

THEOLOGIE UND TECHNIK. SCHÖPFUNGSTHEOLOGISCHE REFLEXIONEN ZU DEN GRENZEN DER MACHBARKEIT

„Die wissenschaftliche und technische Welt der Neuzeit ist das Ergebnis des Wagnisses des Menschen, das Erkenntnis ohne Liebe heißt.“¹ Ich stelle diese Sentenz von Carl Friedrich VON WEIZSÄCKER an den Anfang meines Vortrags über „Theologie und Technik“, um schon vorweg in etwa die Richtung des Denkwegs anzuzeigen, den ich mit Ihnen gehen möchte. Das Thema ist durchaus komplex und bietet sehr verschiedene Aspekte. Die zur Zeit geläufigste Weise, Theologie und Technik aufeinander zu beziehen, besteht in der ethischen Fragestellung: Angesichts der angewachsenen technischen Möglichkeiten z.B. im Bereich der Gentechnik wird gefragt, wo die Grenzen der Machbarkeit liegen, d.h. die ethischen Grenzen, jenseits derer ein technisches Handeln schlechterdings unerlaubt und verwerflich wäre.² In diesem Sinne gebrauche ich den Ausdruck „Grenzen der Machbarkeit“ hier nicht, jedenfalls nicht primär, sondern in einem dezidiert dogmatischen, genauer schöpfungstheologischen Wortgebrauch, der freilich durchaus eine praktische Seite hat. Mit anderen Worten: Ich bin davon überzeugt, daß eine moraltheologische Kritik spezieller Techniken nicht nur deren jeweiliges Wesen kennen muß, sondern eine prinzipielle Bestimmung des technischen Handelns überhaupt voraussetzt. Eine solche Bestimmung soll hier versucht werden, und zwar aus schöpfungstheologischer Perspektive.

Im Theologenkonvikt in Münster, genannt Borromäum, ging während meiner Studienzeit häufig das Wort um: „Theologie und Technik – zwei Welten begeg-

¹ Carl Friedrich VON WEIZSÄCKER: *Die Geschichte der Natur*. Zürich: Hirzel, 1948, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, ⁶1964, 126.

² Vgl. dazu die neue Untersuchung von Philipp SCHMITZ: *Fortschritt ohne Grenzen? Christliche Ethik und technische Allmacht*. Quaestiones disputatae 146. Freiburg-Basel-Wien: Herder, 1997.

nen sich“. Hinter dieser ironischen Bemerkung stand wohl die Überzeugung, daß der Theologe gleichsam eine andere Welt bewohnt als der Techniker. Ein paar Jahre später besaß indessen fast jeder Student einen Computer, und viele zeigten sich bestens vertraut mit dieser neuen Technik. Dieser Umstand macht uns darauf aufmerksam, daß die der Theologie entgegengesetzte Welt, wenn sie denn überhaupt so getrennt existiert, durch das Stichwort „Technik“ nur unzureichend charakterisiert ist: Ich vermute, daß es eher das naturwissenschaftliche Denken ist, das dem theologischen Denken fremd erscheint. Hier ist freilich sogleich hinzuzufügen, daß Naturwissenschaft und Technik aufs engste zusammengehören. Beide sind ein Produkt der Neuzeit, und beide bestimmen seit etwa 400 Jahren zunehmend die Geschichte der Menschheit. Meine Absicht ist es im folgenden, darzulegen, wie sich die Weltsicht des Theologen zu der des Naturwissenschaftlers und Technikers verhält. Dazu gehe ich in drei Schritten vor: Zunächst ist zu zeigen, daß es der christliche Schöpfungsglaube selbst ist, der Naturwissenschaft und Technik ermöglicht hat. Zweitens müssen wir versuchen, die Entfremdung zwischen gläubiger und naturwissenschaftlich-technischer Weltsicht nachzeichnend zu verstehen. Drittens gilt es schließlich, einen Weg aus dieser Entfremdung zu suchen und die unterschiedlichen Sichtweisen auf einen Einheitspunkt zurückzubeziehen. Dabei wird sich zeigen, daß die moderne Naturwissenschaft selbst Ansätze zu einer Konvergenz bietet.

1.

Die erste These lautet also: Der christliche Schöpfungsglaube hat die naturwissenschaftliche Denkweise und zusammen mit dieser die Technik erst ermöglicht. Ausgesprochen wurde diese These in abgewogener Weise bereits von Carl Friedrich VON WEIZSÄCKER, in polemischer Zuspitzung später von einer Reihe von Kulturkritikern, die, durch die ökologische Krise aufgeschreckt, nun nach dem Hauptschuldigen für die Katastrophe suchten. So betitelte z.B. Carl AMERY 1972 ein Buch: „Das Ende der Vorsehung. Die gnadenlosen Folgen des Christentums“. Anstatt auf diese Literatur näher einzugehen (auch hier in Paderborn wurden solche Gedanken entwickelt), beschränke ich mich auf den Kern des Gedankens. Der jüdisch-christliche Glaube an einen transzendenten Schöpfergott

spricht sich in zwei grundlegend neuen Feststellungen aus: 1. Die Welt ist aus dem Nichts geschaffen, und deshalb ist alles, was nicht Gott selbst ist, von derselben Art: endlich und nichtgöttlich, d.h. entgöttert. Zugleich gilt 2.: Der Mensch ist nach Gottes Bild geschaffen, und das bedeutet, daß er eine Gott ähnliche Freiheit besitzt: „Wenn wir Gott glauben, sind wir in der Welt frei [...] Die Freiheit von den Göttern, die Entmythisierung des Denkens durch das Glauben befähigt den Menschen zur gestaltenden Herrschaft inmitten der Natur.“³ „Macht euch die Erde untertan!“ – dieser biblische Schöpfungsauftrag (Gen 1,28-30; 9,2-3)⁴ spricht dann nur explizit aus, was im Schöpfungsgedanken bereits grundgelegt ist: die Ermächtigung des Menschen, die geschaffenen Dinge zu nutzen und so die Natur in Kultur zu verwandeln.

