

Zeitschrift:	Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg
Band:	37 (1990)
Heft:	3
Artikel:	Ungeklärte Fragen im Dialog zwischen Glaube und Naturwissenschaft
Autor:	Fischer, Johannes
DOI:	https://doi.org/10.5169/seals-760852

Nutzungsbedingungen

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

Conditions d'utilisation

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

Terms of use

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

Download PDF: 15.01.2026

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

JOHANNES FISCHER

Ungeklärte Fragen im Dialog zwischen Glaube und Naturwissenschaft

Einleitung

Der Dialog zwischen Glaube und Naturwissenschaft führt innerhalb der Theologie ein Schattendasein. Im Rahmen der klassischen Lehrstücke der Theologie, die Schöpfungslehre eingeschlossen, hat er keinen festen und notwendigen Platz. Dies liegt nicht einfach an theologischer Ignoranz. Es hat mit einer gewissen Verlegenheit zu tun, wie denn die Erkenntnisse und Theorien der Naturwissenschaften in den Zusammenhang dessen integriert werden sollen, was biblisch «Schöpfung» heißt. Haben Quantentheorie und Relativitätstheorie, haben die Theorien über die Entstehung des Universums überhaupt einen theologisch relevanten Aspekt, der ihre Einbeziehung in eine theologische Schöpfungslehre rechtfertigen würde?

Dem steht auf der anderen Seite die Frage gegenüber, welchen Wirklichkeitsbezug denn eine Schöpfungslehre haben soll und wovon eigentlich sie handelt, wenn sie sich als unfähig erweist, die den Naturwissenschaften gegenständliche und von ihnen so ungemein erfolgreich entschlüsselte Natur in ihre Perspektive einzubeziehen. Diese Frage dürfte sich so leicht nicht abweisen lassen angesichts der überragenden Bedeutung, welche die Naturwissenschaften für unser Verständnis der Wirklichkeit gewonnen haben. Kann heute eine Schöpfungslehre nicht überhaupt nur im Dialog mit den Naturwissenschaften entwickelt werden? Kann es sich der Theologe noch leisten, sich zu Fragen der Schöpfung zu äußern, ohne sich zuvor auf naturwissenschaftlichem Gebiet kundig gemacht zu haben?

Am unproblematischsten, so könnte es scheinen, müßte der Dialog mit den Naturwissenschaften noch auf ethischem Gebiet in Gang kommen. Hier, wo es um die Verantwortung des Naturwissenschaftlers und um notwendige Grenzziehungen in Forschung und Anwendung geht, scheint das «Orientierungswissen» des Theologen gefragt zu sein. Aber es ist doch auch hier die Frage, mit welchem Recht der Theologe die Wirklichkeit, mit der der Naturwissenschaftler umgeht, für eine Schöpfungsethik reklamiert, wenn gleichzeitig innerhalb der Schöpfungslehre ihr Schöpfungscharakter unbestimmt bleibt.

Die aufgeworfenen Fragen zeigen, daß der «Dialog zwischen Glaube und Naturwissenschaft» in mancherlei Hinsicht auf ungeklärten Voraussetzungen beruht. Diese Voraussetzungen sollen im Folgenden untersucht werden. Ich beschränke mich dabei auf drei Fragenkomplexe, die ich für zentral halte: Die Frage der Ontologie, die Frage der Wahrnehmung und die Frage der Ethik.

Die ontologische Frage

Gibt es für den Dialog zwischen Glaube und Naturwissenschaft überhaupt eine gemeinsame Grundlage im Wirklichkeitsverständnis? Beziehen sich beide auf dieselbe Wirklichkeit, wie dies in aller Selbstverständlichkeit etwa da unterstellt wird, wo Schöpfungslehre und Evolutionstheorie aufeinander bezogen und gleichsam als zwei Beschreibungen ein und derselben Sache interpretiert werden? Hier ist vor allem nach dem Wirklichkeitsverständnis des Glaubens zu fragen. Ich möchte im folgenden die These vertreten, daß es zwischen Glaube und Naturwissenschaft einen tiefen Graben im Wirklichkeitsverständnis gibt, angesichts dessen sich die Frage stellt, auf welchen Ebenen überhaupt ein sinnvoller Dialog zwischen beiden möglich sein soll.

In der Ankündigung einer Fortbildungsveranstaltung für Württembergische Pfarrerinnen und Pfarrer über «Moderne Physik, Paradigmenwechsel und die Wirklichkeit Gottes» finden sich die folgenden Sätze, die eine bestimmte Auffassung in dieser Sache recht gut verdeutlichen: «In diesem Kurs geht es um die Bedeutung der Naturwissenschaft, insbesondere der Physik, für die ‹Rede von Gott›. Soll die ‹Rede von Gott› nicht nur eine Behauptung sein, die in ihrer Beliebigkeit letztendlich belanglos wird, dann muß auch die Theologie zur Rechen-

schaft darüber bereit sein, was im Horizont unserer Wirklichkeit die «*Rede von Gott*» für einen Wahrheitssinn hat»¹.

In diesen Sätzen wird für Glaube und Naturwissenschaft ein gemeinsames Verständnis der Wirklichkeit unterstellt. Diese ist «*unser*» Wirklichkeit. Sie ist dies als der Raum, den im Modus von «Behauptung» und Begründung unser insbesondere in den Wissenschaften geführter Diskurs erschließt. Was außerhalb dieses Raumes liegt, was also *bloße* «Behauptung» bleibt und als solche nicht diskursiv einlösbar bzw. mit der fortschreitenden wissenschaftlichen Erkenntnis nicht vereinbar ist, das ist «in seiner Beliebigkeit letztendlich belanglos». So entscheidet sich in unserem Diskurs – der angesichts der zunehmenden Komplexität aller Wirklichkeitsbereiche größtenteils an Experten delegiert ist –, ob es Elektronen, schwarze Löcher oder Dämonen gibt. Wie das Zitat deutlich macht, gilt dies auch noch für Gott. Auch der Wahrheitssinn der Rede von Gott muß sich daran erweisen, daß sie mit den Erkenntnissen über «*unsere*» Wirklichkeit, wie sie insbesondere die moderne Physik gewinnt, kompatibel ist.

Nach diesem Verständnis ist die Wirklichkeit ein *Einheitsraum*, dessen Einheit durch unseren Diskurs gesichert wird. Dem entspricht eine bestimmte Auffassung von Erkenntnis, in bezug auf die ich im Folgenden von *theoretischer* Erkenntnis sprechen werde. Erkenntnis besteht hiernach darin, dem zu Erkennenden im Zusammenhang der diskursiv erschlossenen Wirklichkeit der Erkennenden, auf der Basis ihrer ontologischen Prämissen, einen Ort bzw. der Rede von ihm einen «Wahrheitssinn» zu- oder abzuerkennen. Die olympischen Götter haben im Zusammenhang «*unserer*» Wirklichkeit ihren Ort verloren, vom christlichen Gott hoffen wir, daß unsere theoretische Erkenntnis ihm noch einen Ort darin retten kann – wenigstens als Möglichkeit. Was seine Wirklichkeit betrifft, so wird sie in der Regel ohnehin als eine Sache des Glaubens angesehen.

Die theoretische Erkenntniseinstellung bestimmt den naturwissenschaftlichen und überhaupt wissenschaftlichen Diskurs. Dies gilt unbeschadet der Tatsache, daß man hier, weil das Wissen der Naturwissenschaften hypothetisch ist, statt vom «Wahrheitssinn» von Aussagen, besser von bewährten Hypothesen spricht. Und ebenso bleibt diese

¹ Gesamtprogramm der Fort- und Weiterbildung für Pfarrerinnen und Pfarrer der Evangelischen Landeskirche in Württemberg 1990, hg. durch den Württembergischen Oberkirchenrat, 1989, 9.

Feststellung davon unberührt, daß im Verlauf des wissenschaftlichen Diskurses die Forscher ihr Bild von der Wirklichkeit, aber auch apriorische Voraussetzungen und Axiome ständig korrigieren und damit also «unsere» Wirklichkeit gleichsam im Fluß ist. Ob es um die Entstehung des Universums oder die Entstehung des Lebens oder um die Bausteine der Materie geht, entscheidend ist, daß sich diesbezüglich in der theoretischen Erkenntniseinstellung des wissenschaftlichen Diskurses das Bild von «unserer» Wirklichkeit entscheidet.

