenen auch in den sozialistischen Industriegesellschaften an die Wurzel gegangen werden und der Marxismus sich selbst darüber aufklären, wie er auch in seiner Kritik an Idealismus und Kapitalismus dem Subjekt-Objekt-Schema und der „Machtförmigkeit“ neuzeitlichen Denkens verhaftet blieb.

Von erheblicher Relevanz für die Kirchen in den sozialistischen Ländern ist die Kritik, die von seiten der Dritten Welt am Mißbrauch von Wissenschaft und Technik als wirtschaftlichen, politischen und militärischen Machtinstrumenten geübt wurde. R. Alves prinzipalisierte diese Kritik, indem er in seiner Kontroverse mit H. Brown das Wesen der Wissenschaft rein soziologisch bestimmte. Als gesellschaftliches Phänomen sei die Wissenschaft nichts anderes als die Summe ihrer gesellschaftlichen Beziehungen und Ergebnisse, eine Funktion gesellschaftlicher Interessen. Ihre Folgen seien nicht als Akzidenzien abzutun, sie gehörten zu ihrem Wesen.

Die ethische Konkretionsspitze dieser Sicht wurde von der Konferenz mehrfach aufgenommen: Um die Wirklichkeit von Wissenschaft und Technik in unserer Welt wahrzunehmen, muß man sich zu denen stellen, die von ihren negativen Folgen betroffen sind. In dem eindrücklichen Gleichnis von R. Alves: Um zu erfahren, wer der Wolf ist, muß man die von ihm bedrohten Lämmer fragen. „Alle haben die Pflicht, bei den Ausgebeuteten und Unterdrückten Einsicht zu suchen, damit die Gesellschaft als ganze befreit werde.“ Denn Experten der Schäden einer Gesellschaft sind die davon Betroffenen nach dem alten Sprichwort: „Ich weiß besser als irgendein an-

derer, wo mich der Schuh drückt“, so heißt es im Bericht der Sektion X. Das ist derselbe Gedanke, den A. M. Klaus Müller wissenschaftstheoretisch ausgeführt und kreuzestheologisch vertieft hat. Partizipation — der zweite Leitbegriff der Konferenz — meint also die Option, an der Existenz der Betroffenen teilzunehmen und ihrer Stimme im gesellschaftlichen Entscheidungsprozeß Gehör zu verschaffen.

Der theoretischen Position von R. Alves ist die Konferenz nicht gefolgt. Sie liegt — wie sich schon auf der Konsultation in Cambridge 1977 zeigte⁴ — auf der Linie der neomarxistischen kritischen Theorie, welche Naturwissenschaft und Technik in gesellschaftlich emanzipatorischem Interesse analysiert. Die Funktion dieser Sicht in der revolutionären Situation Lateinamerikas, wie sie Alves in Cambridge darlegte, ist gut verständlich. Sie totalisiert jedoch den Aspekt emanzipatorischer politischer Kritik und wird damit den empirischen und hermeneutischen Wissenschaften nicht gerecht. Sie kann daher die letzteren auch nicht davor schützen, unter heteronome gesellschaftlich-politische Zwänge zu geraten. Sie macht die Gesellschaft zum Problemhorizont des Ganzen und blendet damit die Natur und die ökologischen Fragen aus.

Sektion I und X haben daher versucht, die Positionen von Brown und Alves in eine „Interaktion“ zu bringen. Die Wissenschaft (wie der Glaube) sollen sowohl aus ihrem eigenen Wesen, ihrer „Integrität“ und inneren Logik sowie aus ihrer Verflochtenheit mit der Gesellschaft heraus verstanden werden. Wissenschaftliche Forschung muß ihrer eigenen Logik folgen können, soll sie nicht an Wert für die Gesellschaft einbüßen, sie kann sich aber der Indienstnahme für gesellschaftliche Zwecke immer weniger entziehen. Der Wissenschaft ist ein eigenes Ethos inhärent (Dienst an der Wahrheit, Unvoreingenommenheit, Universalität), sie muß aber humanen, moralischen Werten dienen, die aus ihr selbst nicht ableitbar sind. Dieser doppelte Aspekt zeigt sich auch in den Ausführungen von Sektion I und X über die Beziehungen von Wissenschaft und Ethik und das Spannungsverhältnis zwischen der Freiheit der Wissenschaft und gesellschaftlicher Kontrolle von Wissenschaft und Technik.

