

JOHANN EV. HAFNER

Gutheit der Schöpfung und Verbesserung der Natur

Der bayerische Radikalökologe Carl Amery schreibt 1976:

„Er [der Mensch, Anm. des Autors] ist kein aufregend vollkommenes Wesen — , wie jeder Mensch über vierzig beim Blick in den Spiegel — oder beim Blick auf eine beliebige Hauskatze feststellen kann. Die Schlampereien im Bau des Auges, der Prostata, die mehr als dürftigen Verbindungen vom alten limbisch-kortikalen Urbestand des Hirns zum Großhirn, [...] — da wäre überall noch reichlich Platz für Verbesserungen. Die Mutation vom Homo insipiens oder Homo demens, der wir zweifellos noch sind, zum Sapiens et Perfectus wäre darwinistisch mehr als überfällig“.¹

1. Die Zweiteilung des Kosmos in eine bessere und eine schlechtere Hälfte

Mit dem Begriff eines transzendent Guten spaltet Platon² die Natur in zwei Welten: den unklar wahrnehmbaren kosmos noëtos und den deutlich erkennbaren kosmos aisthetos. Im Lichte der Idee des Guten kommen die Dinge zu ihrem eigentlichen Scheinen, ohne das Gute dämmern sie in Schatten dahin. Wer das Gute an sich denkt, sieht in oder hinter der Natur noch ihre vollkommene Form: die Über-Natur, die Meta-physik. Weil die unvollkommenen Sinnendinge Anteil an ihrer geistigen, vollkommenen Form haben und nach dieser streben, besteht das angemessene Verhältnis zur Natur darin, seine sinnliche Präsenz zu übersteigen sie *durch Vergeistigung* zu vervollkommen.

Das Gute ist nach Sokrates das Prinzip aller Erkenntnis, kein Gegenstand der Erkenntnis und der Erziehung. Der Mensch erkennt *durch* das Gute, in bezug auf das Gute, nicht jedoch das Gute selber. Dieses höchste Erkenntnisprinzip nennt Platon jedoch nicht die Idee der Idee, sondern die Idee des Guten. Damit markiert er, daß die Zweiteilung der Welt ein klares Gefälle erzeugt. Die geistige Welt ist besser als die sinnliche. Auf diesen Unterschied kommt es im folgenden an. Das Gute erzeugt ein unumkehrbares Gefälle in der Natur: Geistiges ist besser als Sinnliches, daher Ordnung besser als Unordnung, daher Geformteres bes-

¹ C. AMERY: Natur als Politik. Die ökologische Chance des Menschen. Reinbek bei Hamburg 1976, 46.

² In Platons Sonnengleichnis zeichnen sich unter der Leuchtkraft der Idee des Guten zwei gené, zwei Arten ab: das Sichtbare und das Unsichtbare. Ersteres steht für alles sinnlich Wahrnehmbare (horaton), zweiteres für das geistig Erfassbare (noëton). Vgl. PLATON: Politeia, 503e-509.

ser als Ungeformtes. Aristoteles hat diesen Zug zum Vollkommenen in jedes Einzelseiende projiziert. In jedem Seienden ist sein telos gegenwärtig, auch wenn es noch nicht erreicht ist. Normalerweise, natürlicherweise wird das Ziel erreicht. Dies garantiert die allen Naturdingen innewohnende Potenz/energeia. Die deskriptive Unterscheidung (sinnlich-geistig, einzeln-abstrakt) brachte zwangsläufig eine normative Bevorzugung mit sich: Geistiges ist verlässlicher, erkennbarer, und damit vollkommener als Sinnliches.³ Der Selektionsvorteil liegt darin, daß alle Abweichungen als abnorm gefiltert werden können. So herrscht eine Trennung zwischen Exemplarischem und Exzeptionellem. Am Exemplarischen läßt sich das Ideal der Natur ablesen, am Exzeptionellen die Korruption des Idealen. „Die alteuropäische Naturphilosophie war von einer Spaltung der Natur in perfekte und korrupte Zustände ausgegangen.“⁴ Die Frage ist, ob sich diese Hierarchisierung in ein zeitliches Nacheinander umlegen läßt. Ob es einen Fortschritt der Annäherung an das Gute gibt, oder ob sich die Menschen zu allen Zeiten je äquidistant dazu befinden. In zeitlicher Perspektive erscheint das Gute als Perfektion, als Vollendung eines Vervollkommnungsweges.

2. Die Möglichkeit einer besseren Welt insgesamt

Der christliche Schöpfungsbegriff ist ein solches Unternehmen. Nach der biblischen Urgeschichte erkennt der Mensch nicht durch das Gute, wie bei Platon, sondern Adam erkennt das Gute/Böse, bevor er in die postlapsale Geschichte eintritt. Die christliche Betrachtung der Welt als Schöpfung wird von moralischer, nicht von anamnetischer „Vor-Kenntnis“ motiviert. Der Schöpfungsbegriff verbindet eine ursprüngliche mit einer endgültigen Idealnatur. Zwar stellt das Himmlische Jerusalem nicht einfach die Wiederherstellung des Paradiesgartens dar, aber für beide außergeschichtlichen Zustände gilt Ähnliches: die Unmittelbarkeit Gottes, die Aufhebung allen Leidens und die Herstellung von Gerechtigkeit; kurz: die Errichtung einer Welt, so wie sie Gott sich gedacht hat. Insofern ist die Schöpfung bereits der Anfang der Geschichte *und* des Heilsgeschehens. Das Christentum hat den von der Stoa bereits ethisierten Naturbegriff „soteriologisiert“. Die Naturgesetze werden zu Befehlen des Schöpfergottes, weil

³ Auch analytische Schematismen wie Vorher/Nachher führen zu normativen Einteilungen. Vgl. ARISTOTELES: Metaphysik V 11, 1018 b, 11-1019 a, 11. Das Frühere ist stärker, allgemeiner.

⁴ Vgl. N. LUHMANN: Über Natur. In: Ders.: Gesellschaftsstruktur und Semantik. Bd. 4. Frankfurt a.M. 1995, 9-30, hier: 10.

die kosmische Ordnung einem göttlichen Willensakt entspringt.⁵ Die Welt ist nicht so, weil sie so besteht, sondern weil sie so gewollt ist. Weil aber die Welt als Schöpfung weder vorläufiges Experiment (so in gnostischen Systemen) noch endgültige Ordnung (so die antike Kosmologie) ist, enthält sie immer auch Potentialität als Anknüpfungspunkt für den göttlichen Willen (nicht nur als Entelechie). Das Ziel der Schöpfung liegt in der Intentionalität des Schöpfers, weil er sie erschuf, um sie noch wunderbarer zu erlösen.

Die Güte der Schöpfung stammt also aus dem Schöpfungsentschluß Gottes. Warum hat er diese Welt gemacht? Weil er sie liebt. Warum liebt er sie? Weil sie gut ist. Warum ist sie gut? Weil er sie als Gute geschaffen hat! Der Sohn, „in dem alles erschaffen wurde“ (Kol 1,16) dient hierbei als causa exemplaris und vermittelt beide Aussagen: Die Welt ist gut (im Sohn), weil sie Gott gemacht hat (durch den Sohn). Und: Gott hat die Welt gemacht, weil sie gut ist.

Scholastisch wird an dieser Stelle unterschieden zwischen einerseits dem *finis operantis*, dem subjektiven Zweck, in unserem Fall: der Schöpfungsabsicht Gottes; und andererseits dem *finis operis*, dem objektiven Zweck, in unserem Fall: dem Wozu der Schöpfung. Gott hat die Welt geschaffen – so formuliert die Kölner Provinzialsynode 1860 aus „Liebe zu seiner eigenen Güte“⁶. Diese selbstreferentielle Figur ist notwendig, um idealistische Modelle (A. Günthers oder G. W. F. Hegels) zu anathematisieren, nach denen Gott durch den Schöpfungsakt seine eigene Seligkeit vermehrt bzw. sich in die Welt hinein entäußert hätte. Wenn aber Gottes Souveränität so betont wird, erhebt sich auf der anderen Seite – hier: beim objektiven Zweck – Zweifel, ob der Schöpfer nicht eine ganz andere Welt hätte schaffen können.⁷ Die Frage wird feiner aufgelöst:

- Hätte Gott die Welt gar *nicht* erschaffen können? Die Frage nach der *libertas contradictionis*. Das Erste Vatikanum antwortet darauf positiv mit Hinweis

⁵ Vgl. J.-P. WILS: Natur und Gnade. In: Ders./D. MIETH: Grundbegriffe der christlichen Ethik. Paderborn 1992, 130-146, hier 133. Diesem Text gelingt es, die Geschichte der Begriffe systematisch-genetisch darzustellen.

⁶ „amor bonitatis suae absolutae“, zit. nach: L. OTT: Grundriß der Dogmatik. Freiburg u.a. 1981, 98.