Diese Wirklichkeits- und Erkenntnisauffassung ist keineswegs auf die Wissenschaften beschränkt. Vielmehr spielt die Vorstellung von der Wirklichkeit als Einheitsraum auch innerhalb der Theologie eine bedeutende Rolle. Das erklärt, warum sie sich, wenigstens auf den ersten Blick, mit der Naturwissenschaft scheint verständigen zu können. In theologischer Perspektive liegt dabei ein Teil jenes Einheitsraumes – der entscheidendere – jenseits dessen, was diskursiv erschlossen und erkannt werden kann, und bleibt dem Glauben vorbehalten. Der Theologie fällt von daher die Aufgabe zu, den Ausschnitt der erkennbaren Wirklichkeit mit der biblisch bezeugten, nur im Glauben zu erfassenden Wirklichkeit Gottes zusammenzudenken. Daß wir in der Wirklichkeit Gottes leben, das läßt sich im Rahmen einer als Einheitsraum gedachten Wirklichkeit nur so explizieren, daß Gott als der bestimmende Grund dieses Raumes begriffen, der Zusammenhang von Schöpfung und Heilsgeschehen als Ontologie dieses Raumes rekonstruiert, und das heißt: Gott zum geheimnisvollen Hintergrund der erkennbaren Welt gemacht wird. Von daher ist die Zielsetzung zu begreifen, alle Bereiche des Wirklichen von diesem bestimmenden Grund her zu erfassen und zu deuten. In dieser Zielsetzung liegt die theologische Motivation, den Dialog mit den Naturwissenschaften zu suchen, um darin den Wahrheitssinn christlicher Rede von Gott aufzuweisen.

Was dabei den Glauben betrifft, so hat diese Ontologie ihren Preis. Denn in ihr ist das Auseinanderfallen von *Glauben* und einem im *Denken* sich vollziehenden *Erkennen* angelegt. Der Wahrheitssinn christlicher Rede von Gott erweist sich darin, daß Gott mit der erkennbaren Wirklichkeit zusammengedacht, daß «die Welt, *wie sie ist*, als Schöpfung Gottes»² begriffen werden kann. Dies wird zum «Kriterium für die Auseinandersetzungen über Wahrheit oder Unwahrheit von

² W. PANNENBERG, Den Glauben an ihm selbst fassen und verstehen, in: ZThK 1989/3, 355–370; 362 Anm. 5.

Behauptungen über Gott und sein Dasein»³. Der Wahrheitssinn christlicher Rede von Gott erweist sich damit *nicht* in der Unmittelbarkeit der Erfahrung und Wahrnehmung des *Glaubens*. So fällt alles Gewicht der Erkenntnis der Theologie zu, die die Wahrheit des Glaubens angesichts des Wahrheitsbewußtseins der Gegenwart zu verantworten hat. An *ihrer* Erkenntnis, nicht an der Erkenntnis des Glaubens, entscheidet sich, wie die eingangs zitierten Sätze deutlich machen, ob die christliche Rede von Gott ihre Bestimmtheit behält oder aber in «Beliebigkeit letztendlich belanglos» wird. Diese Auffassung hat zur Konsequenz, daß als das eigentliche Ziel theologischen Bemühens die eigene, *theologische* Erkenntnis begriffen werden muß, nicht dagegen die Erkenntnis des Glaubens, ja, daß sich die Frage nach dem Erkenntnischarakter des Glaubens erübrigkt. Hat der Glaube überhaupt Erkenntnischarakter? Braucht er nicht eben dazu die Theologie, daß sie das, was er glaubt, in Auseinandersetzung mit dem Wahrheitsbewußtsein der Gegenwart auf die Ebene ausdrücklicher Erkenntnis hebt und so den «Wahrheitssinn» christlicher Glaubensrede zur Geltung bringt?

Die entscheidende Frage im Blick auf die skizzierte Ontologie und die ihr korrespondierende Auffassung von Erkenntnis lautet: Ist für den christlichen Glauben selbst die Wirklichkeit ein solcher diskursiv erschlossener Einheitsraum, in dem Gott in Konkordanz⁴ mit der Welt des Menschen steht? Auf die Erkenntnis bezogen ist dies die Frage: Ist Gott ein möglicher Gegenstand theoretischer Erkenntnis? Und ist es die Schöpfung?

Eben dies scheint zweifelhaft, wenn man sich das biblische Wirklichkeitsverständnis vor Augen führt. In dessen Horizont ist die Frage nach dem Wahrheitssinn der Rede von Gott im Zusammenhang «*unserer*» Wirklichkeit völlig undenkbar. Der Ausdruck «*unsere* Wirklichkeit» bedeutet Exklusivität. Die Wirklichkeit ist *unsere* Wirklichkeit, weil es *unser* Diskurs ist, der sie erschließt. Und es ist *unser* Diskurs, weil

³ Ebd.

⁴ Vgl. dazu das «Konkordanzpostulat», das Heinrich Scholz als Bedingung für die Wissenschaftlichkeit der Theologie formulierte: «In einer Wissenschaft dürfen nur Sätze auftreten, die das physikalisch und das biologisch Unmögliche respektieren; das soll heißen: nur Sätze, die den Sätzen «*unserer*» Physik und «*unserer*» Biologie nicht widersprechen.» H. SCHOLZ, Wie ist evangelische Theologie als Wissenschaft möglich?, in: G. SAUTER, Theologie als Wissenschaft, 1971, 221–264. In einer über «*unseren*» Diskurs sichergestellten und als Einheitsraum vorgestellten Welt kann sich die Theologie diesem Postulat nicht entziehen.

dabei *wir* anwesend und mithin unsere Perspektiven auf die Wirklichkeit vertreten sind. Gott kommt damit nur im Objektbereich als möglicher Gegenstand unserer Verständigung über die Wirklichkeit in Betracht, nicht als Anwesender, der durch die Anwesenheit seiner Perspektive die Wirklichkeit identifiziert, und zwar dann als *seine* Wirklichkeit identifiziert. Das eben ist die Frage, ob nicht für das biblische Verständnis der Wirklichkeit konstitutiv ist, daß die Wirklichkeit vor *Gottes* Angesicht ist, daß sie also durch die Anwesenheit seiner Perspektive qualifiziert ist, wobei sich diese Anwesenheit kundtut in seinem durch menschliche Boten ausgerichteten bzw. durch Menschen überlieferten und verkündigten Wort, das die Wirklichkeit als *seine* Wirklichkeit vergegenwärtigt.

Dieses Wort richtet sich gerade nicht an eine theoretische Erkenntnis, welche seinen Wahrheitssinn an einer zuvor ohne es erkannten Wirklichkeit zu verifizieren sucht, sondern an eine praktische Erkenntnis, welche aus ihm allererst die Wahrnehmung der Wirklichkeit schöpft, und zwar indem sie die im Wort zur Sprache kommende Wirklichkeit in die Phänomene und geschichtlichen Situationen hinein *abbildet*, so daß der Erkennende sie nun darin *anschaut* und sich mit seinen Erfahrungen in diese Wirklichkeit *gestellt findet*. So war für Israel die Heilsgeschichte kein theoretisches Problem, sondern in praktischer Erkenntnis ergriffene Realität. Dementsprechend ging es für Israel auch nicht darum, die Geschichte, «wie sie ist», nämlich in Abwesenheit der Perspektive Gottes, als Heilsgeschichte im *Denken* zu verifizieren, sondern darum, die durch Gottes Perspektive und Wort identifizierte Heilsgeschichte in den geschichtlichen Situationen *wahrzunehmen*. Erst dies macht die ganze existentielle Not und Spannung verständlich, die Israel da durchlebte, wo sich – wie in Babylon – diese Wirklichkeit in der Erfahrung nicht mehr wahrnehmen ließ. Da zerbrach die Realität selbst. Denn diese Realität hörte auf zu existieren, wo Gottes Perspektive abwesend war, d.h. *Gott sein Angesicht verbarg*. Solches Zerbrechen könnte der theoretischen Erkenntniseinstellung nicht passieren, welche sich auch da, wo Gott als das zu Denkende sich nicht mehr oder nur als blasse Möglichkeit denken läßt, noch sicher gebettet und aufgehoben weiß in der «Welt, *wie sie ist*». Gibt nicht der Gottesname unmöglich zu verstehen, daß dieser Gott aus seiner Gegenwart und Anwesenheit heraus erkannt werden will, damit von seiner Anwesenheit her die Wirklichkeit sich als *seine* Wirklichkeit enthüllt? Dies gilt auch für die Schöpfung, zu der nach dem ersten

Schöpfungsbericht die Perspektive dessen konstitutiv hinzugehört, der das Geschaffene ansah und «sah, daß es gut war» (Gen 1, 10 u.ö.). Schöpfung ist im biblischen Verständnis wesentlich etwas, das zuerst nicht vor den Augen des Menschen, sondern vor den Augen Gottes ist, der die Lilien auf dem Felde wachsen läßt und die Vögel unter dem Himmel speist und so seine Kreatur mit Sorge umgibt.

