

Wilhelm Korff

Die Energiefrage
Entdeckung ihrer ethischen Dimension

unter Mitarbeit von
Stephan Feldhaus, Otto Gremm, Max Hillerbrand

Redaktionelle Gesamtbearbeitung:
Stephan Feldhaus

Paulinus-Verlag

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Die **Energiefrage** : Entdeckung ihrer ethischen Dimension / Wilhelm Korff. Unter Mitarb. von Stephan Feldhaus ... Red. Gesamtbearb.: Stephan Feldhaus. – 1. Aufl. – Trier : Paulinus-Verl., 1992

ISBN 3-7902-0151-0

NE: Korff, Wilhelm; Feldhaus, Stephan [Red.]



55978245

Alle Rechte vorbehalten

© Paulinus-Verlag Trier

1. Auflage 1992

Umschlagmotiv: Günter Vanecek

Gesamtherstellung: Paulinus-Druckerei GmbH, Trier

ISBN 3-7902-0151-0

K93/624

Inhalt

VORWORT	7
I. DIE ENERGIEFRAGE AUF DEM PRÜFSTAND (W. Korff)	9
1. Was legitimiert den ungeheuren Energieverbrauch?	10
2. Sind die eingeschlagenen Wege der Energieversorgung ethisch rechtfertigungsfähig?	15
3. Ist hinsichtlich der ethisch vertretbaren Wege der Energie- versorgung gesellschaftliche Akzeptanz erreichbar?	17
II. WEGE DER ENERGIEVERSORGUNG GÜTER- UND ÜBELABSCHÄTZUNGEN	23
1. Ethische Krieriologie (W. Korff)	23
2. Energieszenarien: Optimierung des Möglichen (M. Hillerbrand)	27
2.1. Entwicklung des Weltenergieverbrauchs	29
2.2. Energievorräte und Energieströme	70
2.3. Energieversorgung und Wirtschaftlichkeit	96
2.4. Vergleich der Risiken	124
3. Kernenergie: Testfall der Verantwortungsethik (O. Gremm)	147
3.1. Das Gefährdungspotential der Kernenergie	147
3.2. Sicherheitstechnische Vorkehrungen.	167
3.3. Eintrittswahrscheinlichkeit und Ausmaß möglicher Schäden. ...	196
4. Handlungskonsequenzen für die Energieversorgung der Zukunft. Ein Maßnahmenset (S. Feldhaus)	218
III. „GRAMMATIK DER ZUSTIMMUNG“. IMPLIKATIONEN DER AKZEPTANZPROBLEMATIK (W. Korff)	229
1. Die Funktion des Rechts bei der Herstellung sozialer Akzeptanz	229
2. Interessenkonflikte und Überzeugungskonflikte.	232

3.	Baugesetzlichkeiten individueller und sozialer Überzeugungsbildung	235
3.1.	Endogene Faktoren	236
3.1.1.	Das Gewissensproblem als Problem der Entscheidungssicherheit: Was heißt moralische Gewißheit?	236
3.1.2.	Wahrheit und Irrtum in der Anwendung von Prinzipien	238
3.1.3.	Das Gewissensproblem als Problem der Entscheidungszumutung: Handlungen mit Doppelwirkungen	242
3.1.4.	Neurotische Irritationen und prospektives Gewissen	248
3.2.	Exogene Faktoren	256
3.2.1.	Der Part des Experten	256
3.2.2.	Die Medien	260
3.2.3.	Die politischen Mandatare	264
3.2.4.	Die Bedeutung des theologischen Weltverständnisses	272
IV.	DER FALL KERNENERGIE — EIN GLAUBENSSTREIT? KIRCHE UND ENERGIEVERSORGUNG (S. Feldhaus)	287
1.	Stellungnahmen der katholischen Kirche	288
2.	Stellungnahmen der protestantischen Kirchen	305
3.	Ökumenische Stellungnahmen	321
4.	Theologische Hintergründe	330
	REGISTER	349
	LITERATUR	359

Vorwort

Heute über das Energieproblem sprechen, bedeutet zugleich über die Frage der Verantwortbarkeit der für seine Lösung einzuschlagenden Wege sprechen. Die Energiefrage stellt sich nicht allein als ein technologisches und ökonomisches Problem dar. Sie ist inzwischen längst auch zu einem Thema der Ethik geworden. Zunehmend gewinnen kritische Rückfragen genuin ethischer Art an Gewicht und rücken ins Zentrum der Diskussion. Was rechtfertigt diesen ungeheuren Energieverbrauch? Welche Maßstäbe sind hierbei anzulegen und wer ist zuständig für deren Durchsetzung? Nach welchen Kriterien lassen sich die unterschiedlichen Formen der Energiebereitstellung und -nutzung beurteilen? Welche Bedeutung kommt in diesem Zusammenhang den Kriterien der Sozialverträglichkeit und der Umweltkompatibilität zu?

Bei all dem wird eines immer wieder deutlich: Konfliktfreie Lösungen lassen sich auch bei noch so gutem Willen nicht erreichen. Was im Energiebereich bisher an Möglichkeiten erschlossen wurde, birgt immer auch Nebenwirkungen in sich. Wonach aber können wir uns dann richten, wenn sich Übel und Risiken nicht ausschließen lassen, also in Kauf zu nehmen sind? Kennt die Ethik ein anwendungsorientiertes Instrumentarium? In Wahrheit haben wir es bei Güter- und Übelabwägungen nicht mit marginalen ethischen Entscheidungsvorgängen zu tun. Tatsächlich geht es gerade hier um den Ernstfall der Ethik. So kann es denn auch nicht verwundern, daß die Abwägungsfrage zugleich zu einem Kernstück der mit der Energieversorgung heute unlösbar verbundenen gesellschaftlichen Akzeptanzproblematik geworden ist.

Mit dem vorliegenden Buch gehen wir durchaus neue Wege in dieser Auseinandersetzung mit der Energiefrage. Sein Ziel ist es, über den nach energiewissenschaftlichen Gesichtspunkten vorgehenden Ressourcen- und Risikenvergleich hinaus eine tragfähige ethische Krieteriologie zu erstellen und auf dieser Grundlage zu ethisch rechtfertigungsfähigen Handlungskonsequenzen für eine Energieversorgung der Zukunft zu gelangen (Kap. I und II). Eine derart anspruchsvolle Aufgabe aber konnte nur in interdisziplinärer Zusammenarbeit angegangen und gelöst werden. Deshalb habe ich meinen Mitarbeiter Herrn Stephan Feldhaus und zwei weitere als Energiewissenschaftler ausgewiesene Experten — Herrn Dr. Otto Gremm und Herrn Dr. Max Hillerbrand — zur Mitarbeit an diesem Buch gebeten und sein Konzept gemeinsam mit ihnen in vielen detaillierten Gesprächen systematisch erarbeitet.

Wenn ich mich nun als katholischer Theologe und Inhaber eines Lehrstuhls für christliche Sozialethik einer solchen, auf den ersten Blick fachfremd erscheinenden Thematik zuwende, so hat dies seine guten Gründe. Die Energiefrage hat mittlerweile über ihre generelle ethische Rechtfertigungsproblematik hinaus eine so hohe gesellschaftliche Brisanz gewonnen, daß sie gerade auch den Sozialethiker herausfordert. Deshalb habe ich der Analyse des mit dem Energiethema verknüpften Akzeptanzproblems hier unter dem Titel: „Gram-

matik der Zustimmung. Implikationen der Akzeptanzproblematik“ ein eigenes Kapitel gewidmet (Kap. III). In eben diesem Zusammenhang der akzeptanzbeeinflussenden Faktoren sind aber nicht zuletzt auch die vielfältigen Stellungen der beiden großen Kirchen zur Energiefrage zu sehen. Dieser in seiner Bedeutung für die gesellschaftlichen Akzeptanzprozesse keineswegs gering zu veranschlagende Aspekt wird im abschließenden Kapitel von Stephan Feldhaus unter dem Titel: „Der Fall Kernenergie — ein Glaubensstreit? Kirche und Energieversorgung“ behandelt (Kap. IV).

Das vorliegende Buch will zur Versachlichung der Diskussion und zur verantwortlichen Entscheidungsfindung in dieser für die Zukunft der Menschheit so wichtigen Frage der Energieversorgung seinen Teil beitragen.

München, Mai 1992

Wilhelm Korff

III. „Grammatik der Zustimmung“. Implikationen der Akzeptanzproblematik

Wilhelm Korff

Die ganze Anstrengung einer nach verlässlichen ethischen Kriterien vorgehenden Güter- und Übelabwägung in Sachen Energie bliebe vergeblich, solange die hierbei gefundenen Antworten auf die Frage nach dem sittlich richtigen Weg nicht auch die Gesellschaft erreichen und dort zu einem Konsens führen. Tatsächlich kann dem vieles entgegenstehen. Die Richtigkeit einer Erkenntnis, und sei sie von noch so großem öffentlichen Gewicht, garantiert noch längst nicht deren Übernahme durch die Allgemeinheit. Soziale Akzeptanz, die ein gesellschaftlich relevanter Vorgang oder eine gesellschaftlich relevante Sache finden, ist nämlich keineswegs mit deren ethischer Legitimation deckungsgleich. Sie erwächst vielmehr aus einer *Vielzahl* von Gründen, die zum Teil durchaus ethischer Natur sein können, aber fast immer auch vorethische und zuweilen auch unethische Motive umfassen. Hier spielen öffentliche Meinungen, Trends und Moden ebenso hinein wie individuelle oder gruppenspezifische Interessen, Stimmungen und Betroffenheiten, aber auch die unterschiedlichen Bestände an Sachkenntnis und Beurteilungskompetenz. Von daher ist es nur natürlich, daß dieselbe Sache in der einen Gesellschaft Mehrheiten findet, während sie in der anderen auf Ablehnung stößt. Deshalb verbietet es sich aber auch, gesellschaftliche Überzeugungen und ethische Rechtfertigung ohne weiteres gleichzusetzen und so die moralische Frage auf die Akzeptanzfrage zu reduzieren.

1. Die Funktion des Rechts bei der Herstellung sozialer Akzeptanz

Gleichwohl verlaufen gesellschaftliche Meinungsbildung und ethische Urteilsfindung gerade in Fragen des Einsatzes und der Nutzung von Technik in einer großen Zahl von Fällen kongruent, so daß es hier gar nicht erst zu Akzeptanzproblemen kommt. Niemand wird über die Sozial- und Umweltverträglichkeit einer Technik streiten, solange deren Funktions- und Sicherheitsauslegung keinen ernsthaften Anlaß dazu gibt. Wo also Moral von vornherein miteingebaut ist, erledigt sich offensichtlich jede weitere Diskussion von selbst. Gleichzeitig lehrt jedoch die Erfahrung, daß selbst eine allgemeine Zustimmung in Bezug auf notwendig zu berücksichtigende Bedingungen bei der Anwendung einer Technik vielfach nicht genügt, um diese Bedingungen auch tatsächlich durchzusetzen. Menschen können sich selbst bei klarem Wissen um das, was getan werden muß, ihrer Verantwortung entziehen und den Dingen aus Gleichgültigkeit ihren Lauf lassen oder gar aus niederen Motiven gegebenen Erfordernissen entgegenwirken. Deshalb ist es in solchen Fällen notwendig, daß eben diesen Erfordernissen gleichzeitig mit dem Machtmittel des Rechts, dem im

Gegensatz zur Moral die „Befugnis zu zwingen“ (Kant) zukommt, entsprechend Nachdruck verliehen und ihnen durch legitimierte technische Überwachungsinstitutionen zur Durchsetzung verholfen wird. Dem folgt denn auch weithin die Praxis. Das Recht macht sich zu eigen, was die Moral gebietet und schafft so ein Höchstmaß an Akzeptanz.

Wie aber, wenn in Fragen der Rechtfertigungsfähigkeit einer Technik keine gesellschaftliche Übereinstimmung zu erreichen ist und dennoch Handlungs-zwang besteht? Auch hier erweist sich die Assistenz des Rechts als unentbehrlich, dem in diesem Zusammenhang eine zusätzliche konfliktlösende Funktion zufällt. Wo ein entsprechender Handlungsbedarf im Blick auf das Gemeinwohl entsteht, lassen sich mit seiner Hilfe Regelungen schaffen und Entscheidungen herbeiführen, an die sich alle zu halten haben, also auch jene, die in der Sache abweichender Meinung sind. Wir haben es hier im Grunde mit einem Problem zu tun, das sich nicht nur in Bezug auf Technikbewertungen und Technikfolgenabschätzungen stellt, sondern Kontroversen jeglicher Art im gesellschaftlichen Feld betrifft. Wo immer widerstreitende Meinungen, divergierende Interessenlagen oder sich polarisierende Überzeugungen im menschlichen Miteinander das Wohl des Ganzen gefährden, muß das Recht um dieses Wohls willen zugleich *normierend* tätig werden. Allgemein betrachtet geht es hier keineswegs nur um ein spezifisches Problem der Moderne. Konfliktlösung durch Herstellung von sozialem Konsens mit den Mitteln des Rechts ist so alt wie das Recht selbst. Recht verstand sich von daher immer schon *auch* als Definitionsmacht des Verbindlichen.

Dennoch stellt sich dasselbe Problem für die modernen freiheitlichen, am Menschenrechtsgedanken orientierten Gesellschaften nochmals anders. Diese Gesellschaften sind genuin „pluralistische“ Gesellschaften, die den Anspruch auf Meinungs-, Informations- und Gewissensfreiheit als menschliche Grundrechte betrachten und damit als ein integrales Moment ihrer politischen Verfassungen verstehen. Eben das aber hat zwangsläufig eine Vervielfältigung von möglichen Positionen zur Folge. Entsprechend lautet die Frage hier: Wie ist Handlungsfähigkeit in pluralistischen Gesellschaften sicherzustellen? Welcher Position soll unter der Voraussetzung grundrechtlich garantierter Meinungs-, Informations- und Gewissensfreiheit (einschließlich des Rechts auf Koalitionsfreiheit) eine für alle verbindliche Rechtsgeltung verschafft werden? Die Lösung für dieses gewiß fundamentale Problem kann nur in einer rechtlichen Vermittlung und Ausbalancierung von *Mehrheitswillen* und *Minderheitenschutz* gefunden werden. Diesen Lösungsweg hat sich der moderne demokratische Verfassungsstaat denn auch zu eigen gemacht und hierfür ein abgestimmtes Regelwerk entwickelt. Darin treten insbesondere drei Momente hervor: 1. Der moderne Verfassungsstaat ermächtigt die Mehrheit zu entscheiden und so verbindliches Recht zu schaffen, setzt aber zugleich im Postulat der Verfassungskonformität deren Gestaltungsfreiheit Schranken. Auch Mehrheitsentscheide sind sonach an die Verfassung gebunden und der rechtsstaatlichen Überprüfung unterworfen. 2. Er verleiht der Mehrheit die Entscheidungsbefug-

nis nur auf Zeit und gibt damit der Minderheit von heute die Chance, die Mehrheit von morgen zu werden. 3. Er verbürgt der Minderheit das Recht auf Widerspruch. Er zwingt also die Minderheit nicht, die Position der Mehrheit zu teilen, fordert aber von ihr Loyalität und Rechtsgehorsam¹. — Dieses Verfahren hat sich in hohem Maße bewährt. Das Ringen um die jeweilige Gestalt des rechtlich Verbindlichen vollzieht sich nach Bedingungen, die ein Optimum an Gerechtigkeit gegenüber allen Akteuren garantieren und von daher im Prinzip konsensfähig sind. Mit ihnen ist staatliche Handlungsfähigkeit selbst bei noch so großer Meinungsvielfalt erstaunlich sichergestellt.

Nun ist freilich ein extremer Pluralismus gerade was ethische Fragen der Technikbewertung angeht nur schwer denkbar. Sozialverträglichkeit und Umweltkompatibilität sind universell gültige Prinzipien, die kaum jemand zur Disposition stellen möchte. Der Meinungsstreit wird sich hier also eher auf Detailfragen bei der Einschätzung der mit den jeweiligen technischen Verfahren verbundenen Risiken und negativen Nebenwirkungen zentrieren. Hinzu kommt, daß sich in den weitaus meisten Fällen die breite Öffentlichkeit für ein eigenes Urteil gar nicht erst kompetent macht, solange sie den zur Entscheidung stehenden Problemen keine gravierende Bedeutung beimißt. Unter dieser Voraussetzung macht sich gegen die von den Entscheidungsträgern verabschiedeten Lösungen kaum oder gegebenenfalls nur geringer Widerspruch geltend. Dennoch zeichnen sich hier seit geraumer Zeit deutlich Veränderungen ab. Das Sozial- und Umweltbewußtsein in Sachen Technik ist gewachsen. Man ist im Hinblick auf die sie begleitenden und von ihr ausgehenden Gefahren zunehmend sensibler geworden. Die kritischen Stimmen mehren sich. In der einen oder anderen Frage formieren sich plötzlich entschiedene Oppositionen. Bestimmte Technologien werden angesichts der mit ihnen verbundenen möglichen Nebenwirkungen sogar als schlechthin unannehmbar empfunden. Hierbei kann sich die Kritik im Einzelfall so sehr verstärken, daß selbst bereits getroffenen und von der Mehrheit getragenen Entscheidungen die Verbindlichkeit abgesprochen wird. In der äußersten Zuspitzung: Das Recht mit seinen Spielregeln wird als Erfüllungsgehilfe des nicht mehr Zulässigen, des moralisch Unverantwortbaren, ja des Unrechten ausgemacht und beiseite geschoben. Widerspruch formiert sich zum Widerstand. Die Frage der Akzeptanz droht die Frage der Loyalität in sich aufzuheben. Tendenzen solcher Art sind in der gegenwärtigen Entwicklung unverkennbar. Ihren bisher stärksten Ausdruck haben sie zweifellos in dem seit Mitte der 70er Jahre aufgebrochenen und bis heute anhaltenden Streit um die friedliche Nutzung der Kernenergie gefunden.

¹ Vgl. J. Isensee, Mehrheitswille und Minderheit im demokratischen Verfassungsstaat, in: A. Rauscher (Hrsg.), Mehrheitsprinzip und Minderheitenrecht, Köln 1988, 109—133.

2. Interessenkonflikte und Überzeugungskonflikte

Nun wird man sich fragen müssen, was die Lösung dieser bis in die politische Sphäre durchschlagenden Akzeptanzkonflikte so ungemein schwierig macht? Bei der Beantwortung dieser Frage sind — so scheint mir — zwei Momente ins Auge zu fassen. Zum einen kommt der Tatsache Bedeutung zu, daß sich die Opponenten aus ihrer Sicht uneingeschränkt im Recht glauben. Sie machen ihr Urteil und ihre Position mit einem unverrückbaren Wahrheitsanspruch geltend. Wo immer aber Wahrheit für eine Position reklamiert wird, bleiben Zugeständnisse ausgeschlossen. Wahrheit läßt sich nicht teilen, sie duldet keine Kompromisse. Entsprechend nehmen die hier auszutragenden Konflikte zwangsläufig die Form von Überzeugungskonflikten an. Das ist zunächst das Grundlegende, auch wenn dies für sich alleine die Sache noch nicht zu einem Politikum macht. Divergierende und einander widerstrebende Überzeugungen gehören zur Normalität menschlichen Miteinanders. Sie finden sich in jeder Gesellschaft und erst recht in pluralistischen Gesellschaften. Ja sie tragen nicht unwesentlich zu deren Lebendigkeit bei und bezeugen zugleich den Wegcharakter aller Wahrheitsfindung. Soll hingegen ein Überzeugungskonflikt darüber hinaus auch politische Brisanz gewinnen, so muß noch ein zweites entscheidendes Moment hinzukommen. Die vertretenen Standpunkte müssen nicht nur miteinander unvereinbar sein, so daß moralische und rechtliche Kompromisse mit der vom jeweils anderen eingenommenen Position ausgeschlossen sind, sie müssen zugleich auch als schlechthin konstitutiv für das Gemeinwohl und deshalb als der jeweils einzig gangbare, unter allen Umständen gesellschaftlich durchzusetzende Weg zur Sicherung dieses Wohls angesehen werden. Erst dies macht den interaktionellen Überzeugungskonflikt zu einem kollektiven Überzeugungskonflikt, mit allen Problemen, die sich daraus im Hinblick auf ein gemeinsames, für alle verbindliches Handeln ergeben.

Was aber ist angesichts solcher Polarisierungen zu tun? Wie lassen sich kollektive Überzeugungskonflikte letztlich befrieden? Daß sich die Gesellschaft damit vor Herausforderungen gestellt sieht, deren Bewältigung ganz eigene Tugenden und gegebenenfalls ganz neue politische Lösungsstrategien verlangt, läßt ein Vergleich mit jenen anderen Konflikten erkennen, die es im gesellschaftlichen Leben noch weitaus häufiger zu bewältigen gilt: den Interessenkonflikten.

Interessenkonflikte sind von grundsätzlich anderer Struktur als Überzeugungskonflikte. Sie entstehen überall dort, wo Wünsche und Erwartungen der Menschen miteinander kollidieren. Soll aber im Austragen solcher Konflikte Chaos verhindert werden, bedarf es zu deren Lösung eines eigenen ethischen Maßstabes. Dieser Maßstab heißt Gerechtigkeit. Er wird herangezogen, wo immer es darum geht, kollidierende Ansprüche gegeneinander abzuwägen, jedem das Angemessene zuzuteilen und zu einem fairen Ausgleich zu gelangen. Tatsächlich lassen sich nun jedoch in vielen Fällen sowohl für den einen als auch für den anderen Anspruch gute Gründe geltend machen. Entspre-

chend sind dann auch nur Lösungen unter der Voraussetzung möglich, daß die Kontrahenten — wiederum nach Maßgabe der Gerechtigkeit — zu Zugeständnissen bereit sind und einen Teil ihrer Ansprüche zurücknehmen. Hier verwirklicht sich Gerechtigkeit in der Form des fairen Kompromisses. Das Gerechte steht nicht von vornherein fest, sondern wird ausgehandelt. In solchen Fällen lassen Interessenkonflikte je nach Akzentuierung und Gewichtung der hierbei ins Spiel gebrachten unterschiedlichen Erwartungen also auch eine entsprechende Vielfalt von Lösungen zu, die jede für sich zur Herstellung der gesellschaftlichen Handlungseinheit führen können.

Genau dies ist im Fall von Überzeugungskonflikten nicht denkbar. Überzeugungskonflikte stehen unter dem unbedingten Anspruch einer Wahrheit, von der man, ohne sich selbst zu verleugnen, nichts aufgeben kann. Wo Überzeugungen aufeinanderstoßen, sind Kompromisse ausgeschlossen. Genau zu einem solchen Konflikt aber hat sich der genannte Streit um die Kernenergie verdichtet. Dabei gewinnt dieser Streit noch aus einem anderen Grund seine besondere Sprengkraft. Erstmals in der Geschichte der Menschheit gilt das Pro und Kontra eines sich kollektiv ausweitenden Überzeugungskonflikts der Verwendung einer auf friedliche Zwecke ausgelegten *Technologie*. Hier liegt das Novum, das zu ganz eigenen Lösungsstrategien zwingt.

Wenn wir auf der Suche nach einem tragfähigen Lösungsmodell in die Geschichte des neuzeitlichen Europas zurückfragen, nämlich dorthin, wo es um ähnlich neue, grundlegende kollektive Akzeptanzkonflikte ging, treten besonders zwei in den Blick, denen in diesem Zusammenhang eine je eigene paradigmatische Bedeutung zukommt.

Da ist einmal jener sich kollektiv formierende Überzeugungskonflikt, der mit der Reformation aufbrach. Es ging um letzte Fragen des Heils, um die Wahrheit über den Menschen *sub specie Dei*. In dieser Wahrheit sah sich die mittelalterliche Gesellschaft nach einem bestimmten vorgegebenen Verständnis verfaßt und zusammengeschlossen. Mit den abweichenden Überzeugungen der Reformation stand sonach zugleich eben diese religiös-politische Einheit der *societas christiana* auf dem Spiel. Nur so lassen sich die nachfolgenden Religionskriege verstehen, die am Ende freilich keiner der rivalisierenden Religionsparteien den definitiven Sieg über die andere brachten. Dies führte dann schließlich in der weiteren Entwicklung zur Heraufkunft des säkularen, sich weltanschaulich neutral verstehenden Staates. Der Gedanke der politischen Einheit als gleichzeitiger religiöser Einheit wird zunehmend aufgegeben. Weil sich die religiöse Wahrheit trotz des ihr innewohnenden universellen Anspruchs auf der kollektiven Überzeugungsebene diese Geltung nicht mehr zu verschaffen vermochte, kam es zu deren Auslagerung aus der Kompetenz des Staates. Das vom Staat zu schützende Gut betrifft nunmehr vorrangig nur noch die Sicherung der Freiheit der religiösen Überzeugung eines jeden einzelnen. Das daraus zu ziehende Fazit: kollektive Überzeugungskonflikte lassen sich, soll Gewalt ausgeschlossen werden, zwar nicht durch Kompromisse, wohl aber über recht-

lich und moralisch gesicherte Formen der Verpflichtung zu gegenseitiger Toleranz lösen.

