

Aus Politik und Zeitgeschichte

Beilage zur Wochenzeitung Das Parlament

Hugo Staudinger

Die Problematik
der herrschenden Wissenschaftskonzeption

Klaus Fischer

Wissenschaftliche Vernunft im sozialen
und politischen Kontext der Gegenwart

Manfred Spieker

Die Versuchung der Utopie
Zum Verhältnis von Glaube und Politik
in der Befreiungstheologie

B 49/87

5. Dezember 1987

Hugo Staudinger, Dr. phil., geb. 1921 in Dresden; zunächst Studium der Theoretischen Physik an der Technischen Hochschule Dresden; nach Wehrdienst und Gefangenschaft Studium der Geschichte und Philosophie in Münster; 1962 Berufung zum ordentlichen Professor für Politische Bildung und Geschichte nach Paderborn, seit 1986 emeritiert; seit 1970 Leiter der Forschungsstelle des Deutschen Instituts für Bildung und Wissen, des Instituts für wissenschaftstheoretische Grundlagenforschung.

Veröffentlichungen u. a.: Mensch und Staat im Strukturwandel der Gegenwart, Paderborn 1971; (Hrsg.) Humanität und Religion — Briefwechsel und Gespräch mit Max Horkheimer, Würzburg 1974; Die Frankfurter Schule als Menetekel der Gegenwart und als Herausforderung an die christliche Theologie, Würzburg 1982; (zus. mit Wolfgang Behler) Grundprobleme menschlichen Nachdenkens — Eine Einführung in modernes Philosophieren, Freiburg 1984 (spanische Übersetzung 1986); (zus. mit Johannes Schlüter) An Wunder glauben? — Gottes Allmacht und moderne Welterfahrung, Freiburg 1986; (zus. mit Georg Masuch) Geschöpfe ohne Schöpfer — Zur biologischen und theologischen Problematik des Darwinismus, Wuppertal 1987.

Klaus Fischer, Dr. phil. habil., geb. 1949; Wissenschaftlicher Angestellter an der Technischen Universität Berlin; Studium der Soziologie, Wissenschaftsgeschichte und Wissenschaftslehre in Marburg und Mannheim; zur Zeit am Zentrum für Antisemitismusforschung der Technischen Universität Berlin als Bearbeiter eines Forschungsprojektes zur Wirkungsgeschichte der deutschsprachigen wissenschaftlichen Emigration nach 1933.

Veröffentlichungen u. a.: Kritik der marxistischen Wissenschaftstheorie, Greven 1979²; Konventionalismus oder Realismus?, Greven 1980; Galileo Galilei, München 1983 (und Barcelona 1986); Kognitive Grundlagen der Soziologie, Berlin 1987, sowie zahlreiche Aufsätze zur Wissenschaftstheorie, Wissenssoziologie, Wissenschaftsgeschichte und zur Struktur und Dynamik kognitiver Systeme.

Manfred Spieker, Dr. phil., geb. 1943; 1982 Habilitation für Politische Wissenschaft an der Universität Köln; seit 1983 Professor für Christliche Sozialwissenschaften am Fachbereich Katholische Theologie der Universität Osnabrück.

Veröffentlichungen u. a.: Neomarxismus und Christentum. Zur Problematik des Dialogs, 1976², spanisch 1977; (Hrsg.) Eurokommunismus — Demokratie oder Diktatur?, 1979; Politik und Ökonomie in der Theologie der Befreiung, in: Jürgen Em/Michael Spangenberg (Hrsg.), Theologien der Befreiung — Herausforderung an Kirche, Gesellschaft und Wirtschaft, 1985; Legitimitätsprobleme des Sozialstaats. Konkurrierende Sozialstaatskonzeptionen in der Bundesrepublik Deutschland, 1986; (Hrsg.) Friedenssicherung Band I, Sozialwissenschaftliche, historische und theologische Perspektiven, 1987; (Hrsg. zusammen mit Hans Maier und Otto B. Roegge), Katholikentage im Fernsehen, 1987.



ISSN 0479-611 X

Herausgegeben von der Bundeszentrale für politische Bildung, Berliner Freiheit 7, 5300 Bonn 1.

Redaktion: Rüdiger Thomas (verantwortlich), Dr. Ludwig Watzal, Dr. Klaus W. Wippermann.

Die Vertriebsabteilung der Wochenzeitung DAS PARLAMENT, Fleischstraße 62–65, 5500 Trier, Tel. 06 51/4 60 40, nimmt entgegen

- Nachforderungen der Beilage „Aus Politik und Zeitgeschichte“;
- Abonnementsbestellungen der Wochenzeitung DAS PARLAMENT einschließlich Beilage zum Preis von DM 14,40 vierteljährlich, Jahresvorzugspreis DM 52,80 einschließlich Mehrwertsteuer; Kündigung drei Wochen vor Ablauf des Berechnungszeitraumes;
- Bestellungen von Sammelmappen für die Beilage zum Preis von DM 6,50 zuzüglich Verpackungskosten, Portokosten und Mehrwertsteuer;
- Bestellungen von gebundenen Bänden der Jahrgänge 1983, 1984, 1985 und 1986 zum Preis von DM 25,— pro Jahrgang (einschl. Mehrwertsteuer) zuzügl. Versandkosten.