Es ist ein Merkmal der sozialistischen Gesellschaften, daß sie Wissenschaft und Technik theoretisch und praktisch in sozialetische und politische Verantwortung integrieren. Die Boston-Konferenz hat die sozialetischen Probleme von Wissenschaft und Technik in ihrer Dringlichkeit scharf gesehen, sich aber nicht für ein integratives Modell ausgesprochen. Die unauflösbare Spannung zwischen Freiheit und Kontrolle der Wissenschaft weist auf dialogische Strukturen als die allein möglichen. Die Frage

in den sozialistischen Gesellschaften wird sein, ob die integrative Struktur genügend Spielraum für dialogische Verantwortungs- und Entscheidungsprozesse schafft und läßt.

Hinter diesen Fragen aber taucht eine andere ihnen zugrunde liegende auf: Wie ist der umgreifende Horizont zu beschreiben, der beide Aspekte überwölbt und sie in ihrem Zusammenhang begreifen läßt: Wissenschaft und Ethik, Natur und Geschichte, Kritik der wissenschaftlich-technischen und der politischen Vernunft, Theologie der Befreiung und Theologie der Natur? Der Marxismus-Leninismus hat stets den Anspruch festgehalten, als „wissenschaftliche Weltanschauung“ ein ganzheitliches System der Wirklichkeit zu bieten. Von daher hat diese Frage für die Christen in der sozialistischen Gesellschaft besonderes Interesse. Was hat die Boston-Konferenz dazu gesagt?

3. Der Gang ins Detail und die Frage nach dem Ganzen

Die Konferenz hat sich der Frage nach dem Ganzen auf dem schwersten aber unausweichlichen Weg gestellt, auf dem Gang ins Detail. Die Konferenzplaner hatten es gewagt, in neun Sektionen eine kaum überblickbare Fülle von Problemfeldern anzugehen und Expertenwissen einzuholen. Das eben ist die Signatur der wissenschaftlich-technischen Welt, vielleicht das Kreuz ihrer Wirklichkeit, daß sie zugleich durch Spezialisierung und durch Interdependenz aller Lebens- und Problembereiche gekennzeichnet ist, daß sie den Gang ins Detail und zugleich das Verstehen der übergreifenden Zusammenhänge im interdisziplinären Dialog fordert. Gerade im Detail der fachwissenschaftlichen Erörterungen brach dann auch an allen Ecken und Enden die Frage nach dem Ganzen auf. In wirtschaftswissenschaftlichen, kernphysikalischen, biologischen, computertechnischen Referaten war es fast wie ein Kehrreim zu hören: Unsere Wissenschaft stößt hier auf Fragen, die mit ihren methodischen Mitteln nicht mehr beantwortbar sind. Die Probleme sprengen die fachwissenschaftlichen Elfenbeintürme. Der Problemdruck der Praxis drängt die Frage nach dem Ganzen auf, von dem her Zusammenhänge verstehbar, Wert- und Sinnfragen beantwortbar werden. Nachdem die ganzheitlichen Systeme des deutschen Idealismus im 19. Jahrhundert in die Fragmente der positiven Wissenschaften auseinanderbrachen, scheint nun der Gang der wissenschaftlich-technischen Entwicklung zu einer Synthese zu drängen.

Eine ganzheitliche Schau entwarfen Ch. Birch und Metropolit Paulos Gregorios.