Das zweite, nicht minder grundlegende Akzeptanzproblem, das ich hier nennen möchte, stellte sich im Gefolge der Industrialisierung im 19. Jahrhundert. Die Tatsache, daß es wesentlich die eingesetzten technologischen Mittel sind, die der bei der Güterherstellung zu investierenden Arbeit erst die ihr eigene Produktivität verleihen, läßt die Frage nach dem Verfügungsrecht über diese Mittel zu einer Schlüsselfrage werden. Ja, es entsteht damit überhaupt erst eine neue, ökonomisch höchst relevante, in dieser Weise vorher nie gegebene Form von Besitzmöglichkeit, eben das Eigentum an Produktionsmitteln. Damit stellt sich die Frage, bei wem das Recht auf diese Art von Eigentum originär liegt, beim einzelnen mit seiner unternehmerischen Dynamik oder bei der Gemeinschaft, für die die Güter dieser Erde letztlich bestimmt bleiben müssen? Die Welt hat sich über diese Frage in unserem Jahrhundert bekanntlich in Blöcke gespalten. Worin man hier divergierte, ließ sich nicht mehr unter dem Dach ein und derselben politischen Ordnung zusammenbringen, wie dies noch in der Religionsfrage möglich war. Die Regelung dieser Eigentumsfrage stellte sich, zumindest noch bis gestern, in der Weise eines unüberbrückbaren Überzeugungskonfliktes dar, der lange Zeit zu jener Politik der Abschreckung führte, die das Verhältnis der beiden Blöcke zueinander bestimmen sollte, als Form unerbittlicher Nötigung zu gegenseitiger Toleranz.

Welcher Stellenwert kommt nun aber auf solchem Hintergrund jenen sich in unserer Gegenwart abzeichnenden neuen Akzeptanzproblemen zu, in denen es weder um letzte Wahrheiten noch um grundlegende politisch-ökonomische Ordnungen geht, sondern um konkrete Formen von Technik, und die sich dennoch zu wirklichen Überzeugungskonflikten aufzubauen vermögen? Eines ist jedenfalls gewiß, für die Bewältigung dieser Art von Konflikten ist keine der beiden vorgenannten Lösungsstrategien tauglich. Polarisierungen in Sachen Technik lassen sich nicht dadurch gesellschaftlich bewältigen, daß der Staat hier auf Neutralität abstellt und die Kontrahenten zu gegenseitiger Toleranz verpflichtet, aber auch nicht dadurch, daß sich die Kontrahenten durch Schaffung eigener staatlich-politischer Systeme voneinander absetzen und sich so gegenseitig unangreifbar machen. Fragen der Technik haben offensichtlich nicht denselben Stellenwert wie Fragen des religiösen Glaubens oder Fragen des politischen Ordnungssystems: *Technik muß konsensfähig sein, weil alle mit ihr leben müssen, am Ende die ganze Menschheit.*

Unter dieser Voraussetzung aber bleibt dann nur ein einziger Lösungsweg offen: die Verständigung in der Sache. Dies erscheint im Prinzip auch erreichbar. Die hierfür heranzuziehenden allgemeinen ethischen Maßstäbe der Sozialverträglichkeit und der Umweltverträglichkeit sowie die entsprechend in Anwendung zu bringenden Kriterien der Güter- und Übelabschätzungen sind jedermann einsichtig. Einsichtig ist ferner auch, daß es sich bei allen hier virulenten Konfliktstoffen, die die technische Entwicklung mit sich gebracht hat und wahrscheinlich auch in Zukunft weiter mit sich bringen wird, nicht um

Mysterien handelt, sondern um durchaus aufklärbare und insofern konsensfähige Sach- und Entscheidungszusammenhänge. Darauf muß die ganze Diskussion abgestellt werden. Hierzu gehören vor allem Geduld, Redlichkeit, Lernoffenheit und Korrekturbereitschaft, und zwar auf allen Seiten. Jede Beschönigung aber auch jede Aufblähung von Risiken, jede Verharmlosungs- aber auch jede Verteufelungsstrategie, überhaupt jede selektive Informationssteuerung ist hier von Übel. Gefordert ist entsprechend die Fortentwicklung von Verantwortung und moralischer Kompetenz, die Fähigkeit zu Risikowahrnehmung und Risikobewertung, zu genauer Erfassung des Vertretbaren und des Möglichen. Wo es daran mangelt, muß emotionalisierte Kritik geradezu erwartet werden. Emotionalisierte Kritik aber entwickelt ihr eigenes moralisches Pathos und ihre eigene Logik. In ihrer Argumentation ist sie eher abwägungsfeindlich. Sie tendiert mit einem hohen Maß an Eigendynamik zum Grundsätzlichen, Bekenntnishaften. An die Stelle von Sachfragen treten Prinzipienfragen. Umso wichtiger ist es deshalb, mehr Klarheit in all jene Bedingungsbeziehungen zu bringen, die den konkreten Verständigungsprozeß im gegebenen Fall zum Problem werden lassen. Und um dieses Mehr an Klarheit geht es bei den nun folgenden Überlegungen. Wir müssen die Dinge genau durchbuchstabieren. Was wir brauchen, ist in der Tat eine „grammar of assent“, eine „Grammatik der Zustimmung“, die uns die elementaren Baugesetzlichkeiten individueller und sozialer Überzeugungsbildung erkennen läßt.

3. Baugesetzlichkeiten individueller und sozialer Überzeugungsbildung

Woraus also — so lautet die entscheidende Frage — bauen sich Überzeugungen auf? Was spielt hier alles eine Rolle? Dabei läßt sich zunächst generell zwischen *endogenen*, im Subjekt selbst angelegten und *exogenen*, sich ihm von außen vermittelnden normativen Faktoren unterscheiden. Zu ersteren gehören all jene inneren moralischen Geschehensabläufe, die wir im Begriff des *Gewissens* und der mit ihm gegebenen Erfahrungen festmachen. Hierzu ist in unserem Zusammenhang vor allem das Ringen um die notwendige *Entscheidungssicherheit* zu rechnen: Wie sicher können wir überhaupt einer Sache sein? Welcher Art ist also die Gewißheit, die wir für unsere Entscheidungen in jedem Fall beanspruchen müssen, wenn sie moralisch rechtfertigungsfähig sein sollen? Zu ebendem internen Bereich der Gewissensproblematik gehört dann aber ferner auch die nicht minder zentrale und in ihrer Weise hoch komplexe Frage der *Entscheidungszumutung*, vor die sich der Mensch in unzähligen Fällen mit seinem Handeln gestellt sieht. Nichts geht nahtlos auf. Alles hat seinen Preis. Es gibt keine konfliktfreie Moral. An Güter- und Übelabwägungen führt kein Weg vorbei. Wie also haben wir mit unseren Entscheidungsnöten bei in Kauf zunehmenden Übeln in Wahrheit umzugehen: gesinnungsethisch-schwärmerisch, fundamentalistisch, fatalistisch, machiavellistisch oder verantwortungsethisch-prospektiv? Hier ist gewiß noch ungeheuer viel aufzuarbeiten, weil sich

gerade an diesen Fragen die Geister in ihren Lebenseinstellungen und -vollzügen fundamental scheiden. Wir haben es hier immerhin mit dem moralpsychologischen Angelpunkt der ganzen Akzeptanzproblematik zu tun.

Aber es geht nicht nur um endogene, und eben darin um besonders schwierig zu beeinflussende Wirkfaktoren und Wirkmächte, die den Prozeß menschlicher Überzeugungsbildung steuern, sondern auch um exogene. Deren lassen sich im wesentlichen vier ausmachen: Zum einen in Gestalt der wissenschaftlichen und technischen Spezialisten mit ihrem Sonderwissen und ihrer Erfahrung als den *Experten in der Sache*. Zum andern in Gestalt der Medien mit all ihren Ausformungen als den *Experten der Vermittlung*. Zum dritten in Gestalt der politischen Mandatäre als den *Experten des Gemeinwohls*. Und zum vierten in Gestalt der Sachwalter religiöser und weltanschaulicher Grundoptionen als den *Experten für Fragen der letzten Bestimmung des Menschen und der Welt*. All diese Wirkgrößen und Wirkmächte nehmen in je eigener Weise Einfluß auf den Prozeß individueller und kollektiver Überzeugungsbildung, das gilt also auch dort, wo es um Fragen der Rechtfertigungsfähigkeit und Akzeptanz von Energietechnik geht. Mit jeder von ihnen, den endogenen wie den exogenen, verbinden sich aber zugleich auch je spezifische Möglichkeiten des Mißbrauchs. Genau dies fordert nun eine entsprechend differenzierte Behandlung.

3.1. Endogene Faktoren

3.1.1. Das Gewissensproblem als Problem der Entscheidungssicherheit: Was heißt moralische Gewißheit?

Menschliche Vernunft ist auf Wahrheit schlechthin angelegt: Sie ist der Unterscheidung von wahr und falsch, bzw. in Bezug auf Handeln, der Unterscheidung von gut und schlecht fähig. Als endliche Vernunft ist sie jedoch gleichermaßen irrtumsfähig wie lernfähig. Dabei ist in Rechnung zu stellen, daß im Rahmen ihrer Lernprozesse stets neue Einsichten und Erkenntnisse möglich sind, die gegebenenfalls zu Korrekturen führen oder auch völlig neue Wege eröffnen. Dies dispensiert den Handelnden aber keineswegs davon, im Hier und Heute entscheiden zu müssen. Grundlage seiner Entscheidung kann für ihn jeweils nur der tatsächlich erreichte Wissensstand sein. Entscheidungssicherheit kann es also nur in Relation zu den Prämissen geben, die sich in diesem gegebenen Wissensstand ausdrücken. Praktische Entscheidungen — auch wenn sie qualifiziert sittliche sein wollen — können immer nur nach besten 'Wissen und Gewissen' getroffen werden. Insofern spricht man hier auch von 'moralischer Gewißheit'.

Aus der Tatsache, daß alle praktische Vernunft an die endliche Struktur menschlichen Erkennens zurückgebunden ist, folgt aber nicht, daß diese Vernunft keine Verlässlichkeit beanspruchen könnte. Die Endlichkeit unseres Erkennens macht uns in der Regel keine Probleme. Der wirkliche Gewissenszweifel stellt im Rahmen der den Menschen anfordernden Entscheidungssituationen

durchaus die Ausnahme dar. Dies gilt für einfache wie für komplexe Handlungszusammenhänge, und es gilt auf fast allen Gebieten, gehe es um Probleme der Medizin, der Erziehung, der Politik, der Wirtschaft, der Umwelt oder auch der Technik. Niemand wird behaupten wollen, daß hier unablässig und überall auf vage Vermutungen hin gehandelt werden müßte, daß der Mensch also nicht fähig sei, nach Maßgabe des ihm verfügbaren Wissensstandes zureichende Gewißheit über die Bedingungen und Folgen seines Tuns zu erlangen und es so als ein verantwortliches Tun auszuweisen.

Nun lehrt freilich die Erfahrung, daß auch Entscheidungen, die einmal nach bestem Wissen und Gewissen getroffen wurden, sich aufgrund neuer Einsichten im Nachhinein durchaus als falsch erweisen können. Menschliches Handeln kann auf irrtümlichen Prämissen beruhen und damit, angesichts der daraus erwachsenden Folgen, das spätere Verdikt der Geschichte nach sich ziehen. So wurden beispielsweise über lange Zeit Wirkstoffe wie Fluorchlorkohlenwasserstoff, Asbest u. a. guten Glaubens eingesetzt, bis deren gefährliche Nebenwirkungen plötzlich zu Tage traten und eine neue Güterabwägung erforderlich machten. Gegen solche Fehleinschätzungen ist der Mensch keineswegs prinzipiell gefeit. Um sie also auszuschalten und künftige Fehler zu vermeiden, gibt es für ihn keinen anderen Weg, als sein Wissen durch entsprechende Forschungen konsequent weiterzuentwickeln und auf einen Stand zu bringen, der die auf der Grundlage dieses Wissens getroffenen Entscheidungen als sittlich vertretbar bestätigt.

Vorschnelle Schuldzuweisungen bei falsch getroffener Wahl klären hier nichts. Der Fortschritt der Menschheit vollzieht sich weitgehend nach dem Gesetz von Versuch und Irrtum. Niemand wird z. B. die Medizin dafür tadeln, wenn sie gestern als geeigneten Weg der Therapie ansah, was sie heute hinter sich gelassen hat oder gar verwirft. Wer sich auf Grund seines Berufes dazu verpflichtet hat, dem Kranken zu helfen, muß die dafür nötigen Kenntnisse auf den jeweils neuesten Stand bringen. Von Schuld kann in diesem Kontext in der Tat nur dort die Rede sein, wo eine entsprechende Weiterbildung ohne Not unterlassen wird. Gewissensbindung schließt Gewissensbildung als Vernunftpflicht ein.

Dasselbe gilt entsprechend für alles menschliche Handeln, das zur Erreichung des mit ihm intendierten sittlich guten Ziels auf die Optimierung der dazu geeigneten Verfahren verwiesen ist. Dabei wird die allgemeine Aufmerksamkeit, daß dem Fortschritt der Dinge im Sinne des denkbar Besten auch wirklich Rechnung getragen wird, naturgemäß um so nachdrücklicher sein, je größer die Zahl der Menschen ist, die unmittelbar davon berührt sind. Dies gilt heute für die Folgeprobleme moderner Energieversorgung ebenso wie beispielsweise für die vielen, zum Teil sogar noch unerforschten Nebenwirkungen, die bei einer scheinbar so trivialen Sache wie der Hausmüllentsorgung auftreten. Noch größere Aufmerksamkeit werden in Zukunft vermutlich jene Eingriffe finden, die der Gentechnik in der belebten Natur möglich sind. Hier ist eine eigene, neu zu konzipierende, prospektive Verantwortung von Nöten.

3.1.2. Wahrheit und Irrtum in der Anwendung von Prinzipien

Wenden wir nun die eben gewonnenen Einsichten in die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen menschlichen Entscheidens auf das im Rahmen der derzeitigen Auseinandersetzung um die Energieversorgung der Zukunft am meisten diskutierte Problem der friedlichen Nutzung der Kernenergie an. Dabei ist zunächst festzustellen, daß wir es hier mit einem Entscheidungsproblem zu tun haben, das im Gegensatz zu vielen anderen kaum noch irgend einen ernsthaften Zweifel im Hinblick auf die mit ihm gegebenen Sachverhalte, Chancen und Risiken erlaubt. Die Bedingungen und möglichen Folgen der friedlichen Nutzung dieses Energieträgers sind wissenschaftlich nahezu lückenlos durchleuchtet, so daß hier nicht mit grundlegend neuen Erkenntnissen zu rechnen ist. Das gilt für die Risikoanalyse, die Beherrschbarkeitsfrage wie auch für die Konsequenzen eines nuklearen Unfalls. All dies ist im voraufgehenden Kapitel detailliert aufgewiesen worden. Nimmt man die vorliegenden Güter- und Übelabwägungen ernst, so erscheint die friedliche, auf Substituierung der fossilen Energieträger zielende Nutzung der Kernenergie unter den aufgewiesenen Voraussetzungen und Bedingungen und unter Wahrung der daraus resultierenden und jeweils zu aktualisierenden Sicherheitsanforderungen im Prinzip rechtfertigungsfähig. Wenn es hier dennoch bei einzelnen wie bei Gruppen zu einer kategorischen Ablehnung kommt, so ist es durchaus möglich, daß dabei entweder Tatbestände verzerrt bzw. selektiert wiedergegeben oder aber falsche Maximen angewandt bzw. richtige Maximen in einen falschen Kontext gestellt werden.

Eine solche in diesem doppelten Sinn fehlerhafte Argumentationsstruktur läßt sich z. B. bei dem Münchener Philosophen Robert Spaemann nachweisen. Kernpunkt seiner Argumentation ist die Behauptung, daß das in der Kernenergienutzung liegende Gefahrenpotential letztlich unkalkulierbar sei, vergleichbar nur mit der Unberechenbarkeit von Naturereignissen. Genau solche natürlichen Gefahrenpotentiale durch eigenes Zutun zu vermehren, komme dem Menschen aber nicht zu: „Wir haben nicht das Recht, über die Gefahren hinaus, die der Natur innewohnen, Erdbeben, Vulkanausbrüche, Wirbelstürme usw. durch unsere Transformation von Materie zusätzliche Gefahrenquellen in unseren Planeten einzubauen.“² Schon dieser Zuordnung liegt eine falsche Prämisse zugrunde. Was Erdbeben verursacht, Vulkane ausbrechen und Wirbelstürme entstehen läßt, läßt sich vom Menschen weder hervorrufen noch verhindern. Die Auslösung oder die Verhinderung kleiner oder großer Störfälle bis hin zum schweren nuklearen Unfall hingegen ist der Berechenbarkeit durch den Menschen zugänglich und liegt somit in seiner Verantwortung. Aber Spaemanns Argumentation enthält noch eine zweite irrierte Prämisse. Sie unterstellt, daß erstmals und einzig mit der Kernenergie den natürlichen Gefahrenpotentialen ein künstliches hinzugefügt würde. Tatsächlich hat aber die Kernenergie-technik

2 R. Spaemann, Technische Eingriffe in die Natur als Problem der politischen Ethik, in: D. Birnbacher (Hrsg.), Stuttgart 2/1986, 180—206, 199.

mit jeder beliebigen anderen Technik gerade dies gemeinsam: jegliche Technik, sei sie groß oder klein dimensioniert, bedeutet *Einbau einer zusätzlichen Gefahrenquelle in unseren Planeten*.

Doch darüber hinaus sucht Spaemann noch bei einem weiteren Argument Zuflucht. Um seine These von der singulären Unkalkulierbarkeit der Kernenergie zu untermauern, suggeriert er, daß die generationenübergreifende *Kohärenz der Kultur*, die zur Beherrschbarkeit dieser Technik erforderlich ist, völlig ungesichert sei. Es komme uns nicht zu, künftigen Generationen die bleibende Präsenz solcher Gefahrenquellen als ein für sie unveränderbares Faktum zuzumuten, da wir nicht wissen, ob sie deren Steuerung gewachsen sind und ob dann noch die staatlichen Einrichtungen existieren, die den Schutz vor Einbrüchen in die Gefahrenzonen gewährleisten³. Spaemann legt hier einen Begriff von Verantwortung zugrunde, der jenseits aller geschichtlich-kulturellen Entwicklung der Menschheit situiert ist und damit eine eigene Verantwortungsfähigkeit künftiger Generationen überflüssig macht. Hiernach müßten wir unsere gegenwärtige technische Welt so auslegen, daß unsere Nachfahren durch etwaige Folgelasten selbst dann nicht bedroht werden, wenn sie sich auf das Niveau von Neandertalern zurückentwickelten. Ein solches Verständnis von Verantwortung, wie es Spaemann suggeriert, entspringt offensichtlich einer extrem defensiven Anthropologie, die für Risikostrukturen, wie sie mit dem innovativen Wesen menschlicher Kulturentwicklung untrennbar verbunden sind, keinerlei Raum läßt. Demgegenüber gilt: man wird ein Gefahrenpotential künftigen Generationen nur dann nicht zumuten dürfen, wenn es auch für die gegenwärtige unzumutbar ist. Sobald sich herausstellt, daß eine derzeit angewandte Technik Nebenwirkungen hat, die sich in ihrer zerstörerischen Kraft nicht eingrenzen und beherrschen lassen, darf sie nicht genutzt und mit ihren Folgelasten tradiert werden. Man wird zur Überzeugung kommen, daß es notwendig sei, gänzlich auf sie zu verzichten. Nach heutigem Stand gilt dies wahrscheinlich für die Fluorchlorkohlenwasserstoffe. Ansonsten eröffnet *jede* im Blick auf ihre Nebenfolgen akzeptable Technik nicht nur Chancen, sondern sie impliziert auch Risiken. Und wir tradieren sie in der selbstverständlichen Voraussetzung, daß die künftigen Generationen von gleicher Sorgfalt, von Verantwortungsbeußtsein und Erfindungsgabe sind, so daß ihnen die Bewältigung solcher bereits von uns gesteuerten und eingegrenzten, überschaubaren Risikopotentiale durchaus zugetraut werden kann.

Ebenso wie Spaemann den Umgang künftiger Generationen mit der Kernenergie von Inkompetenz bedroht sieht, die das bloße Vorhandensein dieser Technik oder ihrer Restprodukte zu einem nicht rechtfertigungsfähigen Risiko macht, hält er aber auch die gegenwärtigen Gefahren dieser Nutzung für unkalkulierbar. Entscheidend sei dabei, daß wir es hier mit einer Gefahrenquelle zu tun hätten, die zwar bei richtigem Umgang in hohem Maße kontrollierbar sei, im Falle eines nuklearen Unfalls jedoch *unübersehbare* Schäden zur Folge

3 Vgl. ebd., 201f.

haben. Dadurch werde sie moralisch schlechthin unannehmbar. Legen wir aber die bisher ausgearbeiteten Unfallszenarien der Fachleute zugrunde, aber auch das, was wir heute über die Folgen von Tschernobyl, des einzigen nuklearen Unfalls mit schwerwiegenden Auswirkungen, wissen, muß man Spaemann freilich auch hier eine Überzeichnung der Tatsachen vorwerfen. Selbst ein schwerer Kernschmelzunfall bleibt ein, wenngleich schreckliches, so doch abschätzbares Übel, das in seinen Folgen trotz allem *begrenzt* ist, keineswegs etwa mit einem globalen Atomkrieg vergleichbar. Deshalb aber ist auch hier, in Ansehung dieser äußersten Möglichkeit, Abwägung gefordert. Es erscheint ethisch legitim, die Folgen eines Kernschmelzunfalls mit den Folgen eines weltweiten Verzichts auf die Energiequelle Kernkraft in Relation zu setzen. Es müßte sich erweisen, und das hat die Vergleichsanalyse im 2. Kapitel dieses Buches denn auch tatsächlich gezeigt⁴, daß — global betrachtet — ein Verzicht auf Kernkraft unter heutigen Konditionen noch gewaltigere Übel nach sich zöge als ein einzelner, im Prinzip sogar vermeidbarer nuklearer Unfall. Auch hier gilt also das allgemeine Abwägungsprinzip, *daß das als mögliche Nebenfolge inkaufzunehmende Übel geringer sein muß als das Übel, das aus einem Handlungsverzicht erwachsen würde.*

Von dieser Vorzugsregel findet sich bei Spaemann nichts. Statt dessen rekurriert er zur Abstützung seiner Verwerfungsthese auf Maximen, die in dieser Form unhaltbar sind. So stellt er etwa die Forderung auf, daß *Rahmenentscheidungen*, die ein Risiko enthalten, das die Lebenschancen unbeteiligter anderer berührt, *nicht irreversibel* sein dürfen⁵. Sehen wir uns diese Maxime näher an, so bemerken wir, daß sich dem Begriff *Rahmenentscheidungen* hier durchaus Sinn abgewinnen läßt. Mit der Entscheidung für Kernenergie, für Wasserkraft oder für fossile Energieträger sind jeweils Rahmenentscheidungen über das bevorzugte Mittel der Energieversorgung getroffen. Aber schon die Forderung Spaemanns nach Reversibilität bestimmter risikobehafteter Rahmenentscheidungen enthält einen Widerspruch in sich. Entscheidungen, handle es sich nun um einzelfallbezogene oder auch rahmensetzende, um harmlose oder riskante, sind *ihrem Wesen nach* reversibel. Entscheidungen verstehen sich als Überführungen denkbarer Handlungsmöglichkeiten in die Realität und können von daher auch jederzeit anders lauten und zu jedem neuen Zeitpunkt anders getroffen werden. Was sich hingegen nicht ungeschehen machen läßt, sind die *Folgen* einer getroffenen Entscheidung. In der Zeit gibt es keinen Weg zurück. Auch das ist eine Binsenwahrheit. Deshalb wird der Mensch immer wieder neue Entscheidungen treffen, um unerwünschte Folgen früherer Entscheidungen zu beseitigen oder zu mildern. Und er wird noch mehr darum bemüht sein, je stärker die Lebenschancen unbeteiligter anderer von seinen früheren Entscheidungen mitbetroffen sind. Solche nichtintendierten Folgen für Unbeteiligte aber grundsätzlich auszuschließen — zumindest dort, wo sie deren Leib

4 Vgl. II, 2.4.: Handlungskonsequenzen für die Energieversorgung der Zukunft. Ein Maßnahmenset.

5 Vgl. R. Spaemann, a.a.O., 203f.

und Leben betreffen — und davon die Sittlichkeit der Entscheidung abhängig zu machen. wie dies Spaemann will, hieße den endlichen Rahmen menschlicher Möglichkeiten schlechthin überspannen.

Doch Spaemann geht mit seiner seltsamen Prinzipienakrobatik zur Desavouierung der Kernenergie noch weiter, wenn er die bei ihrer friedlichen Nutzung zugrundegelegten Übelabwägungen und Risikoabschätzungen am Ende mit dem Begriff der *Wette* ineins setzt. Die Verwendung von Kernenergie wird als frevelhaftes Spiel entlarvt. „Niemand“, so schreibt er, „darf das Leben eines anderen verwetten, nur weil die Wahrscheinlichkeit eines günstigen Wettausgangs sehr hoch ist.“⁶ Für sich betrachtet, bezogen auf die genuine Spielstruktur der Wette, ist die Maxime ohne Zweifel richtig. Als ganz und gar abwegig erweist sich jedoch die hier von Spaemann vorgenommene Applikation. Risikoabschätzungen zur Sicherstellung eines Gutes, mit dem man dem Menschen dienen will, sind keine Wetten. Die Versorgung des Menschen mit Energie ist weder ein zweckfreies Spiel, noch lassen sich die damit verbundenen Risiken als Spieleinsatz deuten. Hier wird niemandes Leben *verwettet*, sondern gerade das größtmögliche Maß an Sicherheit aufgeboten, um dem Schutz und der Entfaltung dieses Lebens Rechnung zu tragen.

Offensichtlich verfolgt Spaemann mit seinen gedanklich aufwendigen Operationen ein einziges Ziel, nämlich zu beweisen, daß die Nutzung von Kernenergie, ganz gleich, welch gute oder schlechte Absicht mit ihr verknüpft sein möge, etwas „in sich Schlechtes“ darstelle, ein „*intrinsece malum*“, das keinerlei Duldung zuläßt. Als Antwort auf eine Technologie solcher Art komme nur eines in Frage: ihr unbedingtes Verbot. Sieht man sich freilich die Argumente näher an, entlarven sie sich, so wirkungsvoll sie scheinen mögen, als ungereimt. Hier werden Überzeugungen mit den Mitteln einer Scheinlogik geschaffen, die gegenüber jeder weiteren Kritik unzugänglich macht. Die moraltheologische Kasuistik stellt hierfür einen treffenden Ausdruck bereit: *ignorantia affectata*.

