

GUT UND BÖSE IN DER EVOLUTION. Naturwissenschaftler, Philosophen und Theologen im Disput. Hrsg. *Sigurd Martin Daecke, Carsten Bresch*. Stuttgart: S. Hirzel. Wissenschaftliche Verlagsgesellschaft 1995. 157 S.

Die meisten Beiträge dieses Bandes gehen zurück auf Vorträge eines Symposiums, das die Stiftung „Theologie und Natur“ (Köln) in Freiburg i. Br. unter dem Titel „Gut und Böse in der biologischen und kulturellen Evolution“ veranstaltet hat. Es geht darum zu klären, welche Rolle „die biologische Evolution der Natur und die kulturelle Evolution der Menschheit sowie unser Bewußtsein vom evolutionären Charakter unserer Wirklichkeit für unser Verständnis von Gut und Böse, von ethischen Werten und moralischen Normen“ hat. So fassen die Hrsg. die Zielsetzung dieses Buches zusammen (5). Kann es in einer Welt, in der alles im Werden und im Wandel ist, noch feste Normen und bleibende Werte geben? Damit ist schon zu Beginn eine doppelte Fragestellung vorhanden. Die eine betrifft den Problemkreis der sogenannten „Evolutionären Ethik“ (EE), die andere, ob es innerhalb der Ethik feste Normen gibt oder nicht. Dementsprechend gliedert sich das Buch, neben der ausführlichen Einleitung (9–17), in der schon auf die anstehenden Fragen und Probleme hingewiesen wird, in drei Teile: 1. Ethik in der Evolution, 2. Das Gute in der Evolution und 3. Das Böse in der Evolution. Zum 1. Teil gehören drei Referate. *Carsten Bresch*, „Wertwenden – gestern und heute. Eine phasengebundene Ethik der Evolution“ (19–34). Der Verf. diskutiert die Frage, „inwieweit es möglich ist, die heutige Kenntnis vom Evolutionsprozeß als Grundlage einer Aufstellung von Normen für menschliches Verhalten zu benutzen“ (20). Dabei taucht natürlich sofort die Gefahr des naturalistischen Fehlschlusses auf und, was der Verf. weniger im Blick hat, die des genetischen Fehlschlusses, daß man nämlich vom Werden eines Verhaltens auf sein Sollen schließt. Nach Bresch ist in der Evolution eine Richtung erkennbar, nämlich die „einer konsekutiven Vernetzung von Teilelementen zu immer größeren Ganzheiten“. Daraus schließt der Verf.: „Man kann in der Richtung der Evolution einen allgemeinen gültigen Maßstab für menschliches Handeln sehen – ja vielleicht den allgemeinsten überhaupt“ (21). Hier muß der Ethiker natürlich Bedenken äußern wegen des naturalistischen und genetischen Fehlschlusses. Der dritte Gedankenschritt: „An wichtigen Punkten der Evolution treten ‚Wertwenden‘ auf, d. h., das bis dahin entwicklungs-förderliche wird entwicklungsschädlich – aus bisher Positivem wird dann Negatives“ (22). Hier wird natürlich das, was für einen naturalen Prozess gut ist, verwechselt mit dem, was sittlich gut ist. Auf diese Fragen ist differenzierend in der anschließenden Diskussion eingegangen. Der zweite Beitrag ist von *Jürgen Schnakenberg*, einem theoretischen Physiker: „Beobachtungen und Gedanken zur Evolution einer naturwissenschaftlichen Ethik“ (34–54). Wie *Gerhard Vollmer* in der anschließenden Diskussion richtig bemerkt, werden hier zwei Themen zusammengelegt, die normalerweise zu trennen sind: nämlich die Ethik der Naturwissenschaften (der Forschung, der Bekanntgabe von Ergebnissen, der Anwendung), eine typische Bereichsethik einerseits und die Entwicklung einer globalen Ethik für die Zukunft andererseits. Wenn es im zweiten Teil um Ethik als Gegenstand der Naturwissenschaft geht, so gehört diese gerade nicht zu den Naturwissenschaften, sondern die Naturwissenschaft als solche kann nur eine Beschreibung und Erklärung des Werdens sozialen, altruistischen, moralischen Verhaltens geben. Daraus aber Bewertungen abzuleiten sogar als Werkzeuge für die Zukunft, ist ein Kategorienfehler, eine Überforderung der naturwissenschaftlichen Methode. Im dritten Beitrag des ersten Teils stellt *Arne Stahl* die Frage: „Hat Gaia Krebs? (Der Konflikt zwischen dem Prinzip Wachstum und dem Prinzip Verantwortung)“ (55–68). Es ist eine ethische Herausforderung der Gegenwart, daß die Menschen mit der Einsicht fertig werden müssen, „daß sie für ihr eigenes Fortbestehen Verantwortung“ tragen. Hans Jonas hat das in seinem Werk „Das Prinzip Verantwortung“ als ersten Imperativ formuliert: „daß eine Menschheit sei“ (55). Der Verf. will dieses Postulat zusammenbringen mit „Ideen und Erkenntnissen über Evolution, die im wesentlichen aus der Naturwissenschaft entlehnt sind“ (55). Verschiedene Parameter werden vorgelegt (atmosphärische CO₂-Konzentration, Zeitskalen für verschiedene Prozesse im Kosmos, Zunahme der Menschen, Nutzung der Flächen, Artensterben). Trotz dieser bedrohlichen Ausblicke für die Zukunft verneint der Verf. die eingangs gestellte Frage, ob Gaia Krebs