⁷ Die Frage nach der Möglichkeit einer besseren Welt steht bereits in Petrus' Lombardus' Sentenzenkommentar I d 44. Ihre Disputation wird dadurch zu einer theologischen Pflichtübung. Nicht nur wegen der empirischen Unvollkommenheit der Welt (Katastrophen, Vergänglichkeit) ist es nie gelungen, diese Frage – etwa mit Hinweis auf Gottes freie Selbstmitteilung – zu verüberflüssigen, sondern wegen der theoretischen Paradoxa, zu denen ein wahrhaft absoluter Gottesbegriff führt. „Die Person-Vorstellung fungiert als Korrektiv eines Folgeproblems: höchster Perfektion“ (N. LUHMANN: Funktion der Religion. Frankfurt a.M. 1974, 131), glaubhaft zu machen, „daß auch der selbstgenügsame, unverbesserbare *ens perfectissimum* an der Welt noch Interesse hat“ (ebd.), insbesondere an ihrer Erschaffung.

auf die Freiheit des göttlichen Entschlusses.⁸ Um einen emanatorischen Schöpfungsbegriff zu verhindern, mußte man die Möglichkeit ausschließen, Gott habe sich verströmen müssen (so eine Lesart des (neu-)platonischen Axioms „bonum est diffusivum sui“).⁹

- Hätte Gott eine *schlechte* Welt erschaffen können? Die Frage nach der libertas contrarietatis. Um einen demiurgischen Gott zu verhindern,¹⁰ mußte diese Möglichkeit ausgeschlossen werden. Diese Frage erzwingt die selbsteingrenzende Entschiedenheit der göttlichen Freiheit für das Gute. Es geschieht durch die interne Rückbindung der Freiheit Gottes an die Liebe Gottes. Gott kann nicht nicht lieben.¹¹ Die Schöpfung ist insofern nicht absolut voraussetzungs-

⁸ Der entscheidende Satz aus „Dei Filius“ lautet: „Hic solus verus Deus [...] non ad augendam suam beatitudinem nec ad aquirendam, sed ad manifestandam perfectionem suam per bona, quae creaturis impertitur, liberrimo consilio [...] de nihilo condidit [...]“ (DH 3002). Vgl. auch DH 3025: „Wer sagt, Gott habe nicht durch seinen von jeder Notwendigkeit freien Willen, sondern so notwendig geschaffen, wie er sich selbst notwendig liebt [...], der sei mit dem Anathema belegt.“

⁹ Vgl. den instruktiven Aufsatz K. BANNACH: Gott und das Mögliche. Erläuterungen zu Scotus. In: Zeitschrift für Theologie und Kirche, 95 Jg. (1998), 197–216, worin er die scholastischen Versuche diskutiert, die Kontingenz der Welt mit der Unendlichkeit Gottes in Einklang zu bringen, ohne einen *notwendigen* Hervorgang des Vielen aus dem Einen zu denken. Das Problem der neuplatonischen Lösungen war, daß es die Schöpfung als Ausdifferenzierung des Göttlichen dachte. Scotus kann innerhalb seines eigenen Wissenschaftsverständnisses nur von der existierenden Schöpfung ausgehend auf Gott schließen und nicht umgekehrt aus einem vorgängigen Gottesbegriff die Ordnung der Welt deduzieren. Der Gedanke eines schöpferlosen Gottes scheidet somit aus. Um den Schöpfer klar von der Schöpfung zu unterscheiden, muß er seine Souveränität gegenüber der Welt betonen. Hierzu unterscheidet Scotus die „Produktion“ der creabilia (das sind die Möglichkeiten) von der „Kreation“ dieser unserer Welt (das ist die wirkliche). „Obwohl Gott nichts anderes als Schöpfer sein kann, [...] besteht seine Freiheit gegenüber dieser Welt doch darin, daß die Schöpfung *dieser* Welt insgesamt kontingent ist, weil Gott ebensogut eine andere Welt durch Auswahl aus den creabilia hätte hervorbringen können“ (ebd., 210).

¹⁰ Leo I. verteidigt 447 die Exklusivität des guten Schöpfers gegen die Modalisten: Alles wurde von Gott geschaffen, es gibt nichts Ungeschaffenes außer Vater, Sohn und Geist. Alles ist aus dem Nichts geschaffen, nicht einmal dem Teufel kann Schöpferkraft zugeschrieben werden. Der Teufel ist nicht ein göttliches, sondern ein geschöpfliches Gegenprinzip. „[...] dagegen bekennt der wahre Glaube [...], daß die Substanz aller geistigen und leiblichen Geschöpfe gut ist und daß es keine Natur des Bösen gibt; denn Gott, der der Schöpfer von allem ist, hat nichts gemacht, das nicht gut ist. Daher wäre auch der Teufel gut, wenn er in dem, als was er gemacht wurde, verbliebe“ (DH 286). Auf das letzte Wort des Zitates kommt es uns an: permaneret. Man muß in der guten Natur auch verbleiben, man kann aus ihr herausfallen, etwa indem man die gute natürliche Ausstattung mißbraucht (male usus). So beim Teufel. Das Übel ist demnach nicht eine eigene Substanz, eigene Kreation, sondern als Strafe der dysfunktionalen Substanz (poena substantiae) Mangel an Gutem.

¹¹ Nach Thomas kann Gott nur das wollen, was er um seines Wesens willen will. Vgl. S. th. I, q. 19, a. 2 und 3. und q. 44, a. 1.

frei; sie stammt zwar ex nihilo, aber ex amore bzw. e bonitate Dei. Der Begriff Güte fungiert hier als Rückfragestop. Die Güte hat selbst kein Motiv mehr (Aus welchem Grund ist Gott gut?), sondern ist freier Akt.

- Formal liegt die dritte Frage zwischen den beiden ersten. Sie ist bis heute umstritten. Hätte Gott die Welt *anders* erschaffen können? Die Frage nach der libertas specificationis. Gott mußte nicht die bestmögliche aller Welten erschaffen,¹² es steht ihm frei, das Optimum zu unterbieten.¹³ Daraus folgt: Daß Gott die Welt „sehr gut“ (Gen 1, 31) nennt, heißt noch nicht, daß es keine bessere geben könnte.

Die kirchliche Tradition kannte immer nur das Problem des Bösen als Perversion der Natur, als male usus.¹⁴ Natur ist gut, aber defektibel. Unnatürlicher Naturgebrauch führt zu Bösem, ohne die Natur zu verändern. Die umgekehrte Veränderungsrichtung stand dagegen nie zur Debatte: Natur ist gut, ist sie auch perfekt oder noch perfektibel? Dies konnte nicht in den Blick gelangen, solange die Gutheit der Gesamtnatur untrennbar mit der Gutheit der Einzelnaturen

¹² „Gott stand es frei, diese oder eine andere Welt zu erschaffen“, dekretiert die Kölner Provinzialsynode 1860. Ott argumentiert: „Leugnet man die Freiheit Gottes in der Wahl zwischen dieser oder einer anderen Welt [...], so wird seine Allmacht, deren Grenze nur das innerlich Unmögliche ist, in unzulässiger Weise eingeschränkt“ (OTT: Grundriß der katholischen Dogmatik, 102).

¹³ Diese Position wird von L. Ott und J. Auer als „relativer Optimismus“ bezeichnet in Gegensatz zum absoluten Optimismus Leibniz. Vgl. OTT: Grundriß der katholischen Dogmatik, 102; J. AUER: Kleine katholische Dogmatik. Bd. 3. Die Welt — Gottes Schöpfung. Regensburg 1983, 104.

In seinem Briefwechsel mit Clark über das Gottesbild bekämpfte Leibniz heftig die Auffassung, die Unbegründetheit der göttlichen Akte sei ein Ausdruck der Würde Gottes. Auch für Gott muß das Prinzip vom zureichenden Grund gelten. „Ein einfacher Wille ohne irgendeinen Beweggrund (a mere will) ist eine Erdichtung, die nicht nur der Vollkommenheit Gottes widerstreitet, sondern auch chimärisch, widerspruchsvoll und mit der Definition des Willens unverträglich ist, ...“ (G. W. LEIBNIZ: Hauptschriften. Bd. 1. Hg. von E. Cassirer, zit. nach: U. KROLZIK: Säkularisierung der Natur. Providentia-Dei-Lehre und Naturverständnis der Frühaufklärung. Neukirchen-Vluyn 1988, 125). Grundloses Handeln komme der Willkür der unvernünftigen Natur nahe. Gott erschafft die Welt, weil sie die beste aller wirklichen Welten ist. Man muß Leibniz' Unterscheidung von prinzipiell Unwirklichem (possibilis, quod non potest esse) und zufällig Unwirklichem (contingens, quod potest non esse) heranziehen, um zu sehen, daß die wirkliche Welt nur aus letzterem stammen kann. Von allen möglichen Welten ist diese Welt die am besten verwirklichtbare. Es ist Gottes Dekret, das aus dem Kontingenten die wirkliche Welt erwählt. Welt ist, weil Gott es will, nicht weil Gott sie wollen müßte. Leibniz denkt Gott vollkommen frei als Geber aller endlichen Vollkommenheiten. (Vgl. G. W. LEIBNIZ: Philosophische Schriften. Bd. 1. Hg. und üs. v. H. H. Holz. Darmstadt 1965, darin: Die Prinzipien der Philosophie oder die Monadologie, § 41f.)