Mit dem Gesagten bleibt die These freilich noch ganz undifferenziert. Es mag vielleicht plausibel sein, daß der Mensch sich nur eine Natur objektivierend entgegenstellen kann, die radikal entgöttert ist, so daß er keine Angst vor der Rache der Götter haben muß, wenn er beginnt, sie zu analysieren und sie schrittweise seinem Eigennutz zu unterwerfen. Doch warum hat der Mensch mit diesem Programm erst vergleichsweise spät konsequent Ernst gemacht? Warum gibt es – mit Weizsäcker gesprochen – zwar einen geraden Weg „von der klassischen Mechanik zur Mechanik der Atome“ und schließlich „zur Atombombe“⁵, aber keinen ähnlich eindeutig fortschreitenden Weg von CHRISTUS zu GALILEI? Mit den Worten von Ruth und Dieter GROH: „Überhaupt war doch der Weg der Naturvorstellungen vom Garten Eden zur Weltmaschine keine Einbahnstraße, kreuzungsfrei und mit Sichtblenden auf beiden Seiten. Vielmehr wurde bekanntlich die christliche Naturauffassung von Anbeginn mitgeformt oder überlagert und aufge-

³ Carl Friedrich VON WEIZSÄCKER. *Die Tragweite der Wissenschaft*. Stuttgart: Hirzel, 1990, 47. Vgl. auch Ruth GROH / Dieter GROH: *Weltbild und Naturaneignung. Zur Kulturgeschichte der Natur*. Frankfurt: Suhrkamp, 1991, 21996, 13ff.

⁴ Vgl. dazu Erich ZENGER: *Gottes Bogen in den Wolken. Untersuchungen zu Komposition und Theologie der priesterschriftlichen Urgeschichte*. (=StBSt 112). Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk, 1983.

⁵ Weizsäcker: *Tragweite* (s. Anm. 3), 116.

füllt von Konzeptionen der griechischen Naturphilosophie.“⁶ Ich werde gleich eingehender erörtern, worin die Relevanz der griechischen Philosophie für die Naturauffassung der europäischen Christenheit besteht. Aber zuvor soll doch wenigstens angedeutet werden, warum im ganzen ersten Jahrtausend offenbar gar kein Interesse bestand, die materielle Natur zum Gegenstand der Forschung zu erheben. Der Grund dürfte, vereinfacht gesagt, darin liegen, daß die Theologen der Antike und des frühen Mittelalters das Wesen des Menschen allein von Gott her zu bestimmen suchten. Diese Bestimmung ging von der dramatischen Geschichte von Sündenfall und Erlösung aus, und für diese muß ein Blick auf die diesseitige Welt als solche belanglos erscheinen. Von der neuplatonischen Philosophie übernahmen die Kirchenväter vor allem die zentrierende Idee des Einen, die sich im Urbild-Abbild-Gedanken fortsetzt: Alles, was ist, ist ein Zeichen und Hinweis auf das eine wahrhaft Seiende, Gott. Im geschöpflichen Abbild wurde das göttliche Urbild erkannt, eine von Gott getrennte rein immanente Welt stand außerhalb des Horizonts des theologischen Fragens.

Die Perspektive änderte sich erst, als die eigenständige Vielheit der geschaffenen Welt explizit vor den Blick trat. Als solcher Vielheit angemessene Philosophie erwies sich die aristotelische Metaphysik, die seit ihrem Bekanntwerden im christlichen Europa im 12. Jahrhundert eine erstaunlich rasche und die Folgezeit prägende Rezeption erfuhr.⁷ Man kann diesen Perspektivenwechsel als eine erste Säkularisierung des christlichen Denkens ansehen, doch die eigentliche, die neuzeitliche Säkularisierung stand noch bevor. Diese basiert wesentlich auf dem Begriff des mathematischen Naturgesetzes. Inwiefern ist dieser ein gemeinsames Produkt von griechischer Philosophie und christlichem Schöpfungsglauben?

Von ausschlaggebender Bedeutung ist die typisch griechische Konzentration auf das unwandelbare Wesen der Dinge. Indem sie nach dem Wesen fragten, verließen die Griechen das Haus des Mythos etwa zeitgleich wie die Juden, aber

⁶ Groh (s. Anm. 3), 17.

⁷ Vgl. Peter SCHULTHESS / Ruedi IMBACH: *Die Philosophie im lateinischen Mittelalter. Ein Handbuch mit einem bio-biographischen Repertorium*. Zürich: Artemis, 1996, 133-145 und passim.

„durch eine andere Tür und fanden sich danach auf einer anderen Straße“.⁸ Den entscheidenden Schritt tat PARMENIDES, indem er die zeitlose Identität des Begriffs zum Maß des Wirklichen machte und damit die Veränderung zum bloßen Sinnenschein herabwürdigte.⁹ Karl R. POPPER faßt die Relevanz dieser parmenideischen These für die Wissenschaft prägnant zusammen: „... Wissenschaft [ist] streng auf die Suche nach dem Unwandelbaren beschränkt ...: die Suche nach dem, was sich bei Veränderungen nicht ändert: nach dem, was bei bestimmten Transformationen konstant oder invariant bleibt.“¹⁰ Wie gleich zu zeigen ist, nahm DESCARTES dieses Programm auf und erneuerte somit die parmenideische Identitätsphilosophie. Daß dies nicht sofort geschah, ist auf den Einfluß des ARISTOTELES zurückzuführen, ohne den zwar die Hinwendung zum empirisch Gegebenen nicht vorangetrieben worden wäre, der indessen im Gefolge von HERAKLIT realistisch genug war, die zeitliche Dynamik der Substanzen ernstzunehmen und insofern das Ideal der zeitlosen Identität einzuschränken.

Eine solche Korrektur am Programm des Parmenides bot PLATONS Ideenlehre noch nicht. Solange die Theologie auf eine Synthese mit Aristoteles setzte, d.h. während des Hoch- und Spätmittelalters, fehlte ihrem Naturbegriff noch der Aspekt einer Gesetzlichkeit, die im zeitlosen Begriff adäquat erfaßt werden kann. Die Philosophie des Aristoteles ist ganzheitlich und qualitativ ausgerichtet ist, also quasi biologisch. Ihre fundamentale Einsicht besteht darin, daß es verschiedene Substanzen gibt, nämlich Menschen, Hunde, Katzen, Bäume usw. Diese artbestimmten Einzeldinge sind elementare Ganzheiten, die nicht erklärbar sind durch Addition ihrer Teilelemente, sondern durch eine substantielle Form, die deren Einheit nach innen und die Identität durch die Zeit konstituiert. Die substantielle Form, von Aristoteles auch Seele genannt, ist als solche nicht sinnfällig, sie kann nur durch eine metaphysische Überlegung erschlossen werden. Sinnfällig sind lediglich gewisse Eigenschaften und Äußerungsweisen, Akzidentien genannt, z.B.

⁸ Weizsäcker: *Tragweite* (s. Anm. 3), 50.

⁹ Vgl. Karl R. POPPER: *Die Welt des Parmenides. Der Ursprung des europäischen Denkens*. München-Zürich: Piper, 1998, 46ff. 225ff und passim.