Demgegenüber ist festzuhalten: wer sich für die friedliche Nutzung der Kernenergie entscheidet, handelt unter den gegebenen Voraussetzungen nicht schlecht, sondern in ethisch rechtfertigungsfähiger Weise. Ein solches Ja zur Kernenergie ist kein vorbehaltloses Ja, sondern ein Ja unter dezidierten Bedingungen. Die Bedingungen sind jedoch mit zureichender Gewißheit gegeben, und zwar sowohl was die derzeitige *Notwendigkeit* der Kernenergienutzung als auch was die *Steuerbarkeit* der Nutzungsprozesse betrifft. Eine *prinzipielle* und *kategorische* Ablehnung der friedlichen Kernenergienutzung muß von daher als ethisch unverantwortlich qualifiziert werden. Technische Entscheidungen sind zwar immer auch moralische Entscheidungen. Verantwortung für Technik tragen heißt aber zugleich, diese Verantwortung unter den Bedingungen der realen Welt wahrzunehmen, auch wenn sich dort keine „reine“ Lösung finden läßt und das Gute nicht ohne Inkaufnahme möglicher Übel getan werden kann. Hier macht es sich der Ethiker Spaemann zu leicht, wenn er die mit der

6 Ebd., 200.

Inkaufnahme von Übeln verbundenen Zumutungen dadurch aus der Welt zu schaffen sucht, daß er die Abwägungsprozesse genau dort abbricht, wo sie unbequem werden. Für den Ernstfall kennt er nurmehr Handlungsverzicht, selbst auf Kosten der Einsicht. Was hier mit dem Pathos des Unbedingten als deontologischer Anspruch vorgebracht wird, demaskiert sich als verantwortungsscheuer Legalismus.

Dennoch verbirgt sich hinter all dem ein eigenes, von der Spaemannschen Ideologisierung unabhängiges Problem, das die menschliche Entscheidungssicherheit und die davon abhängige Akzeptanzbereitschaft stets mitbeeinflußt: Es geht um die weiterreichende, *moralpsychologische* Frage, wie der Mensch mit den Zumutungen, die bei solchen Handlungen mit Doppelwirkung regelmäßig auftreten, ethisch verantwortungsvoll umzugehen vermag. Dies soll im folgenden dritten Schritt untersucht werden.

3.1.3. Das Gewissensproblem als Problem der Entscheidungszumutung: Handlungen mit Doppelwirkungen

Der Mensch ist ständig damit befaßt, Zustände, die er als Übel empfindet, zu überwinden. Ihrer Herr zu werden und kraft seiner instrumentellen Vernunft fortschreitend neue Strategien zu entwickeln, um seine Daseinbedingungen zu optimieren, macht zu einem nicht geringen Teil den Prozeß seiner Zivilisation aus. Dabei zeigt sich freilich, daß konfliktfreie Lösungen eher die Ausnahme denn die Regel darstellen. Wo immer es ihm gelingt, Übel zu beseitigen, seine Lebenschancen zu steigern und auszuweiten, ist dies zumeist wiederum mit der Entstehung neuer Übel und Risiken verknüpft. Wer die menschliche Ernährung sicherstellen will, muß Äcker anlegen und hierfür im entsprechenden Umfang unberührte Natur zerstören. Wer auf die regenerative Energiequelle Wasserkraft setzt, muß Stauseen schaffen und greift damit destruktiv in den bestehenden Wasserhaushalt einer Landschaft und deren Ökosystem ein. Wer bestimmte lebensbedrohende Krankheiten behandeln will, muß hierfür gegebenenfalls Arzneimittel einsetzen, die ihrerseits nicht ohne gravierende negative Nebenwirkungen bleiben. Wo man mit Erfolg weltweit Epidemien oder massenhaft auftretende endemische Krankheiten behandelt, wird der Preis, wie sich dies in den Entwicklungsländern zeigt, zunächst oft ein unkoordiniertes Bevölkerungswachstum sein. Wo man solches Wachstum wiederum mit ökonomischen Mitteln aufzufangen sucht und entsprechend die Industrialisierung vorantreibt, muß dies neben anderem, infolge der damit verbundenen Trennung von ökonomisch organisierter Arbeitswelt und familialer Beziehungswelt, mit dem Zerfall des zuvor funktionierenden Systems der Großfamilie bezahlt werden usw. Die Beispiele ließen sich beliebig vermehren. Wer eine sittlich berechtigte Sache anstrebt, muß also wissen, daß auch diese zumeist nicht rein für sich, ohne unerwünschte Konkomitanten zu haben ist. Die ethische Tradition spricht in diesem Zusammenhang von *Handlungen mit Doppelwirkung*: Das positive

Handlungsziel kann nur im gleichzeitigen Verbund mit negativen Nebeneffekten erreicht werden.

Wie reagiert der Mensch aber nun als ein *Wesen des Gewissens* auf solch komplexe Wirkungszusammenhänge? Wie wird er damit *moralisch fertig*? Tatsächlich kann er hier ja der Urforderung seines Gewissens, nämlich: *das Gute zu tun und das Schlechte zu meiden*, keineswegs uneingeschränkt und unverkürzt, sondern nur unter Konditionen entsprechen. Wie immer er sich entscheiden mag, sein Tun bleibt, bei allem darin vorausgesetztem guten Willen, mit der Inkaufnahme von etwas Schlechtem verbunden. Entsprechend groß ist denn auch der Aufwand an Unterscheidungen, den er zur Salvierung seines Gewissens treffen muß. Er reicht von der Feststellung des „Zulässigen“ bis hin zur Zuweisung jeweiliger unterschiedlicher Verantwortungen. Der Aufwand an moralischer Urteilskraft zur Bestimmung des „Gut“ oder „Schlecht“ ist hier also in jedem Fall weitaus größer als bei der Bewertung einfacher Handlungen, die eine unmittelbare Einheit von Wille, Tat und Tatfolge erkennen lassen. Wer seinem Nächsten *vorsätzlich* Übles zufügt oder seine natürliche Umwelt *mutwillig* und *ohne Not* zerstört, handelt sittlich verwerflich. Solche Handlungssequenzen haben ihre eigene Evidenz. Sie bedürfen keiner zusätzlichen Begründung. Für sie gibt es denn auch keinerlei sittliche Rechtfertigung.

Demgegenüber stellen sich bei Handlungen, deren mögliche moralische Problematik erst im Nebeneffekt zutage tritt, die Dinge offensichtlich sehr viel schwieriger dar. Nebenwirkungen erscheinen ja gerade, selbst wenn sie sich äußerlich, was die Folgen angeht, in nichts von jenen Übeln unterscheiden, die aus bösem Willen hervorgehen, unter bestimmten Umständen moralisch gerechtfertigt. Andererseits hören sie damit aber keineswegs auf, wirkliche Übel zu sein, die in gleicher Weise auch als solche empfunden werden können. Genau darin tritt nun die generelle Gewissensproblematik solcher Handlungskonstellationen hervor. Der Mensch strebt in jedem Fall nach ethischer Identität und diese wird hier durch die Erfahrung, Ursache von Übeln sein zu müssen, zumindest in Frage gestellt. Die Antwort, die das Gewissen darauf gibt, heißt „Güterabwägung“. Das Interesse des Menschen an Güter- und Übelabwägungen hat offensichtlich hier seine psychische Wurzel. Als moralisches Wesen hat er im Hinblick auf sein Tun ein genuines Rechtfertigungs- und Salvierungsbedürfnis. Das Ideal wäre für ihn deshalb eigentlich eine konfliktfreie Moral, die ihn jeder Entscheidungsnot und Entscheidungszumutung enthebt. Für eine solche Moral aber findet sich in der Realität keinerlei Abstützung. Der Mensch kommt an der Inkaufnahme von Übeln nicht vorbei. Infolgedessen bleibt ihm, solange er sich als moralisches Wesen versteht, nur ein Weg, nämlich unter den inkaufzunehmenden Übeln das geringstmögliche zu wählen.

Nun erweist sich jedoch die Frage nach dem geringstmöglichen Übel auch ihrerseits nochmals als eine Gewissensfrage. Tatsächlich ist ja das Bewußtsein des Menschen für Nebenwirkungen seines Tuns keineswegs von vornherein in allem gleich stark ausgeprägt. Es muß vielmehr eigens entwickelt werden. Probleme etwa der Sozialverträglichkeit oder der Umweltverträglichkeit ver-

stehen sich eben nicht ohne weiteres von selbst. Von einem spezifischen „Umweltbewußtsein“ kann sogar erst seit wenigen Jahren ernsthaft die Rede sein. Gerade daran aber wird deutlich, daß es für den Menschen gar nicht so selbstverständlich ist, in komplexen, vernetzten Zusammenhängen zu denken. Seine Wahrnehmungen bleiben vielmehr zunächst auf solche Wirkungszusammenhänge beschränkt, die auch seine *eigenen* Erwartungen unmittelbar stören. Weitergehende Wirkungen werden entweder marginalisiert und verdrängt oder erst gar nicht rezipiert. Ihre Entdeckung bleibt dann einem oft langwierigen und am Ende nicht selten auch schmerzlichen Lernprozeß vorbehalten.

Dennoch wird man sagen müssen, daß das Bewußtsein für die Komplexität der Wirkungen unseres Tuns, aufs Ganze betrachtet, entschieden gewachsen ist. Dabei erkennen wir immer deutlicher, daß jeder weitere menschliche Fortschritt, und auf die Dauer sogar das Überleben der Menschheit, zunehmend von dem Maß unserer Fähigkeit abhängt, in vernetzten Zusammenhängen zu agieren. Ethisch bedeutet dies aber gar nichts anderes, als daß die Vielfalt der Nebenwirkungen, mögen sie nun die soziale Mitwelt oder die natürliche Umwelt betreffen, umfassend in den Güterabwägungsprozeß einbezogen wird. Tatsächlich läßt sich nur so das *geringstmögliche* inkaufzunehmende Übel ermitteln.

Kein Zweifel, daß sich hier zugleich auch ein entschiedener *moralischer* Fortschrittsprozeß vollzieht. Das Gewissen der Menschen ist für übergreifende Wirkungszusammenhänge sensibler geworden. Damit aber gewinnt es immer mehr die Struktur einer *prospektiven*, und nicht nur einer *reaktiven* Instanz. Es klagt nicht allein an, wo Fehler begangen wurden, um den Handelnden so gleichzeitig in Pflicht zu nehmen, die von ihm angerichteten Schäden wenigstens nachträglich im Rahmen des Möglichen aufzuarbeiten, sondern schafft nunmehr zunehmend auch eine moralische Sensibilität für das hier tatsächlich Geforderte, nämlich: der Vielfalt der Schadensmöglichkeiten vorausdenkend und vorausplanend zu begegnen, um sie so gar nicht erst eintreten zu lassen. Das Gute verwirklicht sich nicht schon im Unterlassen des Bösen, sondern erst im Entdecken und Aufgreifen des je Besseren. Eine kurzsichtige Kirchturmpolitik kann in ihren Folgen verheerender sein als eine einzelne desaströse Tat, die aus übler Gesinnung geschieht. Soll die Stimmigkeit der Welt nach Maßgabe des dem Menschen Erreichbaren gesichert werden, so ist die Voraussetzung hierfür dieses prospektive Gewissen.

Dies erscheint mir jetzt aber auch der einzig mögliche Weg, auf dem der Mensch im Falle solch komplexer Entscheidungssituationen sowohl vor seinem eigenen Gewissen als auch vor dem Urteil anderer auf Dauer moralisch bestehen kann. Die Zumutung, Ursache von Übeln sein zu müssen, wird ihm zwar nicht erspart, wohl aber durch die Einsicht plausibel und damit tragbarer gemacht, daß die nach derart prospektiven Gesichtspunkten getroffene Entscheidung auch die Gewähr dafür bietet, die Beste aller denkbaren zu sein. Es liegt auf der Hand, daß die auf diesem Wege transparent gewordenen Resultate angesichts der fortschreitenden Sensibilität der Gesellschaft für die Tragfähig-

keit von Problemlösungen dann auch am ehesten die Chance haben, soziale Akzeptanz zu finden.

Der hier geforderte und für die Lösung von Gewissensproblemen solcher Art heute zumeist auch eingeschlagene Weg, mit Hilfe eines zunehmend *prospektiv* ausgerichteten Gewissens das jeweils geringstmögliche Übel zu ermitteln, um auf diese Weise die moralische Stimmigkeit der jeweiligen Handlung zu sichern, führt allerdings auch dann keineswegs zu einem Zustand, mit dem inkaufzunehmende Übel überhaupt verschwinden. So gering sie auch sein mögen — und in Wahrheit sind sie selbst unter dieser Voraussetzung oft noch schwerwiegend und groß genug —, sie müssen vom Handelnden ausdrücklich mitbejaht und mitgewollt werden, soll das anzustrebende Gute zustande kommen. Es bleibt also auch hier das Wissen darum, Ursache von Übeln sein zu müssen, und dies ist für sich allein schon immer noch Last und Zumutung genug.

Tatsächlich liegt darin ein nicht zu unterschätzendes moralpsychologisches Problem. Das Bedürfnis des Menschen, solche Last und Zumutung, wie sie mit der Inkaufnahme von Übeln verbunden ist, wo immer es geht, von sich fernzuhalten und dort, wo dies unvermeidlich erscheint, die Verantwortung für diese Übel möglichst von sich abzuwälzen, ist ungeheuer stark. Das ist im Grunde nur zu verständlich. Denn wenn der Mensch seine moralische Identität im Tun des Guten und im Vermeiden des Schlechten erfährt, dann ist dies tatsächlich mit einer Moral des Konflikts, des Kompromisses und der tausend Bedingtheiten psychologisch nicht leicht zu vereinbaren. Von daher wird dann auch noch eine ganz andere Strategie begreiflich: Statt das geringstmögliche Übel prospektiv zu ermitteln, um das Gewissen auf diese Weise zu salviaieren, gibt man nunmehr der Tendenz Raum, die um eines guten Zieles willen unvermeidlich inkaufzunehmende schlechte Nebenwirkung möglichst als eine nichtintendierete, unbeabsichtigte, rein zugelassene Größe zu rechtfertigen. Genau dies ist die dominante Strategie der ethischen Tradition. Man wollte es einfach nicht akzeptieren, daß es für den Menschen Handlungssituationen geben könnte, die sich ihrem Wesen nach nur um den gleichzeitigen Preis eines von ihm willentlich zu verantwortenden Übels lösen lassen. Solche Exkulpierungsstrategie stößt heute mit Recht auf Kritik. Wo immer Handlungen gesetzt werden, um deren Nebenwirkung man weiß, fällt diese Nebenwirkung zugleich auch in die Verantwortung des Handelnden, d. h. sie läßt sich nicht im nachhinein als nichtintendiert ausgeben, wenn sie in Wahrheit als *conditio sine qua non* des eigentlichen Handlungsziels mitgewollt werden muß. Dabei ist es gleichgültig, ob sie nun, soll das Handlungsziel erreicht werden, vom Handelnden direkt in einem eigenen zusätzlichen Akt zu realisieren und mitzusetzen ist oder ob sie im Verfolg des Handlungsziels von sich aus eintritt, also nurmehr indirekt mitgewollt bleibt. In beiden Fällen ist er der Verursacher und somit auch dafür verantwortlich.

Die Berufung auf ein bloß passives Zulassen kann also in keiner Weise als der geeignete Weg betrachtet werden, um die Inkaufnahme eines Übels mora-

lisch zu rechtfertigen. Der Mensch würde sich damit nur an seiner eigentlichen Verantwortung vorbeistehlen. Ein von ihm indirekt verursachtes Übel bleibt de facto ebenso ein willentlich zu verantwortendes wie ein von ihm direkt verursachtes. Demzufolge kann die notwendige Rechtfertigung für solches Handeln denn auch nur darin liegen, daß nach den genannten Regeln der Güter- und Übelabschätzung verfahren wird. Die inkaufzunehmenden Übel müssen — unter der Voraussetzung eines prospektiven Gewissens — auf das geringstmögliche Maß gebracht werden. Dabei können sie aber selbst dann nur als ethisch gerechtfertigt gelten, wenn sie geringer sind, als die Übel, die aus einem Handlungsverzicht erwachsen würden⁷. Erst damit sind die Maßstäbe gesetzt, die dem Handelnden zwar die Last, Ursache von Übeln sein zu müssen, nicht einfachhin abnehmen, ihm aber dennoch den Weg zu einem Handeln eröffnen, das *verantwortliches* Handeln bleiben kann.

Dennoch läßt sich nicht leugnen, daß gerade solche Konfliktsituationen, bei denen es um die Inkaufnahme spezifisch moralischer Übel geht, wie beispielsweise um die Inkaufnahme einer Falschaussage oder gar um die Inkaufnahme der Tötung eines anderen Menschen, auch ihre eigene moralische Härte haben. Gerade hier ist deshalb das Bedürfnis nach Legitimation naturgemäß besonders groß. Die Antwort der ethischen Tradition ist denn auch eher restriktiv. So sieht es Thomas von Aquin immerhin als geboten an, daß moralische Übel unter bestimmten Umständen zugelassen, toleriert werden dürften, wenn damit größere zu verhindern seien. „Ein moralisches Gut muß bisweilen beiseite gelassen werden, um ein anderes schlimmeres moralisches Übel zu vermeiden“, heißt es in einer *quaestio disputata* über die „brüderliche Zurechtweisung“⁸. Dieselbe Regel gilt in bezug auf die Tolerierung der Prostitution: „Der weise Gesetzgeber erlaubt geringere Übertretungen, um größere zu vermeiden.“⁹ Hierbei bringt Thomas das Augustinuswort in Erinnerung: „Wenn du die Dirnen aus der menschlichen Gesellschaft entfernst, wirst du alles durch die Leidenschaften verwirren.“¹⁰ Die „Leidenschaften“ finden auf diese Weise ein Ventil. Das Böse bleibt gleichsam domestiziert. Dem entspricht die damalige gesellschaftliche Praxis. Das Mittelalter hat die Dirnen zu fast zunftmäßigen Gemeinschaften zusammengefaßt, verpflichtete sie zu bestimmten Steuern und gab diesem „unehrlichen“ Gewerbe immerhin einen gesetzlich umfriedeten Platz am Rande der Gesellschaft.

Nun besteht gewiß kein Zweifel, daß die in bezug auf die hier genannten Fälle zu assoziierenden möglichen Übel in der Tat nur dadurch auf ihr geringstmögliches Maß gebracht werden können, indem man das ihnen zugrundeliegende moralische Übel unter den gegebenen Umständen zuläßt, toleriert. Verhängnisvoll ist es jedoch, wenn man damit diesen Lösungsversuch zum einzig gültigen Maßstab für schlechthin alle anderen Fälle glaubt machen zu müssen, bei denen

7 Vgl. II. 1.: Ethische Krieteriologie

8 Thomas von Aquin. *Quaestiones disputatae*, De correctione fraterna, q. un., a. 1 ad 5.

9 Ders., *Summa Theologica*, I—II, q. 101, a. 3 ad 2.

10 Ebd.

es um inkaufzunehmende moralische Übel geht. Dies hieße nämlich, daß das direkte und aktive Setzen eines solchen moralischen Übels um der Verhinderung eines noch größeren Übels willen prinzipiell und unter allen Umständen unstatthaft wäre. Hiernach bliebe es beispielsweise einem Arzt selbst dann moralisch versagt, einen Schwangerschaftsabbruch vorzunehmen, wenn dieser medizinisch indiziert ist, wenn es also gilt, zwischen dem sicher eintretenden Tod von Mutter und Kind einerseits und der Tötung des noch ungeborenen Kindes andererseits abzuwägen¹¹. Objektiv könne es hier, so meinen die Vertreter der „Zulassungstheorie“, keine Unsicherheit geben. Dem Arzt blieben die Hände gebunden. Er müsse den Tod beider zulassen, wolle er sich nicht moralisch schuldig machen. Alles andere sei „subjektive Täuschung“¹². Die Vorzugsregel des geringstmöglichen Übels auf die Möglichkeit der direkten Wahl eines moralischen Übels auszudehnen, bedeute letztlich deren ethische Pervertierung.

Eine solche Argumentation trägt freilich nur, solange man sich vormacht, daß die Übel, die aus einem bewußten und absichtlichen Unterlassen erwachsen, eben solche rein physischer Art seien, für die man unter dieser Voraussetzung eben nichts könne und insofern auch keinerlei Verantwortung trüge. In Wahrheit sind diese Übel aber ganz und gar nicht mehr nur solche physischer Art, wo immer nämlich dem Handelnden die aktive Macht gegeben ist, sie zu verhindern. Tatsächlich geht es also in unserem Fall um die unabwendbare Wahl zwischen einem direkt angezielten geringeren moralischen Übel und einem bewußt zugelassenen und sonach indirekt gewollten größeren moralischen Übel. Im gegebenen Konfliktfall bleibt also die Option für das geringere moralische Übel, auch wenn es sich um ein direkt inkaufzunehmendes, d. h. ein eigens zu setzendes, handelt, gegenüber dem aus seinem Unterlassen entstehenden größeren moralischen Übel eindeutig geboten. Wie sonst sollte man, um ein anderes Beispiel zu nehmen, eine Situation, in der durch eine wahre Aussage, die jemandem abverlangt wird, einem Mitmenschen ohne dessen böses Zutun schwerster Schaden zugefügt würde, ethisch anders bewältigen als eben durch das in diesem Falle geringere moralische Übel einer Falschaussage?¹³ Solches Handeln erscheint sowohl seiner subjektiven Intention nach als auch von der gegebenen Handlungskonstellation her ethisch gerechtfertigt. Hier ist weder böser Wille im Spiel noch zeichnet sich irgendeine andere sittlich vertretbare Wahlmöglichkeit als die bessere ab. Vor neue, ähnliche Situationen gestellt, muß in gleicher Weise entschieden werden.

Von daher erscheint es mir aber auch verhänglich, mit Nikolai Hartmann in diesem Zusammenhang von einem „Mut zum Schuldigwerden“ zu sprechen. Von Schuld im ethischen Sinn kann hier nicht im mindesten die Rede sein. Schuld meint die qualifiziert böse Tat. Für eine solche aber wird man weder sich

11 Vgl. L. Bender, *Ex duobus malis minus est eligendum*, in: *Periodica de re morali, canonica, liturgica* 40 (1951), 256—264, 257.

12 O. Schilling, *Handbuch der Moraltheologie*, Bd. 1, Stuttgart 1952, 160.

13 Vgl. auch B. Schüller, *Die Begründung sittlicher Urteile*, Düsseldorf² 1980, 177ff.

selbst noch andere ermutigen dürfen. Hier geht es vielmehr schlicht um die Akzeptanz der Endlichkeit all unserer Möglichkeiten, um die Übernahme der Insuffizienz der Wirklichkeit als der unabdingbaren Voraussetzung für deren je und je bessere und humanere Gestaltung. Der auf diesem Wege zu zahlende Preis kann gegebenenfalls Trauer sein, aber gewiß nicht Reue.

3.1.4. Neurotische Irritationen und prospektives Gewissen

Was im vorausgegangenen Abschnitt im Begriff des „prospektiven Gewissens“ entwickelt wurde, entspricht exakt dem, was man in der heutigen ethischen Terminologie auch als „verantwortungsethisches Handeln“ bezeichnet. Nur wo der Mensch alle erkennbaren Folgen seines Tuns in die eigene Verantwortung hineinnimmt und nach Maßgabe des geringstmöglichen Übels entscheidet, handelt er in sittlich rechtfertigungsfähiger Weise. Gerade weil dieser verantwortungsethische Ansatz aber den offenen Diskurs über die jeweils zur Entscheidung stehende Frage notwendig einschließt, eröffnet sich mit ihm zugleich auch die Chance auf größtmögliche Akzeptanz der auf dieser Grundlage getroffenen Entscheidung selbst. Kommt es aber im gegebenen Fall dennoch nicht zu einem allgemeinen Konsens und zu entsprechender Akzeptanz wird man die Ursache dafür zunächst in Fehlern suchen müssen, die entweder bei der Erkenntnis und bei der Verarbeitung der in diesem Zusammenhang relevanten Tatbestände oder bei der Anwendung der für eine sachgerechte, normative Wertung erforderlichen Maximen gemacht werden. Solche Defizite können für sich schon Übel genug sein, lassen sich aber im Prinzip argumentativ aufarbeiten. Der Akzeptanzverweigerung kann jedoch auch noch etwas viel Fundamentaleres zugrundeliegen, nämlich die Ablehnung des hier beschrittenen verantwortungsethischen Weges als solchem. In diesem Fall sehen wir uns mit Ethikkonzeptionen konfrontiert, die schon von ihrem Ansatz her jede wirkliche Verständigung verhindern. Eine von diesen haben wir eben bereits in der Gestalt der „Zulassungstheorie“ kennengelernt. Mit ihr bleibt dem Menschen die Möglichkeit gemäß der Forderung seines prospektiven Gewissens das jeweils geringstmögliche Übel zu wählen, in bestimmten Fällen grundsätzlich verwehrt. *Moralische* Übel dürfen hier, um größere Übel zu vermeiden, zwar unter bestimmten Umständen zugelassen, niemals jedoch direkt gesetzt werden. Dabei kommt dem Handelnden keinerlei Verantwortung für die Folgen zu, die aus solchem Handlungsverzicht erwachsen können, seien sie auch noch so groß. Ein Hauptvertreter dieser Theorie ist heute der oben schon einmal zitierte Robert Spaemann: „Für die Folgen der Unterlassung einer in sich schlechten Handlung trifft uns keine Verantwortung.“¹⁴ Dabei wird im Begriff der „in sich schlechten Handlung“ unterstellt, daß es Handlungen gebe, die unabhängig vom guten oder schlechten Willen des handelnden Subjekts, also unter vollständiger Absehung von seiner moralischen Intention, als „in sich“ böse einzustufen seien. In einem solchen Fall — man denke hier nur an unser Beispiel des Verbots der Falsch-

14 R. Spaemann, *Moralische Grundbegriffe*, München 1982, 72.

aussage — seien die negativen Wirkungen des entsprechenden Handlungsverzichts so zu bewerten wie rein physische Abläufe: „Für die Unterlassung dessen, was wir nicht dürfen, trifft uns so wenig die Verantwortung wie für die Unterlassung dessen, was wir physisch gar nicht können.“¹⁵

Entspricht eine solche Antwort aber wirklich noch dem, was die Urforderung des Gewissens — das Gute zu tun — im Hinblick auf die konkrete Handlungssituation tatsächlich gebietet? Oder wird hier nicht vielmehr der Versuch unternommen, sich von der Zumutung, in einer Welt konkurrierender und miteinander abzuwägender Ansprüche — und zwar auch moralischer Ansprüche — leben zu müssen, fundamental zu entlasten? Ich denke ja. Allerdings ist der für solche Entlastung zu zahlende moralische Preis gewaltig: Die Verantwortung wird vom Subjekt an die Norm delegiert. Genau das ist der Schritt in die Welt des *Legalismus*. Es ist der Schritt in die Welt einer Moral, die keine Zweifel mehr zuläßt und in der alles nahtlos aufzugehen scheint. Mögliche Konflikte sind bereits kasuistisch aufgeschlüsselt und vorweggeregt oder autoritativ gelöst. Gewissenskompetenz reduziert sich auf bedingungslos genaue Erfüllung des vom Gesetz Geforderten. Der Legalismus erweist sich als ein System perfekter Rechtfertigung und Exkulpierung. Wo immer darüber hinaus auch noch ein religiöser Anspruch ins Spiel kommt, wird dieser vollständig integriert. Die religiöse Überzeugung sprengt in diesem Fall das Gesetzesdenken nicht auf, sondern dient seiner Überhöhung: Der Weg des Gesetzes avanciert zum Heilsweg.