Am biblischen Wirklichkeitsverständnis wird deutlich, daß das, was wir als Wirklichkeit wahrnehmen, entscheidend davon abhängig ist, wen wir dabei anwesend sein lassen und welche Perspektiven auf die Wirklichkeit mithin vertreten sind⁵. Hier liegt die Grundaporie aller theoretischen Gotteserkenntnis: Daß hier der Wirklichkeitsraum, den die menschliche Dialogperspektive aufspannt und für den die *Abwesenheit* der göttlichen Perspektive konstitutiv ist, mit jener Wirklichkeit gleichgesetzt wird bzw. als jene Wirklichkeit identifiziert werden soll, die sich nur von der *Anwesenheit* der göttlichen Perspektive her erschließt (die Universalgeschichte als Heilsgeschichte; die Natur als Schöpfung usw.). Die «Lösung» läuft stets auf dasselbe hinaus, nämlich daß Gott als *gedachter Grund* (bzw. als gedachte Möglichkeit) hinter der *ohne Gott wahrgenommenen Wirklichkeit* aufgesucht wird. Genau darauf läuft auch die Frage hinaus, welchen «Wahrheitssinn» die christliche Rede von Gott in «unserer» Wirklichkeit hat.

Die Aporie verschärft sich noch, wenn man das sich im Neuen Testament ausprägende Wirklichkeitsverständnis in Betracht zieht. Für Jesus war die Wirklichkeit alles andere als ein diskursiv erschlossener Einheitsraum. Sie war vielmehr ein Spannungsfeld gegensätzlicher Wirklichkeitsräume, von altem und neuem Äon, von vergehender Welt und anbrechender Wirklichkeit Gottes. Diese lag jenseits aller Plausibilitäten der Welt, man konnte ihr Kommen nicht beobachten noch berechnen und der Rede von ihr daher auch von den Plausibilitäten der Welt her keinen «Wahrheitssinn» geben. Sie war allein aus ihrer eigenen Gegenwart heraus zu erkennen, weshalb Jesus sie der Welt auch nicht im Modus des Behauptens und Begründens, sondern, in Heilungen, Tischgemeinschaften und Gleichnissen, im Modus der Représenzanz und des Bezeugens verkündigte. Ähnliches gilt für die Wirklichkeitsauffassung der paulinischen Briefe, für die der Gegensatz zwischen

⁵ Ausführlicher ist dies erörtert in dem Beitrag «Kausalität, Kontingenzerfahrung und christlicher Glaube», in: J. FISCHER, Glaube als Erkenntnis. Studien zum Wahrnehmungscharakter des christlichen Glaubens, 1989, 149–202.

der alten, vergehenden Welt und dem Wirklichkeitsraum des gekreuzigten und auferstandenen Christus, in welchem die Gemeinde jetzt schon existiert, konstitutiv ist. Die Ontologie unterschiedlicher Wirklichkeitsräume spiegelt sich in der räumlichen Ausdrucksweise des Neuen Testaments wider, im paulinischen *ἐν Χριστῷ* etwa oder in einer Feststellung wie jener, daß Gott uns in das Reich seines Sohnes schon «versetzt» hat (Kol 1, 13). Der Ort der Gemeinde ist hiernach nicht die Welt, nicht «unsere» Wirklichkeit; nicht hier steht der Wahrheitssinn christlicher Rede von Gott auf dem Spiel und entscheidet sich ihre Relevanz oder «Belanglosigkeit». Der Ort der Gemeinde ist vielmehr *seine* Wirklichkeit, welche die Gemeinde der Welt, nun ebenfalls nicht im Modus des Behauptens und Begründens, sondern im Modus der Repräsentanz und des Bezeugens vergegenwärtigt.

Wie sich schon andeutete, korrespondiert dieser anderen Ontologie auch eine andere Form der Erkenntnis. Wenn Gott nicht innerhalb des Plausibilitätshorizonts «unserer» Wirklichkeit seinen Ort hat, sondern seine eigene Wirklichkeit mitbringt, dann kann er nur kraft einer Erkenntnis erkannt werden, welche nicht ihn in unserer, sondern uns in seiner Wirklichkeit lokalisiert. Solche Erkenntnis, auf die wir oben bereits bei der Frage der Heilsgeschichte gestoßen sind, nenne ich «praktisch». Aufgrund seiner lokalisierenden Kraft, mit der er den Glaubenden in den Wirklichkeitszusammenhang Christi bringt, muß der christliche Glaube als praktische Erkenntnis begriffen werden⁶.

Lag im zuvor betrachteten Modell alles Gewicht auf der Erkenntnis der Theologie, so liegt es vom neutestamentlichen Wirklichkeitsverständnis her gesehen auf der Erkenntnis des Glaubens. Denn der Glaube vermittelt als praktische Erkenntnis allererst mit der Wirklichkeit, die erkannt werden soll. So verifiziert hier nicht die Erkenntnis der Theologie den Glauben, sondern die Erkenntnis des Glaubens die Theologie, indem sie als praktische Erkenntnis in den Wirklichkeitshorizont stellt, dem die Theologie nur zu-denken kann. Das bedeutet für die Theologie, daß ihr Sinn und Zweck nicht in ihrer eigenen Erkenntnis liegt, an der sie den Glauben dann partizipieren läßt, sondern vielmehr in der Erkenntnis des Glaubens selbst, zu der sie nur anregen, die sie aber nicht vorwegnehmen kann.

⁶ Wie solche Erkenntnis näherhin zu denken ist, habe ich ausführlicher in dem Anm. 5 genannten Buch darzustellen versucht.

Was bedeutet das alles für den Dialog zwischen Glaube und Naturwissenschaft? Es dürfte deutlich geworden sein, daß dieser Dialog ein ungeklärtes ontologisches Problem mit sich schleppt. Die Wirklichkeitsauffassung der Naturwissenschaft ist eine andere als die Wirklichkeitsauffassung des Glaubens. Und entsprechend ist die theoretische Erkenntnis der Naturwissenschaft eine andere als die praktische Erkenntnis des Glaubens⁷. Hier liegt der Grund für die eingangs konstatierte Verlegenheit, wie denn die Ergebnisse und Theorien der Naturwissenschaften mit der biblischen Rede von der Schöpfung zusammenzubringen sind. Das Problem liegt nicht in der Unterschiedlichkeit der Aussagen über Weltentstehung, Entstehung der Arten usw., sondern in der unterschiedlichen Wirklichkeitsauffassung und Erkenntniseinstellung. Dennoch hat die Theologie gemeint, im Dialog mit den Naturwissenschaften auf ein gemeinsames Wirklichkeits- und Erkenntnisfundament setzen zu können. So disputierte man über Urknall, Evolution und Schöpfung, über Kausalität, Kontingenz und die Freiheit göttlichen Handelns und anderes mehr. De facto lief dies jedoch darauf hinaus, daß die Theologie sich auf den Boden der Wirklichkeitsauffassung der

⁷ Weil sich der Glaube als praktische Erkenntnis auf überhaupt einen anderen Wirklichkeitszusammenhang bezieht, als er der theoretischen Diskursperspektive erschlossen ist, kann er auch – genausowenig wie der Mythos von seiner Erkenntniseinstellung her – den erkenntnistheoretischen oder den philosophischen Diskurs als Schiedsrichter über sich anerkennen, selbst wenn dieser ihm großzügig seine Existenzberechtigung einräumt: «Daraus folgt schließlich, daß eine theoretische Entscheidung darüber nicht möglich ist, welche der apriorischen Voraussetzungen, ob diejenigen der Kosmologie oder diejenigen des religiösen Mythos, die wahren bzw. die falschen sind. Eher handelt es sich hier um verschiedene Entwürfe, die jeweils zu verschiedenen Aspekten der Wirklichkeit führen, so wie man einen Menschen einmal in seinem physisch-physiologischen Betracht, einmal in seinem seelisch-sittlichen Zustand auffassen kann. Der Christ darf also daran glauben, daß Gott es war, der den Kosmos aus dem Chaos oder aus dem Nichts geschaffen hat, während der Wissenschaftler ... rein physische Weltmodelle der kosmologischen Theorie nur als Hypothesen vertreten darf ...» K. HÜBNER, Die biblische Schöpfungsgeschichte im Licht moderner Evolutionstheorien, in: H.A. MÜLLER (Hg.), Naturwissenschaft und Glaube, 1988, 173–193; 177f. Was für ein Glaube wäre das freilich, der aus der Unbeweisbarkeit der apriorischen Voraussetzungen unserer Wirklichkeitserkenntnis seine Legitimation bezöge! Wie das Zitat zeigt, wird hier der Glaube eher nach dem Modell theoretischer Erkenntnis aufgefaßt, bei dem die Wirklichkeit vom erkennenden Subjekt her gedacht wird. So wird auch die Wirklichkeitsauffassung des Glaubens zum «Entwurf», der auf den apriorischen Voraussetzungen des Glaubenden basiert. Von hier aus wird dann die Nebeneinanderstellung von «Christ» und «Wissenschaftler» möglich. Aber handelt es sich bei der Differenz von Wissenschaft, Mythos und Glaube wirklich nur um verschiedene apriorische Voraussetzungen innerhalb derselben theoretischen Erkenntniseinstellung oder nicht vielmehr um eine Differenz gerade der Erkenntniseinstellung?