habe. „Gaias Immunsystem ist stark genug, um durch den Menschen nicht ernsthaft gefährdet zu werden.“ Aber es bestünde eine lebensbedrohende Krise für den Menschen. Den 2. Teil bilden wieder drei Referate. Im ersten „Wollen – Können – Dürfen“ (69–83) skizziert *Gerhard Vollmer* die schon an vielen Stellen veröffentlichte „Evolutionäre Ethik“ (= EE). Sehr zur Klärung tragen die Unterscheidung der verschiedenen Ebenen (explikativ, deskriptiv, explanativ, evaluativ, normativ, pragmatisch) in diesem ganzen Fragenkomplex bei. G. Vollmer will ein naturalistisches Programm entwerfen in dem Sinne, daß „nicht auf außernatürliche, transzendente, religiöse Instanzen zurückgegriffen werden soll“ (83). Diese Unterscheidung ist ja schon lange bekannt zwischen der philosophischen und theologischen Ethik. Unterscheidung aber muß nicht Gegensatz bedeuten zur christlichen Ethik, wie Daecke in der Diskussion richtig anmerkt. Ob die EE aber überhaupt eine Ethik im Sinne von Normenbegründung ist, das ist unter den philosophischen Ethikern sehr umstritten. Mit dem Problem der Begründung von Sollen aus der Natur befaßt sich *Günther Patzig*: „Kann die Natur Quelle moralischer Normen sein?“ (85–98). Der Verf. geht in drei Schritten vor: Erstens zeigt er, daß die verschiedenen, auf populäre Zustimmung stoßenden Versuche, die Natur zur Basis von Regeln zu machen, aus prinzipiellen Erwägungen nicht möglich sind (Sein-Sollens-Schranke). Zweitens zeigt er den Kategorienfehler der soziobiologischen Ansprüche auf, wissenschaftliche Begründung moralischer Verhaltensnormen zu sein. Drittens werden Wege aufgezeigt und Verfahrensweisen, „mit denen moralische Normen in der Tat einer gewissen rationalen Begründung unterzogen werden können“ (86). Es ist die, allerdings fehlbare, menschliche Vernunft, die als Quelle moralischer Normen anzusehen ist. Wobei nach dem Verf. das Prinzip Rationalität nicht wieder rational begründet werden kann. Damit hält Patzig eine Letztbegründung der Ethik für unmöglich. Aber wenn es klar ist, daß ich moralisch handeln soll, dann können wir auch rational begründen, wie wir moralisch handeln sollen. Im dritten Beitrag des zweiten Teils diskutiert *Sigurd Martin Daecke* „Evolutionäre contra christliche Ethik? (Die Frage nach Gut und Böse in einer sich wandelnden Welt)“. Nach G. Vollmer kennt die EE keine universellen Standards, keine verbindlichen Normen, keine unwandelbaren