Für die Welt im ökologischen Notstand forderte Birch ein ökologisches Weltbild, das er — von der Prozeßphilosophie herkommend — in dem offenen, evolutiven kosmischen Prozeß findet, in dem alles, einschließlich Gott und Mensch, wechselseitig zusammenwirkt. An die Stelle der Subjekt-Objekt-Spaltung tritt die Teilhabe und Teilnahme am Schöpfungsprozeß, die Dichotomie von Naturerkenntnis und Offenbarung wird in einer „Inkarnationsphilosophie“ aufgehoben, die „Lebensethik“ soll aus einer Hierarchie des gestuften „inneren Wertes“ alles Seienden abgeleitet werden.

Gregorios geht von einer Partizipationsontologie aus, die er von Gregor von Nyssa als Repräsentanten der authentischen, ökumenischen Tradition ableitet und die am Sakrament orientiert ist. Von da aus sucht er Glaube und Wissenschaft als komplementär zu verstehen. „Ist es Wissenschaftlern und Wissenschaftsphilosophen nicht möglich, ein neues, umfassendes Paradigma zu entwickeln, in dem das Bewußtsein vom Universum als Äußerung eines höheren Bewußtseins anerkannt wird, in dem sowohl unser Bewußtsein als auch das Universum so, wie es sich unserem Bewußtsein darstellt, bestehen kann, und einzuräumen, daß dieses höhere Bewußtsein so beschaffen ist, das sich menschliches Bewußtsein im Glauben mit ihm vereinigen kann?“

Jemand bemerkte treffend, beide Vorträge hätten über der Konferenz „gethront“, in ihre konkreten Problemerkörterungen aber nicht wirklich eingegriffen. Die Vermittlung des Ganzen mit dem Detail ist sicher auch nicht in einem Referat zu leisten. Gewiß aber ist zu fragen, ob das Ende des säkularistischen Zeitalters, das in beiden Referaten angesagt wird, schon gekommen ist. Daß sich Wissenschaft und Glaube in der sozialistischen Gesellschaft in einem beide umfassenden „Paradigma“ oder in einem allumfassenden Prozeßdenken vereinen lassen, ist kaum als reale Möglichkeit und als Dialogansatz anzuvisieren.

Aber auch theologische Fragen sind zu stellen. Lassen sich Naturerkenntnis und Offenbarung in die Einheit einer Inkarnationsphilosophie aufheben, so wahr die Inkarnation beide zusammenhält? Birch ist doch zu fragen, wer oder was denn den offenen Prozeß des Universums offen hält, eine angesichts der ökologischen Krise wirklich nicht akademische, sondern vitale Frage. Die Hoffnung des biblischen Gottesvolkes hat sich in den Krisenerfahrungen seiner Geschichte nicht aus empirischer Erkenntnis von Natur und Geschichte, sondern gegen alle Erfahrung aus der begegnenden Verheißung erneuert, und sie lebt neutestamentlich aus der Begegnung mit dem auferweckten Gekreuzigten. In der gegenwärtigen Krise der Hoffnung durch die Welterfahrung ist eine Hoffnung vonnöten, die aus der Begeg-

nung des Auferstandenen erwächst und die das Wissen um die Krise nicht verdrängen muß, weil sie weiß, daß Gott den Prozeß der Geschichte auch durch Krisen hindurch offen hält.