¹⁰ Ebd., 238.

die Größe, die Gestalt, die Kraftwirkung und Ähnliches. Sofern sich die Substanzen in der Zeit ändern, unterliegen sie einer gewissen Gesetzmäßigkeit, die Aristoteles in seiner Physik zu beschreiben versucht. Diese Wissenschaft untersucht die Ursachen der Veränderung: Materie und Form, Wirk- und Zielursache. Weil alle Wissenschaft auf Einheit aus ist, muß auch eine Veränderungserscheinung unter eine Einheit gebracht werden; diese sieht Aristoteles im Ziel der Veränderung. Ein Stein fällt zur Erde, eine Pflanze wächst, ein Tier bewegt sich, der Mensch gewinnt Erkenntnis: je nach ihrer gestuften Vollkommenheit bewegen sich die Substanzen auf ihr natürliches Ziel hin, von dem her die Veränderung erst verständlich wird. Dieses in der substantiellen Form angelegte Ziel begründet die strenge Unterscheidung von natürlicher und gewaltsamer Veränderung. Ein gewaltsamer Eingriff in die natürlichen Abläufe unterbricht nach dieser Philosophie die final bestimmte Dynamik und ist insofern irrational und in seinen Folgen nicht voraussagbar. Ich kann zwar voraussagen, daß ein Baum im Laufe der Jahre wachsen wird, bis er seine natürliche Größe erreicht hat, aber daß ein Wirbelsturm ihn entwirzelt, das kann ich nicht vorauswissen – denn diese Veränderung ist etwas Gewalttames.

Soviel zur empirischen Naturphilosophie des Aristoteles. Es dürfte klar sein, daß man mit dieser Physik schwerlich Maschinen bauen kann. Denn erstens werden die Teile einer Maschine gezwungen, sich gegen ihre natürliche Dynamik zu bewegen, womit ihre Bewegung unberechenbar wird. Und zweitens tut die Maschine der natürlichen Bewegung anderer Substanzen Gewalt an, so daß aus dem gleichen Grunde die Veränderung der maschinell bearbeiteten Substanzen unberechenbar wird. Ein Auto oder ein Flugzeug zum Beispiel bewegen einen Menschen ganz gegen seine natürliche Fortbewegung. Eine solche Art der Naturbeherrschung lag ganz außerhalb der aristotelischen Substanzmetaphysik.

Erst als sich die Naturforscher im 17. Jahrhundert von dieser Sichtweise abwandten und die Veränderungserscheinungen als Wesenheiten eigener Art auffaßten, also nicht mehr als bloße Akzidentien einer sinnlich nicht erscheinenden Substanz, wurde der Blick nicht mehr auf das natürliche Ziel der jeweiligen Substanzen gerichtet, und es verschwand infolgedessen der Unterschied von natürlich

und gewaltsam. Die Dynamik wurde zu einem eigenen Forschungsgegenstand, der durch mathematische Konzepte begriffen werden konnte. Diesem Perspektivenwechsel liegt eine neue Hinwendung zum Platonismus zugrunde. Die Mathematik erlangte von nun an eine zentrale Rolle in der Physik zur Beschreibung der Phänomene. Nur das, was sich messen und dadurch mathematisch bestimmen läßt, ist Gegenstand der Naturwissenschaft. Erst das mathematische Naturgesetz nimmt die Zeit in den Begriff zurück.

Die Hinwendung zum Platonismus drückt sich in der metaphorischen Redeweise aus, das Buch der Natur sei in mathematischen Zeichen geschrieben.¹¹ Johannes KEPLER verstand diese Metapher noch unmittelbar theologisch: Gott hat die Welt geschaffen gemäß seinen Ideen, und diese Ideen sind vor allem die mathematischen Gestalten, Zahlen und Figuren. Aufgrund seiner Gottebenbildlichkeit kann der Mensch Gottes Gedanken nachdenken, d.h. Physik treiben, was zugleich ein Gottesdienst sei. Kepler bezeichnete sich und andere Astronomen deshalb sogar als „Priester des höchsten Gottes am Buch der Natur“¹². Wenige Jahre später schreibt GALILEI in einem Brief, daß er dank des Fernrohres aus dem nun offenen „Buch des Himmels“ die Größe und Herrlichkeit Gottes lesen könne.¹³ René DESCARTES verbindet schließlich die Unwandelbarkeit Gottes mit der Zeitlosigkeit des mathematischen Gesetzes. Nach ihm gehört es zu Gottes Vollkommenheit, „nicht nur, daß er in seinem Wesen unveränderlich ist, sondern auch, daß er auf eine niemals sich verändernde Weise handelt“.¹⁴ Diese Handlungsweise spiegle sich in den Erhaltungssätzen der Mechanik, allgemein in „gewissen Regeln, die ich die Naturgesetze nenne“.¹⁵ Die theologisch fatale Verwechslung der

¹¹ Vgl. Carl Friedrich VON WEIZSÄCKER: *Im Garten des Menschlichen. Beiträge zur geschichtlichen Anthropologie*. München-Wien: Carl Hanser, ⁵1978, 174. 323ff.

¹² An Herwart von Hohenburg, 26. 3. 1598. In: *Gesammelte Werke*, Bd. VII, München 1953, 209. (Zitiert in Groh, 25)

¹³ Brief an Christina von Lothringen. In: *Opere*, Ed. Naz., Bd. V, 329. (Zitiert in Groh, 26)

¹⁴ René DESCARTES: *Principia*, II § 36. Vgl. dazu Rainer Specht: *Naturgesetz und Bindung Gottes*. In: Jan Peter BECKMANN u.a. (Hrsg.): *Philosophie im Mittelalter. Entwicklungslinien und Paradigmen*, Hamburg: Meiner 1987, ²1996 (= FS W. KLUXEN), 409-423.

¹⁵ Descartes, ebd. § 37: „...certaines règles, que je nomme les lois de la nature ».

Ewigkeit Gottes mit der Zeitlosigkeit des mathematischen Begriffs schließt Gott aus der Geschichte aus und begründet die deterministische Weltansicht.

Um den roten Faden zu behalten, übergehe ich weitere Details. Entscheidend ist, daß der Rückgriff auf Platons zeitlose Ideen zur Erklärung der materiellen Phänomene nicht möglich gewesen wäre ohne die vorangegangene christliche Aufwertung der materiellen Welt und der Sinneserkenntnis. Erst beides zusammen¹⁶ – die positive Sicht der materiellen Schöpfung, begünstigt insbesondere durch das Dogma der Inkarnation, und die parmenideisch-platonische Philosophie – führte zu einem Begriff der Natur, der sie dem Forscher objektiv zuhanden und handhabbar erscheinen ließ.