Naturwissenschaften begeben und also Gott und die Schöpfung in die Perspektive theoretischer Erkenntnis gezogen hat, um dort die Wahrheit christlicher Rede von Gott zu explizieren. Damit wurde aus Gott, wurde aus der Schöpfung ein theoretisches Problem des Menschen. Wenn wahr ist, daß Gottes Gottheit sich darin erweist, daß er *seine*, gegenüber der Welt andere Wirklichkeit mitbringt, welche durch seine Anwesenheit bestimmt und erschlossen ist, weshalb ja die Christenheit in Erwartung seines Kommens lebt, dann wird in allen theoretischen Thematisierungen Gottes dessen Gottheit negiert.

Vielleicht wird man argumentieren, daß das biblische Wirklichkeitsverständnis nicht mehr das unsrige sei und daß uns auch nichts dahin zurückbringe. Die Wirklichkeit sei nun einmal unabänderlich «unsere» Wirklichkeit geworden, und so lasse auch die Gottesfrage mit all ihren Implikationen bis hin zur Frage der Schöpfung sich, wenn überhaupt, nur noch in der Perspektive theoretischer Erkenntnis stellen. Nach dem eben Ausgeführten freilich muß es zweifelhaft sein, ob das noch die Gottesfrage wäre. Jedenfalls ist es nicht die Frage nach dem biblisch bezeugten Gott. Und was hinge von der Antwort auf diese Frage noch ab? Gewiß nicht der Wahrheitssinn *christlicher* Rede von Gott, da diese von Gott nicht als von einem theoretischen Gegenstand des Menschen redet. Aber auch für «unsere» Wirklichkeit würde von einer nur noch theoretischen Gottesfrage nichts mehr abhängen. Denn, wie gesagt, wir blieben in der «Welt, wie sie ist», sicher gebettet – ob sich nun unsere theoretische Erkenntnis einen Gott dazudenken kann oder nicht. Ein Wirklichkeitswechsel, wie ihn die praktische Erkenntnis des Glaubens impliziert, findet in der Perspektive theoretischer Erkenntnis nicht statt. Was bleibt dann noch von den zentralen Inhalten der christlichen Überlieferung, von der Soteriologie oder Eschatologie? Wenn Gott wirklich nur noch als theoretisches Problem des Menschen existiert, dann gibt es übrigens auch kein Beten mehr (mit dem der Betende sich je bewußt in den Raum der Anwesenheit Gottes begibt) und keinen Gottesdienst. In diesen Vollzügen beweist sich eine andere Ontologie als die eines diskursiv erschlossenen Einheitsraums mit einem nurmehr theoretischen Gottesproblem. Man muß sich also überlegen, worauf man sich einläßt, wenn man sich für diesen Einwand stark machen wollte.

Denkbar ist noch ein anderer Einwand. Dieser erkennt die ontologische Differenz zwischen Glaube und Naturwissenschaft an, will aber gleichsam zweigleisig fahren und die Wirklichkeit, in die der Glaube als

praktische Erkenntnis stellt, im Dialog mit den Naturwissenschaften in den Horizont theoretischer Erkenntnis einholen und dort ausweisen. Doch erstens wird auch damit unterstellt, daß Gott innerhalb der Perspektive theoretischer Erkenntnis thematisierbar ist. Und zweitens führt dies zu der schon erkannten Aporie, wie denn der Raum der Anwesenheit Gottes in einem Wirklichkeitszusammenhang ausgewiesen werden können soll, für den die Abwesenheit Gottes konstitutiv ist, bzw. wie dasjenige, worauf der Glaube sich in der Perspektive praktischer Erkenntnis bezieht, als dasselbe identifiziert werden soll wie das, was in der Perspektive theoretischer Erkenntnis, etwa im Zusammenhang der Evolutionstheorie, als «Gott» ins Spiel gebracht wird. Wie bei den klassischen Gottesbeweisen muß hier am Ende die bloße Äquivalenz des Gottesnamens suggerieren, daß es sich beidemal um dasselbe handelt.

Es spricht einiges dafür, daß der Versuch, den Wahrheitssinn christlicher Rede von Gott im Zusammenhang unserer diskursiv erschlossenen Wirklichkeit aufzuweisen und zu verantworten, heute mehr und mehr an sein Ende gelangt. Zwei Gründe vor allem fallen hier ins Gewicht. Der eine liegt in der zunehmenden Komplexität unserer Wirklichkeit, die es fraglich macht, ob diese überhaupt noch in einen einheitlichen Deutungsrahmen einzufangen ist, welcher in sich noch ausreichend bestimmt und nicht abstrakt und leer ist. Die Theologie müßte sich im übrigen maßlos verzetteln, wollte sie für alle Gebiete des sich rapide beschleunigenden wissenschaftlich-technischen Fortschritts den Wahrheitssinn christlicher Rede von Gott einlösen.

Entscheidender noch ist ein anderer Grund. Längst sind wir selbst die wahren Herren «unserer» Wirklichkeit, sowohl was deren Konstitution in der Erkenntnis als auch was deren Veränderung betrifft. Unser Diskurs bestimmt darüber, unter welcher Wahrnehmung die Phänomene aufgefaßt werden; unser Diskurs entscheidet, was es in unserer Wirklichkeit gibt und was nicht; unser Diskurs bestimmt den Dingen ihren Ort und ihre Funktion. Für das Gebiet der Naturwissenschaft hat insbesondere der Konstruktivismus gezeigt, wie das erkennende Subjekt den mathematischen und physikalischen Gegenstandsbereich konstituiert⁸. Die «Welt, *wie sie ist*», ist in Wahrheit die Welt, die wir erkennend

⁸ Vgl. hierzu die Arbeiten P. Lorenzens und, in geschichtlicher Perspektive: J. MITTELSTRASS, Neuzeit und Aufklärung. Studien zur Entstehung der neuzeitlichen Wissenschaft und Philosophie, 1969.

und handelnd *machen*, in Wissenschaft und Technik, aber auch in Politik, Wirtschaft und Kultur. In dieser Welt Gott aufsuchen und den Wahrheitssinn christlicher Rede von Gott gewinnen zu wollen, ist daher ein theologisch fragwürdiges Unterfangen, das die Konstitutionsbedingungen dieser Welt ignoriert⁹. Die Problematik zeigt sich in herrschenden Sprachverwirrungen, etwa in der unreflektierten Gleichsetzung von «Natur», «Umwelt» und «Schöpfung». Die Auslegung der Welt als Raum, in welchem wir die Wirklichkeit Gottes vor Augen haben, hat ihre Zeit gehabt. Einst, zur Zeit Jesu, waren es fremde Mächte, die in der Welt herrschten, welche solcher Auslegung im Wege standen und das Kommen der Gottesherrschaft als Einbruch einer anderen Wirklichkeit erwarten ließen. Heute ist es die Herrschaft des Menschen selbst. Recht betrachtet ist die damalige Situation der heutigen daher nicht völlig unähnlich. Daß Gott dieser Welt nahe ist, das kann damals wie heute nur noch in der *Unterscheidung* von «*unserer*» und «*seiner*» Wirklichkeit wahrgenommen und erfahren werden. Nicht das *Zusammendenken* Gottes mit unserer Welt wird für die Zukunft der christlichen Rede von Gott entscheidend sein, sondern daß die Kirche der Welt diesen anderen Raum der Wirklichkeit Gottes vergegenwärtigt und erfahrbar macht, in der geistlichen Konzentration des Gottesdienstes, im Sakrament, im Gebet, in der Gemeinschaft ihrer Glieder, vor allem aber auch in einer anderen *Wahrnehmung* der Phänomene als sie unser Diskurs verfügt – und daß sie damit für die Welt einen Raum repräsentiert, in dem der Mensch Erlösung finden kann von «*seiner*» Wirklichkeit und von den Zwängen seiner Omnipotenz.