Es liegt auf der Hand, daß hier ein verengter moralischer Realitätsbezug vorliegt. Gesetze können ihrer Natur nach nur Allgemeines regeln, eben das, was sich in der Vielfalt wiederkehrender Handlungskonstellationen als generalisierbar erweist. Von daher verbietet es sich, die sittliche Vernunft menschlichen Handelns ausschließlich vom Gesetz her zu bestimmen. Gesetze vermögen weder den Anspruch des Individuellen, noch den des Situativen, noch den des Innovatorischen in sich zu fassen. Sie müssen sonach, wie die anderen Anspruchsaspekte auch, einer sie tragenden letzten Legitimationsinstanz unterworfen bleiben, die sie auf ihre jeweilige Sinn- und Sachgerechtigkeit zu überprüfen hat: der Vernunft des handelnden Subjektes selbst. Verantwortliches Handeln ist als solches an kein Gesetz delegierbar.

Aus dem bisher Gesagten wird man nun aber nicht folgern dürfen, als ob es lediglich der Legalismus sei — heute begegnen wir ihm zumal in der politischen Form des Fundamentalismus —, der den Zugang zu verantwortungsethischen Lösungen blockiert. Nicht weniger destruktiv können sich auch ethische Erscheinungsformen des *Fatalismus* auswirken. Der Fatalist fragt gar nicht erst nach dem bestmöglichen Guten und nach dem geringstmöglichen Übel, weil er den investigatorischen Fähigkeiten des Menschen fundamental mißtraut. Was mit der Inkaufnahme von Übeln verbunden ist, ist auch selbst ein Übel. Das aber trifft dann letztlich für alles zu, für Leben, Fortschritt, Entwicklung,

15 Ebd.

Zukunft. Auf diese Weise ist der Wahrheit der Endlichkeit all unserer Bemühungen jeder Boden der Rechtfertigung entzogen. Hier liegt die eigentliche Wurzel des Kulturpessimismus. Was immer wir mit unseren begrenzten Möglichkeiten unternehmen, erscheint des vitalen, je und je über sich hinausweisenden Sinns beraubt. Endlichkeit ist Sinnlosigkeit. Auf dem Trümmerfeld einer so entwerteten Realität ist dann auch nur noch eine Ethik der Versagung möglich, soll der Mensch moralisch überhaupt überleben.

Zur Diffamierung der Realität und damit zur Abweisung jeglicher verantwortungsethischer Lösung im Sinne des geringstmöglichen Übels führt aber noch eine andere, dem Fatalismus zugleich entgegengesetzte Fluchtform des Ethischen: der *Utopismus*. Was diesen vom Fatalismus trennt und ihn deshalb für nicht wenige so anziehend macht, ist das unbändige Hoffnungspotential, aus dem er lebt, der Traum von einer ganz neuen Gestalt der Welt. Was ihn in all dem mit dem Fatalismus dennoch verbindet, ist die radikale Negation gegenwärtiger Lösungswege. Die Gegenwart ist für ihn in nicht weniger dunkle Farben getaucht. Was aber jetzt statt dessen alleine gilt, ist die Zukunft und deren ideale Zielgestalt. Der mit ihr gesetzte Maßstab ist unmittelbar allem konkreten Handeln zugrunde zu legen: Man muß diese Zukunft einfach *wollen*. Soll das Ziel erreicht werden, bedarf es hierzu einzig einer lautereren, sich durch Kompromißlosigkeit auszeichnenden Gesinnung. Max Weber spricht deshalb im Hinblick auf diese spezifisch utopische Fluchtform des Ethischen auch von „Gesinnungsethik“¹⁶. Wo immer man sich dem Ideal nurmehr in kleinen, die Vielfalt der Umstände und Folgen mitberücksichtigenden Schritten zu nähern sucht, sieht der Gesinnungsethiker bereits Grundsatzlosigkeit und Mangel an Überzeugungstreue. Ziel und Weg sind für ihn immer schon in eins gesetzt. Wer das Ziel weiß, braucht nicht noch die Wege zu erkunden, die zu ihm führen. Man muß nur genügend von der Notwendigkeit und Größe des Ziels ergriffen, bewegt und betroffen sein, dann ist der Weg dorthin ohnehin klar: er liegt im Ziel selbst. Wer so denkt, der wird zwangsläufig für die Ernstfälle der Güter- und Übelabschätzung, wie sie sich gerade heute mit den Problemen der Friedenssicherung oder der Energieversorgung stellen, keinerlei Verständnis aufbringen.

Aber wir kennen noch einen vierten, nicht minder folgenreichen Fluchtweg aus der Verantwortung, der vielleicht sogar der verbreitetste ist. Werner Schöllgen kennzeichnet ihn als den Weg des Machiavellismus¹⁷. Hier werden Güter- und Übelabwägung zwar nicht diffamiert, aber umso mehr moralisch unterlaufen. Mit solchem Machiavellismus reduziert sich der Anspruch des Ethischen nur mehr noch auf das Kalkül des Erfolgs, auf die kühle Maximierung individuell oder kollektiv ausgelegten Nutzens. Unter diesem Aspekt deckt er gleich ein ganzes Spektrum defizitärer Verhaltenseinstellungen ab: Es reicht von der rigiden Form eines generellen, menschenverachtenden Zynismus, über die nur

16 M. Weber, *Politik als Beruf*, München²1926, 57ff.

17 Vgl. W. Schöllgen, *Die soziologischen Grundlagen der katholischen Sittenlehre*, Düsseldorf 1953, 91–98.

der eigenen Gruppe verpflichtete Skrupellosigkeit des Chauvinismus, über den Opportunismus, mit seiner bedenkenlosen Anpassungsbereitschaft um des eigenen Vorteils willen, bis hin zum Utilitarismus, der mögliche ethische Werte und Ideale zwar nicht negiert, sie aber nur soweit berücksichtigt, als sie sich in das eigene Nützlichkeitsdenken einbinden lassen.

In all dem stellt sich nun aber die Frage, was solch gravierende Engführungen im sittlichen Handlungsverständnis, wie sie in den aufgezeigten defizitären ethischen Formenkreisen zutage treten, psychosozial überhaupt möglich macht. Welcher Art also die darin vorwaltenden je besonderen psychogenetischen Dispositionen sind, aus denen sie erwachsen. Damit sehen wir uns freilich auf entsprechend weiterreichende genuin tiefenpsychologische Differenzierungen verwiesen, die uns in diesem Zusammenhang vielleicht klärend weiterhelfen und uns zu einer neuen Sichtweise der Dinge führen können.

Hiernach ist davon auszugehen, daß zwischen sittlicher Handlungseinstellung und psychischer Disposition ein grundsätzlicher Zusammenhang besteht. Daraus ergibt sich zugleich, daß es bei entsprechenden psychosozial bedingten Formen der Versehrung zu entsprechenden Verkürzungen und Engführungen im ethischen Zugangsverständnis zur Wirklichkeit kommen kann. Insofern muß man also auch mit defizitären sittlichen Handlungseinstellungen rechnen, die ihren Ursprung in neurotischen Dispositionen haben. Deshalb bleibt im Zusammenhang unserer Fragestellung zu prüfen, wieweit dies für die vier aufgezeigten defizitären ethischen Formenkreise gilt. Dabei ist davon auszugehen, daß die Psychoanalyse in der Tat vier klassische, voneinander abgrenzbare Neurosenstrukturen kennt, die eine solche Interdependenz vermuten lassen: die *zwanghafte*, die *depressive*, die *hysterische* und die *schizoide* Neurosenstruktur¹⁸, die — so meine ich — in dieser Reihenfolge den von mir herausgestellten defizitären ethischen Erscheinungsformen des *Legalismus*, des *Fatalismus*, des *Utilismus* und des *Machiavellismus* zuzuordnen sind¹⁹.

So ist zunächst festzustellen, daß sich die bereits von Freud entdeckte *zwanghafte* Neurosenstruktur dem zuerst skizzierten Typus des *Legalismus* geradezu fugenlos zuordnen läßt. Die legalistische Einstellung zeigt in der Tat alle Symptome der psychischen Regressionsform des Zwanghaften: unverhohlenes Mißtrauen in die eigene Entscheidungskraft und ein überwertiges Sicherungsbedürfnis, das jede Risikobereitschaft und jede Hingabefähigkeit zu läh-

18 Vgl. H. Schultz-Hencke, Lehrbuch der analytischen Psychotherapie, Stuttgart 1951; F. Beese, Der Neurotiker und die Gesellschaft, München 1974; F. Riemann, Grundformen der Angst, München 1977; S. Elhardt, Tiefenpsychologie. Eine Einführung, Stuttgart 1980.

19 Im Hinblick auf die spezifisch psychoanalytische Problemstellung ist anzumerken, daß die hier von mir rezipierte Typologie der Neurosenstrukturen für die Psychoanalyse bis heute Gültigkeit hat. Und zwar unbeschadet der Tatsache, daß die Psychoanalyse im Verlauf ihrer historischen Entwicklung von der Triebpsychologie über die Ichpsychologie zur Beziehungspsychologie noch weitere zusätzliche begriffliche Instrumentarien und Interpretationsmodelle zur Verfeinerung ihrer Diagnostik und Therapie ausgebildet hat. Auf diese braucht deshalb nicht eigens Bezug genommen zu werden, weil das darin an eigenständigen Strukturaspekten im Neurosenverständnis zusätzlich Erkrankte und zutage Geförderte in die heutige Beschreibung der genannten Hauptneurosenstrukturen eingegangen ist.

men droht. Selbstaufgegebenheit wird als Bedrohung empfunden. Freiheit schafft Angst. Das, was der eigenen Existenz im sozialen Miteinander allein Halt gibt, ist die übergreifende Strenge perfektionistisch zu handhabenden Reglements. In deren Gefolge: Härte gegen sich und andere, Pedanterie, Skrupelhaftigkeit, Fanatismus. Tief versehrendes frühkindlich durchlittene Angst vor Liebesentzug und gegebenenfalls entgegenschlagendem destruktivem Haß mobilisiert hier, ins Unbewußte verdrängt, perfektionistische Handlungseinstellungen, um die erstrebte, auf keine andere Weise zu erreichende Zuwendung und Anerkennung zu sichern.

Nicht weniger deutlich läßt sich die *depressive* Neurosenstruktur dem ethisch defizitären Typus des *Fatalismus* zuordnen. Fatalismus zielt auf schlechthinnige Degradierung, Enthoffnung, Entwertung, ja auf das Absterben jedes eigenen Aktivitätspotentials: „Von mir her ist alles vergeblich. Ich bin nicht mehr wert als mir ohne mein Zutun zugeteilt wird.“ Wenn es zu den konstitutiven Bestimmungen menschlichen Daseins gehört, daß der Mensch sein Leben führen und aus sich selbst herausarbeiten muß, so sucht der Fatalist gerade dem resignierend auszuweichen. Es mangelt ihm elementar an genuin sinnerschließendem Willen und entsprechendem sich daraus nährendem Selbstvertrauen und Selbstwertgefühl. Für eine solche Einstellung aber, die die realen Chancen menschlichen Gelingens gleichsam immer neu emotional unterminiert, indem sie aller Hoffnung der Wirklichkeit von vornherein Vergeblichkeit unterstellt, läßt sich Plausibilität wiederum kaum von der Vernunft dieser Wirklichkeit selbst, wohl aber von dem besonderen Lebensschicksal und Lebensaufbau des Fatalisten her erweisen. Psychoanalytisch handelt es sich hierbei um unbewußt fortwirkende, in der frühkindlichen Phase erlittene Defizite an Erlebnissen der Fülle und Sättigung, an lustvoller, unbekümmerter Expansion und Besitznahme. Der ursprüngliche vitale Zugriff ist im wörtlichen Sinne „verleidet“. Jeder weitere Zugang zur Wirklichkeit bleibt von dieser Grunderfahrung der Entmutigung begleitet. Im Fatalismus als genereller Lebenseinstellung wirkt das ganze Gewicht einer in ihren eigenen Möglichkeiten zurückgedrängten, niedergeschlagenen frühkindlichen Entwicklung fort. Die dort erlittenen Versagungen an Eigenaktivität führen zwangsläufig zu entsprechend depressiv gestimmten Lebensentwürfen und Bewältigungsstrategien. Es dominiert das Gefühl der Abhängigkeit. Von daher zugleich die Tendenz zu symbiotischer Anklammerung, zu Gefügigkeit und Unterwerfungsbereitschaft bis hin zur Selbstpreisgabe.

Eindeutigkeit besteht aber auch im Hinblick auf die Zuordnung von *utopistischer* Gesinnungsethik und *hysterischer* Neurosenstruktur. Im Fall des „Gesinnungsethikers“ haben wir es offensichtlich mit einer regressiven Form menschlicher Identitätsfindung zu tun, in der das gesamte Handlungsfeld von einer reinen, konfliktfrei gedachten, idealen Zukunftsmöglichkeit her ausgelegt wird. Die Angst vor den Beschränkungen der konkret in Anspruch nehmenden Realität treibt zur Flucht nach vorn: „Ich bin, was ich mir wünsche. Ich kann nur sein, wenn ich in das fliehe, was ich mir ersehne.“ Eben darin aber lassen

sich jetzt jene Versehrungsdispositionen erkennen, die die Psychoanalyse als hysterische Neurosen- und Persönlichkeitsstruktur namhaft macht. Reifer Realitätsbezug setzt ein entsprechend hohes Maß an Ich-Stärke voraus, die dazu befähigt, statt in Traumwelten zu fliehen die notwendige Auseinandersetzung mit der komplexen Realität aufzunehmen und die von ihr her erfahrenen Zumutungen und Begrenzungen ertragen und produktiv verarbeiten zu können. Entscheidende Bedeutung für die Entwicklung solcher Ich-Stärke kommt hierbei dem Verhalten der Eltern und dann auch der Geschwister im frühkindlich-familialen Erziehungsprozeß zu, der Rolle, die sie als unmittelbare Bezugspersonen ausdrücken und vermitteln. Die Herausbildung der Dynamik des Ich als Resultat der sozialen Identitätsfindung des Kindes muß wesentlich aus den jeweils gegebenen Konstellationen eben dieses Sozialisationsvorgangs begriffen werden. Mangel an ausgewogener Festigkeit im Rollenverhalten der Bezugspersonen, an väterlicher bzw. mütterlicher Zuwendungsstärke, an geschwisterlichem, Solidarität und Selbstbehauptung in sich schließenden Miteinander, mindern zwangsläufig auch die Chancen für die Entwicklung einer entsprechenden Ich-Stärke beim Kind. Die Realität vermittelt keine Verlässlichkeit. Dies führt zu narzißtischer Rückwendung des Kindes auf sich selbst und damit zu Identitätsdiffusion und zu ständiger Flucht nach vorn in die Wirklichkeitsferne heiler, konfliktenthobener Traumwelten. Prolongiert in die tatsächliche, zu bewußtem sittlichem Handeln zwingende Lebenswelt des Erwachsenen wirkt dies in eben jenem, letztlich von dem gleichen träumerischen Pathos bewegten gesinnungsethischen Utopismus weiter, der im ewigen Ausgriff nach dem Eigentlichen und Wahren, unbekümmert um alle Folgen und unbeeindruckt von seiner eigenen Vergeblichkeit das Heil nur noch im kompromißlos reinen Ideal sucht.

Besonders augenfällig erscheint nun aber auch die Zuordnung von *schizoider* Neurosenstruktur und *Machiavellismus*, dem Typus der Erfolgsethik. Wo immer Erfolg zur exklusiven Handlungsmaxime wird, mögen sich nun individuelle oder kollektive Zielvorstellungen mit ihm verbinden, weist er auf eine zentrale Fehlmotivation zurück: auf eine ganz und gar auf sich selbst zentrierte Welt. Genau das aber entspricht jener Verhaltenseinstellung, die die Psychoanalyse im Phänomen der schizoiden Neurosenstruktur beschreibt: „Ich kann mich auf niemanden verlassen als auf mich selbst.“ Wir haben es hier also mit einer etwa der zwanghaften Verhaltenseinstellung des Legalismus affektiv geradezu konträr entgegengesetzten Einstellung zu tun. Während der Zwanghafte völlig außengeleitet reagiert — „Ich kann mir selbst nicht trauen, ich kann mich nur auf eingespielte Rituale verlassen“ — lebt der Schizoide ausschließlich vom Rückgriff auf sich selbst. Sein Lebensgefühl ist Mißtrauen schlechthin, das seiner Genese und deshalb auch seinem Umfang nach noch ursprünglicher und umfassender angelegt ist als beim Zwanghaften. Es erstreckt sich nicht nur auf das unmittelbar zwischenmenschliche Geschehen, sondern auch auf die Institutionen, ja auf die Beziehung zur Wirklichkeit überhaupt. Die Welt insgesamt wird als unheimlich, unberechenbar, bedrohlich empfunden. Sie nötigt zu

ständigem emotionalen Rückzug. Unter den möglichen psychischen Versehrungen ist die schizoide die schwerste und am tiefsten wurzelnde. Sie hat ihren Ursprung in basalen sensorischen Entfaltungsstörungen der frühesten Kindheit, die entweder durch gänzliche Versagung oder durch ein überflutendes Zuviel an sensitiver Zuwendung oder aber durch einen ständigen unberechenbaren Wechsel zwischen Abwendung und Zuwendung verursacht sind. Hieraus resultiert jenes von Mißtrauen beherrschte irritierte Wirklichkeitsverhältnis und eine daraus zwangsläufig erwachsende „Verständigungskluft zur Welt“²⁰, die den Schizoiden immer neu auf sich selbst zurückwirft. Dem entspricht auf der zwischenmenschlichen Ebene seine extreme Kontaktlabilität, intime Direktheit wechselt hier abrupt mit mißtrauischer Abkehr. Das einzig Verlässliche erscheint ihm am Ende nur er selbst. Deshalb will er von niemandem abhängig und auf niemanden angewiesen sein. Den von der Welt ausgehenden Bedrohungen muß durch möglichst rationale, objektiv gesicherte Verfahren entgegengesteuert, der Mangel an Gefühlssicherheit durch eine am Kalkül des Erfolgs orientierte machiavellistische Lebenstechnik ersetzt werden. Dieser Regressionsprozeß setzt sich zwangsläufig bis in die Auslegungen des ethischen Anspruchs selbst hinein fort, so daß das Kriterium des Erfolgs schließlich zur Schlüsselkategorie sittlichen Handelns überhaupt wird.

Es liegt auf der Hand, daß die hier beschriebenen defizitären, neurotisch disponierten ethischen Grundeinstellungen den Weg zu einer verantwortungsethischen Argumentation in fundamentaler Weise blockieren können. Dies wirkt sich um so verhängnisvoller dort aus, wo sie sich im Rahmen politischer Entscheidungsprozesse zur Geltung bringen und damit auch auf der Rechtsebene verantwortungsethische Lösungen gegebenenfalls zu verhindern vermögen.

Natürlich wird man es in der Realität bei den entsprechenden defizitären Grundeinstellungen nur selten mit der einen oder anderen „reinen Form“ zu tun haben. Hier zeigen sie sich vielmehr in mannigfaltigen Verbindungen, Brechungen und Schattierungen. Eben dabei kann es aber auch zu höchst brisanten Mischungen kommen. Max Weber verweist auf eine solche im Typus des aggressiven Utopisten, des „*chiliasmatischen Propheten*“²¹. Um die wahre, endgültige Gestalt der Welt heraufzuführen, bedarf es einer letzten Tat der Gewalt, die aller bisherigen Gewaltsamkeit ein definitives Ende setzt. Die Guillotine wird zum Instrument der Herstellung eines Reichs der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit. Die Expropriation der Expropriateure, die Enteignung der Enteigner, der letzte gesammelte Aufstand der immer größerer Verelendung ausgelieferten Massen der Proletarierklasse gegen ihre Unterdrücker und Ausbeuter, läßt den neuen Menschen erstehen, der durch keine Entfremdung mehr vom anderen getrennt ist. Gesinnungsethik stellt hier in einer letzten, als notwendig erachteten Tat ihr Gegenprinzip in ihren Dienst. Das machiavellistische Erfolgsprinzip avanciert im Mittel der Gewalt zum revolutionären Erfüllungsge-

20 S. Elhardt, Tiefenpsychologie, a.a.O., 107.

21 M. Weber, a.a.O., 43.

hilfen der Utopie. — Aber nicht nur diese hysterisch-schizoide Mischung, wie sie sich im Typus des „chiliastischen Propheten“ verkörpert, ist uns in ihrer ganzen Gefährlichkeit vertraut. Mindestens ebenso gefährlich kann es auch dort werden, wo sich, wie im Typus des *Fundamentalisten*, das Schizoide mit dem Zwanghaften verbindet. Der Fundamentalist kennt nur eine Wahrheit, nämlich die von der subjektiven Einsicht des einzelnen schlechthin unabhängige Wahrheit des Gesetzes. Und dieser sucht er — man denke hier nur an Gestalten wie Khomeni — mit allen Mitteln, also auch mit allen Mitteln der Gewalt, Geltung zu verschaffen.

Angesichts solcher Möglichkeiten der Verirrung, die ja unter Umständen bis in ökonomische, gesellschaftliche und politische Entscheidungsebenen hineinreichen und sich dort erst recht verhängnisvoll auszuwirken vermögen, wird man die Bedeutung des psychogenetischen Faktors für den Prozeß ethischer Entscheidungsfindung nicht ernst genug nehmen können. Wie sonst erklären sich die vielfältigen Spielarten des Machtmißbrauchs, die Anfälligkeiten für bestimmte Ideologien, die Diskursabbrüche und Realitätsverweigerungen, letztlich also die Unfähigkeit zur Ausbildung eines korrekturoffenen, prospektiven Gewissens? Neurotische Dispositionen können in der Tat die Gewissensabläufe des Menschen durchaus negativ präformieren und ihn damit in seiner Fähigkeit zu verantwortungsethischem Umgang mit Wirklichkeit wesentlich beeinträchtigen. Wo immer es dann um Entscheidungen geht, die mehr oder weniger das Leben aller berühren, wird man im Ringen um die ethisch richtige Wahl also stets auch mit solchen Hindernissen rechnen müssen. Von bloßen Sachargumenten und noch so sorgfältigen Abwägungen läßt sich unter derartigen Voraussetzungen längst nicht jeder beeindrucken und überzeugen. Wer sonach glaubt, die Frage der Herstellung von gesellschaftlicher Akzeptanz sei letztlich allein ein Problem sachgerechter Instruktion, wird sich zwangsläufig immer wieder enttäuscht sehen. Es ist vielmehr bei all dem in Rechnung zu stellen, daß einzelne, ja ganze Gruppen so sehr durch bestimmte Vorentscheidungen okkupiert sind, daß sie gegebene, ihrer Grundstimmung entgegenstehende Tatbestände gar nicht erst wahrnehmen und entsprechend auch die aus diesen Tatbeständen zu ziehenden Schlußfolgerungen als verfehlt einstufen oder gar als blanke Bedrohung bekämpfen. Man kann in solchen Fällen zuweilen nur hoffen, daß derart ideologisierte Positionen von Minderheiten bleiben, was freilich auch dann die ständige Auseinandersetzung mit ihnen nicht erspart. Mit den vielfältigen Fragen aber, wie diese Auseinandersetzung im einzelnen zu führen ist und auf welche Weise die unterschiedlichen Irritationen aufzuarbeiten sind, öffnet sich das weite Feld einer in all ihren wesentlichen pädagogischen, therapeutischen und politischen Aspekten fortzuschreibenden und fortschreitenden Aufklärung über die *condicio humana*, über die Verfaßtheit menschlicher Existenz und die Bedingungen ihres Gelingens.