Mit diesem Naturbegriff wird es möglich, zukünftige Ereignisse exakt vorauszusagen. Genau dies ist das leitende Interesse, denn ein solches Wissen läßt sich dann leicht in ein technisches Können verwandeln, indem die Ausgangsbedingungen so eingerichtet werden, daß sich ein gewünschtes Ergebnis einstellt. Ja, wir müssen urteilen, daß erst die Mathematisierung des Naturgeschehens das technische Handeln im engeren Sinn möglich gemacht hat, nämlich das zweckrationale Herstellen von Artefakten, die ihrerseits für den Transport oder die Transformation von Stoffen, Energie und Information und für ähnliche Zwecke genutzt werden. Dank der theoretischen Durchdringung der Naturabläufe kann der Mensch diese nun durch gezielte Eingriffe selbst steuern und hoffen, durch immer vertiefteres Wissen und verbesserte technische Geräte die Natur progressiv zu beherrschen. So hoffte schon DESCARTES, daß die Technik die Menschen „zu Herren und Eigentümern der Natur machen“ könnte und daß insbesondere die Medizin den Menschen vor allerlei Krankheiten, „ja vielleicht sogar auch vor Altersschwäche bewahren“ können müßte.¹⁷ Freilich mußte er dazu den menschlichen Leib und überhaupt jeden Organismus „für eine Maschine ansehen“.¹⁸

¹⁶ Vgl. Weizsäcker: *Im Garten des Menschlichen* (s. Anm. 11), 326.

¹⁷ René DESCARTES: *Discours de la méthode*. Hamburg: Meiner, 1990, VI, 2.

¹⁸ Ebd., V, 9.

Daß diese Maschine „aus den Händen Gottes kommt“, wie Descartes noch meinte, blieb in der Folgezeit indessen nicht unbestritten. Auch wenn sich die meisten Naturforscher als Christen ansahen, lag es doch in der Dynamik ihres neuen Naturbegriffs, daß dieser in deistischer, pantheistischer oder atheistischer Weise weiterentwickelt wurde. Diese Weiterentwicklung wird als Säkularisierung bezeichnet; an die Stelle Gottes tritt die Natur, der nun die Eigenschaften Gottes zugeschrieben werden, z.B. die Unendlichkeit.¹⁹ Die Hypothese Gott wird überflüssig. Meine Ausführungen im folgenden zweiten Schritt wollen diesen Prozeß der Säkularisierung ein wenig beleuchten und dadurch verständlich machen, warum sich heute Theologie und Technik wie zwei entfremdete Welten gegenüberzustehen scheinen.

2.

Ich wiederhole noch einmal das eingangs zitierte Wort von Weizsäckers: „Die wissenschaftliche und technische Welt der Neuzeit ist das Ergebnis des Wagnisses des Menschen, das Erkenntnis ohne Liebe heißt.“ Erkenntnis und Liebe sind die Schlüsselbegriffe. Es ist ungewohnt, einen Physiker von Liebe sprechen zu hören, ja, seine eigene Wissenschaft als Erkenntnis ohne Liebe zu charakterisieren. Warum soll der Verlust der Liebe für den wissenschaftlich-technischen Fortschritt verantwortlich sein? Mit welchem Recht wird überhaupt ein solcher Verlust behauptet: Erkenntnis ohne Liebe?

Eine erste Annäherung an den tiefen Sinn dieser Behauptung soll ein Beispiel liefern. Christliche Gemeinden feiern seit Jahr und Tag das Erntedankfest. Ein symbolischer Teil der geernteten Früchte wird in die Kirche gebracht, und im Gottesdienst wird Gott als der Schöpfer aller Dinge und der Geber alles Guten gefeiert. Die Christen erkennen in den Schöpfungsgaben die liebende Zuwendung des Schöpfers und bringen in Gebeten und Liedern ihren Dank zum Ausdruck. Auf der anderen Seite gibt es eine große Zahl von Zeitgenossen, die dieses Tun, abgesehen von seiner gemeinschaftsstiftenden Funktion, schlicht für Unsinn halten. Wieso soll man danken für Dinge, die ganz natürlich gewachsen sind, für

¹⁹ Vgl. Weizsäcker: *Tragweite* (s. Anm. 3), 173-200.

Getreide, dessen Qualität durch Züchtung verbessert und dessen Menge durch Kunstdünger vergrößert wurde? Ist es nicht eigentlich der Mensch, der durch sein wachsendes Wissen um die natürlichen Vorgänge und seine entsprechende Agrartechnik die Nahrungsmittel „produziert“, wie man heute oft sagt? Und wenn die Ernte einmal schlecht ausfällt, kann man dann nicht die genauen Ursachen dafür angeben? Und auch wenn wir diese Ursachen nicht alle in unserer Hand haben – könnten wir sie nicht wenigstens prinzipiell in die Hand nehmen? Sind wir dazu nicht sogar verpflichtet angesichts der Ernährungslage in einer wachsenden Weltbevölkerung?

In der Tat scheiden sich hier die Geister und teilen sich quasi in zwei Welten auf: Die Christen betrachten die Welt als Schöpfung und sehen in jedem Produkt der Natur, auch dort, wo sie selbst formend eingegriffen haben, die austeilende Hand des guten Schöpfers; die Materialisten sehen, was sie sehen, und das sind die objektiven Dinge, die sich nach Maßgabe subjektiver Interessen innerhalb der naturgesetzlichen Grenzen gestalten lassen. Es gibt noch eine dritte Gruppe, die zu einem vorchristlichen, mythischen Naturverständnis zurück will, eine quasi mystische Einheit mit der Natur sucht und auf diese Weise der Technokratie entkommen will. Auch wenn diese Gruppe zeitweise eine nicht unbeträchtliche Zahl von Sympathisanten besitzt, ist ihr Anliegen doch zum Scheitern verurteilt, weil sie nicht wahrhaben will, daß der Geschichtsverlauf unumkehrbar ist, daß also die Entmythisierung der Natur durch das Christentum unser schicksalhaftes Erbe ist, welches wir nur auf die zwei genannten Weisen entgegennehmen können: durch eine Vertiefung der christlichen Liebe oder ohne Liebe durch bloße Planung.