Auch für die Rede von der Schöpfung und damit für das Verhältnis von Glaube und Naturwissenschaft ist, wie wir sahen, die Unterscheidung von «*unserer*» und «*seiner*» Wirklichkeit konstitutiv, eben weil

⁹ So sind wir es, die die Natur im Modell des «Systems» wahrnehmen, indem wir eben dieses Modell in sie abbilden und feststellen, wie sie sich unter dieser Wahrnehmung verhält. Eine Evolutionstheorie, welche die Evolution als Entwicklung zu immer komplexeren und offeneren Systemen hin auffaßt, beschreibt damit ebenso unsere Wahrnehmung wie die Geschichte der Natur. Darf man dann aber von einem «Systemaufbau» der Natur sprechen und daraus theologische Folgerungen im Blick auf den Schöpfungsprozeß und die Zukunft, die Gott mit seiner Schöpfung vorhat, ableiten? Oder gilt es hier nicht vielmehr zu sehen, daß in der Perspektive der Bibel die Schöpfung einen eigenen Wahrnehmungszusammenhang darstellt und nichts, was wir unter einer von uns verfügten Wahrnehmung vor Augen haben? Vgl. J. MOLTMANN, Was ist der Mensch? Menschenbild zwischen Evolution und Schöpfung, in: H.A. MÜLLER, Naturwissenschaft und Glauben, a.a.O., 248–269.

die Wahrnehmung der Welt als Schöpfung nicht auf der Anstrengung theoretischer Erkenntnis, sondern auf praktischer Erkenntnis beruht, welche den Erkennenden mitsamt den Phänomenen in den Wirklichkeitszusammenhang seines Schöpfers stellt, der uranfänglich durch dessen Wort identifiziert ist und aus der Gegenwart dieses Wortes existiert¹⁰. In diesem Sinne ist die Schöpfung Gegenstand des *Glaubens*, nicht der Wissenschaft, und so liegt das eigentliche Problem darin, statt eines wissenschaftlichen einen geistlichen Zugang zur Schöpfung zu finden über das Wort, das sie vergegenwärtigt.

Die Frage der Wahrnehmung

Heißt dies nun, daß ein Dialog zwischen Glaube und Naturwissenschaft überhaupt sinnlos ist, da es ja nichts Gemeinsames gibt, über das man sich verständigen könnte? Sinnlos ist er nach dem Vorausgehen-den, wenn man dabei in den Erkenntnissen und Theorien der Naturwissenschaften die Wirklichkeit zu finden hofft, die die Bibel Schöpfung nennt. Sinnvoll könnte es dagegen sein, sich über das jeweilige Wirklichkeitsverständnis auszutauschen, um so vielleicht das eigene auch in seinen Grenzen besser zu verstehen. Ich möchte dies am Problem der Wahrnehmung verdeutlichen.

Zunächst: Was ist unter ‹Wahrnehmung› zu verstehen? Wahrnehmung hat mit Zusammenhang und Beziehung zu tun. Der Botaniker, der eine Blume ausreißt und im Labor unter das Mikroskop legt, um festzustellen, welche Strukturen sie unter diesen Bedingungen zeigt, nimmt die Blume damit in einem ganz bestimmten, von ihm gewählten Zusammenhang wahr. Dasselbe tut der Anthroposoph, der die Blume

¹⁰ Vgl. dazu die Feststellung C. Westermanns: «Das Reden von der Schöpfung hatte den Sinn, in der gegenwärtigen Gefährdung von Welt und Mensch den Anfang zu wiederholen (das heißt erzählend zu wiederholen), in dem das Seiende zum Sein gekommen war. Verbindung mit dem Anfang bedeutete Verbindung mit dem Grund der Welt und das wiederholende Vergegenwärtigen dessen, was am Anfang geschah, bedeutete ein Wieder-Holen der Wirklichkeit, aus der die Welt bestand... Nur in der Erzählung, nur im Rezitieren kann die Schöpfung wiederholend vergegenwärtigt werden, nur im Erzählen kann die Schöpfung wieder wirklich werden.» C. WESTERMANN, Schöpfung, 1971, 25 f. In diesem Sinne existiert die Wirklichkeit der Schöpfung aus der Gegenwärtigkeit des Wortes, durch das sie identifiziert ist, und dies in einem direkten Sinne: «Die Schöpfungsmythen hatten einmal die Funktion der Welterhaltung und der Daseinssicherung» (a.a.O. 23). Vgl. zum Gedanken der Konstitution der Schöpfung aus der Gegenwart des Wortes auch: O. BAYER, Schöpfung als Anrede, 1986.

am Ort ihres Wachstums aufsucht, um sie in ihrer natürlichen Umgebung zu studieren. Es ist ein konstitutives Element des wissenschaftlich-technischen Umgangs mit der Wirklichkeit, daß hier der Freiheit der Wahrnehmung im Prinzip keine Grenzen gesetzt sind. Die Freiheit der Wahrnehmung gehört zum Wesen theoretischer Erkenntnis, als deren Spezifisches wir oben bestimmt haben, daß hier der Erkennende das Erkannte im Zusammenhang seiner Wirklichkeit lokalisiert. Das schließt ein, daß er dem Erkannten darin auch das Bezugsfeld (einschließlich der theoretischen Rahmenbedingungen) zuweist, innerhalb dessen er es zum Gegenstand seiner Erkenntnis machen will. Wir können die soziale Realität nach dem Modell der Weberschen Idealtypen beschreiben oder als soziales System analysieren, indem wir das Systemmodell in sie abbilden und feststellen, welche Strukturen sie unter der Prämisse dieses Modells zeigt – in beiden Fällen machen wir Gebrauch von unserer Freiheit der Wahrnehmung. Auch die Physik beruht auf dieser Freiheit, wenn man sie auffaßt als Wissenschaft von den Körpern, sofern sie nichts als Körper sind. Denn die Naturphänomene bringen uns in ihrer unendlichen Mannigfaltigkeit die abstrakte Vorstellung des Körpers ja nicht einfach entgegen; vielmehr sind wir es, die diese Vorstellung in sie abbilden, um zu analysieren, nach welchen Gesetzen sie sich unter dieser Wahrnehmung verhalten. Der wissenschaftliche Fortschritt ist entscheidend in dieser Freiheit der Wahrnehmung begründet.

Im wissenschaftlich-technischen Umgang mit der Wirklichkeit erscheint die Wahrnehmung als Sache des erkennenden Subjekts. Nicht die Wirklichkeit verbindet zu einer bestimmten Wahrnehmung, sondern das erkennende Subjekt bringt die Wirklichkeit unter eine bestimmte, von ihm verfügte Wahrnehmung. So sehr alle wissenschaftliche Erkenntnis auf Prämissen der Wahrnehmung beruht, so wenig ist doch die Wahrnehmung ein an den Phänomenen selbst zu gewinnender *Gegenstand* wissenschaftlicher Erkenntnis. Die Wirklichkeit erschließt sich in wissenschaftlicher Perspektive nicht als ein in ganz bestimmter Weise wahrzunehmender Zusammenhang, sondern als dasjenige, was unter den vom erkennenden Subjekt verfügten Wahrnehmungsprämissen «der Fall» ist. Der Subjektivierung der Wahrnehmung korrespondiert also ein Wirklichkeitsverständnis, aus dem der Wahrnehmungsaspekt getilgt ist, für das also die Wirklichkeit keinen vorgegebenen Wahrnehmungszusammenhang darstellt und der Erkenntnis entgegenbringt.

Von diesem Wirklichkeitsverständnis hat sich auch die Theologie im Dialog mit den Naturwissenschaften beeindrucken lassen. In der Meinung, daß sich in naturwissenschaftlichen Erkenntnissen und Theorien die Wirklichkeit dokumentiert, wie sie ist, d.h. eben als das, was «der Fall» ist, glaubte sie, ihre eigenen Themen in den Ergebnissen der Naturwissenschaft wiederfinden zu müssen, die Schöpfung im Urknall, die Freiheit Gottes in der Kontingenz der Natur usw. Dabei wurde übersehen, daß die von der Theologie zu verantwortenden Themen in ein ganz anderes Wirklichkeitsverständnis eingebunden sind, für das der Aspekt der Wahrnehmung grundlegend und konstitutiv ist. Diesem Verständnis zufolge ist die Wahrnehmung der Wirklichkeit gerade nicht der Willkür des Menschen überlassen, vielmehr verbindet hier die Wirklichkeit selbst den Menschen zu einer bestimmten Wahrnehmung und Achtung. Dieses Wirklichkeitsverständnis liegt der biblischen Rede von der Schöpfung zugrunde. Zu solcher Verbindlichkeit einer Wahrnehmung, welche in den Phänomenen ihren Ursprung von ihrem Schöpfer her anschaut und achtet, leitet die Narrativität der Schöpfungserzählungen an¹¹. Und sie wendet sich damit an die praktische Erkenntnis, welche diesen Wahrnehmungszusammenhang in die angeschauten Welt abbildet.