¹⁴ Vgl. Fußnote 10 und DH 1333 (Konzil von Florenz 1442): „[...] und sie erklärt, daß es keine Natur des Bösen gibt, weil jede Natur, insoweit sie Natur ist, gut ist.“

gesehen wurde. Die Veränderung einer Einzelnatur (Art) wäre dann Kritik am Schöpfer. Nur der Schöpfer selbst hätte es besser machen können, aber der Mensch kann die Norm der Natur nicht „übererfüllen“. Wer aber kann sich eine bessere Welt vorstellen? Freilich jeder, der leidet oder unzufrieden ist mit dem Bösen in der Welt. Noch ist es ein weiter Weg von der Possibilisierung der Welt zur Perfektibilisierung der Welt, von der Möglichkeit einer besseren Welt in Gott zur wirklichen Möglichkeit, die Welt zu verbessern durch den Menschen.

3. Von der perfekten Natur in einer perfektiblen Welt zur perfektiblen Natur

Die Rede von „Perfektibilität“ in seiner Bedeutung der Verbesserbarkeit von Welt oder Mensch beginnt in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts. Das Wort selbst ist ab 1750 belegt.¹⁵ Der Begriff beginnt unter dem Erziehungsanspruch der Frühaufklärung als anthropologische und ethische Kategorie. (Ab 1800 wird der Begriff auch auf die Gesamtgeschichte ausgeweitet.¹⁶ Dort erhält er eine eindeutig optimistische Konsonanz und führt zu idealistischen, marxistischen oder kulturhistorischen Utopieentwürfen.) J. J. Rousseau hält der optimistischen Aufklärung entgegen, die den Menschen auszeichnende Unbestimmtheit garantiere noch nicht seine Entwicklung in die richtige Richtung, und auch für Diderot verdankt sich die menschliche Perfektibilität letztlich der menschlichen Schwäche. Auf der Rückseite der Hoffnung auf die Vervollkommnungsfähigkeit des Menschen entsteht also zugleich die Furcht vor der Bestialisierung des Menschen. Der Weg zum besseren Menschen ist gesäumt von Rückfallmöglichkeiten in einen schlechteren Menschen bzw. in eine schlechtere Welt.¹⁷ Deshalb identifiziert N. Luhmann Rousseau als den Höhepunkt der „Umgründung der menschlichen Natur von Perfektion auf Perfektibilität“.¹⁸ Der Mensch wird ab dem 17. Jahrhundert nicht mehr im Substanz/Akzidens-Schema beschrieben, sondern als Kontinuität von wechselnden Ideen bzw. Empfindungen. Dieser

¹⁵ Vgl. zur Begriffsgeschichte: R. BAUM u.a.: Art. *Perfektibilität*. In: HWP, Bd. 7, Sp. 238-244.

¹⁶ Zur hochmittelalterlichen Ausdifferenzierung von Universal- und Einzelgeschichte in Bezug auf das Ende der Zeit siehe D. HATTRUP: Eschatologie. Paderborn 1992, darin 8.1: Die Differenz von Person und Geschichte, 256-283.

¹⁷ „Als konträrer Gegenbegriff zu 'Perfektibilität' wird von Lichtenberg und Herder der Begriff der Korruptibilität verwendet“ (BAUM u.a.: *Perfektibilität*). Die ganze Tragweite dieser frühaufklärerischen Vorahnung einer ins Gegenteil umschlagenden Aufklärung werden erst Horkheimer und Adorno angesichts der Massenvernichtungen im 20. Jahrhundert philosophisch evaluieren. Vgl. TH. ADORNO/M. HORKHEIMER: Die Dialektik der Aufklärung. Amsterdam 1947, Frankfurt a.M. 1971, 1988.

¹⁸ N. LUHMANN: *Frühneuzeitliche Anthropologie*. Theorietechnische Lösungen für ein Evolutionsproblem der Gesellschaft. In: Ders.: Gesellschaftsstruktur und Semantik. Bd. 1. Frankfurt 1980, 162-234, hier 213.

Wechsel kann nur stattfinden, wenn der Mensch als informationsoffenes, vermögendes Wesen begriffen wird. So avanciert die Unbestimmtheit des Wesens zum Wesensmerkmal des Menschen. Sie ermöglicht erst die Erziehbarkeit aller Menschen, nicht nur der Gebildeten!

„Es geht hier also nicht mehr um die Perfektion, die sich selbst korrumpiert und eventuell ihres Seelenheils beraubt, indem sie Selbstliebe statt Gottesliebe wählt. Die Negativität liegt vielmehr auch der Selbstreferenz noch voraus und macht sie erst möglich, indem sie ihr die Funktion der Selbst-Bestimmung gibt. [...] Perfektibilität garantiert nicht eine schließlich erreichte Perfektion, sie ist weder die Keimkraft einer Entwicklung, noch eine Mitursache der Vollendung; sie ist nur euphemistischer Ausdruck für die doppelte Möglichkeit der Perfektion und der Perversion“.¹⁹

3.1 Vom französischen zum englischen Garten

Diese Neukodierung hat ihren theologischen Vorläufer in der Schöpfungstheologie des späten 16. Jahrhunderts. Angesichts der Erkenntnisse der neuauftretenden Naturwissenschaft wurde die Degeneration der Natur zu einer theologischen Vermutung.²⁰ Allen voran beobachteten die Geologen die ständige Korruption der Natur: Berge erodieren, Flüsse versumpfen, Küsten brechen, ... Dieser Beobachtung entspricht auch die Erinnerung an die überstandenen Konfessionskriege. Die neuerrungene Ordnung wurde nur durch rigide absolutistische Regierung aufrechterhalten. Insgesamt empfand man den Zustand der Welt als schlecht, die Schöpfung als Ruine. Diese Verbraucherscheinungen von Natur mußten in Einklang gebracht werden mit der christlichen Annahme, die Welt sei als gute erschaffen worden. So schloß man, die Schöpfung befinde sich seit dem Ende des Paradieses in einem Zustand progressiven Zerfalls, der andauern wird bis zum Ende der Tage, wenn Gott eine neue Erde erschaffen wird.²¹ Gottes Vorsehung reduziert sich auf die Vernichtung und Wiederherstellung der Schöpfung am Ende. Der Weltauftrag des Menschen bestehe dann darin, die Erosion aufzuhalten, wenigstens zu retardieren. Ein Beispiel hierfür ist die höfische Gar-

¹⁹ Ebd.

²⁰ Vgl. U. KROLZIK: Vorläufer ökologischer Theologie. In: G. ALTNER (Hg.): *Ökologische Theologie. Perspektiven zur Orientierung*. Stuttgart 1989, 14-29, hier 21-26. Francis Bacon hat diese Vermutungen zum Programm erhoben. Der mangelhaften Natur müsse man erst mit Hilfe der Mechanik auf die Sprünge helfen. Technische Errungenschaften richtig auf die Natur angewandt imitieren das göttliche Schöpfungswerk. Vgl. F. BACON: *Novum Organum*, I 129.

²¹ Ein Vertreter dieser Vermutung ist T. BURNET: *Theoria Sacra Telluris*. Üs. v. J. J. Zimmermann. Hamburg 1698.

tenbaukunst.²² Die häßliche, fragile und bedrohliche Natur wollte in einer Kunstlandschaft gezähmt werden. So könne wenigstens mimetisch die Erinnerung an eine ursprüngliche Idealnatur erzeugt werden, d. i. das Paradies. Gott, der Schöpfer selbst, hat die Natur als Garten erschaffen. In dieser Zeit entstehen Gartenlandschaften, in denen Teiche Teiche bleiben und Hecken Hecken, weil sie vor Verfall und Verwilderung geschützt werden. Der artifizielle Barockgarten wird von der wilden Landschaft ebenso klar abgetrennt, wie sich die regulierte und aufgeklärte Hofgesellschaft vom irrationalen Verhau der ständischen und konfessionellen Interessen im gemeinen Volk unterscheidet. Die Entwicklung gipfelt später in der Konstruktion von naturanalogen Androiden (mechanische Tiere oder Menschen) zur Unterhaltung des Adels, also keine Maschinen zur Produktion. Ziel war es, über die natürlichen Formen den Schöpfer zu imitieren.²³

Vor allem evangelische Theologen (B. H. Brookes, J. A. Fabricius) bilden mit der Physikotheologie eine fromme Gegenbewegung. Sie wiesen in riesigen naturkundlichen Kompendien auf das sinnvolle Ganze der kausalmechanischen Naturvorgänge hin. Für jeden Elementenbereich entstanden eigene Werke: Astrotheologie, Hydrotheologie, Lithotheologie, ...²⁴ Erst jetzt wird aus der Sintflutruine Natur ein Paradiesessouvenir. Erst jetzt wird aus der Schöpfung als Marionette das weise angelegte Uhrwerk. Ordnung entsteht unter der physikotheologischen Perspektive spontan, weil der Schöpfer die ursprünglichen Verhältnisse nach der Sintflut im Noahsegen wenigstens teilweise wiederhergestellt hat. Man erkennt sowohl in den Kräften des Marktes (A. Smith) als auch in den Naturkräften ein eingestiftetes Gleichgewicht, auf das man sich (auch ohne aristokratische Affektkontrolle) verlassen kann. Der französische Garten inszeniert eine ideale Natur unter realen Bedingungen, der englische Garten inszeniert die reale Natur als ideale Ordnung. Weniger die Schönheit, denn die Komplexität und die Präzision (Beginn der Uhrwerkmetaphern) der Natur sollte Staunen veranlassen und Gotteslob motivieren.