Daß diese beiden Wege zueinander in Spannung stehen, spürt jeder Zeitgenosse und ist von Schriftstellern schon häufig thematisiert worden. Max FRISCH etwa führt uns den „homo faber“ vor Augen, der so sehr auf die technische Naturbeherrschung fixiert ist, daß er sich vor der nackten Natur geradezu ekelt. „Überhaupt der ganze Mensch! – als Konstruktion möglich, aber das Material ist verfehlt: Fleisch ist kein Material, sondern ein Fluch.“²⁰ Der „homo faber“ ist die

²⁰ Max FRISCH: *Homo faber. Ein Bericht*. Frankfurt: Suhrkamp, 1978, 171. – Vgl. 106.

literarische Stilisierung des modernen Menschen, der vor sich selbst und seiner Verantwortung flieht und sich den Blick auf die existentielle Tiefenschicht des Lebens durch technische Apparate verstellt. Er findet Menschen anstrengend, er rasiert und duscht sich ständig, holt in der Wüste seine Schreibmaschine hervor, er wird nervös, wenn ein technisches Gerät nicht funktioniert, usw. Er denkt: „Der Roboter erkennt genauer als der Mensch, er weiß mehr von der Zukunft als wir, denn er errechnet sie, er spekuliert und träumt nicht, sondern wird von seinen Ergebnissen gesteuert und kann sich nicht irren; der Roboter braucht keine Ahnungen.“²¹ „Technik statt Mystik!“²² „Was wir ablehnen: Natur als Götze! [...] Wir leben technisch, der Mensch als Beherrscher der Natur, der Mensch als Ingenieur, und wer dagegen redet, der soll auch keine Brücke benutzen, die nicht die Natur gebaut hat. Dann müßte man schon konsequent sein und jeden Eingriff ablehnen, das heißt: sterben an jeder Blinddarmentzündung. Weil Schicksal! Dann auch keine Glühbirne, keinen Motor, keine Atom-Energie, keine Rechenmaschine, keine Narkose – dann los in den Dschungel!“²³ Das Weltbild des homo faber ist die Welt als Bild, die er in seinen Filmen adäquat festhalten will. Selbst den Leichnam seines Freundes fotografiert er, bevor er ihn bestattet.²⁴ „Ich bin Techniker und gewohnt, die Dinge zu sehen, wie sie sind. Ich sehe alles, wovon sie reden, sehr genau; ich bin ja nicht blind.“²⁵ „Ich kann es nicht ausstehen, wenn man mir sagt, was ich zu empfinden habe; dann komme ich mir, obschon ich sehe, wovon die Rede ist, wie ein Blinder vor.“²⁶ Erst die Erfahrung der Schuld öffnet ihm die Augen für das, was im Film nicht abzubilden ist: „Es fehlt der Gestank, die Wirklichkeit“.²⁷ Die bisher verdrängte Erfahrung der Vergäng-

²¹ Ebd., 75.

²² Ebd., 77.

²³ Ebd., 107. Hintergrund dieser Gedanken ist sein Versuch, die Abtreibung seines Kindes zu rechtfertigen.

²⁴ Ebd., 55.

²⁵ Ebd., 24.

²⁶ Ebd., 111.

²⁷ Ebd., 187.

lichkeit relativiert sein Ideal des objektiv Sichtbaren²⁸, und er spürt, „es stimmt nichts“ an seinen Aufzeichnungen.²⁹ Endlich kann er sehen, was er verdrängt und durch falsche Analogien mißdeutet hat: daß das vom Tod bedrohte Leben einzig durch die Liebe Sinn gewinnt, und er ahnt sogar deren Ewigkeitsbedeutung.

Die Dialektik von Blindheit und Sehen ist ein Schlüsselthema der Bibel. Als Jesus den Blindgeborenen heilt, verfinstert sich die Urteilskraft der Pharisäer. Sie fragen Jesus: „Sind etwa auch wir blind?“ und bekommen zur Antwort: „Wenn ihr blind wärt, hättet ihr keine Sünde. Jetzt aber sagt ihr: Wir sehen. Darum bleibt eure Sünde.“ (Joh 9,40f) Max Frischs Hauptperson wird durch die Erfahrung ihrer eigenen Schuld dazu geführt, ihre bisherige Blindheit einzusehen, die darin bestand, nur dem zu vertrauen, was die Augen sehen und ein Film festhalten kann. Gibt es noch einen anderen, weniger dramatischen Weg zu solcher Einsicht?

Der kritische Punkt, an dem die Geister sich scheiden, ist die Berechtigung einer Reduktion der Welt auf das Bild, das wir von ihr haben können. Martin HEIDEGGER hat diesen Punkt gesehen und behauptet: „Der Grundvorgang der Neuzeit ist die Eroberung der Welt als Bild.“³⁰ Daß „überhaupt die Welt zum Bild wird, zeichnet das Wesen der Neuzeit aus.“³¹ Im ersten Gedankenschritt haben wir diesen epochalen Wechsel mit dem Stichwort „Säkularisierung“ angedeutet und mit der Entwicklung des Begriffs des mathematischen Naturgesetzes in Verbindung gebracht. Nun ist es an der Zeit, diese Weichenstellung näher zu betrachten, um zu verstehen, warum dieses begriffliche Instrument sowohl ein geschärftes Sehen dessen, was die Natur ist, als auch eine partielle Blindheit für das Ganze der Wirklichkeit zur Folge hatte. Die These lautet demnach bündig: Die gemeinsame Wurzel von Naturwissenschaft und Technik besteht in der Konzentration auf das Unwandelbare, sofern es sich dem mathematischen Begriff fügt und als Bild (im weitesten Sinne des Wortes) fixiert werden kann, doch diese –

²⁸ Ebd., 182: „Ich filme nichts mehr. Wozu! Hanna hat recht: nachher muß man es sich als Film ansehen, wenn es nicht mehr da ist, und es vergeht ja doch alles...“ – Vgl. 192.

²⁹ Ebd., 199.

³⁰ Heidegger: Holzwege, 94.

³¹ Ebd., 90.

durchaus erfolgreiche – Blickverengung verstellt die Wahrnehmung des Geheimnisses der endlichen wie der unendlichen Wirklichkeit, insofern sie die Ewigkeit Gottes mit der zeitlosen Identität des Begriffs verwechselt.

Wenn das zutrifft, dann waren weder die fromme Welt-Harmonik eines Kepler noch die Physikotheologie des 17. und 18. Jahrhunderts³² Positionen, die auf Dauer Bestand haben konnten. Die Physikotheologen wollten von der sinnvollen Ordnung der Natur auf den Schöpfer der Natur schließen. KANTs Kritik am physikotheologischen Gottesbeweis (B 648ff) faßt das Ungenügen des Beweisfundaments scharf ins Auge: nämlich die „Analogie einiger Naturprodukte mit demjenigen, was menschliche Kunst hervorbringt, wenn sie der Natur Gewalt tut, und sie nötigt, nicht nach ihren eigenen Zwecken zu verfahren, sondern sich in die unsrigen zu schmiegen“. (B 654) Er sieht mithin, daß das Argument die natürlichen Dinge von vornherein unter dem Aspekt technischer Verfügung auffaßt, also unter einem reduzierten Blickwinkel, dem eine unzureichende Gottesvorstellung zugrunde liegt, nämlich die eines Demiurgen, der eine vorliegende Materie bearbeitet und sich dabei an deren Gesetze halten muß, nicht die eines Schöpfers, der die Materie mit Raum und Zeit samt den Gesetzen aus dem Nichts erschafft. Zu Recht urteilt Kant deshalb, daß dieses kümmerliche Ideal „weit unter der Würde seines Gegenstandes“ (B 658) liegt.