Wohlgemerkt, es geht um eine andere Konzeption von Wirklichkeit, nicht nur um eine andere, eben wahrnehmende Perspektive auf die eine Wirklichkeit. Es ist heute durchaus verbreitete Einsicht, daß die Schöpfungserzählungen keine Auskünfte darüber vermitteln wollen, was «der Fall» ist, sondern zur Wahrnehmung der Wirklichkeit als Schöpfung anleiten wollen. In der Regel wird dies aber so verstanden, als würden sie damit nur eine andere Perspektive auf die eine Wirklichkeit formulieren und als würden mithin Glaube und Naturwissen-

¹¹ Das Narrative ist Gegenwart des Wortes, welche, wie wir sahen, für das biblische Wirklichkeitsverständnis konstitutiv ist. Es ist eine sprachliche Gestalt, durch die nicht wir uns die Wirklichkeit anverwandeln und zu «unserer» Wirklichkeit machen, sondern durch die *sich uns* Wirklichkeit vergegenwärtigt. Insofern dokumentiert sich darin, daß man «aus dem Erzählen von der Schöpfung und dem Lob des Schöpfers eine Lehre von der Schöpfung gemacht» hat (C. WESTERMANN, Schöpfung, a.a.O. 12), die Entfremdung von der Wirklichkeit der Schöpfung. Sie ist nicht nur eine Entfremdung im Sprachlichen, wie man überall da zu glauben scheint, wo man durch die Wiederentdeckung des Erzählens die Entfremdung meint überwinden zu können. Das Sprachliche ist hier Ausdruck der tiefer liegenden Entfremdung im Wirklichkeitsverständnis und der Erkenntniseinstellung. Das aus der Einbindung in die biblische Wirklichkeitsauffassung abgelöste Erzählen verkommt leicht zur banalen Stilübung und ist bestenfalls unterhaltsam.

schaft sich nur unter verschiedenen Perspektiven auf dieselbe Wirklichkeit beziehen. Auch dasjenige, was der Naturwissenschaftler vor sich hat, ist die Schöpfung, von der die ersten Kapitel der Bibel reden, nur unter einem anderen, eingeschränkteren Aspekt. Doch solcher Perspektivismus ist selbst noch Ausfluß der Subjektivierung der Wahrnehmung, die es uns erlaubt, dasselbe so oder auch anders anzuschauen. Und so leben wir tatsächlich in der Welt von Wissenschaft und Technik, angestrengt bemüht, dieser die Wahrnehmung der Schöpfung überzustreifen, weil diese Welt selbst uns in keiner Weise zu solcher Wahrnehmung verbindet, vielmehr genausogut anderer Wahrnehmung offen steht. Solche Anstrengung manifestiert sich in dem moralisch gemeinten Appell, die Welt als Schöpfung zu achten.

Demgegenüber käme es darauf an, die grundsätzlich andere, aus sich selbst zu bestimmter Wahrnehmung verbindende Wirklichkeit zurückzugewinnen, die mit der Rede von der Schöpfung gemeint ist. Die Theologie hat mit ihrer Rede von der Schöpfung nicht nur eine andere Perspektive auf die Welt zu verantworten, sie hat einen anderen Wirklichkeitszusammenhang zu *bezeugen*, in den die Phänomene eingebunden sind. Dieser entzieht sich dem Diskurs der Welt. Allein der Glaube nimmt ihn wahr, als Erkenntnis, welche aus der Gegenwart des Wortes den Glaubenden in ihn hineinbringt und ihm darin jene innere Verbundenheit mit den Phänomenen entdeckt, die das Wesen der Liebe ist. In *diesem* Sinne ist die Schöpfung Gegenstand des Glaubens, nicht im Sinne des Fürwahrhalts, daß die Welt, die wir vor Augen haben, einen Urheber hat, dessen Wille im Umgang mit den Phänomenen zu berücksichtigen und zu respektieren ist. Die Einübung in die Wahrnehmung der Schöpfung ist eine geistliche und keine bloß moralische Angelegenheit.

Im Wissen um diesen anderen Wirklichkeitszusammenhang der Schöpfung liegt das Proprium der Theologie im Dialog über die Wirklichkeit. Mit diesem Wissen trifft sie auf Fragen, die heute auch innerhalb der Naturwissenschaft gestellt werden. Längst ist die grenzenlose Freiheit der Wahrnehmung zum Problem geworden. Weil die Phänomene der wissenschaftlichen Erkenntnis keinen Wahrnehmungszusammenhang entgegenbringen, der ihnen eigenen Sinn und Wertigkeit vermitteln würde, sind sie zu allem verfügbar, bis hin zum möglichen Verbrauch menschlichen Lebens zu Forschungszwecken im Genlabor. Bezeichnenderweise sind es die Reste des christlichen Bildes von Mensch und Schöpfung, die der Barbarei der Wahrnehmung noch

gewisse Grenzen setzen. Darin liegt eine Erinnerung daran, daß die verbindliche Begründung von Wahrnehmung eine genuine Leistung der Religion (wie auch des Mythos) ist. Diese Grenzen sind heute freilich unter dem Druck der Verwertungsinteressen gefährdet, unter welchen Wissenschaft und Technik in einem System weltweiter Konkurrenz stehen. Hieran wird nebenbei bewußt, wie sehr der «Dialog zwischen Glaube und Naturwissenschaft» aus einer anderen Zeit herührt, als die Naturwissenschaft, getragen vom Ethos der Erkenntnis, noch den Eindruck einer gewissen Autonomie erwecken konnte. Heute macht ein Dialog dieser Art nur noch Sinn, wenn der ganze Zusammenhang aus Wissenschaft, Wirtschaft, Recht und Politik darin einzogen wird, über den de facto die Wahrnehmung der Phänomene sich durchsetzt oder notfalls gesellschaftlich durchgesetzt wird.

Für die Fruchtbarkeit eines solchen Dialogs hängt Entscheidendes davon ab, daß die Theologie die grundlegende Differenz in der Auffassung der Wirklichkeit im Auge behält und respektiert. Es kann nicht Ziel sein, das Wirklichkeitsverständnis von Wissenschaft und Technik grundsätzlich in Frage zu stellen oder gar überwinden zu wollen und an seiner Stelle die versöhnte Schöpfung einzufordern. Hier gilt die theologische Einsicht, daß es nicht der Mensch ist, der die Differenz von unserer und seiner Wirklichkeit, von Welt und Gott, überwinden wird.

Die Respektierung dieser Differenz ist heute in besonderer Weise aktuell angesichts der Remythisierungstendenzen, von denen die Gegenwart erfaßt wird. Diese lassen sich als Reaktion verstehen auf das Wahrnehmungs-Defizit der wissenschaftlich-technischen Auffassung der Wirklichkeit. Auch hier steht im Hintergrund die Frage, wie die Willkür der Wahrnehmung, welcher die Phänomene unterworfen sind, überwunden werden kann und diese in einen Wahrnehmungszusammenhang zurückgeholt werden können, der ihnen Schutz und Würde zurückgibt. Doch die Antwort zielt hier auf eine *andere Welt*, in welcher die Phänomene ihren eigenen, ihnen wesenhaft und ursprünglich zukommenden Beziehungs- und Wirklichkeitsraum mitbringen; in welcher uns also die Welt selbst schon zu einer bestimmten Wahrnehmung verbindet und mithin der Willkür der Wahrnehmung entzogen ist; in welcher insbesondere wir selbst in einem ursprünglichen Verhältnis zu den Phänomenen stehen, zu unserem Körper, zur Natur, zu Farben und Tönen, zum Mond und zu den Gestirnen, zu den Körnern, mit denen wir uns ernähren, ja zum Ganzen des Kosmos, so daß es nur darauf

ankommt, diese Ursprünglichkeit wiederzuentdecken und zu achten, in der wir mit den Phänomenen und mit uns selbst schon verständigt sind. Mythisch daran ist, daß der unterstellte Eigenzusammenhang der Phänomene als ein innerweltlicher Zusammenhang aufgesucht wird, wobei teilweise ja explizit die alten Mythen der Menschheitsüberlieferung den Weg weisen.