3.2 Von der Artenkonstanz zur Dauerselektion

Die Gutheit der Schöpfung ist also zugleich ein Herkunftsbegriff, von dem her alles degeneriert, als auch ein Zielbegriff, auf den hin sich alles regeneriert: Sie

kommt von Gott, und sie soll so sein, wie dieser Gott sie sich gedacht hat.²⁵ Was sich dieser Gott aber gedacht hat, das darf nicht allein kontrafaktisch behauptet werden, sondern muß aus der vorfindlichen Natur wenigstens tendenziell ablesbar sein. Damit ist ausgeschlossen, daß der Schöpfungsbegriff als bloß *utopischer* Zielbegriff fungiert. Das Ideal der Natur ist keine andere Welt, sondern eine „neue Erde“, wie es die Offenbarung formuliert. Das heißt: *Die Hoffnung auf eine bessere Natur muß sich in der Sprache der vorfindlichen Natur ausdrücken lassen.* Somit ist die Rede von der Gutheit der Schöpfung das Verbot einer frei flottierenden Optimierung. Aber alles, was dazu führt, daß an der vorfindlichen Natur die Idealnatur „besser“ ablesbar wird, das darf gemacht werden. Und hier beginnt der Streit um alle naturrechtlichen Argumentationen. Welcher Zustand der vorfindlichen Natur gibt Hinweise auf die Idealnatur Schöpfung? In der Moralthologie gab es geschichtlich verschiedene Zugänge: Über die *inclinationes naturales* (Natürlich ist, wonach ungehinderte Natur strebt: dem *objectum proprium*), über die Mehrheit der Fälle „*ut in plurimis*“ (Natürlich ist, was bei der Mehrzahl der Artgenossen vorliegt) oder über die Ordnung der Arten (Natürlich ist, was sich in den *ordo naturarum* einfügt, d.h. was artgerecht ist).

Besonders letztere eignet sich für die Diskussion um die Gentechnik, weil man am Artbegriff die Interferenz von biologischem Eingriff und theologischen Ansprüchen studieren kann. Wer ein krankes Tier pflegt, der übt sich in Barmherzigkeit, wer aber einen Tierkeim genetisch so verändert, daß es gar nicht mehr dieser Krankheit erliegen kann, der zieht den Verdacht auf sich, er möchte die Schöpfung besser machen als sie ist. Warum entzündet sich gerade am Artbegriff der Vorwurf, hier sei Hybris im Spiel, weil es sich um die Verbesserung der Welt handle? Die naturwissenschaftlichen Arten der Biologie haben die ontologischen Arten der Theologie beerbt und tragen heute noch deren normative Ladung.²⁶ Hierzu einige historische Hinweise:

²⁵ Vgl. THOMAS: S. th. I, q. 65, a. 2. Der endzeitliche Himmel ist wenigstens die Wiederherstellung des anfänglichen Paradieses; im Christentum freilich noch dessen Überbietung.

²⁶ Die Welt gliedert sich in eine Ordnung der Arten (von akzidentell unterschiedenen Individuen) und Gattungen (von essentiell unterschiedenen Arten). Einer Art zugehören, geschieht durch die Teilhabe an einer Idee, dem Vollbild und Vorbild aller Einzeldinge einer species. Die species bildet somit den ontologischen Grund einer Art und zugleich die logische Kategorie ihrer Subsumierbarkeit. Sie bestimmt die Perfektion — also die Erfüllung innerhalb einer Beschränkung — einer Art und ist somit als Definitionsbegriff von Steigerungsbegriffen zu unterscheiden. Der reine Artbegriff ist nur bei Engeln, den reinen Geistern denkbar. Weil jeder Engel seine species ungehindert verwirklicht, d.h. perfekt ist, bedarf es nur eines Engels, die Art zu repräsentieren. Vgl. THOMAS: S. th. I, q. 50, a. 4 sowie q. 44, a. 2. Thomas verwendet darüber hinaus das Ordnungsargument, um die Einzigkeit der Welt zu behaupten. Denn Ordnung heiße einheitliche Ordnung bzw. geordnete Einheit (*unitas ordinis*). Ein weiser Schöpfer könne gar nicht anders, als eine

²² Vgl. hierzu R. P. SIEFERLE: Höfische und bürgerliche Natur. In: H. LÜBBE (Hg.): Ökologische Probleme im kulturellen Wandel. Paderborn 1986, 93-99.

²³ Käte Mayer-Drawe verwendet die Bezeichnung „Analogietechnik“ im Unterschied zu einer „Äquivalenztechnik“, die nicht Vor-Bilder darstellt, sondern Arbeitsleistungen herstellt. Dies.: *Deus in machina — Das theologische Erbe der Technologie* (Vortrag in München vom 13. 7. 1990).

²⁴ Vgl. U. KRÖLZIK: Säkularisierung der Natur. Providentia-Dei-Lehre und Naturverständnis der Frühaufklärung. Neukirchen-Vluyn 1988, 149-156.

„Der biologische Artbegriff des Mittelalters basiert, wie auch der Gattungsbegriff, teils auf entsprechenden Begriffen der lateinischen Bibel, teils auf bestimmten philosophischen Traditionen“.²⁷

Der augustinische Artbegriff schloß in Abgrenzung zu antiken Schriftstellern Artumwandlungen (so Plinius in seiner *Historia naturalis*) theologisch aus. Die Konstanz der Arten war vom Schöpfer selbst instituiert. Die Wirkmächtigkeit dieser christlichen Weichenstellung bis in die Gegenwart ist nicht zu unterschätzen. Die heute noch verwendete binäre Nomenklatur R. Linnés (1707-1778) basiert auf einer metaphysischen Art-Definition: „tot species numeramus quot creavit in principio infinitum ens“.²⁸ Nicht klar einzuordnende Arten wurden als Abart oder als Gattungszwitter (nicht Artenzwitter!) „klassifiziert“. Über den Gedanken einer anfänglichen Bereitstellung von Keimgründen ließen sich evolutive Veränderungen noch innerhalb einer statischen Naturauffassung denken, bis schließlich Linné 1766 in seiner „*Systema naturae*“ die statische Sicht zugunsten eines dynamisierten Artbegriffes ganz aufgab. Dennoch ist das Linnésche System die Übersetzung der theologischen Artbegriffe in die Biologie, wobei die akzidentielle Unterscheidung bzw. essentielle Gemeinsamkeit durch die phänotypischen Merkmale wiedergegeben werden.

Die Kompaktheit der Art driftet nur sehr langsam aus ihrer Verankerung im Schöpferwillen zur Begründung in der Gesetzmäßigkeit der Abstammung, so daß noch heute diese Tradition fortwirkt: 1961 versucht Joseph Bernhart in tierethischer Absicht und mit Rückgriff auf Thomas, die biologischen Arten *theologisch* zu bestimmen.²⁹ Die einzelne Art enthalte — ähnlich der imago-Beziehung des Menschen zu Gott — eine vestigium-Beziehung zu ihm. Die Tierart als ganze steht in einem Abbildverhältnis zu jenem Urbild, wonach sie der Schöpfer schuf. Daher ist nicht das einzelne Tier die Spur des Schöpfers, sondern die gesamte „Species“. Diese umgreift die Individualität eines einzelnen Tieres oder einer einzelnen Pflanze viel prägender³⁰ als die menschliche Gattungszugehörigkeit eine einzelne Person bestimmt. Die Tierart sei somit keine nachträgliche biologische Taxonomie, sondern die in Einzelwesen gestreute

einheitliche und geordnete Welt zu erschaffen. Mehrere oder unendliche Parallelwelten wären nur als Experimente eines spielenden Demiurgen denkbar, der Welten entwirft, welche aber nicht mehr in einem Ziel konvergieren würden. Vgl. THOMAS: S. th. I, q. 47, a. 4.

²⁷ H. M. NOBIS: Art. *Art III*. In: HWP, Bd. 1, Sp. 527-531, hier 527.

²⁸ Zit. nach ebd.

²⁹ Vgl. J. BERNHART: *Die unbewusste Kreatur*. Reflexionen über das Tier. München 1987.

³⁰ Für ein ähnliches Programm noch in diesem Jahrhundert steht der Begriff „Artlogos“. Vgl. H. CONRAD-MARTIUS: *Der Selbstaufbau der Natur*. Entelechien und Energien. München 1944, 55f.

„Artseele“ und damit eine unersetzbare und unverfügbare Entität.³¹ Gerade in der aktuellen ökologischen Ethik findet dieser Gedanke reiche Anwendung.