Im Gefolge dieser Kritik bemängelt auch HERDER, daß die teleologischen Beweise „meist dem Physischen Teil nach gut oder vortrefflich: dem Theologischen und zumal Auslegungstheil nach erbärmlich“ seien.³³ Andererseits versucht GOETHE, dem Gedanken eine von der Kritik unbehelligte Nische zu sichern: „Den teleologischen Beweis vom Dasein Gottes hat die kritische Vernunft beseitigt; wir lassen es uns gefallen. Was aber nicht als Beweis gilt, soll uns als Gefühl gelten, [...] Sollten wir im Blitz, Donner und Sturm nicht die Nähe einer übergewaltigen Macht, im Blütenduft und lauem Luftsäuseln nicht ein liebevoll sich annäherndes

³² Vgl. Groh (s. Anm. 3), 50-59. 113ff; Stefan LORENZ: Art. „*Physikotheologie*“. In: HWP VII (1989) 948-955.

³³ Zitiert nach Lorenz (s. Anm. 32), 951.

Wesen empfinden dürfen?³⁴ Ähnlich wie auch Kant durchaus anerkannt hat, daß die in der Natur vorzufindende, indes nicht a priori deduzierbare wunderbare Ordnung, Zweckmäßigkeit und Schönheit „den Glauben an einen höchsten Urheber bis zu einer unwiderstehlichen Überzeugung“ vermehren (B 652), wollte Goethe dieser ahnungshaften Überzeugung ein eigenes Recht zubilligen – eben im Gefühl.

Doch damit zieht sich der Glaube aus dem Bereich der Vernunft zurück in ein Reich der Innerlichkeit, das indessen höchst anfällig ist für die wellenartig aufkommenden und wiederkehrenden Deutungsschemen, die die Vernunft zur Rationalisierung der christlichen Glaubensinhalte ersinnt. Bei Goethe selbst ist eine Anfälligkeit für den Pantheismus zu spüren, welcher die objektiv abbildbar gedachte Natur mit dem unwandelbaren Gott selbst identifiziert. Wo hingegen das Reich der Innerlichkeit nicht so sehr durch das ästhetische, sondern durch das moralische Empfinden bestimmt war, dort herrschte ein Deismus vor, der den rationalen Naturbegriff zum letzten Maß für das Denken Gottes erhob. Dieser Tendenz zur Verlagerung des Glaubens ins Innere entspricht das immer gewichtigere Auftreten des neuzeitlichen Menschen als individuelles Subjekt³⁵, das in der Welt sein (oft nur halbbewußtes und unthematisches) Interesse verfolgt, „die Gestalt des Herrn der Erde“ zu übernehmen.³⁶ Wo dies bewußt wird, ist die Kritik des Atheismus kaum noch abzuweisen; die inzwischen verendlichte Idee Gottes wird konsequent verabschiedet. Der christliche Gedanke eines umfassenden Heiles soll zwar bestehen bleiben, aber nun in der Form, daß dieses Heil bereits in der Zeit zu verwirklichen sei: durch weiteren Fortschritt in Wissenschaft und Technik.

Die geschichtlichen Säkularisierungsschübe sind also, so scheint es, die unausweichliche Folge der Entscheidung, die Welt mittels mathematischer Begriffe zu

³⁴ Johann Wolfgang von GOETHE: *Werke*, Bd. 12. Hamburg, 1953, 365f.

³⁵ Ebd., 92: „Daß die Welt zum Bild wird, ist ein und derselbe Vorgang mit dem, daß der Mensch innerhalb des Seienden zum Subjectum wird.“

³⁶ Vgl. Martin HEIDEGGER: *Die Frage nach der Technik*. In: DERS.: *Vorträge und Aufsätze*. Stuttgart: Verl. Günther NESKE, 1954, 9-40, 30.

objektivieren. Doch auch wenn die Säkularisierung mit einer gewissen inneren Logik erfolgt ist, heißt das nicht, daß sie durch die Geschichte als wahr erwiesen ist. Sie zieht die Konsequenzen einer kollektiven Entscheidung, deren Berechtigung wir jedoch als mit Verstand und Freiheit begabte Wesen jederzeit überprüfen können und müssen. Das Kriterium, nach dem wir urteilen müssen, wird die Frage sein, ob der Glaube an die Wissenschaft und die unbeschränkte Machbarkeit „das Wesen des Menschen“ wirklich verstanden hat und ob er „weiß, wohin uns der Fortschritt führen wird.“³⁷ Die folgenden Überlegungen im dritten Gedankenschritt sollen zeigen, daß diese Frage definitiv mit Nein beantwortet werden muß und daß die Wissenschaft selbst zu dieser Skepsis nötigt. Mit anderen Worten: Der Christ muß nicht weltfremd sein oder in zwei Welten gespalten.

3.

Im zuletzt angestellten Gedankengang habe ich die Welt der Theologie und der Technik schroff entgegengestellt und beide Welten überdies durch die Stichwörter Liebe bzw. Erkenntnis charakterisiert. Diesen geschichtlich entstandenen Gegensatz gilt es nun abzumildern bzw. auf eine höhere Einheit zu beziehen, die sich als Konvergenz komplementärer Sichtweisen verstehen läßt. Anders gesagt: Anstatt kurzschlüssig die Technik zu dämonisieren – was durchaus eine reale Versuchung für den gläubigen Menschen sein kann – und so den nicht zu leugnenden Kampf zwischen Gut und Böse am falschen Ort und damit vermutlich auch mit den falschen Mitteln und somit erfolglos auszutragen, sollten wir uns erinnern, daß sowohl das theoretische Erkennen als auch die Liebe eine Distanznahme voraussetzt, die eben typisch ist für die christliche Freiheit von der reinen Naturverhaftung. Die göttliche Offenbarung hat den Menschen aus der Macht der Götter befreit, damit er seinen Nächsten und Gott selbst zu lieben befähigt wird, was von Natur aus niemand tun kann. Diese Distanz von der Natur hat die objektivierende Erkenntnis möglich gemacht – aber damit die Natur zugleich verändert. Die Liebe steht somit am Anfang dieser geschichtlichen Bewegung, sie ist, theologisch gesprochen, aus Gnade gewährt, und sie drängt zur personalen

³⁷ Weizsäcker: *Tragweite* (s. Anm. 3), 195; vgl. ebd., 14f.