Die Rückkehr in den Mythos wäre gleichbedeutend mit dem Ende des wissenschaftlich-technischen Umgangs mit der Natur. Nur große Naivität kann sich davon die Lösung der Überlebensprobleme der Menschheit erhoffen. In dieser Situation könnte der Beitrag der Theologie darin liegen, einerseits die Legitimität des Anliegens aufzunehmen und herauszustellen, die Phänomene in den Horizont einer Wahrnehmung zurückzubringen, welche aus der schrankenlosen Willkür im Umgang mit ihnen herausführt und für den Skandal vergifteter Flüsse und krebszerfressener Fische und verstrahlter Lebewesen noch sensibilisiert. Andererseits aber könnte sie deutlich machen, daß wir nicht auf die unfruchtbare Alternative zwischen Wissenschaft und Mythos festgelegt sind. Theologisch geht es hier um die Unterscheidung von Welt und Gott. Der Glaube weiß um die tiefe Entfremdung der Welt von ihrem Schöpfer. Für ihn ist daher die Wahrnehmung der Phänomene nicht im Eigenzusammenhang der Welt, sondern im Wirklichkeitszusammenhang ihres Schöpfers begründet, in den wir Menschen die Welt nicht überführen. Hier gilt es auch innerkirchlich aller Zurück-zur-Schöpfung-Romantik zu widerstehen. In der Unterscheidung des Glaubens zwischen unserer und seiner Wirklichkeit liegt einerseits die Anerkennung einer von uns nicht aufzuhebenden Eigenständigkeit der Welt, in welcher wir «leben müssen – *etsi deus non daretur*»¹². Und darin ist auch die prinzipielle Anerkennung der Freiheit der Wahrnehmung im wissenschaftlich-technischen Umgang mit der Wirklichkeit eingeschlossen, ohne welche die heutige Zivilisation keinen Tag überleben könnte. Auch der Christ macht von dieser Freiheit als Wissenschaftler oder Techniker Gebrauch. Andererseits aber wird es vom Wahrnehmungszusammenhang der Schöpfung her zur ständigen und bedrängenden Frage, *wie* wir von unserer innerweltlichen Freiheit der Wahrnehmung und des Umgangs mit den Phänomenen Gebrauch machen. Und hier fällt von «seiner» Wirklichkeit Licht auf die «unsrige». So sehr das, was wir «Umwelt» nennen, etwas anderes ist als das, was in der Sprache

¹² D. BONHOEFFER, Widerstand und Ergebung, 1976⁹, 177.

des Glaubens «Schöpfung» heißt, so sehr kann doch Verantwortung für die Umwelt aus Achtung vor der Schöpfung und sogar unter dem Leitbild einer einst durch Gott geheilten Schöpfung geschehen. Dies in all der Gebrochenheit, welche mit der Unterscheidung von «unserer» und «seiner» Wirklichkeit gegeben ist. Diese Unterscheidung schließt übrigens ein, daß nicht *wir* es sind (die wir doch allenfalls über «unsere» Wirklichkeit verfügen können), welche die Schöpfung bewahren. Alles, was wir tun können ist, in der Bewahrung der Umwelt die Schöpfung *zu achten*. So, wie unsere Welt nun einmal verfaßt ist, ist solche Achtung nicht bloß eine Sache der inneren Haltung, sondern vor allem eine Sache des öffentlichen Streits und Überzeugens und der politischen und ökonomischen Durchsetzung.

Die Frage der Ethik

Wo sich Wirklichkeit auf das reduziert, was «der Fall» ist, da braucht es die Ethik als zusätzliche Reflexion, damit sie uns sagt, wie wir uns im Blick auf die festgestellte Wirklichkeit verhalten sollen. Wo die Wirklichkeit sich dagegen als ein in die Wahrnehmung fallender Zusammenhang darbietet, da verbindet sie selbst uns immer schon zu einem bestimmten, dem Wahrgenommenen entsprechenden Umgang. So fällt hier die Frage nach der ethischen Orientierung mit der Wirklichkeiterkenntnis selbst zusammen¹³. Wo also Glaube und Theologie den Dialog mit den Wissenschaften unter dem Aspekt der Wahrnehmung der Wirklichkeit führen, da steht immer schon die ethische Frage mit zur Entscheidung.

Im Grunde ist also mit dem vorausgehenden Kapitel auch das Entscheidende zur Ethik schon gesagt. Das Folgende ist daher lediglich noch ein abschließender Versuch, das Gesagte auf gegenwärtige Tendenzen innerhalb der Ethik hin zuzuspitzen.

Die von keiner Generation vor uns so bekannte Erfahrung, daß wir selbst es sind, die in Wissenschaft und Technik, Wirtschaft und Politik die Wirklichkeit hervorbringen und *machen*, ist ein bestimmender Grundzug auch des gegenwärtigen ethischen Bewußtseins. In der Rolle

¹³ Dies findet sich ausführlicher dargestellt in: J. FISCHER, Wahrnehmung als Prorium und Aufgabe christlicher Ethik, in: DERS. Glaube als Erkenntnis, a.a.O. 91–118.

des Machers entdecken wir uns insbesondere angesichts der Probleme und Gefahren, die die Zukunft der Erde überschatten. *Wir* sind es, die die Erde an den Abgrund gebracht haben, und von unserem weiteren Verhalten wird abhängen, welche Zukunft der Erde noch bleibt.

Von diesem Erleben der Wirklichkeit her gewinnt gegenwärtig die Ethik eine überragende Bedeutung. Zielt sie doch nach allgemeinem Verständnis darauf ab, zu verantwortlichem und reflektiertem Handeln anzuleiten. Wo die Welt als Produkt menschlichen Erkennens und Handelns erlebt wird, da rückt die Ethik in eine Position, von der das Schicksal der Welt abzuhängen scheint. «Da die tiefgreifende Umweltkrise nicht ein blindes Geschick, nicht eine Naturkatastrophe wie einst die Eiszeiten ist, sondern am Versagen des Menschen liegt, ist die Frage unausweichlich: An welchen Normen muß sich der Mensch orientieren, um sich der Verantwortung für das Leben und Überleben der Menschheit und für die Wahrung seines natürlichen Lebensraums Erde in allem Ernst zu stellen? Diese dringende Frage der heutigen Menschheit, insbesondere der Entscheidungsträger in Politik und Wirtschaft, richtet sich an die Adresse der Ethik»¹⁴. Aus diesen Sätzen spricht das neue Selbstwertgefühl der Ethik. Sie ist für manchen zu einer Art Hoffnungsträger geworden. Wenn es etwas gibt, das das Unheil noch aufhalten, die ökologische Katastrophe noch abwenden, der geschundenen Erde noch Heilung bringen kann, dann nur eine fundamentale ethische Neubesinnung, so die Hoffnung. Entsprechend groß sind die Anstrengungen auf ethischem Gebiet, ablesbar an einer Fülle von kirchlichen Dokumenten und ethischen Untersuchungen. Man könnte freilich dagegenhalten, daß in Anbetracht der Verfaßtheit des Menschen eher Grund zu allergrößtem Pessimismus ist, wenn jene recht hätten, die meinen, eine Rettung der Erde sei nur noch von einem fundamentalen ethischen Bewußtseinswandel zu erhoffen.

Die Konjunktur, welche die Ethik gegenwärtig beflügelt, kann doch das Dilemma nicht verdecken, in das sie mit ihrer neuen Rolle zu geraten droht. Wo Ethik sich selbst von der Aufgabe her definiert, in der Welt etwas bewirken oder aufhalten zu sollen, da gerät sie nicht nur unter einen unguten Effizienzdruck, da ist sie vor allem dabei, sich selbst zu instrumentalisieren. Genau besehen bestimmt da nämlich nicht

¹⁴ Verantwortung wahrnehmen für die Schöpfung. Gemeinsame Erklärung des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz, 1985, 25.

mehr die Ethik, was getan werden soll, sondern, was getan (oder aufgehoben) werden soll, bestimmt die Ethik. Nicht diese sagt uns, wie wir die Wirklichkeit wahrnehmen und uns praktisch zu ihr verhalten sollen, sondern die wahrgenommene Wirklichkeit mit ihren Problemen entscheidet darüber, was die Ethik sagen und wofür sie Begründungsleistungen erbringen soll. Die Konsequenz wäre, daß die rapide wachsende Liste der aktuellen und prognostizierten Gefahren die ethischen Begründungszusammenhänge dirigiert, die zur Legitimation des jeweils gebotenen Handelns entwickelt oder herangezogen werden. So könnte es dahin kommen, daß die Ethik nur noch den Imperativen der Realitäten hinterher jagt, ohne zu merken, daß sie dabei eigentlich schon überflüssig ist, weil diese Imperative ja längst schon ohne sie allgemein erkannt sind, wenn sie sich durch sie rufen läßt. Und der Eindruck könnte entstehen, daß die Ethik im Grunde Eigenes nicht zu sagen hat, sondern nur Begründungen nachreicht für Dinge, die in ihrer Notwendigkeit längst erkannt und durch die Vernunft viel durchschlagender begründet sind. Daß das Ökosystem und mit ihm die Zukunft des Lebens auf dieser Erde gefährdet sind, das muß uns nicht die christliche Ethik sagen, sondern das sagt uns die Wissenschaft. Daß wir alles zur Erhaltung des Ökosystems tun müssen, das wissen die allermeisten Menschen auch nicht durch die christliche Ethik, sondern das sagt ihnen ihr Eigeninteresse und ihre Vernunft, und zwar mit viel effektiveren Gründen, als jede theologisch-diffizile Schöpfungsethik es könnte. Wer für diese Gründe der Vernunft nicht zugänglich ist, der ist es für eine theologische Ethik erst recht nicht.