Die Veröffentlichungen in der Beilage „Aus Politik und Zeitgeschichte“ stellen keine Meinungsäußerung des Herausgebers dar; sie dienen lediglich der Unterrichtung und Urteilsbildung.

Die Problematik der herrschenden Wissenschaftskonzeption

Die Notwendigkeit einer Erneuerung der Metaphysik

I.

In ihrer Untersuchung über Elemente und Ursprünge totalitärer Herrschaft vertritt Hannah Arendt die Auffassung, in den totalitären Systemen sei eine Krise sichtbar geworden. „in der wir heute alle und überall leben“. Daher könne man aus den Erfahrungen mit totalitären Systemen „auf die Tiefe der Krise schließen . . . in der wir uns befinden“¹⁾. Hannah Arendt setzt also voraus, daß es zwischen den totalitären Systemen und der Krise, „in der wir heute alle und überall leben“, eine Gemeinsamkeit gibt. Die Frage nach dieser gemeinsamen Wurzel wird jedoch von ihr nicht konsequent geklärt. Sie weist darauf hin, daß die Machthaber des Dritten Reiches „auf ihre Tüchtigkeit . . . pochten“²⁾, daß man es „mit Bevölkerungspolitikern“ zu tun hat, „die den Millionen-Mord so organisieren, daß alle Beteiligten subjektiv unschuldig sind“³⁾, daß „die fabrikmäßig betriebene Vernichtung von Menschen . . . oft sogar mit einem Minimum an Grausamkeit ins Werk gesetzt“ wurde⁴⁾, daß der Terror letztlich als „die ständig benötigte Exekution der Gesetze natürlicher und geschichtlicher Prozesse“ betrieben wird⁵⁾ und schließlich, daß Stalins und Hitlers eigentliche Originalität darin bestand, „daß sie die ideologischen Aussagen buchstäblich ernst nahmen“⁶⁾.

Die Tragweite solcher Feststellungen zur Erhellung der gegenwärtigen Gesamtsituation wird erst deutlich, wenn man sich zusätzlich vergegenwärtigt, daß jene Gesetze, als deren Exekutoren sich die Machthaber totalitärer Systeme empfinden, auf Grund wissenschaftlicher Forschungen und Theorien gewonnen wurden bzw. daß die Ideologien, auf die sich Stalin und Hitler beriefen, ihrem eigenen

Selbstverständnis nach wissenschaftliche Weltanschauungen sind.

Ohne Zweifel kann man gegen diese Thesen einwenden, daß bei Hitler — psychologisch betrachtet — der Antisemitismus das Primäre war und die allgemeine Rassenlehre das Sekundäre und daß bei Marx der Dialektische Materialismus als eine Extrapolation des Historischen Materialismus auf die Entwicklung der Natur betrachtet werden muß und nicht umgekehrt, ja daß bei Hitler wie bei Marx am Anfang keineswegs wissenschaftliche Erkenntnisse, sondern emotionale Ressentiments bzw. Engagements stehen.

Trotzdem kennzeichnet es die Situation unseres Zeitalters, daß Marx seinen Materialismus durch eine Kombination naturwissenschaftlicher Erkenntnisse, wirtschaftswissenschaftlicher Theorien und Anleihen beim deutschen Idealismus zu einer wissenschaftlichen Lehre gemacht hat und daß Hitler sich nicht mit einem emotionalen Antisemitismus begnügte, sondern diesen unter willfähriger Assistenz zahlreicher Wissenschaftler zu einer biologistischen Ideologie ummünzte. Der Wahrheitsanspruch der marxistischen wie auch der nationalsozialistischen Ideologie stützt und beruft sich auf die Wissenschaft⁷⁾.

Die Wissenschaften, die im Westen die praktische Weltgestaltung intensiv prägen, sind somit in den totalitären Systemen offiziell zur höchsten Instanz des Denkens geworden. Entgegen der im Westen herrschenden Auffassung muß auch die Brutalität dieser Systeme in diesem Zusammenhang gesehen werden. Die von der wissenschaftlich begründeten Ideologie als notwendig erkannten politisch-gesellschaftlichen Umgestaltungen werden ohne Rücksicht auf das Glück oder Unglück des einzelnen durchgeführt, wobei auch die Durchführung selbst

7) Vgl. hierzu: Hugo Staudinger/Wolfgang Behler, *Chance und Risiko der Gegenwart — Eine kritische Analyse der wissenschaftlich-technischen Welt*, Paderborn 1976, S. 213–224. Wie neuere Veröffentlichungen erhärten, war auch Hitler persönlich „zutiefst davon überzeugt, daß die rassistisch-sozialdarwinistische Weltanschauung eine wissenschaftliche sei“, vgl. Hans Günter Hockerts, *Die nationalsozialistische Kirchenpolitik im neuen Lichte der Goebbels-Tagebücher*, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte*, B 30/83, S. 24.