Gesetze. Es gibt in ihr nur hypothetische Imperative, nur relative Begründungen, nur bedingte Anweisungen. Müssen diese Positionen nicht in Konflikt kommen mit der christlichen Ethik, wonach die Gebote Gottes nicht hypothetisch, sondern apodiktisch, nicht relativ, sondern absolut, nicht bedingt, sondern unbedingt, nicht variabel sondern invariabel sind? Daecke versucht einerseits die Defizite der EE aufzuzeigen, andererseits aber auch eine Evolution in der christlichen Ethik nachzuweisen. So ist nicht alles sittlich gut, was der Evolution dient. Die Natur ist kein Vorbild in der Normenfindung. Aber die EE gibt nach Daecke eine Erklärung für die Überzeugung des Paulus: „Das Gute, das ich will, das tue ich nicht; sondern das Böse, das ich nicht will, das tue ich.“ Sowohl Vollmer als auch Daecke (mit Berufung auf Luther) lehnen die Willensfreiheit ab. Ob eine solche Gemeinsamkeit zwischen EE und christlicher Ethik aber schon ausreicht, um den statuierten Gegensatz zwischen beiden ethischen Ansätzen völlig zu entschärfen, sei doch stark angezweifelt. In einer Kritik an der EE schreibt der Verf., daß die EE nur das Böse, nicht aber das Gute erklärt. Was versteht er unter erklären? Eine ethische Begründung? Außerdem sei die EE anthropozentrisch begrenzt. Einem theologischen Problem widmet *Helmut Riedlinger* seinen Beitrag: „Zur Herkunft des Bösen in der evolutionären Welt des guten Gottes“ (121–138). Nach dem Verf. ist vor allem zu klären, „ob in einer weitgehend vom Paradigma der Evolution bestimmten Gesamtdeutung des Wirklichen die Erkenntnis des Guten und des Bösen noch immer auf die Erkenntnis des Göttlichen und des Widergöttlichen angewiesen ist oder ob sie davon abgetrennt werden muß.“ In zwei Ansätzen gibt der Verf. darauf eine Antwort: in der thomistischen Sicht Bernhard Weltes und in der evolutionären Sicht Pierre Teilhard de Chardins. Riedlinger zieht die Sicht Teilhards vor als diejenige, die mehr dem heutigen evolutionären Weltbild entspricht. Den Schluß dieses inhaltsreichen Bandes bildet das Referat von *Günther Schiwy* „Der ohnmächtige Gott“ (139–152). Auf die Frage, was für ein Gott „Auschwitz“ geschehen lassen konnte, hat Hans Jonas geantwortet: ein gütiger Gott zwar, aber nicht (mehr) ein allmächtiger Gott. Auch für das Christentum läßt sich nach Schiwy zeigen, daß nicht die Allmacht Gottes, sondern die Selbstentäußerung Gottes in die Schöpfung hinein bis