Einigung mit Gott. Wo dieser Primat der Liebe ignoriert wird, wo das Wagnis einer Erkenntnis ohne Liebe eingegangen wird, dort wird schließlich die Versuchung groß, die geistige Erkenntnis selbst zu naturalisieren, sie zum bloßen Erkenntnistrieb zu degenerieren und so die Distanz des Subjekts von der Natur wieder einzuebnen. Wir können deshalb Robert SPAEMANN zustimmen, wenn er sagt: „Der Trieb, der die vorgegebenen Strukturen der Natur auflöst, transformiert, und Natur auf ihre molekularen Elementarstrukturen reduziert, ist genauso natürlich wie das, was er zerstört. Es liegt in ihm kein Herausgehen aus der Natur. Der vollendete Technizismus ist so zugleich vollendeter Naturalismus.“³⁸

Es ist eine Ironie der Geschichte, daß ausgerechnet in dem Jahrhundert, in dem die mathematische Physik zu einer Selbstkritik ihres eigenen Wissensanspruchs antrat, die Technisierung und - im Banne ihres Erfolgs - die Wissenschaftsgläubigkeit globale Ausmaße annahm. Während die Erde übersät ist mit technischen Artefakten, deren Zahl sich beschleunigt weiter vergrößert gemäß einer gleichfalls hergestellten wachsenden Nachfrage, während sogar die außerchristliche Welt von dieser Dynamik erfaßt wird, entdecken die Naturwissenschaftler von innen die Grenze ihres eigenen Objektbegriffs und finden damit eine Einsicht wieder, die sonst nur im religiös-metaphysischen Denken präsent ist: daß es Aspekte der Wirklichkeit gibt, die sich dem fixierenden Begriff nicht fügen und die darum auch nicht technisch verfügbar sind. Diese Ungleichzeitigkeit macht es derzeit so schwierig, die Grenzen der Machbarkeit angemessen zu bestimmen und im politischen Diskurs zu verantwortlichen Entscheidungen zu gelangen. Selbst für viele Christen ist die universale Technisierung eine Anfechtung für ihren Glauben, denn sie verstellt den unmittelbaren Zugang zur Wirklichkeit und bringt diese nur soweit zur Erscheinung, wie sie manipulierbar und auswechselbar ist. Neil POSTMAN weist auf die beklemmende Tatsache hin, daß der technische Fortschritt unsere Sprache und mit ihr auch unser Denken und unsere Urteilskraft

³⁸ Robert SPAEMANN: Art. „*Natur*“. In: HPhG IV (1973), 956-969, 967.

verändert³⁹, daß insbesondere die Computertechnologie durch Einführung falscher Metaphern, z.B. der „künstlichen Intelligenz“, es den Zeitgenossen, also auch den Christen sehr erschwert hat, den Unterschied zwischen Mensch und Maschine zu erfassen.⁴⁰ Solange sie im Zweifel sind, in welchen Grenzen das technische Bild der Wirklichkeit angemessen ist, solange müssen ihnen auch die ethischen Grenzen der Technik unklar bleiben.

Um so wichtiger dürfte es deshalb sein, zu erfahren, daß die zentrale Wissenschaft, die mathematische Physik gezwungen wurde, ihr fast 400 Jahre altes Ideal der Objektivität einzuschränken. Die objektive Welt, die als Bild oder als universale Formel zu repräsentieren und aufgrund solchen Wissens verfügbar zu machen sein sollte, gibt es nicht, es gibt sie selbst im Bereich des Materiellen nur in gewisser Näherung – so belehrt uns die Quantentheorie. Die Grundintention der klassischen, d.h. neuzeitlichen Physik bestand darin, mittels allgemeiner Begriffe die individuelle Bewegung in Raum und Zeit exakt zu bestimmen und somit vorauszusagen, d.h. die zeitliche Veränderung im unzeitlichen Begriff stillzulegen – dieses Unternehmen ist endgültig gescheitert. Damit ist – nach langen Umwegen einer Erkenntnissuche ohne Liebe – die aus der Liebe gespeiste Einsicht christlicher Theologen wiedergewonnen.⁴¹ Durch geistliche Erfahrung belehrt, wußten diese, daß der objektivierende Blick auf die Dinge und vor allem die Menschen nicht deren singuläres Wesen erfassen kann, daß dazu eine intellektuelle Schau nötig wäre, die nur in Gott und durch Gott gewährt werden kann. In Abwehr gegen die törichte Leugnung der Existenz dessen, was dem objektivierenden Blick entgeht, wies KANT auf das Subjekt hin, das da blickt und sich entscheidet, diesen oder jenen Blickwinkel einzunehmen. Dieses Subjekt wird seiner selbst nur im Spiegel – reflektierend – ansichtig, freilich nur nachträglich und gleichsam von außen. Es ist eine Wirklichkeit, die nur in der transzendentalen Einstellung erfaßt

³⁹ Neil POSTMAN: *Das Technopol. Die Macht der Technologien und die Entmündigung der Gesellschaft*. Aus dem Amerikanischen von Reinhard KAISER. Frankfurt a.M.: Fischer, 15-28. 104. 139 u.ö.

⁴⁰ Ebd., 117-133 (Kap. 7).

⁴¹ Vgl. dazu Axel SCHMIDT: *Natur und Geheimnis. Kritik des Naturalismus durch moderne Physik und scotische Metaphysik*. Freiburg: Alber, 2002.

werden kann. Diese begründet ein Wissen anderer Art, als die objektivierenden Wissenschaften anbieten, ein Wissen, das technisch nicht nutzbar ist.

Solcherart ist, um ein erstes Beispiel zu geben, das Wissen um die verfließende Zeit, welche sich der wissenschaftlichen Objektivierung vollends entzieht, und keine Technik ist imstande und wird imstande sein, die Zeit anzuhalten oder zurückzudrehen – was doch der große Wunschtraum vieler Menschen war und ist. Wenn nun der Wirklichkeit zum Trotz Physiker wie jüngst Stephen HAWKING in populärwissenschaftlichen Büchern die technische Möglichkeit von Zeitreisen in Aussicht stellen, dann müssen sie zur Begründung dieser Verheißung die abenteuerlichsten Behauptungen aufstellen und geben damit Zeugnis von ihrem verzweifelten Glauben an den Mythos der Machbarkeit, der die eigenen Grenzen nicht wahrhaben will.