3.2. Exogene Faktoren

Nach dieser Analyse der endogenen Faktoren der Akzeptanzproblematik, ihrer kognitiven und emotionalen Implikationen, wie sie sich vom Ansatz einer verantwortungsethischen Grundoption her akzentuieren, wenden wir uns nunmehr den spezifisch exogenen Wirkmächten und Wirkgrößen zu, die den Prozeß der individuellen wie gesellschaftlichen Akzeptanzbildung in je eigener Weise unabdingbar mitsteuern und mitbestimmen.

3.2.1. Der Part des Experten

Wo immer wir heute Entscheidungen zu treffen haben, sehen wir uns zur Lösung der damit zusammenhängenden Probleme fast durchgängig auf das Wissen und den Rat von Experten verwiesen. Was diese hierbei an Sachkompetenz einbringen, ist als Entscheidungshilfe für die Bestimmung des bestmöglichen Weges längst unentbehrlich geworden. Darin liegt zugleich ein ungeheurer Fortschritt. Wir sind nicht auf Zufallseinsichten angewiesen, sondern können uns auf methodisch erschlossenes und wissenschaftlich gesichertes Wissen stützen. Der Experte zeichnet sich dadurch aus, daß er in bezug auf bestimmte Bereiche der Wirklichkeit über qualifizierte Kenntnisse verfügt, die er seinerseits wiederum für andere verfügbar machen kann. Auf solchem 'Verfügungswissen' beruhen heute wesentlich Reichtum und Niveau unserer Kultur.

Nun wird man freilich sagen müssen, daß ein Rückgriff auf derart spezialisierte Wissensbestände den konkreten Entscheidungsprozeß im einzelnen zugleich auch schwieriger gestaltet. Was in weniger komplexen Fällen nach Maßgabe der eigenen unmittelbaren Lebenserfahrung entschieden werden kann, ist hier ein Resultat der Applikation fremder und hoch vermittelter Einsichten. Wir haben es hier also — genau betrachtet — mit einer durchaus künstlichen Erweiterung unserer Erkenntnismöglichkeiten und damit auch der Reichweite unserer Urteilskraft zu tun. Hermann Lübke spricht in diesem Zusammenhang sogar vom Expertenwissen als einem „Kompensat“ unserer lebensunmittelbaren „Urteilsreichweite“²². Wenn Lübke hierbei zur Veranschaulichung auf das Bild vom Kurzsichtigen zurückgreift, der seine „schwindende Sichtweise“ mittels einer Brille zu „kompensieren“²³ sucht, dann wird er damit freilich dem tatsächlichen Sachverhalt nicht gerecht. Vielmehr bedienen wir uns des Expertenwissens — um im Bild zu bleiben —, wie wir uns eines Mikroskops oder Fernrohrs bedienen, um die dem natürlichen Auge sonst verborgen bleibenden Welten sichtbar zu machen und sie in das Kalkül unseres Handelns einzubeziehen. Wir haben es also in Wahrheit nicht mit einem Kompensations-, sondern mit einem Überbietungsgeschehen zu tun, das unsere natürlichen Möglichkeiten erweitert. Indem wir die Experten zu Rate ziehen und das, was sie an Spezialwissen vermitteln, auf die konkreten Entscheidungs-

22 H. Lübke, Sicherheit — Über Gründe schwindender Risikoakzeptanz, in: Technische Mitteilungen 82 (1989), 180—191, 187.

23 Ebd.

situationen hin applizieren, besteht die Chance, die jeweils bestmögliche Lösung zu ermitteln und der Vielfalt der zu ihrer Verwirklichung erforderlichen Stimmigkeitsbedingungen optimal Rechnung zu tragen. Dieses Procedere mag aufwendig und umständlich erscheinen, aber es ist das Procedere der Verantwortungsethik. Und dazu gibt es keine Alternative.

Je mehr wir uns nun davon überzeugen, daß dieses Procedere für eine optimale Entscheidungsfindung und damit auch als Weg zur Herstellung von gesellschaftlicher Akzeptanz unerläßlich ist, um so wichtiger wird es aber zugleich herauszufinden, was den Transfer solch spezieller Information gegebenenfalls verhindern oder verfälschen kann. Erst wenn wir uns der einzelnen Gefahren vergewissern und sie namhaft machen, sind wir auch in der Lage, ihnen entgegenzusteuern. Dabei lassen sich folgende Gefahrenpunkte unterscheiden:

1. Der Experte findet mit seinem Wissen keine Öffentlichkeit. Seine Einsichten werden praktisch nicht zur Kenntnis genommen und bleiben so für die jeweilige Entscheidungsfindung außer Betracht. Um wirksam werden zu können, müssen sie in ihrer Bedeutung eigens entdeckt werden. Hier gilt es deshalb, durch ständige Inventarisierung aller vorhandenen Wissensbestände dem Spiel des Zufalls entgegenzuwirken.

2. Der Experte vernachlässigt es, sein Spezialwissen in handhabbarer Form als Verfügungswissen bereitzustellen. Spezialwissen kann jedoch für Entscheidungsprozesse nur dann fruchtbar werden, wenn es den Entscheidungsträgern in seinen wesentlichen Bedeutungsgehalten auch zugänglich und verständlich gemacht wird. Es muß sonach in richtiger Weise am richtigen Ort zur richtigen Zeit verfügbar sein. Diese Übersetzungsleistung ist unverzichtbar und stellt als solche einen Vorgang dar, der oft ganz eigene Qualitäten erfordert. Sie ist also auch nicht immer notwendig vom Experten selbst zu erbringen. Auf jeden Fall aber verlangt sie den hierfür in besonderer Weise qualifizierten Interpreten.

3. Der Adressat eignet sich das ihm verfügbar gemachte Spezialwissen gar nicht oder nicht adäquat an. Das kann unter Umständen darauf zurückzuführen sein, daß es schlicht an den hierfür erforderlichen spezifisch intellektuellen Voraussetzungen mangelt. Man begreift nicht, man fühlt sich überfordert. Der Informationsfluß wird blockiert. Doch sind gegebenenfalls noch ganz andere Ursachen für einen Mangel an entsprechender Rezeptionsbereitschaft in Rechnung zu stellen. Hier reicht das Spektrum von Engführungen psychischer Art über neurotische Irritationen und ideologische Vorurteile bis hin zu handfesten moralischen Defiziten. In all diesen Fällen wird man wohl kaum verantwortungsethisch ausgereifte Urteile erwarten können. Das muß dann aber auch entsprechend bei der Zuweisung von Entscheidungsbefugnissen berücksichtigt werden.

4. Für den Adressaten ergibt sich eine besondere Schwierigkeit dort, wo er sich im Prozeß der Entscheidungsfindung mit voneinander abweichenden oder sogar einander widersprechenden Expertenmeinungen konfrontiert sieht. Die-

ser Kasus führt uns zu einem grundsätzlichen Problem. Der Experte stellt ein Wissen zur Verfügung, für dessen Herleitung und Begründung er sich auf Einsichten stützt, die der Nicht-Fachmann vielfach gar nicht verstehen und im einzelnen auch nicht nachprüfen kann. Soll also solches Verfügungswissen entscheidungswirksam werden, so kann dies nur auf dem Wege eines einfachen Aktes der Übernahme seitens des Adressaten geschehen. Das aber setzt Vertrauen voraus. Und zwar Vertrauen nicht nur in die Redlichkeit des Experten, sondern auch in seine sachliche Kompetenz und damit in die Richtigkeit seiner Beweisführungen. Genau dies aber erscheint im Falle der Widersprüchlichkeit von Expertenmeinungen nicht unangefochten möglich. Wie kann der Adressat nun dieser Schwierigkeit Herr werden?

Hier ist zunächst davon auszugehen, daß, wo immer angesichts komplexer Zusammenhänge um die Wahrheit gerungen wird, sich auch unterschiedliche Meinungen bilden können. Unter dieser Voraussetzung kann der daraus resultierende Meinungsstreit oft sogar zu einem entscheidenden *Movens* der Wahrheitsfindung selbst werden. Das gilt erst recht dort, wo dieses Ringen um die Wahrheit mit methodischem, also mit wissenschaftlichem Anspruch geführt wird. Leitend ist dabei die Überzeugung, daß nur im Austausch aller Argumente und deren gemeinsamer kritischen Überprüfung Widersprüche ausgeräumt und Konsens zwischen den streitenden Parteien hergestellt werden kann. Diese Überzeugung folgt letztlich dem logischen Prinzip, daß einander entgegengesetzte Aussagen unter Heranziehung der gleichen Gründe nicht gleichzeitig wahr sein können. Wo dann freilich beim Austausch der Argumente *keine* zureichende Sicherheit in bezug auf die Tragfähigkeit der Gründe zu erreichen ist, muß seitens der Experten auch konsequenterweise auf entsprechend definitive Aussagen zum gegenwärtigen Zeitpunkt verzichtet werden. Das ist ein Gebot der Redlichkeit. Der Konsens besteht dann darin, daß die zur Entscheidung stehende Frage als nicht oder nicht vollständig geklärt anzusehen ist. Insofern ist also festzustellen, daß die Schwierigkeiten bei der Entscheidungsfindung, die auf widersprüchliche Expertenmeinungen zurückgehen, in der Regel nicht von den Adressaten, wohl aber durch die Experten gelöst werden können, solange diese nur den elementaren Spielregeln der Logik folgen und sich an die durch sie gewiesenen Grenzen halten. Beharrt hingegen der eine oder andere Experte trotz allem, ohne Einhaltung dieser elementaren Spielregeln, auf seinem einmal bezogenen, den übrigen Experten in keiner Weise vermittelbaren Standpunkt, dann wird auch der Adressat dessen Seriosität, seine moralische und sachliche Kompetenz, mit Recht in Zweifel ziehen müssen. In diesem Fall werden also die Schwierigkeiten, die sich für den Adressaten als Nichtfachmann aus den einander widerstreitenden Expertenmeinungen ergeben, dadurch gelöst, daß er der scientific community der Mehrheit der Experten das größere Maß an Sachverstand und damit die größere Autorität beimißt. Letztlich wird darin vorausgesetzt, daß, wer Sachverstand beansprucht, sich aber nicht einmal im Diskurs der Sachverständigen zu bewähren vermag, der rationalen Glaubwürdigkeit entbehrt. Man kann seine Meinung

nicht ernst nehmen. Sie muß für den Entscheidungsprozeß beiseite gelassen werden.

5. In diesen Zusammenhang gehört dann insbesondere auch der nicht so seltene Fall des „selbsternannten Experten“. Es kommt immer wieder vor, daß einzelne Wissenschaftler, denen im Rahmen ihres Fachs durchaus Kompetenz zukommen mag, sich gleichzeitig, auf Grund einer besonderen Betroffenheit, mit Berufung auf ihren Status als Wissenschaftler zu Fragen äußern, in denen sie in Wahrheit nicht wirklich sachkundig sind. Solchen liegen in der Regel niedere Beweggründe völlig fern. Sie fühlen sich vielmehr als „Rufer in der Wüste“, als Mahner und Kritiker einer Entwicklung, die sie für unheilvoll halten. Um ihren Intentionen Nachdruck zu verschaffen, spielen sie nun aber zugleich auch ihre akademische Reputation als vertrauensbildenden Faktor in den Vordergrund. Manche bauen sich gar ein eigenes Image als „Friedens-“ oder als „Zukunftsforscher“ auf und entfalten hierbei außerordentliche Fähigkeiten im Ausdenken und in der Beschwörung von Horrorszenarien. Von ausschlaggebender Bedeutung ist in derartigen Fällen zweifellos eine dominant gesinnungsethisch-utopistische Grundeinstellung. Deshalb ist es auch nicht verwunderlich, wenn solche im Mantel der Wissenschaft auftretende Unheilsspropheten am ehesten bei jenen ihre Anhänger finden, die wie sie Risikoabschätzungen von vornherein mißtrauen und sich letztlich nur mit kompromißlosen, von jedem Realitätsbezug purgierten Lösungen zufrieden geben. Dennoch wird man dieser unerfreulichen Entwicklung des „selbsternannten Experten“, die heute nicht selten durch die Praxis von Medien noch zusätzlich gefördert wird, kaum gerecht, wenn man hierfür nicht auch noch ganz andere Ursachenfaktoren in Rechnung stellt. Solche Entwicklung kann zugleich auch die Antwort auf eine fundamentale Enttäuschung sein. Und darin geht es um den im eigentlichen Sinne ethisch brisanten Punkt, der das moderne Expertenwesen immer wieder problematisch werden läßt. Es geht um die Frage des Vertrauens in die Glaubwürdigkeit von Experten als schlichte Frage des Vertrauens in ihre Redlichkeit.

6. Wo das Vertrauen in die Redlichkeit der Experten diskreditiert ist, sieht sich der Adressat jeder Möglichkeit beraubt, mit seiner Hilfe zu rational rechtfertigungsfähigen Lösungen auf der Entscheidungsebene zu gelangen. Für den Experten gibt es in der Tat keinen Ersatz. Wir sind auf Gedeih und Verderb auf sein Wissen und auf seine Erfahrung angewiesen. Eben dieses Wissen und diese Erfahrung aber lassen sich nicht nur durch andere, sondern auch durch ihn selbst mißbrauchen. Wo immer der Experte seine Rolle als neutraler Sachverständiger mit der eines parteiischen Interessenvertreters vertauscht, verhindert er die Erkenntnis der Wahrheit, korrumpiert er den Entscheidungsvorgang und straft so letztlich das in ihn gesetzte Vertrauen Lügen. Er wird *selbst* zur Gefahr für den Prozeß einer sachgerechten Entscheidungsfindung. Wissenschaft und Forschung haben ihr eigenes Ethos. Verlässliche rationale Erkenntnis ist nicht denkbar ohne eine Haltung distanzschaffender Kenntnisnahme, die sich von allen vorgefaßten Meinungen und von allen das Ergebnis vorweg beeinflussen-

den Interessen im Prozeß dieser Kenntnisnahme freihält. Der Wissenschaftler verfälscht sonach seine eigene Kompetenz, wo er sich zum Erfüllungsgehilfen bestimmter vorgefaßter gesellschaftlicher, ökonomischer oder politischer Intentionen macht. Dabei ist es, zumindest was die Wirkung betrifft, gleichgültig, ob er in seinem Denken selbst ideologisch so befangen ist, daß er gegebene Tatsachen in solchen Fällen nur noch selektiv wahrzunehmen und einzuordnen vermag, oder ob er sich schlichtweg kaufen läßt, und damit sogar gegen besseres Wissen handelt. Gerade unter solcher Voraussetzung aber kann es zwischen Experte und Entscheidungsträger zu ebenso fragwürdigen wie verhängnisvollen Verbindungen kommen. Der Experte wird vom Entscheidungsträger nicht nach Kompetenz, sondern nach vermutetem Konsens gesucht. Derartige Praktiken lassen sich in fast allen Bereichen des gesellschaftlichen Lebens finden. Bei politischen Parteien, bei wirtschaftlichen Unternehmen, bei Interessenverbänden, bei Initiativorganisationen und selbst bei den Kirchen. Das Resultat steht von Anfang an fest, erst dann werden die entsprechenden Experten gesucht, die das bereits Beschlossene „sachverständig“ untermauern. Spätestens hier zeigt sich: In der wissenschaftlichen Redlichkeit des Experten und damit in der Vertrauenswürdigkeit seiner Gutachten liegt in der Tat die Achillesferse der gesamten Akzeptanzproblematik. Solchen Mißbrauchsmöglichkeiten aber läßt sich letztlich nur mit jener elementaren ethischen Forderung gegensteuern, der nach einer Formulierung des ehemaligen Präsidenten der Deutschen Forschungs-Gemeinschaft (DFG) Hubert Markl jeder Wissenschaftler um seiner Wissenschaft willen zu gehorchen hat: „Du sollst nicht lügen! Du sollst auch nicht verheimlichen, was Du weißt, und nicht behaupten, was Du nicht weißt. Du sollst ernsthafte Gegenargumente gegen das, was Du vorbringst, nicht verschweigen. Du sollst das Für und Wider wägen und zugeben, daß Du Dich auch irren kannst, vor allem solange das, was Du sagst, nicht auch von anderen kritisch überprüft und für zutreffend befunden wurde. Sei Wissenschaftler, sei kein Advokat!“²⁴

3.2.2. Die Medien

So wichtig und unersetzlich der einzelne Experte mit seinem Verfügungswissen für den Prozeß konkreter Entscheidungsfindung auch sein mag, so spielt doch für diesen Prozeß insgesamt noch eine andere, übergreifende Instanz eine eigene wesentliche Rolle: Es geht um die Medien als der berufenen Instanz der Vermittlung und der Kommunikation. Mit ihnen eröffnet sich eine neue, durch nichts sonst zu ersetzende Dimension der Öffentlichkeit. Was sich im Zuge der Entwicklung der modernen Kommunikationstechniken an Möglichkeiten aufgetan hat, sind wirkliche Durchbrüche in der Vermittlung der Wahrnehmung von Welt und des Transfers beliebiger Informationsmassen. Das aber fordert zugleich auch eine ganz neue Qualität und ein ganz neues Können bei denen,

24 H. Markl. Was die Wissenschaftler verantworten müssen — und was nicht, in: „Die Welt“ vom 29.11.1986.

die hier als Kommunikatoren tätig sind: Neben den oben beschriebenen „Experten in der Sache“ tritt der „Experte der Vermittlung“.

Aufgabe dieses „Experten der Vermittlung“ ist es, die ungeheure Vielfalt der Zustände und Ereignisse unserer Welt, an denen teilzuhaben die moderne Medientechnik möglich gemacht hat, in einer rezipientengerechten Weise zu präsentieren. Von einer rezipientengerechten Vermittlung kann nur dort die Rede sein, wo die jeweilige Information in ihrer Bedeutung vom Empfänger auch wirklich erkannt, aufgenommen und gewichtet werden kann. Eben das setzt zwangsläufig bestimmte kommunikatorische Fähigkeiten und Leistungen auf seiten des Vermittlers voraus. Er muß die Fülle der möglichen Informationsinhalte sichten, bei ihrer Auswahl Wichtiges von Unwichtigem unterscheiden und — wo notwendig — ihre Ursprünge, ihre Verflechtungen und Auswirkungen deutlich machen. Er muß sie kommentieren und interpretieren, um sie so in ihrer lebensweltlichen Bedeutung für den Rezipienten transparent werden zu lassen. Gleichzeitig ist es jedoch erforderlich, daß auch bei diesem zunächst einlinigen Prozeß der Vermittlung die Offenheit der Kommunikation als Bedingung der Wahrheitsfindung gewährleistet bleibt. Die Kommunikatoren dürfen weder ihre Meinung den Rezipienten aufreden noch sich ihnen mit ihrer Meinung anbietern wollen. Sie dürfen weder manipulieren noch sich manipulieren lassen. „Kommunikatoren“, so Alfons Auer, „sind nicht unbeschränkte Herren über die Instrumente des gesellschaftlichen Selbstgesprächs, sie haben kein privilegiertes Monopol auf Meinungs- und Informationsfreiheit.“²⁵ Umgekehrt dürfen sie sich aber auch nicht „zu Sklaven des Publikums oder einzelner Gruppen degradieren“²⁶. Treffend wählt Auer deshalb in diesem Zusammenhang zur Kennzeichnung eines ethisch sachgerechten Selbstverständnisses des Kommunikators das Bild vom „ehrlichen Makler“, der das „Gespräch am runden Tisch der Meinungsbildung“²⁷ in Gang und damit den Weg zu optimaler Wahrheitsfindung offenhält. In der Tat ist nur unter der Voraussetzung einer solchen Haltung gewährleistet, daß die Informationen, die uns über die Medien erreichen, so fundiert bleiben, daß sie nicht in die Irre führen, sondern den Prozeß sachgerechter Entscheidungsfindung und Überzeugungsbildung in der Gesellschaft konstruktiv voranbringen. Gerade deshalb ist es aber notwendig, nun zugleich auch nach jenen Ursachen zu fragen, die der Ausbildung und Entfaltung dieses Kommunikatoren-Ethos entgegenstehen können.

Als erstes ist die Tatsache in Rechnung zu stellen, daß die Medien im Rahmen marktwirtschaftlicher Ordnungen in der Regel als freie Unternehmen fungieren, die, um sich auf dem „Medienmarkt“ behaupten zu können, notwendig auch nach Kriterien der Wirtschaftlichkeit verfahren müssen. Sie werden also deshalb schon um ihrer ökonomischen Funktionsfähigkeit willen darauf be-

25 A. Auer, Anthropologische Grundlegung einer Medienethik, in: Handbuch der Christlichen Ethik, Bd.3, hrsg. v. A. Hertz: u. a., Freiburg/Basel/Wien/Gütersloh 1982, 535—546, 539.

26 Ebd., 545.

27 Ebd., 539.

dacht sein, ihre Produkte so zu gestalten, daß sie damit sowohl auf die Nachfrage der Rezipienten *reagieren* als auch bei diesen Nachfrage *schaffen*. Bei der Sicherung dieses doppelten Nachfrageprozesses aber spielt das spezifische Neugierverhalten des Menschen eine Schlüsselrolle. Es gehört zu den anthropologischen Grundgegebenheiten, daß der Mensch am stärksten auf solche Informationen anspricht, die für ihn Sensationscharakter haben, also auf herausfallende Neuigkeiten positiver wie negativer Art. Von daher ist dann aber auch längst nicht alles, was sich als mögliche Information anbietet, gleich gut zu vermarkten. Nur was den ruhigen Fluß der Dinge unterbricht, hat am ehesten eine Chance, Aufmerksamkeit zu erregen und Interesse auf sich zu ziehen. Das wissen die Medien und sie nutzen es. Dies dann allerdings nicht selten um den Preis der Ausgewogenheit ihres Vermittlungsgeschäfts. Derlei Gefahr zeigt sich insbesondere in bestimmten Vorlieben für sogenannte Negativmeldungen: „Only bad news are good news“. Skandale, Unfälle, Verbrechen und Katastrophen vermögen die besten Schlagzeilen zu liefern. Die Spiegelung der Wirklichkeit gerät hier zuweilen nur noch zur Spiegelung ihrer Schatten.

Dennoch wird man auch dies, selbst wenn darin eine wirklich sachgerechte Meinungsbildung verfehlt wird, hingehen lassen können, solange solche Vorgänge den Rezipienten nichts unmittelbar angehen und ihm eine reine Zuschauerrolle zugewiesen bleibt. Man könnte in diesem Zusammenhang bestenfalls über den Wert oder Unwert von Sensationen für die psychische Hygiene des Menschen rasonieren. Ganz anders hingegen, wenn die Negativmeldung das Leben des Rezipienten direkt berührt, also Handeln von ihm verlangt. Hier fällt den Medien in der Tat ein erheblich größeres Maß an Verantwortung zu. Unter dieser Voraussetzung bleiben Einseitigkeiten und Übertreibungen in der Darstellung von Negativereignissen eben nicht folgenlos. Menschen neigen naturgemäß schnell dazu, dort, wo man ihnen die Möglichkeit des Abwägens nimmt, wo sie also nicht mehr das Positive zu erkennen vermögen und sich von daher auch nicht mehr belastbar machen können, mit irrationaler Betroffenheit und Panik zu reagieren. Hierzu kann eine einseitig auf Sensation gerichtete Informationspraxis ohne Zweifel gefährlich beitragen.

Doch müssen wir im medialen Prozeß der Meinungs- und Überzeugungsbildung noch mit einem weiteren Einflußfaktor rechnen, der sich unter Umständen nicht minder gravierend auswirken kann. Medien sind strukturell eingebunden, sie haben ihre Träger. Dabei verstehen sie sich in nicht seltenen Fällen zugleich als deren spezifische Organe. Auch dagegen ist im Prinzip nichts einzuwenden. Die Vielfalt der Interessen, Bedürfnisse und Aufgabenstellungen in der Gesellschaft führt zwangsläufig zu einer Diversifizierung von Kompetenzen und Strukturen und damit auch zu einer entsprechenden Diversifizierung des Medienangebots. Insofern unterliegen also die jeweiligen Medien, seien sie nun in öffentlich-rechtlicher oder in privater Trägerschaft, seien ihre Inhaber Parteien, Kirchen, Verbände, Unternehmen oder Einzelpersonen, durchweg bestimmten und im Prinzip auch legitimen Einflußnahmen ihrer Träger. Diese Einflußnahmen können von der Zielsetzung der jeweiligen Medien und der Gestaltung der

hierfür erforderlichen Rahmenbedingungen über die Auswahl des Personals bis hin zu Direktiven inhaltlicher und formaler Art im Bezug auf das Zuvermittelnde reichen.

Nun liegt es aber der Hand, daß sich gerade hier auch zahlreiche Mißbrauchsmöglichkeiten eröffnen. Dabei ist von Mißbrauch überall dort zu sprechen, wo die Art der Einflußnahme Bedingungen der Realitätsprüfung unterdrückt und so direkt oder indirekt ein vorgefaßtes, aber verfehltes Bild von dieser Realität erzeugt. Der Kern solcher Mißbrauchs liegt also offensichtlich darin, daß hier die Realitätswahrnehmung und die Realitätsvermittlung einem ideologisierten Vorverständnis von Wirklichkeit unterworfen werden, das sich gegenüber jeder Kritik abschirmt und nur das rezipiert, was zu seiner eigenen Bestätigung dient. Genau das aber wird man dann umgekehrt von einer legitimen Form der Einflußnahme auf die medialen Prozesse nicht sagen können. Zwar werden auch bei legitimen Formen der Einflußnahme Ziele gesetzt, Wertungen angelegt und Überzeugungen geltend gemacht. Das Ringen um die Wahrheit geschieht nicht standpunktlos. Aber es schließt ebenso auch eine ständige Gelehrigkeit und Korrekturoffenheit gegenüber der Wirklichkeit ein. Wo legitim Einfluß ausgeübt wird, geschieht dies im Zeichen der Argumentation und nicht der Indoktrination. Der Weg der Wahrheitsfindung heißt Diskurs und nicht Demagogie.