Die Frage ist, ob die Ethik ihre Möglichkeiten nicht gewaltig überschätzt. Erhellender als manche ethische Untersuchung, welche zur Bewahrung der Schöpfung aufruft, wäre es, den Stellenwert und die Einflußmöglichkeiten zu untersuchen, welche die Ethik in unserer Gesellschaft tatsächlich hat. Entscheidungen in Wirtschaft und Politik, aber auch über Forschungsprojekte oder technische Entwicklungen werden in aller Regel nach anderen als ethischen Gesichtspunkten getroffen, wobei dies nicht an den mit der jeweiligen Entscheidung betrauten Personen liegt, sondern an den Systemen – etwa dem System weltweiter wirtschaftlicher Konkurrenz –, innerhalb deren die Entscheidungen zu treffen sind und die für ethische Gesichtspunkte oft wenig Spielraum lassen. Das in obenstehendem Zitat gezeichnete Bild von den «Entscheidungsträgern in Wirtschaft und Politik», die den Ethiker um Rat angehen, täuscht über die wahren Entscheidungs-

situationen und -präferenzen hinweg. Die marxistische Zuordnung der Ethik zu den «Überbauphänomenen» scheint da wesentlich treffender zu sein. Wenn es um das Ziel der Rettung dieses Planeten geht, dann liegt das Problem weit weniger in der Frage einer anderen, besseren Ethik als vielmehr in der Frage, wie dieses Ziel zu einer *Macht* werden kann innerhalb unseres politischen und ökonomischen Systems. Hier weisen die Aktionen von Greenpeace und Robin Wood eher den Weg als die durchdachteste theologische Schöpfungsethik.

Die christliche Ethik hat eine andere Aufgabe. Sie hat, so entscheidend das Ziel des Überlebens für alles ist, was wir heute leben und tun, das Bewußtsein dafür offenzuhalten, daß es um mehr geht als um das Überleben und die «Wahrung des natürlichen Lebensraums Erde». Dieses «Mehr» bewahrt sie freilich nur dann auch in ihrem eigenen Blickfeld, wenn sie sich Rechenschaft gibt darüber, worin sie selbst eigentlich begründet ist. Was zu ihr verbindet, ist nicht eine innerweltliche Notwendigkeit, etwas zu bewirken oder aufzuhalten. Was zu ihr verbindet, ist vielmehr der gegenüber der Welt andere Wahrnehmungszusammenhang des Glaubens. Wir mögen uns mit unseren heutigen Auffassungen von Ethik daran stoßen, aber es läßt sich doch nicht übersehen, daß der Raum, innerhalb dessen sich etwa die Ethik des Apostels Paulus orientiert, nicht die Welt ist (weshalb sie auch keine Ethik der Verantwortung für die Welt ist), sondern die Wirklichkeit des gekreuzigten und auferstandenen Christus, die Wirklichkeit der in seiner Auferweckung anbrechenden Neuen Schöpfung, die ihr Licht auf die Welt wirft und sich im Wahrnehmen und Tun seiner Gemeinde in die empirische Welt hinein gestaltet. Innerhalb dieses Wahrnehmungszusammenhangs wäre die Perspektive einer christlichen Schöpfungsethik zu entwickeln. Und diesen Wahrnehmungszusammenhang hat die Kirche in der Welt zu verantworten, was etwas anderes ist, als die Welt selbst (oder die Schöpfung) in ihre Verantwortung zu nehmen.

Solche Wahrnehmung kann im Verstehenshorizont der Welt nicht eingefordert werden. Entsprechende Appelle und Ratschläge, welche einer über die Folgen ihres Tuns bestürzten Welt eine Schöpfungsethik aus christlichen Norm- und Traditionenbeständen als eine Art *deus ex machina* anpreisen, übersehen, daß ethische Orientierungen nicht einfach austauschbar, sondern fest eingebunden sind in das Verständnis der Wirklichkeit im Ganzen. In einer Welt, die sich nicht mehr als Schöpfung erfährt, wird eine christliche Schöpfungsethik immer etwas Aufgesetztes und letztlich Unverbindliches sein. Solche Unverbindlichkeit

kommt in dem inflationären Gebrauch zum Vorschein, dessen sich heute das Wort «Schöpfung» in den unterschiedlichsten Zusammenhängen erfreut.

Die Einsicht, daß ethische Orientierungen tief eingewurzelt sind in das Verständnis der Wirklichkeit im Ganzen, schließt in sich, daß der Welt eine andere Ethik nur nahegebracht werden könnte zusammen mit dem Horizont einer anderen Wirklichkeit. Das wiederum bedeutet, daß die Perspektive einer anderen Ethik nur im Modus der Repräsentanz und des Bezeugens statt in der Geste des guten Rats in den Raum der Welt treten könnte. Dies ist der Grundmodus christlicher Ethik in allen ihren Vollzügen. Auch da noch, wo sie ihr Anliegen in den Verstehenshorizont der Welt einbringt und mit den Gründen der Vernunft und des Eigeninteresses oder des allgemeinen ethischen Diskurses zu überzeugen und etwas zu bewegen sucht, weil ihr von der Wahrnehmung der Schöpfung her nicht gleichgültig sein kann, was mit der Umwelt oder mit dem werdenden Leben geschieht, tut sie dies doch in Verantwortung für den anderen Wahrnehmungszusammenhang des Glaubens, welchen sie mit solchem Engagement *bezeugt*. Das muß dabei deutlich bleiben. Auch für die Ethik ist damit die Ontologie unterschiedlicher Wirklichkeitsräume konstitutiv¹⁵.

Fazit

Die Rede von der Schöpfung und mit ihr der Dialog mit den Naturwissenschaften befinden sich heute in einer schwierigen Situation. Die Welt, in der wir leben, ist die Welt des Menschen geworden und als solche eine Welt ohne Gott. Noch unsere Ethik beweist es, die zum Anruf an uns selbst geworden ist, unserer dadurch entstandenen Verantwortung für die Welt gerecht zu werden. Diese Welt ist weit davon entfernt, die «Schöpfung» der Bibel zu sein, und wir können dies theologisch nicht länger dadurch überspielen, daß wir mit den Mitteln der theoretischen Erkenntnis und insbesondere im Dialog mit den

¹⁵ Was dabei die vielberufene ethische Verantwortung des Naturwissenschaftlers betrifft, so ist die Anfrage berechtigt, ob dabei nicht unbewußt der Naturwissenschaftler auch als Stellvertreter herhalten muß für eine Verantwortlichkeit, in der zu Teilen auch diejenigen stehen, die nach seiner Verantwortung rufen. Vgl. dazu den bedenkenswerten Vortrag von J. HÜFNER, Welche besondere Verantwortung trägt der Naturwissenschaftler?, in: H.A. MÜLLER, Naturwissenschaft und Glauben, a.a.O. 194–203.

Naturwissenschaften der Schöpfung einen Platz in der Welt zu retten versuchen. In dieser Welt ist von Gottes Schöpfung nicht einmal so viel mehr zu sehen, daß wir erkennen könnten, was wir an ihr verloren haben¹⁶. Soll der Glaube an Gott den Schöpfer nicht sprach- und wahrnehmungslos werden, müssen wir neu lernen, zwischen unserer und seiner Wirklichkeit zu unterscheiden. Statt die Schöpfung mit den Mitteln unserer theoretischen Erkenntnis in *unserer* Welt aufzusuchen, käme es darauf an, uns mitsamt den Phänomenen in *seiner* Wirklichkeit zu entdecken und wahrzunehmen. Der Ausgangspunkt dafür aber kann nur in jenen Vollzügen des Glaubens liegen, in denen wir dieser seiner Wirklichkeit begegnen und in denen sich mithin die andere Ontologie des Glaubens bezeugt: Im Sich-Einlassen auf die Gegenwart des Wortes, in Gottesdienst und Sakrament, im Gebet, in der Erfahrung von Kirche als Raum der Gegenwart des Geistes. Nur von hierher erschließt sich jener Blick auf die Wirklichkeit als Schöpfung, welcher die Phänomene zurückholt in den Raum ihres Schöpfers. Die Wiederentdeckung der Schöpfung ist damit in letzter Instanz nicht Sache des theologischen Denkens, sondern Sache der Erkenntnis des Glaubens, und die Theologie erfüllt ihren Zweck darin, daß sie den Glauben zu solcher Erkenntnis anregt.

¹⁶ Vgl. Blaise PASCAL, Pensées et Opuscules, hg. von L. Brunschwig, Paris o.J., Fragment 556, wo festgestellt wird, daß der, welcher die Welt erkennt, genug sieht, um zu erkennen, daß er Gott verloren hat; denn um zu erkennen, daß man verloren hat, muß man sehen und nicht sehen – und eben dies ist der Zustand der Natur.