„Wenn eine Art aus der Natur verschwindet, verringert sich hierdurch die Vielfalt der Welt. Arten haben nicht bloß einen rein instrumentellen Wert für den Menschen; sie haben auch einen Wert für sich selbst — sie haben einen intrinsischen Wert“.³²

Mit der Beobachtung vom Werden und Vergehen von Arten wurde das Ende der platonisch-christlichen Naturen eingeläutet. Die Evolutionstheorie (prominent v. a. in Ch. Darwins Deszendenztheorie 1859) vermochte es, den Zuwachs an Strukturiertheit mittels des Selektionsprinzips aus dem Primitiveren zu erklären. Im christlichen Artbegriff war das Elementarere allenfalls die Privation des Höheren, Idealeren (das zugleich auch das Realere war).³³ Die Arten des Darwinismus entstehen aus kontinuierlichen Punktmutationen³⁴ statt aus Urbildern, die sich in den Individuen wiederholen. Die Mutation und erfolgreiche Anpassung wird ausgelöst bzw. erzwungen von gefährdenden Lebensbedingungen. Die Abgrenzung der Arten erfolgt über die gegenseitige Unfruchtbarkeit, nicht über die Merkmalsähnlichkeiten. „Species“ wandelt sich so von einem Ordnungsbegriff zu einem Selektionsresultat. Arten sind Prozeßquerschnitte, also weder der Anfangs- noch der Endzustand der Welt, und verfügen über nur relative Stabilität. Für die Mutationen muß Deformierbarkeit vorausgesetzt werden. Weil kein teleologischer Wille angenommen werden kann, sind Anpassungserfolge unwahrscheinliche Treffer, die alle konkurrierenden Alternativen entweder symbiotisch einspannen oder verdrängen. Wenn aber jede Verbesserung nur als Nebenfolge einer Mutation, also eines genetischen Unfalls entsteht, dann kann das „Werden der Arten“ auch als Gesamtdegeneration beschrieben werden: das jeweils durchsetzungsfähigere Monstrum überlebt. Der Mensch wäre — so Jonas — dann nichts anderes als eine Wucherung der Amöbe, Höheres nichts anderes als ein Überlebensreflex des Niedrigeren.³⁵ Die aktuelle Version des Darwinismus, die Soziobiologie, vertritt diese These ausdrücklich und eindrucksvoll. Organismen sind in der soziobiologischen Sichtweise Funktionen

³¹ Die Art ist ein „höherer [...] analoger Fall von Individualität“. (BERNHART: *Unbewusste Kreatur*, 87).

³² N. RESCHER: Wozu gefährdete Arten retten? In: D. BIRNBACHER (Hg.): *Ökophilosophie*. Stuttgart 1997, 178-201, hier 180. Die Existenz einer Art ist grundsätzlich gut, die Existenz mehrerer Arten besser. Vgl. auch P. G. NORTON: *Why preserve natural variety?* Princeton, N. J. 1987.

³³ Vgl. hierzu H. JONAS: *Philosophische Aspekte des Darwinismus*. In: Ders.: *Organismus und Freiheit*. Göttingen 1973, 60-85.

³⁴ Alle großen Veränderungen in der Keimbahn enden normalerweise tödlich.

³⁵ Vgl. H. JONAS: *Darwinismus*, 75f.

der Gene. Sogar menschliche Kultur und Religion können als deren Selbsterhaltungsreflexe rekonstruiert werden.³⁶

4. Die Entkoppelung von menschlicher Naturverbesserung und göttlicher Weltverbesserung

Dieser Evolutionismus kennt keine Arten mehr. Weil er die Welt als Resultat entgegennimmt, stellt es kein normatives Problem dar, an den Arten Veränderungen vorzunehmen. Es ist für die Naturwissenschaften Unsinn zu fragen, ob es „bessere“ Welten mit besseren Naturgesetzen geben könnte. Das Christentum dagegen denkt die Welt als ganze perfektibel. Die Welt ist nicht perfekt, sie ist weder Paradies noch Himmel. Gleichzeitig hält es die gegebene Natur als Schöpfung für so und nicht anders „gewollt“. Alle Veränderung *in der Welt* ist nur Re/Degeneration in Bezug auf einen Normbegriff „Paradies“, „Himmel“. Alle Veränderung *der Welt* muß der Souveränität Gottes überlassen bleiben. Es kann so als Hybris bewertet werden, die Welt als ganze verbessern zu wollen. Nennen wir es im folgenden *Weltverbesserung*. Es ist aber geboten, Verbesserungen in der Welt vorzunehmen. Nennen wir dies *Naturverbesserung*. Man könnte diese Differenzierung der Veränderlichkeit theologisch traditionell formulieren: Alle Weltverbesserung wird von Gott geleistet werden und findet in der Erlösungsordnung statt: „Du hast den Menschen wunderbar erschaffen und noch wunderbarer erlöst.“³⁷ Naturverbesserung dagegen darf der Mensch vornehmen, weil sie nichts anderes ist als die Wiedererinnerung an eine ursprüngliche bzw. die Vorschau auf eine letztendliche Perfektion. Daher ergibt sich für den christlichen Naturbegriff eine *relative Unverfügbarkeit* der Arten, relativ zum Schöpfer, der eine bessere Welt hätte machen können.

Aber kann denn der geschichtliche Mensch gar nichts zum Kommen der Idealnatur beitragen? Hat die Naturverbesserung, der weltimmanente Fortschritt

³⁶ Vgl. R. DAWKINS: Das egoistische Gen. Berlin u.a. 1978, darin besonders die konzeptionelle Umstellung von Gruppen- auf Individuenselektion.

³⁷ Schott-Meißbuch für die Sonn- und Festtage des Lesejahres C. Freiburg u.a. 1982, 202: Gebet nach der ersten Lesung in der Osternachtsliturgie. Selbst im Paradies war (Die Rede im Imperfekt bzw. Futurum gibt freilich die Zeitangabe der biblischen Bilder vom Anfangs- bzw. Endzustand wieder, nicht eine innergeschichtliche Chronologie!) das idealnatürliche Leben, das in den sogenannten präternaturalen Gaben bestand (z.B. Leidfreiheit, sanfter Tod, friedliche Beziehung zu den Mitgeschöpfen, Leidenschaftsfreiheit) eine übernatürliche Gabe, keine Naturausrüstung. Die paradiesische Gottesunmittelbarkeit wurde in der christlichen Dogmatik als Nähe Gottes zu den Menschen, nicht als Nähe der Menschen zu Gott gedacht. Der Weg ins Paradies zurück läuft demnach über ein Gnadengeschehen an der Gesamtwelt, nicht über Veränderungen in der Natur.

keinerlei Einfluß auf die Weltverbesserung?³⁸ Käme das Paradies bzw. der jüngste Tag gänzlich unabhängig vom Verlauf der Geschichte von außen und oben, dann wäre nicht mehr begründbar, weshalb dem Schöpfergott an dieser Welt liegt und weshalb er kein unbewußt formender Demiurg ist. Es muß also einen Zusammenhang zwischen menschlicher Anstrengung und Vollendung der Geschichte geben.

„In einer Epoche, in der ein dynamisches Weltverständnis bestimmend ist und die Welt als eine auf Evolution und Fortschritt angelegte begriffen wird, darf auch das biblisch-christliche Verständnis vom Weltauftrag des Menschen dynamisch gesehen werden, d.h. nicht nur als Bewahrung und Erhaltung der gesetzten Ordnungen, sondern auch als Aktivität zur Entwicklung und schöpferischen Umgestaltung der Welt auf ihre Vollendung hin.“³⁹

³⁸ Im Zweiten Vatikanischen Konzil schlug sich an mehreren Textstellen die Verbindung von menschlichem Fortschritt und menschlicher Vervollkommenheit nieder. In *Gaudium et spes* 35 ist von der Selbstvervollkommenheit (homo ... seipsum perficit) des Menschen durch die Veränderung der Dinge und der Gesellschaft die Rede. Der Mensch „wächst über sich hinaus“. Löst man die Zeilen aus dem Kontext, glaubt man zunächst, eine Passage aus Blochs „Prinzip Hoffnung“ vor sich zu haben. Hier wird nichts weniger behauptet, als daß Arbeit den Menschen bilde, kultiviere, verbessere, vervollkomme. Säkulare Anstrengungen bereiten demnach nicht nur die Bedingungen für die Erfüllung der menschlichen Berufung, sie sind auch ein Teil davon. Der Fortschritt der Gesellschaft und der Ordnung der Dinge trägt konstitutiv (nicht nur konditional) zum Fortschritt des Menschen bei.

Der Optimismus wird zwar in den folgenden beiden Nummern wieder gedämpft (Der menschliche Fortschritt könne dem wahren Glück des Menschen dienen, doch solle man sich der Welt nicht gleichförmig machen. Vgl. GS 37), aber der Abschnitt endet mit folgendem Ausblick: „Deshalb hat der irdische Fortschritt, obwohl er eindeutig vom Wachstum des Reiches Christi zu unterscheiden ist, dennoch große Bedeutung für das Reich Gottes, insofern er zu einer besseren Ordnung der menschlichen Gesellschaft beitragen kann,“ (die – so weiter oben – „schon eine umrißhafte Vorstellung von der neuen Welt bieten kann“). Das Konzil vermischt also den Fortschritt der Menschheit mit der Vervollkommenheit des Menschen einerseits, es trennt aber klar zwischen dem irdischen Fortschritt und der Vervollkommenheit im Reich Gottes.