Offenkundig wird dieser Weg aber eben nicht immer eingeschlagen. Unter die Vielfalt der Stimmen, die sich in der Medienlandschaft vernehmen lassen, mischen sich immer wieder solche, deren Vermittlungsdienst eher ein Dienst an der eigenen Ideologie als ein Dienst an der Wahrheit ist. Dies muß nicht einmal ausschließen, daß hier trotz aller ideologischer Engführung zuweilen auch das eine oder andere berechtigte Anliegen reklamiert wird, was dann den Vertretern solcher Positionen gleich eine gewisse Resonanz verschafft. Dennoch wird man sagen müssen, daß es sich dabei aufs Ganze betrachtet um Zugangsverständnisse zur Wirklichkeit handelt, die für eine Lösung der großen gesellschaftlichen Probleme alles andere als hilfreich sind, ja gegebenenfalls sogar höchst gefährliche Entwicklungen provozieren können. Eben das aber läßt auch hier wiederum nochmals die Ursachenfrage stellen: Auch auf der medialen Ebene können Mentalitäten durchschlagen, die angesichts ihrer Unbelehrbarkeit ohne die Annahme eines entsprechenden Zusammenhangs mit neurotischen Irritationen kaum zu erklären sind. Es wäre daraufhin einmal all das zu überprüfen, was sich hier an Spielarten machiavellistischen, schwärmerischen oder legalistischen Umgangs mit Wahrheit und ihrer Vermittlung zeigt — und dies keineswegs nur an den Rändern des Medienspektrums. Freilich ist selbst solchem Denken die Möglichkeit zu belassen, sich in dieser Weise geltend zu machen, solange damit das gesellschaftliche Zusammenleben nicht ernsthaft gefährdet wird und die Spielregeln der freiheitlichen Rechtsordnung gewahrt bleiben. Das aber läßt uns nun nach eben jenen Ordnungsmächten fragen, die für dieses Zusammenleben die übergreifende Verantwortung tragen und es mit den Mitteln des Rechts zu gewährleisten haben.

3.2.3. Die politischen Mandatare

Unter allen Instanzen, die bei dem Prozeß gesellschaftlicher Entscheidungsfindung beteiligt sind, kommt allein den Inhabern der staatlichen Gewalt als den Sachwaltern des Gemeinwohls die Kompetenz zu, rechtlich verbindliche Entscheidungen zu treffen und ihre Durchsetzung mit den Mitteln des Rechts zu gewährleisten. Auf diese Weise werden Regelungen möglich, die für die Gesellschaft als ganze gelten und ihre Mitglieder gleichermaßen verpflichten. Daß hier eine wesentliche Quelle für die Herstellung gesellschaftlicher Akzeptanz liegt, wurde bereits zu Beginn dieses Kapitels aufgewiesen. Rechtliche Regelungen wirken nicht nur der Verantwortungslosigkeit entgegen, indem sie den einzelnen zwingen, den Erfordernissen des Gemeinwohls zu entsprechen, sie haben darüber hinaus auch „als Definitionsmacht des Verbindlichen“ eine konfliktlösende Funktion, wo immer sie im Falle widerstreitender Meinungen, Interessenlagen oder Überzeugungen jeweilige, am Wohl des Ganzen ausgerichtete Normierungen schaffen.

Im Grunde bedarf es auch hier wiederum eines eigenen Typus von Experten, sollen derart weitreichende Probleme sachgerecht gelöst werden. Das Wohl des Ganzen voranbringen, das setzt zugleich ein besonderes Maß an Komplexitätsbewußtsein und an Sinn für Interdependenzen voraus. Abwägungsprozesse lassen sich hier am wenigsten segmentieren. Sie reichen von Umweltaspekten über ökonomische und soziale Erfordernisse bis hin zu Fragen der politischen Durchsetzbarkeit des als richtig Erkannten. Nicht ohne Grund hat Max Weber in seinem berühmten Aufsatz „Politik als Beruf“ zur Kennzeichnung der gerade beim Sachwalter des Gemeinwohls vorauszusetzenden Moral den Begriff der „Verantwortungsethik“²⁸ geprägt. Gefordert ist nicht nur die ethische Vision, sondern auch das Gespür für das Machbare, Leidenschaft und Augenmaß zugleich, ein ausgewogenes Zusammenspiel von Pflichtgefühl und Klugheit, von ethischer Sensibilität und Realitätsnähe.

Andererseits wird man nicht sagen können, der politische Mandatar müsse über ein ethisches oder über ein sachspezifisches Sonderwissen verfügen. Was nämlich die ethischen Fragen betrifft, sieht er sich im Blick auf die von ihm zu schaffenden Rechtsregelungen auf Maßstäbe verwiesen, die auch sonst jedermann einsichtig und vertraut sind, so etwa hinsichtlich des gesamten Anwendungsfeldes der Technik auf die Maßstäbe der Sozialverträglichkeit und der Umweltverträglichkeit. Und wo immer dann Konfliktkonstellationen entstehen, die zu Güter- und Übelabwägungen zwingen, kann auch er seine Entscheidungen nicht anders treffen als nach den bekannten Kriterien des bestmöglichen Guten und des geringstmöglichen Übels. Aber selbst in den vielfältigen zur Entscheidungsfindung notwendigen Sachfragen hat der politische Mandatar den übrigen im Prinzip nichts voraus. Wie sie ist auch er hier zumeist auf das Spezialwissen und den Sachverstand von Experten angewiesen, die er wie jeder andere zu Rate ziehen muß, wenn er zu einem tragfähigen Urteil gelangen will.

28 M. Weber, a.a.O.

Insofern bleibt also der politische Mandatar in den allgemeinen Prozeß der Entscheidungsfindung eingebunden, auch wenn er seine Entscheidungen unter dem besonderen Gesichtspunkt des Gemeinwohls zu treffen hat und damit auf Regelungen zielt, die als rechtliche Regelungen wiederum für alle verbindlich sein sollen.

Dieser Rekurs auf den Sachverstand der Experten aber erscheint nun naturgemäß umso notwendiger, je mehr Eigendynamik der jeweilige Sachbereich erkennen läßt, insbesondere dort also, wo er ständigen, im einzelnen nicht vorhersehbaren Veränderungen und Entwicklungen unterliegt. Das aber gilt heute am meisten für den Bereich der Technik. Gerade hier finden wir denn auch die am weitesten organisierten Formen des Zusammenwirkens der rechtsetzenden bzw. rechtverwaltenden Instanzen mit den jeweiligen „Experten in der Sache“. Dabei geht es nicht nur um das Heranziehen von einzelnen Technik-Experten als Gutachter und Sachverständige, sondern vor allem um den Rekurs auf die Normsetzungen eigener, teils vom Rechtsträger unmittelbar eingesetzter öffentlich-rechtlich verfaßter, teils von ihm anerkannter privatrechtlich verfaßter technischer Sachverständigenorganisationen, die sich mit der Definition von Sicherheitsbestimmungen und mit der Ausarbeitung von Rationalitäts- und Standardisierungsnormen befassen. Allein in der Bundesrepublik Deutschland gibt es deren über zweihundert. Als die bekanntesten privatrechtlich verfaßten Organisationen sind der Deutsche Normenausschuß (Din-Normen) und die Technischen Überwachungsvereine (TÜV) zu nennen. Demgegenüber haben die im Kernenergiebereich tätigen technischen Ausschüsse und Beratungsgremien öffentlich-rechtlichen Status. Gerade weil aber die Einzelanforderungen auf diese Weise weitgehend durch die Normungsverbände festgelegt und auf den jeweils neuesten Stand gebracht werden, genügt es in der Regel für den Gesetzgeber, daß er hier, in Erfüllung seiner Ordnungsaufgabe, insbesondere mit Hilfe entsprechender Generalklauseln die erforderlichen rechtlich verbindlichen Verknüpfungen herstellt. „Fast alle Gesetze und Verordnungen des technischen Sicherheitsrechts“, so resümiert M. Kloepfer, „besitzen in materieller Hinsicht eine geringe Normierungsdichte. Sie enthalten keine vollzugsfähige Regelung der rechtlich gebotenen Sicherheitsanforderungen, sondern beschränken sich auf sog. *Technikklauseln*, eine allgemeine Umschreibung mit Hilfe unbestimmter Rechtsbegriffe wie ‘allgemein anerkannte Regeln der Technik’, ‘Stand der Technik’, ‘Stand von Wissenschaft und Technik’, gelegentlich sogar auf eine direkte Verweisung auf die technischen Regelwerke Privater. Die Einzelanforderungen ergeben sich erst aus Verwaltungsvorschriften, insbesondere aber aus den technischen Regelwerken der privaten Normungsverbände, die damit eine eminente ... Bedeutung für das technische Sicherheitsrecht erlangen.“²⁹ Auf diese Weise können sachgerechte Entscheidungen prozedural gesichert werden, auch ohne daß technisch-normative De-

29 M. Kloepfer, Art.: Technik, in: Evangelisches Staatslexikon, Bd. 2, hrsg. v. R. Herzog; u. a., Stuttgart ³1987, Sp. 3587—3600, 3595.

tails in staatliche Rechtsnormen gefaßt werden müssen. In Anbetracht des ständigen Fortschritts der Technik gewährleistet der Verweis auf einen variablen technischen Standard in der Tat allein die notwendige Flexibilität, um das je größtmögliche Maß an Sicherheit zu erreichen. Eine detaillierte rechtliche Festschreibung bestehender — und damit potentiell bereits veralteter — technischer Einzelanforderungen würde sich demgegenüber hier nur kontraproduktiv auswirken.

Nun hieße es freilich die Ordnungsaufgaben des Sachwalters des Gemeinwohls gegenüber der Technik falsch einschätzen, sähe man diese alleine darin, die von der Technik ausgehenden *Gefahren* mit den ihm zur Verfügung stehenden rechtlichen Mitteln abzuwehren. Technischen Entwicklungen kommt ja in vielfältigster Weise auch eine gemeinwohlfördernde Bedeutung zu. Sie sind aus dem Kontext gesamtgesellschaftlichen Fortschritts längst nicht mehr wegzudenken. Eben dem aber hat der Staat nicht weniger nachdrücklich Rechnung zu tragen. Und er tut dies zunächst dadurch, daß er weder den Einfallsreichtum der einzelnen unterdrückt, noch technische Innovationen verhindert, sondern gerade mit Hilfe entsprechender Rahmengesetzgebungen die ordnungspolitisch bestmöglichen Voraussetzungen hierfür zu schaffen sucht. Ja er wird darüber hinaus, wo immer er dies für notwendig und sinnvoll erachtet, auch selbst subsidiär tätig, indem er technische Entwicklungen fördert, Forschungsvorhaben subventioniert, Fachhochschulen einrichtet und dergleichen mehr.

Gleichwohl ist der Staat dadurch seiner spezifischen Wächterfunktion im Sinne der Gefahrenabwehr keineswegs enthoben. Beides erscheint jetzt vielmehr miteinander verknüpft. Im Rahmen des deutschen Technikrechts findet diese Verknüpfung von Gefahrenabwehr und Chancenförderung ihren ersten maßgeblichen Ausdruck im Atomgesetz vom 23.12.1959³⁰. Ziel des Gesetzes ist es, die friedliche Nutzung der Kernenergie zu fördern und zugleich den Schutz vor den von ihr ausgehenden Gefahren zu gewährleisten. Die klassische Deutung des Technikrechts als eines bloßen Gefahrenabwehrrechts ist damit um ein konstruktives Moment erweitert. Im Doppelbegriff der „Chancen/Risiken-Einschätzung“ wird deutlich, daß die Abwägung der Gefahren, die mit der Nutzung einer Technik verbunden sind, nicht isoliert von der gleichzeitigen Abwägung der mit dieser Technik verbundenen Chancen vorgenommen werden kann.

Von daher erhält aber auch das spezifisch sicherheitsrechtliche Problem veränderte Konturen. Vorrangig wird nun die Frage der Abgrenzung zwischen rechtlich gebotener Gefahrenabwehr und den zu tolerierenden Risiken unterhalb der sog. „Gefahrschwelle“. Um eine solche Abgrenzung vornehmen zu können, ist es aber unabdingbar, diese „Gefahrschwelle“ nach allgemeinen, konsensfähigen Kriterien zu bestimmen. Dabei rekurrieren Gesetzgebung und Rechtsprechung hier auf das Kriterium der Wahrscheinlichkeit bzw. Unwahr-

30 Vgl. Gesetz über die friedliche Verwendung der Kernenergie und den Schutz gegen ihre Gefahren (Atomgesetz) vom 23.12.1959, BGBl. I S.814 i.d.F.d.Bek. vom 15.7.1985 (BGBl. I S.1565).

scheinlichkeit eines möglichen Schadenseintritts. Als unterhalb der „Gefahrenschwelle“ liegend sind demzufolge Gefährdungen einzustufen, deren Eintritt hinreichend unwahrscheinlich und damit „praktisch“ ausgeschlossen ist. Auf die konkrete Auslegung von Technik angewandt, bedeutet dies also umgekehrt auch, daß eine absolute Sicherheit in bezug auf mögliche Schadenseintritte nicht gefordert werden kann. Das gilt für jede Technik und hier entsprechend für die technische Nutzung der Kernenergie. Eine absolute Sicherheit ist unter den Bedingungen dieser Welt in der Tat nicht erreichbar. Sie dennoch zu fordern, liefe letztlich auf ein absolutes Technikverbot hinaus. Als Kriterium für die Erlaubtheit des Einsatzes einer Technik hat vielmehr zu gelten, daß mögliche Störfälle und Schadenseintritte nach den gegebenen natur- und ingenieurwissenschaftlichen Beurteilungsmaßstäben aufgrund der zur Verhinderung solcher Gefährdungen getroffenen Maßnahmen „praktisch“ ausgeschlossen werden können. Offensichtlich stellen Gesetzgebung und Rechtsprechung ihre gesamte Argumentation in der Frage der Rechtfertigung von Technik hier also ausschließlich auf das Kriterium eines approximativen Ausschlusses der Wahrscheinlichkeit möglicher Schadenseintritte. Damit scheint zunächst etwas durchaus Konstruktives erreicht. Dem grundsätzlichen Gebot der Gefahrenabwehr ist genüge getan, gleichzeitig ist aber die Chance der Nutzung auch von riskanten Technologien offengehalten. Darüber hinaus läßt eine solche Legitimationsstrategie weitere Abwägungsmodalitäten überflüssig erscheinen.

Dennoch wird man sich fragen müssen, ob das hier herangezogene Kriterium für sich alleine hinreicht, um den Einsatz einer Technik, zumal einer solchen, die besondere Gefahrenpotentiale in sich birgt, prinzipiell zu rechtfertigen und damit für diese Technik auch gesellschaftliche Akzeptanz zu schaffen. Die Erfahrung scheint tatsächlich dagegen zu sprechen. Es genügt dem Menschen offensichtlich nicht, die Inkaufnahme eines Übels durch den bloßen Nachweis der Unwahrscheinlichkeit seines Eintritts zu rechtfertigen. Er muß nämlich *in jedem Fall* zu seiner nach bestem Wissen und Gewissen getroffenen Wahl stehen können, also auch bezogen auf den Fall, daß das „Unwahrscheinliche“ wider alles Kalkül und Erwarten dennoch eintritt. Um also seine Entscheidung unter Einbeziehung selbst dieser äußersten Möglichkeit rechtfertigen zu können, braucht er von vornherein einen Vergleichspunkt, der es ihm erlaubt, zwischen Übeln abzuwägen. Eben dieser aber kann sich letztlich nur über eine entsprechende Vorstellung jener anderen Übel ergeben, die von ihm im umgekehrten Fall, nämlich im Fall eines Handlungsverzichts, in Kauf zu nehmen sind.

Solche Überlegungen legen wir denn auch in der Regel unserem Handeln zugrunde, wenn es um die Nutzung von Techniken geht, deren Einsatz zugleich mit gewissen Risiken verbunden ist. Derartige Risiken werden eben nicht schon darum in Kauf genommen, weil man den tatsächlichen Gefahreneintritt für gering oder unwahrscheinlich hält, sondern vorgängig deshalb, weil man den Verzicht auf die Nutzung der jeweiligen Technik als einen Verlust an Lebenschancen und an Lebensqualität und damit ebenfalls als ein Übel betrachtet. In

gewisser Hinsicht steht also hierbei jeweils Übel gegen Übel: Das Übel, das durch den Verzicht auf die Anwendung einer bestimmten Technik entsteht und das Übel, das mit deren Nutzung verbunden ist. Dabei fällt natürlich die Entscheidung zugunsten der Nutzung der betreffenden Technik um so leichter, je perfekter deren Sicherheitsauslegung ist, und die mit dieser Nutzung verbundenen Risiken mehr oder weniger vernachlässigt werden können. So erscheinen beispielsweise die mit dem Gebrauch eines Fernsehgerätes oder eines Computers verbundenen Risiken so gering, daß man sich bei der Nutzung darüber in der Regel keinerlei Gedanken macht. Anders liegen die Dinge hingegen schon bei solchen technischen Geräten — man denke hier nur an bestimmte Küchen- und Haushaltsgeräte wie z. B. das Bügeleisen oder den Gasherd —, deren Gebrauch vom einzelnen eine erhöhte Sorgfalt in der Bedienung verlangen, um mögliche Schadensfolgen auszuschließen. Bewußt abwägen zwischen Nutzung und Nutzungsverzicht wird man in all diesen Fällen jedoch zumeist erst dort, wo einem Bedenken hinsichtlich der Sicherheit des jeweiligen Geräts oder aber der eigenen Bedienungskompetenz kommen. Derlei Abwägungen erscheinen dann um so mehr gefordert, wo es im gegebenen Fall auch noch um die Sicherheit unbeteiligter Dritter geht. Profiliertestes Beispiel hierfür ist in diesem Zusammenhang wohl das Für und Wider um die Nutzung des PKWs als des wichtigsten Instruments des Individualverkehrs. Hier fließen in den Abwägungsprozeß nicht nur individuelle Aspekte der technischen Sicherheit und der jeweiligen Fahrtüchtigkeit des Benutzers ein, sondern zunehmend auch kollektive Aspekte der Sozial- und Umweltverträglichkeit des PKWs als Massenverkehrsmittel. Ethisch gerechtfertigt ist eine Nutzung des PKWs sowohl bezogen auf den Einzelfall als auch generell im Prinzip nur dann, wenn die mit der Nutzung verbundenen Negativwirkungen geringer sind als jene, die aus einem Nutzungsverzicht resultieren würden. Eben diese Handlungsmaxime ist es, die dann letztlich auch hinter allem Ringen um *Minimierung* der vielfältigen Risiken und negativen Nebenwirkungen steht, die sich mit der Nutzung von Technik, zumal aber mit der Nutzung *dieser* Technik, verbinden können. Wo immer wir also bestrebt sind, derlei Gefahren so gering und unwahrscheinlich wie möglich zu halten, geht es darum, auf die Nutzungsvoraussetzungen in einer Weise Einfluß zu nehmen, daß die Abwägung *zugunsten* der Nutzung ausfällt, sich also ein Nutzungsverzicht, der unter anderen Voraussetzungen gegebenenfalls sogar geboten sein könnte, aufs Ganze betrachtet als obsolet erweisen würde.

Auf eben dieselbe Handlungsmaxime sehen wir uns aber erst recht dort zurückverwiesen, wo um die Rechtfertigungsfähigkeit von Großtechnologien wie etwa der Kernkrafttechnik gerungen wird, bei denen es im Versagensfall unter Umständen noch um ganz andere Schadensdimensionen geht. Gerade hier zeigt sich nämlich vollends die Grenze des Versuchs, nicht weiter minimierbare Risiken, die in diesem Zusammenhang bleiben, über den Nachweis der Unwahrscheinlichkeit eines Schadenseintritts akzeptabel zu machen. Solange es nicht in sich einsichtig und jedermann klar zu machen ist — und hier müßte das

Schwergewicht der Argumentation liegen —, daß die negativen Folgen eines Nutzungsverzichts aufs Ganze betrachtet unvergleichlich größer sind als die möglichen mit der Nutzung verbundenen Risiken, fehlt das eigentliche Fundament für eine ethische Rechtfertigung und läßt sich, auch bei noch so perfekter Sicherheitsauslegung, eine generelle Zustimmung nicht erreichen. Das Kriterium, das Gesetzgebung und Rechtsprechung bei ihren Entscheidungen zugrundelegen — die Unwahrscheinlichkeit des Schadenseintritts — reicht also erwie-senermaßen für sich alleine nicht aus, um den Einsatz einer solchen Technik ethisch zu legitimieren und für sie Akzeptanz zu schaffen.

Natürlich bedeutet dies umgekehrt nicht, daß damit dem Faktor „Unwahrscheinlichkeit des Schadenseintritts“ für den Ausgang der Abwägung keine Bedeutung mehr zukäme. Im Gegenteil. Er bleibt auch hier integrierender Bestandteil der Abwägung selbst. Je unwahrscheinlicher ein Schadenseintritt ist, um so realistischer ist auch die Chance, daß bei der Abwägung das Pendel zugunsten der Nutzung einer Technologie ausschlägt. Unter *ethischem* Aspekt muß die Herstellung eines Zustandes, der einen Schadenseintritt in größtmög-lichem Maße ausschließt, sogar in *jedem* Fall gefordert werden. Ihre Begren-zung erfährt diese Forderung dann allein aus den empirischen Voraussetzungen ihrer Realisierbarkeit. Im Grunde geht es hier also um nichts anderes als um die Einlösung der grundlegenden Handlungsmaxime: Inkaufzunehmende Übel sind auf das geringstmögliche Maß zu bringen.

So sehr man sich freilich auch bemühen mag, dieser Maxime gerecht zu werden — und zwar selbst bis hin zu dem Punkt, daß die Möglichkeit von Schadenseintritten „praktisch“ ausgeschlossen ist —, eine *absolute Sicherheit* in bezug auf Schadensausschlüsse ist dennoch nicht erreichbar. Eine derartige Sicherheit mit dem Aufweis der größtmöglichen Unwahrscheinlichkeit eines Schadenseintritts suggerieren zu wollen, wäre Augenwischerei. Tatsächlich muß hier die Möglichkeit, daß das „Unwahrscheinliche“ gegen alle noch so sorgfältige Vorausplanung und Berechnung trotzdem eintritt, mit in das Abwägungskalkül einbezogen bleiben. Das heißt: Die Option für den Einsatz der zur Entscheidung stehenden Technologie muß auch dann noch positiv ausfallen können.

Wie aber steht es nun um die Rechtfertigungsfähigkeit einer Technik, bei der die Sicherheitsauslegung — sei es etwa aufgrund bestimmter Informations-lücken, oder sei es auch nur aus Mangel an ökonomischen Mitteln — nicht bis zu dem Punkt gebracht werden kann, wie er von uns etwa im Zusammenhang mit der Kernenergie gefordert wird, nämlich daß ein möglicher Schadenseintritt als unwahrscheinlich und somit als „praktisch“ ausgeschlossen zu gelten hat? Da ist natürlich zunächst festzustellen, daß es ein *Gebot* bleibt, den in diesem Zusammenhang zu fordernden Sicherheitsstandard mit allen jeweils verfügba-ren und mobilisierbaren Mitteln anzustreben. Das heißt jedoch nicht, daß die Nutzung der betreffenden Technik dann umgekehrt automatisch unter ein pau-schales *Verbot* zu stellen ist, wenn dieser Standard mit den faktisch zur Verfü-gung stehenden Mitteln nicht erreicht werden kann und damit ein möglicher

Schadenseintritt zugleich weniger unwahrscheinlich ist. Ob eine Nutzung im jeweiligen Fall rechtfertigungsfähig ist oder nicht, kann also letztlich auch hier wiederum nur über die Abwägung entschieden werden, ob die mit der Nutzung der betreffenden Technik verbundenen Übel geringer sind als jene, die aus einem Nutzungsverzicht entstehen würden.

Ein anderes Entscheidungskriterium als dieses steht uns nicht zur Verfügung: Übel sind in Kauf zu nehmen, wenn dadurch noch größere Übel vermieden werden können. Diese Forderung gilt grundsätzlich und zwar unabhängig von der weiteren, auf Übelminimierung zielenden Forderung, daß die mit der Nutzung verbundenen Risiken und negativen Nebenwirkungen auf ihr jeweils geringstmögliches Maß zu bringen sind und ihr Eintritt so unwahrscheinlich wie möglich zu machen ist, so daß er gar — falls dies zu erreichen ist — als „praktisch“ ausgeschlossen gelten kann. Daß die erstgenannte Forderung der zweiten, auf Schadensminimierung zielenden Forderung im Grunde voraufgeht, zeigt sich am deutlichsten überall dort, wo man zur Verhinderung eines Übels keinen anderen Ausweg sieht, als ein vergleichsweise geringeres Übel in Kauf zu nehmen, auch wenn dies in seinen zu erwartenden Ausmaßen kaum zu minimieren und sein Eintreten mit Sicherheit zu erwarten ist. So wird man selbst eine sicher zu erwartende große Gefahr, beispielsweise eine solche, die durch den Eintritt in einen Krieg entsteht, in Kauf nehmen, wenn man der Überzeugung ist — man denke hier nur an das Beispiel des Golfkrieges —, daß nur dadurch eine noch größere Gefahr vermieden werden kann.