Ein zweites Beispiel: Die klassische Physik will die Objekte isolieren, damit das von ihnen getrennt vorgestellte Subjekt sie seiner Manipulation unterwerfen kann. Dieses Ziel ist nicht mehr uneingeschränkt zu erreichen, weil das Subjekt, der Experimentator und Techniker, nicht streng von seinem Objekt getrennt werden kann. Wie immer er das Objekt präpariert, er kann nicht genau wissen, wie sich diese Handlung auf das Objekt auswirkt. Diese Erkenntnis ist vor allem für die sog. Gentechnik wichtig, die in einen komplexen Organismus eingreift, ohne wirklich voraussagen zu können, was sie genau bewirkt. Ein lebendiger Organismus ist nur in gewissen Grenzen als Objekt zu betrachten, das sich der Manipulation seitens eines davon getrennten Subjekts fügt, denn das würde voraussetzen, daß seine Teile in derselben Weise getrennte Objekte wären. Das ist aber nicht der Fall. Die alte Einsicht, daß das Ganze mehr ist als die Summe seiner Teile, wird durch die Quantentheorie wieder neu plausibel.⁴² Sobald ein Organismus als Summe seiner physischen Teile betrachtet wird, ist er kein Ganzes mehr; ich kann ihn zwar in seine Teile zerlegen, doch diese Analyse zerstört ihn auch und ebnet somit den Unterschied von Tod und Leben ein. Genau in diesem

⁴² Vgl. Thomas GÖRNITZ: *Quanten sind anders. Die verborgene Einheit der Welt*. Mit einem Vorwort von Carl Friedrich von WEIZSÄCKER. Heidelberg – Berlin: Spektrum, Akad. Verlag, 1999.

Sinne muß sich Walter Faber sagen lassen: „Du behandelst das Leben nicht als Gestalt, sondern als bloße Addition, daher kein Verhältnis zur Zeit, weil kein Verhältnis zum Tod.“⁴³ Wir sehen hier, daß Aristoteles in diesem Punkt Recht hatte, wenn er von Substanzen, d.h. unteilbaren Ganzheiten sprach. Dem unbefangenen Blick steht das Phänomen der Ganzheit unmittelbar offen, während es dem analytischen, d.h. zerteilenden Denken entschwindet. Daß die geistige Seele des Menschen als „Form des Leibes“ nicht physikalisch objektivierbar ist, ist weder erstaunlich noch ein Zeichen für ihren untergeordneten metaphysischen Rang, um nicht zu sagen, für ihre Nichtexistenz. Als einigendes Prinzip des materiellen Ganzen entzieht sie sich der Analyse und damit der Manipulation, sie weist unmittelbar auf Gott, ihren schöpferischen Grund, zurück. Um das Wesen des Menschen zu verstehen, genügt darum die Naturwissenschaft nicht; und dies folgt aus ihren tiefsten Erkenntnissen. Darum sagt Werner HEISENBERG mit Recht: „Der erste Trunk aus dem Becher der Naturwissenschaft macht atheistisch; aber auf dem Grund des Bechers wartet Gott.“

Dies wird drittens daran deutlich, daß die individuelle Einzigartigkeit und Unwiederholbarkeit der Person durch keinen Begriff ausgedrückt und eingefangen werden kann. Die klassische Physik hatte versucht, das individuelle Einzelobjekt durch eine vollständige Beschreibung seines Zustands in Raum und Zeit festzustellen. Die Quantentheorie zeigt, daß dies nicht einmal auf dieser untersten Seinsebene möglich ist: Die Individualität bleibt physikalisch unbegriffen; sie versteckt sich gleichsam hinter einer kollektiven Existenz und äußert sich nur sporadisch in Wechselwirkungen, die grundsätzlich unvorhersehbar sind. Eigentlich nicht erstaunlich: Wie ich mit einer grünen Brille alles grün sehe, so erfasse ich mit dem Begriff nur das Allgemeine und Notwendige, im Falle einzelner Teilchen nur deren kollektives und statistisches Verhalten. Was ich aber mit der begrifflichen Wissenschaft grundsätzlich nicht begreifen kann, das kann ich auch nicht mit der ihr zugehörigen Technik herstellen. Selbst wenn es gelänge, einen Menschen zu klonen, so wäre die so erzeugte menschliche Person in ihrer Indivi-

⁴³ Max Frisch (s. Anm. 20), 170.

dualität doch nicht vom Menschen gemacht. Kardinal Ratzinger spricht deshalb von einem Frevel, der über „den ersten Sündenfall und seine negativen Folgen weit hinaus“ geht.⁴⁴

Damit sind wir bei den ethischen Konsequenzen unseres Gedankenwegs angelangt. Wenn die Technik nicht einmal kann, was sie zu können vorgibt, dann steht sie vor einer Grenze, deren Überschritt katastrophale Folgen haben kann. Je unsicherer das vermeintliche Wissen ist, um so höher steht die ethische Verantwortung. Angesichts des Geheimnisses der Wirklichkeit besteht die einzig angemessene Antwort des Menschen in der Ehrfurcht. Wo der Mensch sich die Herrschaft auch über den ihm unverfügbaren Bereich anmaßt und dies angeblich nur zum guten Zweck, da fällt er in tiefste Schuld und gefährdet zugleich seine eigene Existenz.

So möchte ich schließen, indem ich aus einem Gespräch Kardinal RATZINGERS mit Peter SEEWALD zitiere: „Die große Ehrfurcht vor dem, was unantastbar zu bleiben hat, muss zu einem Grundgesetz allen menschlichen Handelns werden. Wir müssen wissen, dass der Mensch nicht unseren Montageplänen unterworfen sein kann und unterworfen sein darf. Wir müssen wissen, dass schon der Beginn des Montierens zu einer Herrschaftsanmaßung über die Welt werden kann, die zugleich ihre Zerstörung in sich trägt. Wir wissen nicht, was in diesem Bereich in Zukunft alles geschehen wird, aber davon können wir überzeugt sein: Gott wird einem letzten Frevel, einer letzten frevlerischen Selbstzerstörung des Menschen entgegentreten. Er wird der Erniedrigung des Menschen durch die Züchtung von Sklavenmenschen entgegentreten. Es gibt letzte Grenzen, die wir nicht überschreiten können, ohne zu Zerstörern der Schöpfung selbst zu werden, ohne damit über den ersten Sündenfall und seine negativen Folgen weit hinaus zu gehen.“⁴⁵

⁴⁴ „Gott ist gegen die Züchtung von Sklaven“. Kardinal RATZINGER über den Glauben im Zeitalter von Gentechnik, Mediendominanz und Relativismus – Interview. In: „*Die Welt*“ vom 13. 12. 2000; vgl. Joseph Kardinal RATZINGER: *Gott und die Welt*. DVA.

⁴⁵ Ebd.