³⁹ L. SCHEFFCZYK: Einführung in die Schöpfungstheologie. Darmstadt 1987, 121. Das Christentum kennt seit jeher innergeschichtliche Zeichen der Gegenwart Gottes (Sakramente, Privatoffenbarungen, Wunder, sogar säkulare Friedensschlüsse, ... alle bezogen auf das Kommen des Gottessohnes in diese Welt). Aber aus solchen partikularen Ereignissen kann nicht auf die Tendenz der Universalgeschichte geschlossen werden. Alle „Zeichen der Zeit“ sind Zeichen der Gegenwart, nicht der Zukunft und können nicht von der genetischen Integrität abhängig gemacht werden. Das Zweite Vatikanum benutzt diesen Begriff ausdrücklich als diagnostisches Instrument. Vgl. J. EV. HAFNER: Zeichen der Zeit. In: Das Prisma, 10 (1998) 15–21. Die prognostisch-apokalyptische Funktion, unter der der Begriff etwa in Mt 16,2f gebraucht wird, wurde vom Konzil nicht übernommen und hat vor allem im „dispensationalism“ US-amerikanischer Freikirchen überlebt. Vgl. P. ENNS: The Moody Handbook of Theology. Chicago 1989. Daß das Kommen des Reiches Gottes mit der globalen Ausbreitung des Evangeliums oder mit der Bekehrung der Juden zusammenfällt,

Legen wir als Negativfolie E. Blochs Möglichkeitsbegriff unter. Bei ihm avanciert die Seinsmodalität „Möglichkeit“ zur allesbestimmenden Größe. Alles Wirkliche und Notwendige läßt sich in eine von der Möglichkeit dirigierte Tendenz (der einzig invarianten Größe in dieser Welt) einordnen. Deren Grundtenor lautet: „Möglichkeit verwirklichen“.⁴⁰ Das revolutionäre Bewußtsein des Menschen hat sich von der Determination einer festgefügt eleatischen Welt gelöst und seine objektiven, in den Sachen gegründeten Möglichkeiten entdeckt. Als Ziel des Prozesses, als „Essenz des Perfektiblen“ gibt Bloch mit einem Zitat von Marx „die Naturalisierung des Menschen, die Humanisierung der Natur“⁴¹ an. Die Verwirklichung dieses Ziels ist zwar nicht garantiert, aber auch nicht in unendlicher Ferne.

„Die unfertige Welt kann vielmehr zum Ende gebracht, der in ihr anhängige Prozeß kann zum Resultat gebracht [...] werden. Doch eben nicht durch voreilige Hypostasen und durch fixe Wesensbestimmungen, die den Weg blockieren.“⁴²

Dagegen hält die christliche Eschatologie an genau solchen Wesensbestimmungen fest. Erstens findet das jüngste Gericht nicht mehr unter den Bedingungen von Zeit, Raum, Gesellschaft und Geschichte statt, sondern wird ein Gericht über diese sein. Zweitens muß die christliche Hoffnung einer besseren Welt nicht schon in dieser Welt ihren materiellen Beweis in der Weise antreten, daß sich die künftige Welt in der Gesamtentwicklung anzeigt. Drittens mag sich das Reich Gottes von selbst schon ankündigen, wobei die Betonung auf „von selbst“ liegt. Die Naturverbesserung ist allenfalls analoge Darstellung des Reiches, nie jedoch seine materiale Herstellung. Diese kommt aus der absoluten Zukunft, das ist Gott selbst.⁴³ Der christliche Gebrauch von Idealaussagen unterscheidet sich vom marxistisch-utopischen darin, daß in ihm Ideale im Indikativ, nicht nur im Imperativ formuliert werden. Nicht alle eschatologischen Aussagen sind in

kann auf weite Strecken auch innerhalb der Großkonfessionen belegt werden. Vgl. P. ALTHAUS: Art. Eschatologie VI. Religionsphilosophisch und dogmatisch. In: RGG³, Bd. 2, Sp. 680-689.

⁴⁰ E. BLOCH: Das Prinzip Hoffnung. Frankfurt a.M. 1959, 384.

⁴¹ Ebd., 277 und an vielen anderen Stellen.

⁴² Ebd., 1625.

⁴³ Daher sagt auch die katholische Kirche nur von Toten, daß sie in dieses Reich gelangt seien. Heiligsprechungen von Lebenden verbietet sich nicht nur deswegen, weil der Aspirant noch in letzter Sekunde sündigen könnte, sondern weil die Gegenwart Gottes während des Pilgerstandes nicht mit der Gegenwart Gottes in der Vollendung identifiziert werden kann. „Es ist also, in bezug auf das irdische Glück, die Utopie, welche glaubt, und die Religion, welche nicht glaubt.“ (A. DÖBLIN: Die literarische Situation. Zit. nach: W. Frühwald: Ein kurzes Jahrhundert. Europa an der Schwelle zum dritten Jahrtausend. In: HerKorr, Jg. 52 (1998) H. 12, 617-624, hier 624.)

moralische Sätze übertragbar. Aus unserer Hoffnung vom Endzustand der Menschen (im Himmel) leitet sich noch nicht eine Ethik ab. „Es wird so sein“ läßt sich nicht ausdrücken in: „Du sollst so werden“.

Der Zusammenhang zwischen menschlicher Naturverbesserung und göttlicher Weltverbesserung besteht aus christlicher Sicht also nur einseitig. Es gibt keine Hochrechnung vom menschlichen Fortschritt auf das Kommen Christi. Derartige Prognosen sind esoterische Versuchungen. In der christlichen Theologie wird der Zusammenhang ganz in Gott angesiedelt. Er ist es, der den Lauf der perfektiblen Geschichte mit ihrer außergeschichtlichen Perfektion verbindet. Der Mensch kann die Natur mittels Fortschritt verbessern, wenn dabei die Differenz zur eschatologischen Perfektion gewahrt bleibt. *Die Grenzen des christlichen Perfektibilitätsstrebens lauten dann: Mensch oder Natur nie so verändern, daß der Mensch seinen Zustand (und den der Natur) mit dem Paradies/Reich Gottes identifiziert* (etwa durch den Einbau eines Zufriedenheitsgens zur Akzeptanzsteigerung).⁴⁴ Die christliche Hoffnung auf das Reich Gottes (als die erneuerte Schöpfung) verheißt: Du mußt nicht verzweifeln angesichts des Irreversiblen und Unverbesserlichen in diesem Leben. Insofern verkündigt das Christentum im guten Sinne Vertröstung (funktional formuliert: Aufschub von Wohlergehen durch Versprechen eines größeren Glücks). Endlichkeit, Altern und Sterben sind nicht das Gegenteil, sondern der Weg zum Glück in Gott. Die großen Erfolge der Technik verführen dazu, die Hoffnung ausschließlich auf zivilisatorische Verbesserungen zu richten. Hiergegen verhindert der christliche Schöpfungsbegriff die Reduktion des Möglichen auf das Machbare. Die Schöpfung ist gewollt, aber nicht endgültig.

Die Funktion der Kontingenzbewältigung kann aber nicht auf das Verbesserliche ausgeweitet werden. Die Predigt vom Reich Gottes unter den Bedingungen sozialer Ungerechtigkeit gilt in der Ideologiekritik als Paradebeispiel für den Mißbrauch der Religion als Beruhigung der Unterdrückten. Dasselbe sollte bei Krankheiten und Behinderungen gelten, die sich durch gentechnische Veränderungen lindern, verhindern oder heilen ließen. Die Predigt von der Annahme des Unabänderlichen, vom Sich-Fügen in Gottes Schöpferwillen darf nicht das Ergreifen von Möglichkeiten zur Behebung von behebbarem Leid demotivieren. Warum eigentlich nicht? Warum pflegt das Christentum nicht einfach eine Erlösungslehre und predigt Ataraxie, die Aufhebung aller Leidenschaften? Weil die Welt als Schöpfung nicht als ein indifferentes Feld von Anschlußmöglichkeiten betrachtet wird. *Das Interpretament „Schöpfung“ formuliert zugleich das Überge-*

⁴⁴ Auf der anderen Seite darf der Zustand des Menschen (und der Natur) nicht so verändert werden, daß er keine Motive mehr zur Verbesserung der Welt sieht (etwa durch Verwüstung der Umwelt, so daß ihr in keiner Weise mehr die geschöpfliche Güte zugesprochen werden könnte).

wicht von Hoffnung über Angst,⁴⁵ von positiven Möglichkeiten über negative, denn diese Welt ist – in den Augen ihres Erschaffers – als gute geschaffen, wenn auch nicht als beste aller möglichen. Nur unter dieser optimistischen Voraussetzung, nur auf diesem Gefälle zu Besserem hin macht Engagement für die Verbesserung des Verbesserbaren überhaupt Sinn.