Die im Voraufgehenden herausgestellten fundamentalen ethischen Funktionszusammenhänge, in deren Rahmen sich ethische Entscheidungsprozesse vollziehen und nach denen wir Übel abzuwägen und zu minimieren haben, gewinnen nun aber für den Sachwalter des Gemeinwohls, der ja nicht nur privat, sondern für die Gesellschaft insgesamt zu handeln hat, erst recht Bedeutung. Sie sind als Orientierungsmarken für die Prozesse der Entscheidungsfindung in Gesetzgebung und Rechtsprechung unverzichtbar. Wo es hier an Transparenz der Begründung mangelt, wo man es also insbesondere scheut, den Aspekt der Übelabwägung dorthin zu rücken, wohin er gehört, nämlich ins Zentrum der Argumentation, wird man in der Tat auch nicht ohne weiteres erwarten können, daß die getroffene Entscheidung allgemeine Zustimmung findet. Es ist deshalb ernsthaft zu fragen, ob die derzeit offensichtlich weithin festgefahrene gesellschaftliche und politische Diskussion um die Rechtfertigungsfähigkeit gerade der Kernenergietechnik nicht letztlich die Folge eines nicht bis in seine Grundlagen ausgeklärten ethischen Problems ist? Bleiben hier die einen ausschließlich auf den Nachweis der Unwahrscheinlichkeit eines möglichen Schadenseintritts fixiert, um so die Nutzung dieser Technik entschieden zu rechtfertigen, so starren die anderen ausschließlich auf das dann immer noch verbleibende Restrisiko, um sie auf diesen Titel hin ebenso entschieden ablehnen zu können. Der für solche Polarisierung zu zahlende Preis ist hoch: Eine aufgrund sich widersprechender Zielvorgaben in ihren energie-

strategischen Entscheidungen zunehmend verunsicherte Wirtschaft und eine in ihrer politischen Loyalitätsbereitschaft gesplattene Öffentlichkeit.

Derartige Irritationen können dann aber wiederum umgekehrt auch den jeweiligen Entscheidungsspielraum der politischen Mandatäre verengen. Bekanntlich stand die niedersächsische Landesregierung, um hier ein klassisches Beispiel zu nennen, im Zusammenhang mit der Frage nach einem integrierten nuklearen Entsorgungszentrum 1979 in Gorleben letztlich genau vor diesem Dilemma, nämlich eine Entscheidung treffen zu müssen, in der dem Problem der Endlagerung nicht ausgewichen werden durfte, zugleich aber divergierenden Überzeugungen Rechnung zu tragen war. Dabei optierte sie für Endlagerung ohne Wiederaufarbeitung, weil sie die politischen Voraussetzungen für die Errichtung einer Wiederaufarbeitungsanlage als nicht gegeben ansah und um den inneren Frieden im Lande fürchtete, zugleich aber bestrebt sein mußte, sich die Möglichkeit einer Änderung ihrer energiepolitischen Strategie für die Zukunft offenzuhalten³¹.

Was aber bleibt dem Sachwalter des Gemeinwohls in dem noch sehr viel weitergehenden Fall zu tun, wenn eine Minderheit innerhalb der Bevölkerung die Nutzung der Kernenergietechnik *generell* als ethisch verwerflich und damit auch als rechtlich unzulässig ablehnt, so daß sich für sie diese Ablehnung mit der Loyalitätsfrage verknüpft? Praktisch bedeutet das ja, daß in diesem Fall der jederzeit erlaubte *Widerspruch* in *Widerstand* überzugehen droht. Ein solcher aber kann im Rahmen einer freiheitlichen Rechtsordnung nicht hingenommen werden. Dies widerspräche ihrem ureigensten Selbstverständnis. Ein Recht auf Widerstand kann es nur dort geben, wo diese freiheitliche Ordnung selbst bedroht ist. Auf diesen denkbaren Fall zielt Artikel 20, Abs. 4 des Grundgesetzes: „Gegen jeden, der es unternimmt, diese Ordnung zu beseitigen, haben alle Deutschen das Recht zum Widerstand, wenn andere Abhilfe nicht möglich ist.“³² Es geht um den Schutz einer Ordnung, die bis in ihre gesetzgebenden Körperschaften hinein auf der Basis freiheitlichen Diskurses und freiheitlicher Wahl organisiert ist, die aber eben damit auch der jeweiligen oppositionellen Minderheit, und zwar entsprechend auch im vorparlamentarischen Bereich, sei es nun hier über persönliche Meinungsbekundungen, öffentliche Demonstrationen oder über die Organisation von Bürgerinitiativen, jederzeit das Recht auf *Widerspruch*, nicht aber auf *Widerstand*, zuerkennt. Genau hier verläuft freilich auch die Scheidelinie, die es im Zweifelsfall immer wieder neu durch Gesetzgeber, Gerichte, Exekutive näher zu bestimmen und zu wahren gilt. Je konflikträchtiger die politische Sachfrage, um so emotionalisierter der mögliche Widerspruch und um so stärker auch die Tendenz, ihm durch entsprechend drastische Formen möglichst nachhaltigen Ausdruck zu verschaffen,

31 Vgl. Erklärung der niedersächsischen Landesregierung zu einem nuklearen Entsorgungszentrum in Gorleben. Protokoll der 15. Plenarsitzung, 9. Wahlperiode, am 16. Mai 1979, 1706—1716.

32 Vgl. I.v. Münch, Widerstand als Verfassungsproblem, in: C. Arndt, u. a. (Hrsg.), Widerstand in der Demokratie. Landeszentrale für politische Bildung, Hamburg 1983, 21—35.

gegebenenfalls bis an die Grenzen der Legalität. Blockaden, Umzingelungen, Mahnwachen, Maskierungen, Hausbesetzungen — wieweit ist hier sittlicher Ernst am Werk, der auf einen möglicherweise schwerwiegenden Mißstand, auf eine drohende Gefahr aufmerksam machen will? Welche dieser Ausdrucksformen des Widerspruchs lassen sich im Rahmen gegebenen rechtlichen und politischen Ermessens tolerieren? Und wo ist die Grenze zur Straftat, zu Nötigung, Überwältigung, Irreführung, unrechtmäßiger Aneignung definitiv überschritten? Eine Fülle von Fragen.

In diesem Zusammenhang stellt sich abschließend das Stichwort vom „zivilen Ungehorsam“ ein³³. Es meint gewiß mehr als rein verbalen Widerspruch, schließt aber ebenso gewiß seinem Sinngehalt nach auch alle Gewaltanwendungen aus. Ist in ihm die den genannten Demonstrationsformen hier letztlich unterstellte moralische Intention bereits auf ihren ethisch-politischen Begriff gebracht? Dies bleibt ernsthaft zu prüfen. Doch wie dem auch sei, wenn man davon ausgeht, daß auch in einer freiheitlich verfaßten demokratischen Ordnung die nach dem Mehrheitsprinzip zu fällenden Entscheidungen nicht automatisch immer auch die sittlich richtigen Entscheidungen sein müssen, dann wird man zumindest dort, wo es um wirklich schicksalsschwere, in ihrer ganzen Tragweite also in Wahrheit keineswegs leichthin absehbare Entscheidungen geht, jene, die zu einer anderen Überzeugung gelangt sind und sich durch ihr Gewissen verpflichtet fühlen, dem durch demonstrative Akte „zivilen Ungehorsams“ Ausdruck zu geben, nicht als von vornherein undemokratisch ablehnen dürfen, sondern ihren in dieser Form zugeschärften Widerspruch als Ausdruck ihres Willens zu demokratischer Selbstbehauptung und als sittlichen Appell zu stets erneuter Prüfung der zur Frage stehenden Sache selbst respektieren müssen. Die Freiheit stirbt an der blanken Gewalt, nicht jedoch schon an der demonstrativen Nachhaltigkeit von Kritik.

3.2.4. Die Bedeutung des theologischen Weltverständnisses

Unserer „Grammatik der Zustimmung“ fehlt nun aber noch das Schlußkapitel. Jede Reflexion über die Einflußfaktoren, die in die Prozesse menschlicher Entscheidungsfindung und Akzeptanzbildung hineinwirken und sie wesentlich mitgestalten, bliebe unvollständig, wenn wir hier den Faktor der Religion und der weltanschaulichen Überzeugungen außer Betracht ließen. Man wird sich deshalb fragen müssen, was Einflüsse dieser Art kennzeichnet und was ihnen das ihnen eigene Gewicht verleiht. Religionen verfügen, zumindest unter modernen Voraussetzungen, über kein Gewaltmonopol wie die Rechtsmacht des Staates. Sie üben keine Vermittlungs- und Maklerfunktion aus wie die Medien. Und sie bieten kein Spezialwissen wie der Experte, es sei denn ein solches in eigener Sache. Dennoch kommt ihnen mit ihrer Botschaft eine Art Omnipräsenz zu. Religion spart keinen Bereich menschlichen Daseins aus ihrem Anspruch und aus ihren Bewertungen aus, weder das Handeln des Individuums, noch die

33 Vgl. P. Glotz (Hrsg.), *Ziviler Ungehorsam im Rechtsstaat*. Frankfurt a.M. 1983.

gesellschaftlichen Strukturen, noch auch das, was der Mensch kraft seiner instrumentellen Vernunft an technischen Möglichkeiten zu realisieren vermag.

Jede Religion will Antwort geben auf letzte übergreifende Fragen nach der Bestimmung des Menschen und seines Handelns. Insofern ist jede religiöse Weltsicht zugleich handlungsrelevant, versteht sie sich auf ihre Weise immer auch als Antwort auf die Fragen, die sich dem Menschen im Umgang mit Welt stellen. Wie diese Antwort dann freilich ausfällt, hängt wiederum wesentlich von den Glaubensvorstellungen ab, aus denen sie den Menschen und seine Bestimmung in der Welt begreift. Religion und Ethos, Glaube und Moral sind insofern wie zwei Seiten ein und derselben Sache. Der jeweilige Grundansatz der Religion bestimmt zugleich die Sichtweise der zu ihr gehörigen Moral. In den Hochreligionen spielt dabei insbesondere der Versuch eine Rolle, die Vernunft menschlichen Tuns, die Wahrheit über gut und böse aus einer alles durchwaltenden numinosen Intentionalität — also gleichsam aus einem Metagesetz — zu begreifen und in ihr festzumachen. Darauf zielt in unterschiedlicher Weise das „Dharma“ der Inder, das „Tao“ der Chinesen, die „Themis“ der Griechen, das „Fas“ der Lateiner, Begriffe, die die Bindung des einzelnen an eine übergreifende, von göttlichen Kräften getragene Lebensordnung ausdrücken und sein Handeln mit der Grundbestimmung der Welt in Einklang bringen sollen. Diesseitige Pflichten und jenseitige Mächte erscheinen so ihrem Wesen nach ursprünglich miteinander verknüpft. Der ethische Bezug entfaltet sich zugleich als ein kosmisch-religiöser. Menschliches Handeln ist eingebunden in die umfassende Vernunft einer von numinosen Mächten durchwalteten Welt. Der Anspruch des Ethischen artikuliert sich letztlich auf der Grundlage eines religiös gefaßten Natur- und Kosmosverständnisses.

Diese Ineinsetzung von ethischem, religiösem und kosmischem Bezug wird religionsgeschichtlich durch den Gottesglauben Israels erstmals durchbrochen. Mit dem dort offenbarungstheologisch geltend gemachten Anspruch der alleinigen Gottheit Gottes und seiner personalen, freien, geschichtswirksamen Gegenwart, ein Anspruch, der letztlich erst im Erfassen der Welt als *Schöpfung*, als *Werk* Gottes konsequent zu Ende gedacht ist, verliert die den Menschen umgreifende naturale Wirklichkeit jede mythische, magische und divine Bedeutung. Die Welt wird von daseienden Göttern entleert. Theologie, Kosmologie und Soziologie, die vorher eine untrennbare Einheit bildeten, treten definitiv auseinander. Die Ordnungsvernunft der „Tora“ — ethisch zusammengefaßt in den beiden Tafeln der „Zehn Gebote“ —, die den Menschen mit Gott verbindet und menschliches Welthandeln in Verantwortung nimmt, ist eine genuin *anthropologisch* ausgerichtete Wirklichkeit.

Es war gerade die große Leistung Israels, den vom Rechtsvertrag und Rechtsbund her entwickelten Begriff der „Tora“ zum Ausgangspunkt seiner Gotteserfahrung zu machen und damit den im Gottesverhältnis gründenden ethischen Anspruch auf den *Menschen*, nämlich auf den Menschen als „imago dei“, als Bild Gottes, zu zentrieren. Das aber hat eine doppelte Konsequenz. Einmal im Blick auf das Verhältnis der Menschen *zueinander*. Jeder Mensch ist gleicher-

maßen Bild Gottes und berufener Partner des Bundes Gottes mit dem Menschen. Dem hat aller zwischenmenschlicher Umgang zu entsprechen. Der Mensch ist dem Menschen eine heilige Sache. Eben diesen Anspruch entfaltet die „Tora“ mit ihren, für den Bund Jahwes mit Israel konstitutiven Geboten und Weisungen. In dieser Zuordnung von Religion und Moral, wie sie die Bibel hier vornimmt, zeigt sich zweifellos ein entscheidender ethischer Fortschritt. In ihr ist der Gedanke einer wesentlich auf den Imago-Status des Menschen gerichteten Ethik angezielt und auf den Weg gebracht. Er vollendet sich in der Entfaltung des christlichen Handlungsprinzips der Liebe. Die andere Konsequenz betrifft das Verhältnis des Menschen zur *Welt*, die ihm als Bild Gottes kraft seiner Teilhabe an der schöpferischen Tätigkeit Gottes zur Gestaltung aufgegeben wird. Genau dies ist im „Herrschaftsauftrag“ (Genesis 1,28): „Machtet euch die Erde untertan“ und im „Gärtnerauftrag“ an Adam (Genesis 2,15), den Garten dieser Erde „zu bebauen und zu bewahren“, festgehalten. Mit ihrer Entdivinisierung wird die Welt zum Arbeitsfeld des Menschen.

Wer diese biblische Sicht der Dinge unbefangen auf sich wirken läßt, kommt nicht umhin, darin bereits wesentliche Züge zu entdecken, die für unser neuzeitliches Menschen- und Weltverständnis in eigener Weise bestimmend geworden sind. Es geht zum einen um die *genuin ethische Sicht vom Menschen*, um die Bestimmung seiner personalen Unverfügbarkeit und Würde, die wir heute zugleich zunehmend mit dem Postulat genereller Menschenrechte und deren politischer und gesellschaftlicher Einlösung verbinden. Zum anderen geht es um das *Weltverhältnis dieses Menschen*, letztlich also um die Legitimation seiner instrumentellen Vernunft, kraft deren er sich die Welt zu erschließen und verfügbar zu machen vermag. Die sich mit der europäischen Neuzeit anbahnende Entwicklung der technisch-wissenschaftlichen Kultur ist in der Tat wesentlich auf dem Hintergrund dieses Weltverhältnisses zu sehen. Nicht von ungefähr knüpfen denn auch manche Kritiker der neuzeitlichen Entwicklung — man denke hier nur an Carl Amery³⁴ — nachdrücklich an diese Zusammenhänge an. Mit ihrer Kritik an der technisch-wissenschaftlichen Kultur und deren Folgen suchen sie zugleich auch den Geist ihres Ursprungs vor das Tribunal zu ziehen: eben jenes Weltverhältnis, wie es sich jüdisch-christlichem Glauben eröffnet — um dieses dann um so leichter für alle Verirrungen und Fehlleistungen der Neuzeit verantwortlich zu machen.

Nun ist es gewiß abwegig, die Frage des Mißbrauchs eines kulturellen Potentials auf die Frage nach dem Ursprung dieses Potentials zurückzuführen und sie damit gleichzusetzen, wie dies hier geschieht. Dennoch nimmt das der Richtigkeit des Ansatzes der Frage nach dem Ursprung selbst nichts von ihrer Gültigkeit: Neuzeitliche Rationalität hat eine biblische Wurzel, die welterschließende Tätigkeit des Menschen liegt auf der Linie des biblischen Schöpfungsverständnisses und des darin eingeschlossenen Herrschaftsauftrags. Wenn

34 Vgl. C. Amery, *Das Ende der Vorsehung. Die gnadenlosen Folgen des Christentums*, Reinbek bei Hamburg²1974.

wir es heute im Prinzip für rechtfertigungsfähig halten, die uns tragende, empirisch vorgegebene Wirklichkeit methodisch zu erforschen und so den Bedingungen zu umfassender Entfaltung unserer Daseinschancen auf die Spur zu kommen, dann hat dies seine entscheidende geistesgeschichtliche Voraussetzung in dieser biblischen Sicht von der Welt und der dem Menschen hier zugewiesenen Stellung.

Tatsächlich wird man schwer eine andere religiöse Weltsicht finden, die ähnlich wie diese die Initialzündung für ein derart aktives Zugangsverständnis zur Wirklichkeit in sich birgt. Welterkenntnis und Weltgestaltung kommen erst dort systematisch zum Tragen, wo auch die Religion die Voraussetzungen dafür freigibt. Menschlicher Erkenntnisdrang und technischer Erfindungsreichtum des Menschen genügen hierzu offensichtlich alleine nicht, um dies schon von sich aus zu bewirken. Das beste Beispiel hierfür bietet vielleicht die chinesische Kultur. Bekanntlich verfügte diese Kultur bereits um die Jahrtausendwende über eine erstaunliche Anzahl von Techniken: den Druck mit beweglichen Lettern, die Magnetnadel als Mittel der Navigation, die Zahnradverkoppelung zur Kraftübertragung, Schaufelräder für den Schiffsantrieb, Wasseruhren mit Radhemmung und nicht zuletzt das Schießpulver. Welche technischen Fähigkeiten China zu entfalten vermochte, zeigt u. a. eine Nachricht aus dem Jahre 1080, nach der Tiefenbohrungen zur Gewinnung von Salz bis zu 1000 Meter vorgetrieben wurden. Für die gleiche Zeit liegt ein Bericht eines hohen kaiserlichen Beamten vor, in welchem er ein Verfahren zur Erdöldestillation vorschlägt, um mit dem Erdöl den Holzverbrauch einzuschränken und so Kahlschläge zu vermeiden³⁵. Dennoch, bei aller Begabung für Technik und technische Zusammenhänge, ein methodisches Interesse an der Erkenntnis der Gesetzmäßigkeiten der Natur und ihrer instrumentellen Nutzung liegt der chinesischen Kultur völlig fern. Dem steht letztlich ihre sowohl vom Konfuzianismus als auch vom Taoismus geprägte Gesamtanschauung der Welt entgegen: Der Mensch soll nicht danach streben, die Natur zu erforschen oder zu beherrschen. Sein Streben soll vielmehr dahin gehen, sich ihrem Rhythmus anzupassen. Von Hsün-tzu, einem der Hauptschüler des Konfuzius stammt bezeichnenderweise das Wort: „Alle die Dinge, die mit der Unterscheidung von Recht und Unrecht, Wahrheit und Lüge, guter Regierung und Mißwirtschaft oder mit der Lebensführung der Menschen nichts zu tun haben, sind Dinge, deren Kenntnis dem Menschen nicht zum Vorteil gereicht und deren Unkenntnis dem Menschen keinen Schaden zufügt.“³⁶

Hier setzt eine physiozentrische Weltsicht dem menschlichen Weltgestaltungswillen letztlich unüberwindliche Barrieren. Dies zeigt sich bis in die Anwendungspraxis bereits erreichter technischer und medizinischer Möglichkeiten hinein. So war während der T'ang-Zeit schon die Impfung gegen die Pocken bekannt, dennoch unterließ man deren systematischen Einsatz³⁷. Sie

35 Vgl. G.-A. Wolter, Geschichte Chinas. 4000 Jahre Reich der Mitte, Esslingen/München 1987, 158f.

36 Zit. ebd., 159.

kam kaum zur Anwendung. Man ging davon aus, daß die Krankheit auf diese Weise zwar punktuell gebannt werden könnte, interpretierte dies aber eher als einen Verdrängungsvorgang, so daß man damit rechnete, sie würde gerade deshalb um so stärker an anderer Stelle hervorbrechen. Eine solche Sichtweise ließ es in der Tat nicht zu, daß sich hier ein Zugangsverständnis zur Wirklichkeit hätte entwickeln können, wie es für die europäische Neuzeit bestimmend geworden ist. Nicht von ungefähr begann sich China erst seit der Begegnung mit den europäischen Mächten des 19. Jahrhunderts der modernen technisch-wissenschaftlichen Kultur zu öffnen, während es sich gegenüber dem mit dieser Kultur ebenso wesenhaft verbundenen ethischen Gedanken der Personwürde bezeichnenderweise bis heute immer noch verschließt.

Nun wird man freilich umgekehrt sagen müssen, daß ein solch dynamisches Zugangsverständnis zur Wirklichkeit auch für das Christentum selbst keineswegs von Anfang an selbstverständlich war. Tatsächlich hat hier insbesondere die theologisch zweifellos zentrale Frage nach der endgültigen Bestimmung des Menschen und damit die Frage nach seinem Heil und nach seiner Rechtfertigung als Sünder die dieser vorausliegende schöpfungstheologische Frage nach dem Weltverhältnis des Menschen immer wieder überlagert und relativiert. In diesem Zusammenhang kann allerdings ebenso wenig übersehen werden, daß an dieser Relativierung gerade auch außerbiblische Einflüsse, wie sie nicht zuletzt vom spätantiken Neuplatonismus ausgingen, einen wesentlichen Anteil haben. Am deutlichsten zeigt sich dies vielleicht bei *Augustinus* (354—430), dem wirkmächtigsten aller Kirchenväter, in dessen theologischer Konzeption wir den Ansatz zu einem konstruktiven Weltverhältnis, wie es sich vom biblischen Schöpfungsgedanken her im Prinzip nahelegt, vergeblich suchen. Sein Fragen läßt letztlich nur eine Zielrichtung zu, in der der Mensch Genüge finden kann und an der zugleich alles Weltverhältnis in seiner Eigenbedeutung zerschellt: die Frage nach dem lebendigen Gott. „Deum et animam scire cupio. Nihilne plus? Nihil omnino! — Gott und die Seele begehre ich zu erkennen. Nichts mehr? Ganz und gar nichts anderes!“³⁷ Unter dieser Voraussetzung bleibt für Augustinus jede Welterkenntnis marginalisiert. Was nicht offen zutage liegt, verdient kein weiteres Interesse. Erkenntnis der wahren Bestimmung der Natur verpflichtet geradezu zur Enthaltensamkeit in der Erforschung der tatsächlichen Natur. Alles andere ist Laster, „curiositas“, Neugierspiel der Vernunft, die sich im Aufdecken von Entlegenem, Abkünftigem, Nutzlosem befriedigt, und die eben darin ihre eigentliche Bestimmung vergißt³⁸. Von hier führt in der Tat kein Weg in die Neuzeit.

Eine völlig andere Sicht in der Bewertung menschlicher Welterkenntnis zeigt sich demgegenüber bei *Thomas von Aquin* (1224—1274). Thomas sieht im Streben nach Erkenntnis der Wirklichkeit eine naturale Grundverfaßtheit des Menschen, die wesenhaft zu dessen Bestimmung und Verwirklichung gehört.

37 Vgl. ebd.

38 Augustinus, *Soliloquia*, I, 2, 7.

39 Vgl. ders., *Confessiones*, X, 35.

Als solche hebt er sie zugleich in einen grundsätzlichen theologischen Zusammenhang: Durch die Erkenntnis der geschaffenen Welt hat der Mensch an der Vollkommenheit Gottes Anteil und gewinnt Ähnlichkeit mit seiner Weisheit⁴⁰. Eine solche Erkenntnis ist notwendig, um Irrtümer nicht nur über die Geschöpfe, sondern auch über die Wahrheit des Glaubens auszuschließen. Thomas wendet sich in diesem Kontext entschieden gegen die augustinische Position, es komme für den Glaubenden nicht darauf an, was er über die Geschöpfe meine, wenn er nur in bezug auf Gott die richtige Meinung habe. Denn ein Irrtum über das Geschaffene kann durchaus auch eine falsche Meinung von Gott zur Konsequenz haben⁴¹. Ja er geht noch einen Schritt weiter: Wo immer Wahrheit erkannt wird, kommt dem auch theologisch Dignität zu, und zwar unabhängig von der Person oder den sonstigen Überzeugungen dessen, der sie erkennt: „Omne verum, a quocumque dicatur, a Spiritu Sancto est. — Alles was wahr ist, ist vom Heiligen Geist, gleichgültig wer es sagt.“⁴² Thomas entfaltet seine Position auf der Grundlage eines genuin schöpfungstheologisch bestimmten Verständnisses vom Menschen. Im Prolog zum ethischen Teil seiner Summa ist dieser theologisch-anthropologische Grundakkord angeschlagen: Der Mensch ist Bild Gottes kraft seiner Selbstmächtigkeit als Vernunft- und Freiheitswesen. Er ist Prinzip der ihm eigenen Tätigkeiten und hat damit Gewalt über seine Werke. Die erschaffende Tätigkeit Gottes kulminiert in der Hervorbringung des Menschen als eines Wesens, das an dessen schöpferischer Herrschaft aktiv teilhat⁴³.

Natürlich liegt auch für Thomas die eigentliche Vollendung des Menschen nicht schon in dem, was er aus sich zustandebringt, sondern in Gott. Bei aller Befähigung zu kreativem Handeln bleibt der Mensch ein endliches Wesen in einer endlichen Welt, die zudem von der zerstörerischen Macht menschlichen Fehlverhaltens — der Sünde — gezeichnet ist. Dennoch erfährt seine natürliche, schöpfungsmäßige Verfaßtheit und Bestimmung selbst dadurch — ihrer Grunddisposition nach — keinerlei Entwertung. Sie bleibt vielmehr als geschaffene Größe in all ihren konstruktiven Möglichkeiten dem Heilshandeln Gottes fundamental zugeordnet: „Gratia supponit naturam et perficit eam. — Die Gnade setzt die Natur voraus und vollendet sie.“⁴⁴ Dies ist das Grundaxiom. Von daher erscheint dann aber das, was der Mensch als Geschöpf unter den Bedingungen dieser Welt und ihrer Geschichte mit seinem Leben je und je einbringt und vollbringt, auch unter dem Blickpunkt seines Heiles in keiner Weise unerheblich oder gar überflüssig. All dem kommt jetzt vielmehr eine eigene Würde und Bedeutung zu: Es ist dazu bestimmt, selbst ein Moment der Vollendung zu sein. Damit eröffnet sich nun in der Tat ganz anders als bei Augustinus eine Sicht, die die Welt als Schöpfung in neuer Weise zum Leuchten

40 Vgl. Thomas von Aquin, Summa contra gentiles, II, 2.

41 Vgl. ebd., II, 3.

42 Ders., Summa Theologica, I—II, q. 109, a. 1.

43 Vgl. ebd., I—II, prologus.

44 Ebd., I, q. 1, a. 8 ad 2; I—II, q. 99, a. 2 ad 2.

bringt. Der Schöpfungswirklichkeit wird durchgängig in einem durchaus biblischen Sinn eine heilsökonomische Relevanz zugewiesen, die es nicht länger erlaubt, menschliche Welterkenntnis und Weltgestaltung theologisch in irgendeiner Weise zu entwerten oder gar zu diffamieren. Hier liegt ohne Zweifel eine erste große Weichenstellung zur Neuzeit.