Die Frage nach dem Glauben und Wissen, Naturgeschichte und Offenbarung umgreifenden Ganzen weist in die eschatologische Dimension, die aber auch bei Gregorios völlig fehlt. H. J. Iwand schrieb 1946: „Die natürliche Offenbarung ist nicht das, wovon wir herkommen, sondern das Licht, auf das wir zugehen.“ „Die Kreuzestheologie ist als *theologia viatorum* die Schule, in das Licht zu schauen, das uns nach der Verwandlung durch die Totenauferstehung leuchten wird.“ „Indem wir uns von der natürlichen Theologie abwenden, hin zu der Offenbarung Gottes in Jesus Christus, *wenden wir uns ihr in Wahrheit zu* als dem *lumen gloriae*, in dem wir schauen, was wir jetzt glauben.“⁵ Wenn „Gott alles in allem sein wird“ (1Kor 15,28), wird Natur Offenbarung und Offenbarung Natur sein. In diesem eschatologischen Verheißungshorizont bleibt die Frage nach dem Ganzen offen, nicht im Sinne des Veragt-werdens, sondern so, daß sie ständig und dringlich gestellt bleibt. Das Offenhalten dieser Frage wäre eine Aufgabe der Theologie in der *scientific community*. Diese Frage offen halten, heißt die Trennwände zwischen den Wissenschaften perforieren, partikulares Denken aufbrechen, interdisziplinäre Kommunikation stiften. Im Offenhalten dieser Frage werden Fixierungen auf ein Ganzes, das doch nur die Totalisierung eines Teilaspektes ist, zu hinterfragen sein. Das gilt vom Wissenschaftsbegriff des dialektischen Materialismus, das gilt aber vor allem von seinem Versuch, die Gesellschaft zum Bezugshorizont des Ganzen zu machen, wodurch auch das materialistische Eingehen auf Natur und Ökologie soziozentrisch gerät und begrenzt wird. Die Hoffnung auf das Ganze entwirft auch — mit Birch — „Metaphern“ vom Ganzen, bleibt sich aber ihres metaphorischen, hypothetischen, vorläufigen Charakters bewußt.

Merkwürdigerweise trat diese eschatologische Perspektive in Boston fast völlig zurück, obwohl doch „Zukunft“ als Perspektive des Dialogs von Wissenschaft und Glaube thematisiert war. Die Frage wurde von Wissenschaftlern — z. B. von Ravetz am Schluß seines Referates — angemeldet, theologisch aber, von einigen Passagen im Bericht der Sektion II abgesehen, nicht aufgenommen.

Vieles, was in Boston für die Christen und Kirchen in der DDR wichtig war, blieb hier unerwähnt. Die hochkompetente Energiedebatte, in der sich die gründliche Studienarbeit von „Kirche und Gesellschaft“ auszahlte, und die Debatte „Wissenschaft für den Frieden“ seien wenigstens genannt. Ein

bei uns sehr empfundenen Defizit liegt darin, daß die Fragen der Umorientierung des Lebensstils kaum debattiert wurden und kein basiswirksamer Impuls dafür von Boston ausging, obwohl doch ganz deutlich wurde, daß neben dem Militarismus der Konsumerismus das Haupthindernis auf dem Weg zu einer gerechten, partizipatorischen und überlebensfähigen Gesellschaft ist.

ANMERKUNGEN

- ¹ Dem angelsächsischen Sprachgebrauch entsprechend steht im folgenden Wissenschaft für Naturwissenschaft.
- ² „Sinn und Form“ 79, H. 4.
- ³ Vgl. den Bericht von Klaus Schmidt, in: ÖR, H. 4/79, 377 ff.
- ⁴ „Antizipation“ 25, 11 ff.
- ⁵ Nachgelassene Werke 1, 290.

Zur Nacharbeit der Boston-Konferenz

Ethische Probleme der biologischen Revolution

VON TRAUTE M. SCHROEDER

Die biologischen Gefahren der neuen Technologien

Die biologische Revolution und die damit verbundenen ethischen und sozialen Probleme waren Gegenstand einer abendlichen Plenarsitzung mit den Vorträgen von Jonathan King und Karin Lebacqz. King referierte und kommentierte über die Fortschritte der Forschung in den vergangenen 30 Jahren, über deren Bedeutung in Medizin, Genetik und Agrarwirtschaft, nicht ohne sehr deutlich aufzuzeigen, wo Gefahren des Mißbrauches neuer Technologien lauern und wie unkontrollierbare Ausweitungen neuer Methoden Probleme für Mensch und Umwelt schaffen könnten. Es sind nicht nur Bedrohungen der ethischen Werte, sondern Gefahren für eine begrenzte oder gar weltweite Bevölkerung, die Wissenschaftler zur Selbstkontrolle veranlassen. King wies darauf hin, daß nicht die Freiheit der Wissenschaft durch diese auferlegte Kontrolle eingeschränkt würde, daß es aber lebensnotwendig sei, Kontrollorgane einzusetzen und die An-