Ich fasse die bisherigen Schritte zusammen:

- Christen glauben, daß diese Welt gut ist, aber nicht perfekt; Gott hätte sie besser machen können.
- Die Herausforderung der gentechnischen Artenveränderung besteht darin, daß sie zur Unterscheidung von Natur- und Weltverbesserung zwingt.
- Christen delegieren die Vervollkommenung der Welt an die außergeschichtliche Entstehung der „neuen Erde“ durch Gott. Dies ist gleichzeitig ein Beitrag zur Utopiekritik.
- Christen glauben, daß die Natur mit Blick auf die bessere Welt schon jetzt verbesserbar und verbesserungswürdig ist.

5. Die Unterscheidung von konstitutiven und erworbenen Begrenzungen

Nicht jede Naturveränderung ist Verbesserung im christlichen Sinn. Denken wir an die monströsen Vorschläge von Biologen.⁴⁶ Daher sind wir gezwungen, zwischen Rekreation und der Neukreation des Menschlichen zu unterscheiden.

⁴⁵ Sogar bei der Frage nach der Säkularität von Welt schlägt noch die Gutheit der Schöpfung durch. Vgl. GS, 36: Dinge sind nicht erst dann gut, wenn man sie segnet oder auf irgendeine Weise kultisch bestätigt, Dinge werden „ex ipsa [...] creationis condicione“ „aufgrund ihres Geschaffenseins selbst“ mit einer ihnen eigenen Festigkeit, Wahrheit, Gutheit, Gesetzmäßigkeit und Ordnung ausgestattet.

⁴⁶ Um zu erfahren, was von Elitelforschern angedacht wird, – auch wenn es von diesen für derzeit nicht verwirklicht gehalten wird – muß man nur „einen Blick werfen in die Protokolle des berühmten-berüchtigten Ciba-Symposiums von 1962, bei welchem sich die Elite der angelsächsischen Biologen – viele, auch heute noch lebende Nobelpreisträger darunter! – traf, um über die genetische Zukunft der Menschheit zu diskutieren. Da hielt Prof. Josuah Lederberg Kinder mit vier Armen für wünschenswert, Prof. John Haldane meinte, daß Eltern ihre Kinder gerne zu solchen Forschungen hergäben in der Hoffnung, daß es zu übernormalen Kräften käme, Francis Crick, der Entdecker der Doppelhelix, schlug vor, daß der Staat dem Speisesalz Chemikalien beimischen möge, um zu verhindern, daß genetisch unerwünschte Paare Kinder zeugen ...“ (R. LÖW: Humangenetik und Ethik. In: F. NICKLISCH u.a. [Hg.]: Regelungsprobleme der Gen- und Biotechnologie sowie der Humangenetik. Heidelberg 1990, 159-170, hier 167.) Das Ciba-Symposium hat der Gentechnik einen Bärendienst erwiesen, dient es den Skeptikern doch seither als Standard einwand. Mittlerweile ist sogar die Rezeptionsgeschichte des Symposiums zum Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchungen geworden. Vgl. E. P. FISCHER/E. GEISLER (Hg.): Wieviel Genetik braucht der Mensch? Die alten Träume der Genetiker und die heutigen Methoden. Konstanz 1994.

Erstere meint die Gleichsinnigkeit von Natur- und Weltverbesserung, letzteres meint ihre Gegensinnigkeit.

Die Gentechnik als Verbesserungsmöglichkeit der menschlichen Leibausstattung zwingt dazu, Idealaussagen zu machen. „Welchen Menschen wollen wir? Was ist das Idealbild des irdisch lebenden Menschen?“ Christen erhoffen die Fortexistenz des „Unverweslichen“ (1 Kor 15) und Eigentlichen am Menschen als himmlisches Sein bei Gott. Aber was sind die christlichen Wünsche für das Verwesliche? Welche Verbesserungen an seiner Natur sind zulässig? Können wir mit H. Jonas wollen, daß das Menschliche in seiner Zweideutigkeit erhalten bleibt, daß

„auch in Zukunft jede Zufriedenheit ihre Unzufriedenheit, jedes Haben sein Begehren, jede Ruhe ihre Unruhe, jede Freiheit ihre Versuchung - ja, jedes Glück sein Unglück, gebiert ...?“⁴⁷

Der Gedanke, daß nur in einem Umfeld von Krankheit und Unglück sich Genies wie F. Dostojewskij oder A. Camus erheben, ist zynisch. Ob diese nur an ihren Leiden oder trotz ihrer Leiden zu dem wurden, was sie waren, ist nicht entscheidbar. Im folgenden einige Gedanken zur Begriffsentwerrung an der Grenze zwischen vermeidbarem und unvermeidbarem Leid, zwischen Heilungs- und Heilsversprechen, zwischen Therapie- und Trostfunktion von Religion.

Worin das Wesen des Menschen besteht, war im Paradies unmittelbar sichtbar und wird erst wieder unmittelbar sichtbar sein im Reich Gottes. Bis dahin fungieren Wesensaussagen als reine Differenzbegriffe zu empirischen Aussagen über Menschen. Das Wesen ist mehr als die Summe aller vorfindlichen Varianten einer Art, denn es dient gerade dazu, die natürlichen Wirklichkeiten samt ihren Potentialitäten zu kritisieren, nicht nur darzustellen.⁴⁸

Davon zu unterscheiden sind Aussagen über den „irdischen“ geschichtlichen Menschen, der technische Fortschritte macht und sie auf sich selbst, in unserem Fall auf seinen Körper anwendet. Der Körper ist Bedingung des Lebens, nicht

⁴⁷ H. JONAS: Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation. Frankfurt a.M. 1984, 287-393, hier 382. Jonas kritisiert an allen utopischen Entwürfen, sie wollten die Heiligen der Menschheit haben ohne ihr Gegenteil, die Ungeheuer. „Der wirklich eindeutig gewordene, utopische Mensch kann nur der schmächtig zum Wohlverhalten und Wohlbefinden konditionierte, bis ins Innerste auf Regelrechtigkeit abgerichtete Homunculus sozialtechnischer Futurologie sein.“ (ebd.) Jede Gegenwart sei Selbstzweck, keine Generation dürfe für eine bessere Welt instrumentalisiert werden, indem sie zur Vorform herabgewertet wird.

⁴⁸ Das Wesen des Menschen kann von Genmanipulationen weder bestätigt noch gefährdet werden.

das Leben selber.⁴⁹ Innerhalb der „irdischen“ Bedingungen ist wiederum klar zu trennen zwischen:

- *reversiblen Begrenzungen* (heilbare oder von selbst heilende Krankheiten).
- *irreversiblen konstitutiven Begrenzungen*, wie Zeitlichkeit (Altern/Sterben.⁵⁰ Nichts läßt sich wiederholen) und Individualität (Das Selbst ist nicht der Andere). Beide sind durch die theoretischen Möglichkeiten der Manipulierung des Lebensalters und der Herstellung von genetischen Zwillingen prinzipiell gefährdet. Wer die Begrenzungen dieses Typs aufheben will, plant einen neuen Menschen und eine andere Welt.
- *irreversiblen erworbenen Begrenzungen* (Behinderungen, Traumata, unheilbare Krankheiten). Diese Art von Begrenzungen können nicht mehr als Akzidenz betrachtet werden, dennoch werden sie nicht als Identitätsmoment akzeptiert. Menschen leben mit oder trotz ihrer Behinderung, nicht aus oder wegen ihr.⁵¹

Diese Unterscheidung hilft, die Frage der Verbesserbarkeit einzugrenzen:

- Reversible Begrenzungen müssen verhindert oder behandelt werden.⁵²
- Irreversible konstitutive Begrenzungen dürfen auch dann nicht verändert werden, wenn man es könnte.
- Irreversible erworbene Begrenzungen sollen verhindert oder behandelt werden.

Es ist wichtig, die Begrenzungstypen möglichst trennscharf zu halten: Altern braucht nicht als Krankheit, Behinderung muß nicht als Konstitutivum aufgefaßt werden. Es ist schwer genug, auf der einen Seite die gläubige Annahme einer Behinderung zu verlangen, auf der anderen Seite die gentechnische Verhinderung eben dieser Behinderung zu fordern.⁵³ Beides muß gleichzeitig verfolgt werden.

⁴⁹ Davon zu unterscheiden: der Leib als das Gesamt aller körperlichen Zustände in einem Leben. Vgl. J. EV. HAFNER: *De angelorum corporibus* (im Erscheinen).

⁵⁰ Hier wäre zu denken an Cryotechnologie, mit der Lebenszeit durch Einfrieren „verlängert“ oder verlagert werden soll. Oder an neuere Erkenntnisse, daß die DNA mit Gensequenzen (Telomerasen) bestückt ist, die für das Altern verantwortlich sind. Die Bestimmbarkeit der Lebenserwartung (über das natürliche Alter hinaus) bürdet den sozialen Systemen immer mehr Höchstbetagte auf und diesen die Pflicht, das eigene Sterben bestimmen zu müssen.