Dennoch finden wir selbst bei Thomas noch gewisse Positionen, die diese schöpfungsfreudige Konzeption im einzelnen wiederum relativiert erscheinen lassen. So kann er sich vor allem nicht von der für seinen eigenen Grundansatz höchst kontraproduktiven Vorstellung trennen — einer Vorstellung, die er im übrigen mit der ganzen mittelalterlichen Welt teilt —, daß der *vita contemplativa*, der auf eine übergeordnete religiöse Schau der Dinge gerichteten Lebensform, ein moralisch höherer Rang zukäme als der *vita activa*, der Lebensform praktischer Weltgestaltung. In diesem Sinne spricht auch Thomas vom Stand des Mönchs als dem Stand der Vollkommenheit. Eine solche Sichtweise läßt sich durch das biblische Menschen- und Weltverständnis selbst gewiß nicht abstützen. Zwar stellt auch die Bibel schon in Genesis 1 die Differenz von Tätigkeit und Ruhe, von Arbeit und Gebet heraus, um letztere als Signum der Erfüllung zu betonen: alle Schöpfungsarbeit mündet ein in die Sabbatruhe Gottes. Vorgezeichnet im alttestamentlichen Sabbatgebot und christlich verbindlich gesetzt im Gebot der Heiligung des Sonntags empfängt die „Ruhe“ — hier als Lebensvollzug der ungestörten Hinwendung zu Gott verstanden — in Komplementarität zum Lebensvollzug der weltgestaltenden Arbeit eine eigene Bedeutung und Maßgeblichkeit. Dennoch bleiben beide wesenhaft aufeinander bezogen.

In gewisser Weise ändert sich dies erst mit der Entwicklung des frühen Mönchtums, das in rigoroser Abkehr von der Welt den eschatologischen Charakter der christlichen Botschaft durch eine eigene, dominant kontemplative Lebensform zu bezeugen und zu realisieren sucht. Der Impetus christlicher Liebe verbindet sich mit einer tiefen Weltverachtung. Vollkommene Nachfolge kann nur in Armut, geschlechtlicher Enthaltensamkeit und Gehorsam geschehen. Der Weg zum Heil ist zugleich ein Weg der Loslösung, des Verzichts, der Selbstüberwindung. Die sicherste Gewähr, die Seligkeit zu erlangen, liegt in der Ausgestaltung und Einübung einer Moral, die den Blick ganz auf die ewigen Dinge gerichtet sein läßt. Von daher drohte jetzt freilich auch die ursprüngliche Tätigkeit des Menschen in der Welt, der Lebensvollzug der Arbeit, als etwas Minderes bewertet zu werden. Diese Gefahr hat im übrigen als erster Benedikt von Nursia (480—547), der Vater des abendländischen Mönchtums, erkannt. Mit seiner Doppelforderung des „*ora et labora*“, des „bete und arbeite“, knüpft er an die anthropologischen Grundaussagen der Bibel an und setzt sie auch für den Mönch verbindlich.

Dennoch läßt sich nicht leugnen, daß mit der vorrangig kontemplativ ausgerichteten und von Weltdistanz geprägten mönchischen Lebensform ethische Maßstäbe gesetzt wurden, die weiter wirkten und schließlich auch zu einer gesellschaftlichen Höherbewertung der *vita contemplativa* gegenüber der *vita*

activa führten. Genau dies aber läßt sich von dem oben genannten biblischen Grundansatz der Komplementarität her gerade nicht rechtfertigen. Das darin ausgesagte Zuordnungsverhältnis der beiden fundamentalen Lebensvollzüge darf auch dort nicht, wo sie sich zu eigenen Lebens- und Tätigkeitsformen stilisieren, in ein moralisches Rangordnungsverhältnis uminterpretiert werden. Den moralischen Rang einer Lebensform bestimmt die Intention der Liebe, nicht aber die Struktur ihrer durch die Umstände auferlegten oder auch selbst gewählten Bedingungen, unter denen sie sich realisiert. Das eine mag im gegebenen Fall der Kraft zur Liebe förderlicher sein als das andere, sich für die Liebe selbst ausgeben kann es aber nicht. Deshalb ist es abwegig, die beiden Lebensformen gegeneinander auszuspielen und die eine als moralisch höherwertig und die andere als moralisch geringer einzustufen. Wo dies dennoch geschieht, müßte man in der Tat Martin Luther (1483—1546) recht geben, wenn er den sich zu seiner Zeit weithin so verstehenden Mönchsstand als einen „Stand wider den göttlichen Willen“ grundsätzlich ablehnt⁴⁵.

Insofern zielt das Antimönchsethos Luthers also durchaus auf eine christliche Flurbereinigung. Mit ihm macht Luther deutlich, daß das Leben in der Welt und auf die Welt hin die Heilschancen des Menschen nicht mindert, sondern daß sich sein Heil eben dort ereignet und vollzieht. Hier ist eine Position markiert, die die Stellung des Menschen in der Welt gleichsam christlich zurechtzurücken sucht. Sie gibt dem instrumentellen Umgang des Menschen mit der Welt einen theologisch gerechtfertigten Raum. Wenn wir nach Weichenstellungen suchen, über die sich das neuzeitliche Verständnis der Zuordnung von christlichem Glauben und einem christlich motivierten Willen zur Weltgestaltung anzubahnen vermochte, so ist dies *eine*, und zwar eine geschichtlich außerordentlich bedeutsame.

Dennoch fällt auf, daß Luther sein konstruktives Weltverhältnis nicht — wie Thomas — genuin schöpfungstheologisch gewinnt, sondern auf dem Rücken seines antimönchischen Affekts. Ausgangspunkt ist bemerkenswerterweise nicht der Mensch als *imago dei*, sondern seine Fundamentalkritik an einer Lebensform, die dem Menschen die Freiheit zu nehmen droht, indem sie ihn in den Spanndienst verrechtlichter evangelischer Räte zwingt. Zentralpunkt der Theologie Luthers ist bekanntlich die Kritik an jeglicher Form menschlicher Werkgerechtigkeit, wie sie für ihn am Selbstverständnis des Mönchtums seiner Zeit besonders drastisch hervortritt. Für sein Heil sieht sich der Mensch demgegenüber ganz auf die rechtfertigende Kraft des Glaubens an Gottes Liebe in Christus gestellt. Zwischen Glaube und weltbezogenem Tun gibt es im Prinzip keine Brücke. Was immer der Mensch ins Werk setzt, überführt ihn vielmehr ständig seiner Heilsbedürftigkeit durch Gott. Das Heil geschieht zwar *in* der Welt, aber nicht *mit* ihr. Insofern bleibt jede Lebensform, jeder Beruf bis hin zur Ehe zugleich ein „weltlich Ding“, Gabe des Schöpfergottes zwar, aber doch der zerstörerischen Macht der Sünde unterworfen. Seine Gerechtigkeit empfängt

45 Vgl. Martin Luther. WA 12. 133. 4ff.

der Mensch allein aus dem Glauben. In dieser Abgrenzung des Heilsgeschehens von jeglicher welthafter Struktur findet das weltkritische augustinische Erbe in der Theologie des Reformators seinen zeitgerechten Ausdruck.

Entscheidend bleibt freilich, daß mit diesem Ansatz die kontemplative Lebensform des Mönchs zugleich jede eigene theologische Rechtfertigungsgrundlage verliert. Mönchische Existenz hört auf, einen besonderen moralischen Rang beanspruchen zu können und erscheint damit als christlicher Weg entbehrlich, ja überflüssig. Der rechtfertigende Glaube findet sein theologisch zureichendes Korrelat in dem gegebenen irdischen Beruf und den daraus erwachsenden Aufgaben, die Gott, kraft seines weltlichen Regiments, dem Menschen zugewiesen hat. Die *vita activa* der menschlichen Berufswelt wird so zur strukturellen Rahmenbedingung der *vita christiana* und empfängt daraus die ihr eigene, nunmehr auch theologisch legitimierte Dynamik. In dieser Form hat die lutherische Berufslehre in die Neuzeit hineingewirkt und das Weltethos des Protestantismus wesentlich mitbestimmt.

Eine noch engere Verbindung von Glauben und *vita activa* finden wir dann aber bei Johann Calvin (1509—1564). Ausgangspunkt ist hier nicht mehr die Kritik der mönchischen Lebensform, sondern die Lehre von der Erwählung des Christen zum ewigen Heil. Es geht um die Frage der Prädestinationsvergewisserung. Die Erwählung des vom Heilswillen Gottes Erfaßten drängt nach äußerer Bewährung und Bekundung. Sicheres Zeichen hierfür ist der Berufseifer des Christen, seine innerweltliche Askese in der Form entsagungsvoller Hingabe an die Berufspflichten, aber auch der darin zutage tretende Erfolg. Es liegt auf der Hand, daß eine solche theologische Begründung auch auf die ökonomische Mentalität durchschlagen und sie zwangsläufig verstärken muß. Max Weber hat diese Zusammenhänge in seiner Arbeit über „Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus“⁴⁶ deziert nachzuweisen versucht. Die neue Religion mit ihrer Rechtfertigung des innerweltlichen Leistungswillens vermittelt der neuen ökonomischen Rationalität das gute Gewissen. Solche Zuordnungen gewinnen ihr eigenes Gewicht. Sie schaffen ein Ethos, das unternehmerische Aktivität zu mobilisieren vermag. Nun ist es sicher zutreffend, daß der Protestantismus, zumal in den vielfältigen Spielarten des Calvinismus, die Entwicklung der Kapitalwirtschaft in besonderer Weise begünstigt hat. Schon die Spanier drückten dies mit bitterer Resignation dahin aus: „Die Ketzerei befördert den Handelsgeist.“⁴⁷ Dennoch läßt dies keine derart weitreichenden Schlußfolgerungen zu, wie sie Max Weber zieht. Schon Werner Sombart wendet sich entschieden gegen die Vorstellung, die ökonomische Rationalität der Neuzeit sei erst aus dem Geist der Reformation erwachsen. Er sieht deren Ursprünge vielmehr in dem sich aus technisch verbesserten Voraussetzungen aufbauenden mittelalterlichen Fernhandel und der davon geprägten emanzipativen Struktur der mittelalterlichen Stadt, die dann in der Renaissance zu ihrer

46 M. Weber, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, in: ders., Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Bd.1, Tübingen 1920, 17—206.

47 E. Gothein, Wirtschaftsgeschichte des Schwarzwaldes, Bd.1, Straßburg 1892, 674.

neuzeitlichen Form findet. Ihr vorzüglichster Repräsentant ist der Kaufmann. In ihm gewinnt das Prinzip einer rationalen Ökonomie erstmals Gestalt⁴⁸.

So weist Sombart darauf hin, daß der mittelalterliche Kaufmann der erste ist, der exakt kalkuliert und für seine geschäftlichen Unternehmungen eigene neue Rechnungsmethoden entwickelt. Die Geschichte des modernen Rechnungswesens hat hier ihren Ursprung. Sombart umgrenzt die „Schöpfungsperiode der neuen Geschäftstechnik“ mit den Jahreszahlen 1202, dem Jahr des Erscheinens des Liber Abbaci von Leonardo Pisano, der darin die mathematische Grundlage für exakte kaufmännische Kalkulationen geschaffen hat, und 1494, dem Erscheinungsjahr der „Summa“ des Luca Pacioli, der in seinem Werk die erste wissenschaftliche Darstellung der doppelten Buchführung bietet⁴⁹. Insofern geht also die mit mathematischen Methoden operierende mittelalterliche „Geschäftswirtschaft“ den mit mathematischen Methoden operierenden modernen Naturwissenschaften geschichtlich weit voraus. Sombart gelangt von daher zu dem durchaus einleuchtenden Schluß: „Die moderne Naturwissenschaft selbst ist aus dem Hauptbuche geboren worden.“⁵⁰

All dies aber schloß auch hier einen religiösen Begründungszusammenhang keineswegs aus. Auf jeder ersten Seite von den mehr als 500 uns erhaltenen Geschäftsbüchern des Kaufmanns Francesco di Marco Datini aus Prato (1335—1410) steht als Motto: „Im Namen Gottes und des Geschäfts“. Das war das Leitmotiv, und zwar ohne jeden Zynismus. Erst das *Werk*, nämlich das in Gott getane Werk, sichert Gewinn, im Diesseits wie im Jenseits. Am Ende steht die Bilanz, hüben wie drüben⁵¹. Hier liegen also erste, nicht minder wichtige Weichenstellungen, die das für die Neuzeit bestimmend gewordene instrumentell produktive Weltverhältnis noch weit vor der Reformation in einer theologisch argumentierenden Weise auf den Weg gebracht haben, und dies sogar unter der weiteren theologischen Voraussetzung, die der Sozialstruktur der *vita contemplativa*, also der mönchischen Lebensform, den moralisch höheren Rang einräumt. Das rational ausgerichtete, instrumentelle Leistungsethos des neuzeitlichen Menschen ist keine exklusive Frucht des Protestantismus. Ja daß es nachträglich sogar zum integrierenden Bestandteil mönchischer Lebensform werden kann, sehen wir am Beispiel des bereits genuin neuzeitlichen Jesuitenordens, mit seiner Weltzugewandtheit, seiner Rationalität und seiner expansiven Kraft, und zwar hier im Kontext einer zugleich radikalisierten religiösen Gehorsamsmoral.

Im übrigen gilt parallel, was von der stimulierenden Wirkung der unterschiedlichen christlichen Glaubensüberzeugungen im Bezug auf die neuzeitliche Entfaltung der *instrumentellen* Vernunft gesagt wurde, auch im Bezug auf die Weiterentwicklung der *ethischen* Frage: die Ausarbeitung des moralischen

48 Vgl. W. Sombart, *Der moderne Kapitalismus*, Bd.1, Leipzig 1902, 378ff.

49 Vgl. ebd., 392f.

50 Ebd., 199.

51 Vgl. hierzu I. Origo, „Im Namen Gottes und des Geschäfts“. Lebensbild eines toscanischen Kaufmanns der Frührenaissance, München 1985.

Subjektstatus des Menschen, wie sie im Rahmen der westeuropäischen Freiheits- und Menschenrechtsentwicklung erfolgte. Auch dieser Prozeß entspricht nicht nur dem *Geist* des Christentums, er ist auch wesentlich von christlichen Vorkämpfern — katholischen wie protestantischen — auf den Weg gebracht worden. Erinnert sei in diesem Zusammenhang nur an den Beitrag der spanischen Spätscholastik des sog. Goldenen Zeitalters mit ihrer Herausarbeitung von Menschenrechten als sozialen *Anspruchsrechten* (Bartholomé de las Casa, Francisco de Vitoria), oder etwa an die Bedeutung, die dem reformatorischen Kampf um Anerkennung des status confessionis für die späteren Forderungen nach Religions- und Gewissensfreiheit (Roger Williams) und damit für die Ausgestaltung von Menschenrechten als *individuellen Freiheitsrechten* zukommt. Auf eigene christliche Ursprünge und Urheber weisen aber auch die amerikanische „Virginian Bill of Rights“ und die Menschenrechtserklärung der Französischen Revolution zurück, und zwar ungeachtet der Tatsache, daß die großen Kirchen von sich aus der Idee der Menschenrechte noch lange zurückhaltend, ja zum Teil sogar obstruktiv gegenüberstanden. Insofern wird man also Hegel, aufs Ganze betrachtet, keineswegs recht geben können, wenn er für die Öffnung zur Neuzeit einseitig das „protestantische Prinzip“ zu reklamieren sucht: „Das Prinzip des freien Geistes“, so heißt es in seinen Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, „ist hier zum Panier der Welt gemacht, und aus diesem Prinzip entwickeln sich die allgemeinen Grundsätze der Vernunft.“⁵²

Die Wege, die zu unserem heutigen Verständnis von christlichem Glauben und konkreter Weltgestaltung geführt haben, waren offensichtlich weitaus differenzierter und verschlungener, als daß sie sich auf einen Nenner bringen ließen. Und was wir da an bedeutsamen Weichenstellungen ausgemacht haben, erscheint uns heute in vielem theologisch kaum mehr tragfähig. Das gilt für die mittelalterliche Statuslehre ebenso wie für die eigentümliche Werkfrömmigkeit des mittelalterlichen Menschen, die in manchem die Vorstellung assoziiert, als ob das Leben ein einziges großes Kontor wäre und am Jüngsten Tage Bilanz gezogen würde. Das gilt aber auch für die Berufslehre Luthers, die mit dessen Rechtfertigungsglauben nur schwer in Harmonie zu bringen ist und deshalb auch nicht ohne den Kontext seiner antimönchischen Grundoption plausibel erscheint. Und das gilt erst recht im Bezug auf Calvins Erwählungsgedanken, mit seinen weitgehenden Folgerungen für ein entsprechendes innerweltliches Leitungsethos. Dies alles hat für uns heute tatsächlich in vielem nur mehr historische Bedeutung.

Im Zentrum des theologisch-ethischen Ringens stehen inzwischen längst andere grundlegende und weiter reichende Fragen. Es geht um die Personwürde des Menschen und ihre menschenrechtliche Absicherung. Das Recht muß endlich überall zu dem Punkt vordringen, wo die vom Glauben geleitete Liebe immer schon ist: zum Menschen als Person. Liebesgebot und Menschenrechte

52 G.W.F. Hegel, Ed. G. Lasson, Phil. Bibl. Bd.171, 765.

gehören zusammen. Ferner geht es um die theologische Einordnung und ethische Bewältigung des gewaltigen instrumentellen Potentials, das sich der neuzeitliche Mensch in der technisch-wissenschaftlichen Kultur geschaffen hat. Und in all dem geht es letztlich um die Herstellung einer zuvor nie erreichten, aber auch sozial-strukturell so nie möglich gewesenenen Solidarität der Menschheit, wie dies der Intention des Evangeliums entspricht. Das sind die Fragen, die für die Zuordnung von christlichem Glauben und konkreter Weltgestaltung heute bestimmend geworden sind.

Diese Perspektiven dürfen uns aber auch nicht blind machen für die defizitären Aspekte mancher überkommener Theologumena, deren Handlungskonsequenzen in bestimmten Bereichen bis heute fortwirken. So erscheint es z. B. überraschend — wie im folgenden Kapitel dezidiert nachgewiesen wird —, daß die friedliche Nutzung der Kernenergie, die man im katholischen Bereich, von wenigen Ausnahmen abgesehen, bedingt bejaht, seitens evangelischer Theologen und Kirchenleitungen mit überwältigender Mehrheit grundsätzlich abgelehnt wird. Es läßt sich denken, daß diese protestantische Option mit jenem Mißtrauen zusammenhängt, das evangelischer Glaube der Frage der Güter- und Übelabwägung von seinem anthropologischen Ansatz her generell entgegenbringt. Wenn man davon ausgeht, daß der Mensch als Bild Gottes durch die Sünde und ihre Folgen zutiefst versehrt ist, so wird man damit zwangsläufig auch die innerweltliche Notwendigkeit von Risiko- und Übelabschätzungen in Zusammenhang zu bringen suchen. Das Unausweichliche, unter den Bedingungen dieser Welt auf Kompromißlösungen verwiesen zu sein, wird selbst zum Zeichen dafür, daß diese Welt substantiell im argen liegt. Daß hingegen solche Abwägungsprozesse und der daraus resultierende Kompromiß zugleich etwas mit der unabhängig von der Sünde gegebenen *Kontingenzstruktur der Schöpfung* zu tun haben, wie dies katholische Theologie in Rechnung stellen würde, bleibt im Grunde unreflektiert. Nach evangelischem Verständnis bedeutet Kompromiß notwendig Teilhabe an dem Schuldzusammenhang dieses Äons, Tribut, der an die gefallene Welt zu entrichten ist (Thielicke) und darin „uneigentliche“, vergebungsbedürftige Vollzugsform christlicher Existenz (Bonhoeffer)⁵³. „Güterabwägung“, so meint von daher Günter Altner sogar, „liegt unterhalb des Anspruchs der Ethik.“⁵⁴

Unter dieser Voraussetzung können dann aber im Prinzip beliebige Abwägungsprobleme — und hier bietet sich natürlich das Problem der friedlichen Nutzung der Kernenergie wegen der damit verbundenen spezifischen Risikostruktur besonders an — jederzeit zum Testfall des Christlichen erhoben werden, ohne daß man sich deshalb noch auf weitere Folgenabschätzungen einlassen müßte. Aus einem rational argumentierenden bedingten Ja oder Nein wird ein glaubensmäßig motiviertes apodiktisches Nein.

53 Vgl. IV, 4.: Theologische Hintergründe.

54 G. Altner, Die Überlebenskrise in der Gegenwart. Ansätze zum Dialog mit der Natur in Naturwissenschaft und Theologie, Darmstadt 1987, 175.

Doch lassen sich demgegenüber auch theologisch defizitäre Grundoptionen nennen, die einem bestimmten *katholischen* Kontext zuzuordnen sind und die gleich ein ganzes Kulturklima geprägt haben. Ich möchte hier nur beispielhaft auf folgendes Phänomen aufmerksam machen. Südlich der Grenzen der USA beginnt auf dem amerikanischen Kontinent die Welt der Entwicklungsländer, wengleich doch das ganze Amerika, von Feuerland bis Alaska, durch Weiße, ihrer Herkunft nach also durch Europäer, seine kulturelle Form erhalten hat und von ihnen bis heute dominiert wird. Der von Spaniern und Portugiesen geprägte lateinamerikanische Teil — ähnliches gilt übrigens im asiatischen Raum für die Philippinen — ist jedoch faktisch immer noch in verheerender Weise unterentwickelt. Diesen Tatbestand der Unterentwicklung aber, wie dies heute Mode geworden ist, allein mit Hilfe der Dependenciatheorie, einer Abwandlung der leninschen Imperialismustheorie, zu erklären, also auf die ökonomische Ausbeutung durch die Industrienationen zurückzuführen, hieße doch wohl, die mögliche Wirkung — so sie zutrifft — mit den Ursachen zu verwechseln. Entwicklungsfähigkeit ist eine Frage der Mentalität, und zwar gerade auch der religiösen, wie dies Max Weber am Beispiel des Calvinismus eindrucksvoll gezeigt hat. So bleibt zu fragen, wieweit hier nicht der Einfluß bestimmter theologisch-ethischer Traditionselemente eines von Grund auf iberisch geprägten Katholizismus den entscheidenden Schritt in die Neuzeit aufgehalten hat.

Der Einheit von Schwert und Kreuz, wie sie einmal der Conquista als leitende Idee geschichtlich zugrunde lag, korrespondiert eine Mystik der Unterwerfung und der Leidensbereitschaft. Welteroberung drängt hier nicht auf Weltveränderung, sondern auf Subordination und damit auf Herstellung ökonomischer und sozialer Immobilität. Nur so erklärt sich dann auch das plötzliche Entstehen völlig neuer theologischer Konzeptionen unter dem Stichwort „Theologie der Befreiung“, mit denen man heute, angesichts der exorbitanten Verelendung großer Bevölkerungsmassen die Zuordnung von christlichem Glauben und konkreter Weltgestaltung in einer für lateinamerikanische Verhältnisse neuen Weise anzusprechen und zu mobilisieren sucht. Doch selbst diese Theologie hält in allem einer Prüfung nicht stand. Mit ihrer einseitig heilsgeschichtlichen Argumentation koppelt sie sich letztlich von elementaren, schöpfungsmäßig gegebenen Grundlagen ab, ohne deren Einbeziehung es nicht möglich ist, die Fülle der andrängenden, vor allem strukturellen Probleme sachgerecht zu lösen. Die marxistische Geschichtsanalyse mit ihren Krisentheorien, auf die dann manche Theologen in diesem Zusammenhang rekurren, bietet hierfür gewiß keinen Ersatz.

All dies sind zu überwindende Positionen. Wo immer fundamentale Bedingungsbeziehungen menschlichen Seins und Seinkönnens theologisch verzeichnet oder überspielt werden, führt dies zwangsläufig auch zu Irritationen und Polarisierungen auf der Ebene der Praxis. Fehldeutungen des Glaubens bleiben für das Weltverhältnis des Glaubenden nicht folgenlos. Die Frage der Akzeptanz führt uns so in ihrer letzten Dimension zur Frage einer zustimmungsfähigen theologischen Anthropologie. Nicht ohne Grund rekurren wir

in unserem gegenwärtigen theologischen Denken so entschieden auf Thomas, der letztlich jegliche Entfaltung menschlichen Daseins im Kontext von Welt auf die schöpfungsmäßige Bestimmung des Menschen als Bild Gottes zurückbezieht. Das affirmative Gottesverständnis, das sich christlichem Glauben eröffnet und in dem alle übereinkommen, fordert notwendig auch ein affirmatives Verhältnis zur Welt, ihrer Geschichte und Zukunft. Die Welt hängt nicht im Leeren. Sie hat Gott im Rücken und vor sich. Wir arbeiten nicht im Nichts.