zum Kreuzestod die alles beherrschende Eigenschaft Gottes ist. Nach dem Verf. schafft Gott, um selbst Geschöpf zu werden. Gott vermag das Böse nicht mit göttlicher Allmacht zu verhindern, sondern nur in Solidarität mit den Geschöpfen mitleidend sie vom Bösen zu erlösen. Natürlich darf Auschwitz nicht Gott angelastet werden (Theodizee), sondern der Mensch ist dafür verantwortlich (Anthropodizee). Diese in der modernen Theologie nicht mehr ungewöhnlichen Gedankengänge werden von dem Verf. allerdings fast ausschließlich aus evangelischer Literatur belegt. Insgesamt liegt hier eine Zusammenstellung heutiger Autoren zu dem im Titel angeführten Problemkreis vor. Die Diskussionsbeiträge nach jedem Referat zeigen, daß keineswegs, was wohl auch nicht zu erwarten ist, Übereinstimmung besteht. Wer eine schnelle Information über die Thematik wünscht, sollte zunächst zu diesem Buch greifen. Weiteres kritisches Nachdenken ist ihm dadurch aber nicht erspart.

R. KOLTERMANN S. J.

BOEGLIN, JEAN-GEORGES, *La question de la Tradition dans la théologie catholique contemporaine*, Paris: Les éditions du Verd 1998. 472 S.

Zwei Instanzen gerieten in der Philosophie (und Theologie) der Aufklärung in grundsätzlichen Verdacht: die Autorität und die Tradition. Man traute nur noch der autonomen Vernunft einen unverzerrten Zugang zu Wirklichkeit und Wahrheit zu. Inzwischen sind Autorität und Tradition als unverzichtbare Erkenntniswege rehabilitiert – durch die hermeneutische Philosophie (und Theologie). Diese Rehabilitation bedeutet freilich nicht eine Rückkehr in die Situation einer naiven Inanspruchnahme von Autorität und Tradition. Sie geht vielmehr stets mit einer kritischen Vergewisserung über die Möglichkeiten dieser Instanzen einher. In der katholischen Kirche und ihrer Theologie spielen Autorität und Tradition als „*loci theologici*“ eine wichtige Rolle. Deswegen ist es für sie lebenswichtig, sich auf den Prozeß der nach-aufgeklärten Reflexion über Autorität und Tradition einzulassen. Für den Bereich „Tradition“ versteht sich Boeglins (= B.) Buch, das aus einer bei der Theologischen Fakultät Straßburg eingereichten Doktoratsthese hervorgegangen ist, als Beitrag dazu. – Der Vf. sieht in der Dogmatischen Konstitution „*Dei verbum*“ des II. Vatikanums das wichtigste Dokument einer Neubestimmung des katholischen Traditionsbegriffs. Dort wurde erstens die überlieferte „Zwei-Quellen-Theorie“, der zufolge die kirchliche Tradition als eigenständige Quelle der Erkenntnis der göttlichen Offenbarung neben der Heiligen Schrift fungiert, überwunden. Zweitens wurde der Traditionsbegriff aus seiner Einengung auf die Lehre befreit. Auch die Liturgie und die anderen Weisen des Lebens der Kirche gehören zu ihrer Tradition. Drittens wurde die Tradition in ihrem dynamischen Charakter entdeckt. Diese Sicht erwies sich auf dem Boden einer erneuerten Pneumatologie als möglich. Über die konziliären Beratungen und Entscheidungen, die in „*Dei verbum*“ und auch in anderen Konzilsdokumenten ihren Niederschlag fanden, handelt der Vf. im zweiten Teil seiner Arbeit. Er stellt sie in aller Ausführlichkeit dar. In den zweiten Teil der Arbeit hat er auch die Erwähnung einiger Parallelbemühungen aus dem Bereich der Ökumene aufgenommen. Besonders wichtig war die Vollversammlung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, die 1963 in Montreal ein Dokument über „die Tradition und die Traditionen“ veröffentlichte. Dieses Dokument weist viele Berührungspunkte mit „*Dei verbum*“ auf. In bilateralen Dialogen, an denen aus begrifflichen Gründen vor allem orthodoxe und anglikanische Kirchen beteiligt waren, ging es mehrfach ebenfalls um das Verständnis von Tradition. Im ganzen zeichnen sich konvergierende Neuorientierungen ab.

Im ersten Teil seiner Arbeit beschreibt B. die schließlich auf das II. Vatikanum zulaufende Geschichte des Bemühens um ein tragfähiges katholisches Traditionsverständnis. Er beginnt mit der Problematisierung des Traditionsbegriffs durch die reformatorische Theologie im 16. Jahrhundert und mit seiner darauf antwortenden Präzisierung durch das Konzil von Trient, dessen Impulse nicht zuletzt durch die entsprechenden Passagen in Melchior Canos „*de locis theologicis*“ geschichtliche Wirksamkeit entfalten sollten. Im 19. Jahrhundert und in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts gab es dann mannigfache Versuche, den theologischen Traditionsbegriff zu vertiefen oder auch zu verändern, sei es unter Anknüpfung an die tridentinischen Vorgaben oder in Absetzung von ihnen.