⁵¹ Erst wenn sie die Frage, ob sie ihre Begrenzung jemand anderem „wünschen“ könnten, bejahen, könnte eine Behinderung als konstitutive Begrenzung betrachtet werden.

⁵² „Dagegen müssen sich die Menschen nicht verbieten, auf jede Weise, auch mit den Mitteln der Molekularbiologie, für sich und ihre Nächsten individuelle Freiheit von Krankheit zu suchen. Krankheit gehört nicht zu den lebensermöglichenden Beschränkungen, die die Natur den Menschen auferlegt hat“ (D. E. ZIMMER: Eineiige Zwillinge sollen Zufall bleiben. Eine Antwort auf Jürgen Habermas. In: DIE ZEIT, 28/12.2.1998, 28).

⁵³ Inwiefern kann man zu einem Blindgeborenen, Mongoloiden sagen: „Es ist gut, daß es dich so gibt“, wenn gleichzeitig versucht wird, Blindheit und Trisomie zu verhindern? Der

Sobald die Möglichkeit besteht, Behinderungen oder unheilbare Krankheiten zu verhindern, besteht — im Rahmen der Verpflichtung zum Normalen — auch die Pflicht dazu. Diese zu ertragen oder ihre Verhinderung zu unterlassen, mag die Entscheidung eines einzelnen sein, darf aber nicht von ihm erwartet werden. Eltern sind in der Verantwortung ihren Kindern gegenüber, alles Notwendige zu tun, um schwerwiegende Gefahren abzuwenden: sei es durch Aufsichtspflicht, durch Vorsicht im Straßenverkehr, durch Vorsorgeimpfung, sei es durch — sollte dies einmal möglich sein — die Anwendung eugenischer Beratung und Behandlung.

6. Was ist zumutbar?

Alle Begrenzungen sind verbesserungsfähig, aber welche Begrenzungen sind verbesserungsbedürftig? Wenn die Zumutbarkeit von Begrenzungen ausschließlich vom subjektiven Wohl/Übelbefinden der einzelnen abhängt, wird sich die Grenze der Empfindlichkeit immer mehr einer durchschnittlichen Behaglichkeit annähern, die am Ende auch unangenehme Zipperlein, das Hungergefühl oder Trauerempfindungen abschaffen könnte. Wenn andererseits die Zumutbarkeit von Begrenzungen ausschließlich von intersubjektiven Standards abhängt, wird es zum sog. „upgrading“⁵⁴ kommen. Denn die Selektion (sei es durch Abtreibung oder kontrollierte Befruchtung) von Devianzen einer Art führt auf lange Sicht zur Verschiebung der Normalitätsgrenzen. Das Ideal wird somit nicht mehr durch die natürliche Streuung in reale Exemplare einer Art repräsentiert,

Hinweis, Kranke und Behinderte bereicherten das Leben der Normalen, weil sie Wirklichkeiten entdecken, die diesen verschlossen sind (hier: die Tastwelt bzw. eine besondere Fröhlichkeit), ist unehrlich. Er begründet den Beitrag der Behinderten/Kranken mit besonderen Leistungsmerkmalen, die letztlich doch nur als Kompensationsanstrengungen oder Wahrnehmungsstörungen betrachtet werden.

⁵⁴ Vgl. H. JONAS: *Biological Engineering — A Preview*. In: Ders.: *Philosophical Essays. From ancient creed to technological man*. Englewood Cliffs 1974, 141-167, hier 149. Schon bei „genetischer Beratung“ entsteht das Problem in der Beurteilung der Wirkungen von Krankheitssymptomen: Wie bewertet man Epilepsie unter Dostojewskijs Vorfahren? Ebd., 151 Fußnote 10: Eine junge Genetikerin rief bei einer Tagung aus, die Menschheit könne sich nicht wegen der paar Genies die vielen Mutationen nach unten erlauben. Man müsse dann eben länger auf einen Dostojewskij ohne Depression und Epilepsie warten. Was ist besser, „ein kühler Kopf oder ein warmes Herz“? Jonas befürchtet, daß die einzige Errungenschaft der Gentechnik die Verarmung des Pools an genetischen Varianten sein wird. Die philosophische Anthropologie und Biologie hat als ein Merkmal des Menschlichen gerade seine Unspezialisiertheit, ermöglicht durch seine genetische Streubreite, bestimmt. Man würde sich am Menschlichen vergehen, wenn man diese Breite einenge. Die Frage der Perfektibilität führt aber weiter: Wie läßt sich die Erweiterung des Genpools begründen/begrenzen?

sondern wird im Vollsinn des Wortes „idealisiert“, d.h. abhängig von den Standards der entscheidenden Gesellschaft.⁵⁵

Wie läßt sich dann aber zwischen einer grenzenlosen Veränderung und einer verantwortbaren Verbesserung unterscheiden? Wer legt die Grenze fest zwischen einer infinitiven und einer definitiven Perfektibilität, wenn es weder subjektiv noch intersubjektiv gelingt? Sogar rational-utilitaristische Ethiker wie D. Birnbacher greifen auf moralische Grenzen wie „Gattungswürde“⁵⁶ zurück, die außerhalb rationaler Begründbarkeit durch Interessen liegen. Vielleicht ist die alte christliche Unterscheidung von Natur- und Weltverbesserung hier fruchtbar zu machen: Zum Menschen gehört, daß er auf sich selbst noch einmal eine religiöse Perspektive einnimmt, d.h. seine Natur als Schöpfung wahrnimmt. Diese Wahrnehmung führt dazu, daß das Gelingen seines irdischen Lebens nicht nach seinen Augenblickszuständen beurteilt wird, sondern erst in einer Gesamtschau, die freilich erst „nach“ dem Leben und von „außen“ vorgenommen werden kann. Dies ist nichts anderes als der Gedanke eines ewigen Lebens vor einem richtenden Gott. Die Differenz zwischen menschlichen Eigenperspektiven und einer göttlichen Außenperspektive ermöglicht folgende Urteile:

- Keine Verbesserung sind alle Veränderungen, die den Menschen dazu verführen, sein Leben als endgültiges Leben zu akzeptieren. Diese Verwechslung von Paradies und (irdischer) Existenz kann nur dort auftreten, wo der Mensch so manipuliert wird, daß er Begrenzungen gar nicht mehr als solche wahrnimmt. Dies wäre der Fall bei der Einpflanzung eines Glücksgens, eines Unempfindlichkeitsgens ... Was als lokale und begrenzte Narkose sinnvoll ist, ist als Totalanästhesie bereits Weltverbesserung: Hier wird die Welt „verbessert“, ohne die Natur zu verbessern.
- Verbesserungen sind alle Veränderungen, die dem Menschen helfen, sein irdisches Leben in seinen Begrenzungen zu akzeptieren. Dazu gehört, die Menschen vor allen Leiden zu bewahren, die so schwer sind, daß ihre

⁵⁵ Wenn die genetischen Ansprüche an Nachkommen einmal zu steigen begonnen haben, wird es keinen Grund mehr geben, sie wieder herunterzuschrauben. Im Gegenteil: Die steigenden Ansprüche werden die Toleranzhürden bei den Erzeugern von Kindern (seien es Eltern oder Klonierer) senken, bzw. die Entscheidungsschwellen erhöhen. Nachwuchswunsch und Nachkommen verfeinern sich somit gegenseitig.

⁵⁶ Das menschliche Genom dürfe aus Gründen, die Birnbacher der Intuition überläßt, nicht als Sache behandelt werden. Vgl. D. BIRNBACHER: Gefährdet die menschliche Reproduktionsmedizin die menschliche Würde? In: A. LEIST (Hg.): Um Leben und Tod. Moralische Probleme bei Abtreibung, künstlicher Befruchtung, Euthanasie und Selbstmord. Frankfurt a.M. 1990, 266-281.

Behebung zum subjektiven Sinnhorizont des Kranken wird.⁵⁷ Wo theologische Kritik dabei stehenbleibt, vor einer leidfreien Welt zu warnen, verfehlt sie das christliche Niveau. Es gehört gerade zur Verkündigung des Christentums, den Menschen ein leidfreies Leben zu verheißen (Paradieseserinnerung, Seligpreisungen). Gleichzeitig muß aber gesagt werden, daß es auf dem Weg dazu viele lebensfördernde Begrenzungen gibt und daß das endgültige Leben nicht ausschließlich in Leidfreiheit besteht, sondern in einer besseren Welt stattfinden wird. Diese kann nicht durch noch so viele Naturverbesserungen herbeigezwungen werden. Die christliche Hoffnung auf eine bessere Welt ist zugleich das Wissen darum, daß der ideale Mensch nicht unter irdischen Bedingungen zustandekommen kann. Es gibt keine Naturverbesserung, die die Welt verbessern könnte.

⁵⁷ Ein Grenzfall sind Behinderungen, an denen zwar der Behinderte nicht leidet, die aber den Pflegenden große Anstrengungen abverlangen.

Thomas Hausmanninger
Rupert Scheule
(Hg.)

... geklont am 8. Schöpfungstag

Gentechnologie im
interdisziplinären Gespräch