1) Hannah Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, Frankfurt 1955, S. 725.

2) Ebda., S. 11.

3) Ebda., S. 725.

4) Ebda., S. 739.

5) Ebda., S. 733.

6) Ebda., S. 743.

Bei dem folgenden Beitrag handelt es sich um eine Vorabveröffentlichung einiger Grundgedanken aus dem Buch: Hugo Staudinger, *Die Glaubwürdigkeit der Offenbarung und die Krise der modernen Welt — Überlegungen zu einer trinitarischen Metaphysik*, Burg Verlag, Stuttgart-Bonn 1987.

wissenschaftlich geplant und realisiert wird. So äußern sich in den totalitären Systemen unverhüllt negative Tendenzen, die latent in der Konzeption der modernen Wissenschaften angelegt sind. Letzten Endes wurzeln sie in einer wissenschaftlich begründeten Verkenning der Wirklichkeit⁸⁾.

Diese Feststellung erscheint im ersten Augenblick paradox, schließlich sind es ja nicht zuletzt die Wissenschaften, denen die moderne Welt ihren relativ hohen „Wohlstand für alle“ verdankt, und schließlich beruht dieser Wohlstand weithin auf Erkenntnissen, die wir der wissenschaftlichen Forschung verdanken. Daher muß es zunächst schockierend erscheinen, daß behauptet wird, daß die Wissenschaft zu einer Verkenning der Wirklichkeit führt.

Das spontane Unbehagen gegen die These, daß Wissenschaft die Wirklichkeit verkennt, ist jedoch nur die eine Seite. Denn andererseits wird heute niemand mehr behaupten, daß die moderne, durch die Wissenschaften begründete Zivilisation nicht auch als Fehlentwicklung betrachtet werden könne. Die Ambivalenz des heutigen Zustandes der Wissenschaften läßt sich dahingehend kennzeichnen, daß es zu keiner Zeit so viel an Wissen gegeben hat wie in der Gegenwart, daß diese Fülle des Wissens jedoch nicht zu einer größeren Klarheit des menschlichen Selbstverständnisses und zu einer größeren Sicherheit in der Lebensführung, sondern eher zu Unsicherheit und Orientierungslosigkeit und daher auch zu Fehlentwicklungen geführt hat.

Die Wissenschaften, die unsere Zeit prägen, zeitigen nach wie vor auf nahezu allen Gebieten imponierende Erfolge, sie bringen sensationelle Erkenntnisse und ermöglichen Planungen und Umgestaltungen, die früheren Zeiten unvorstellbar waren. Sie bieten jedoch weder eine überzeugende Deutung menschlichen Daseins, noch Prinzipien für verantwortungsvolles Handeln. Sie sind hoffnungslos zersplittert; die Forschung ist nahezu völlig auf Feld- bzw. Spezialforschung konzentriert. Dagegen fehlen vergleichbare Anstrengungen zur geistigen Integration. Bezeichnenderweise sieht sich die Deutsche Forschungsgemeinschaft in Folge dieser einseitigen Programmierung nicht in der Lage, Anträge auf integrierende Forschungsvorhaben auch nur zu überprüfen und zu bearbeiten.

⁸⁾ Vgl. hierzu auch: Heinrich Petri (Hrsg.), Sinnverständnis und Glaube in der Industriegesellschaft, Paderborn 1976; Reinhard Sprenger (Hrsg.), Fortschritt wozu und wohin?, Paderborn 1976.

⁹⁾ Zumeist werden bei den entsprechenden Sammelbänden nicht einmal die Diskussionsbeiträge ungekürzt wiedergegeben; ein Gegenbeispiel bietet die vollständige Dokumentation: Reinhard Wegner, Die Zukunft der Metaphysik, Tonbandnachschrift eines Symposiums des Instituts für wissen-

Allerdings tritt das damit gekennzeichnete Dilemma allmählich in das Bewußtsein von Wissenschaftlern und Öffentlichkeit. Dieses neu erwachende Bewußtsein dokumentiert sich nicht zuletzt in der zunehmenden Zahl interdisziplinärer Veranstaltungen, die sich im allgemeinen Symposien nennen. Allerdings schließt es schon die große Zahl der Teilnehmer in den meisten Fällen aus, daß es zu wirklichen Gesprächen kommt. Zumeist besteht das Programm vornehmlich aus Vorträgen und sogenannten Statements, in denen sich Vertreter verschiedener Disziplinen zu einem bestimmten Thema äußern und die Möglichkeit zu Rückfragen eröffnen. Die entsprechenden Veröffentlichungen erfolgen dann in Sammelbänden. Der Leser wird über die mannigfaltigen Aspekte des anstehenden Themas unterrichtet, zur geistigen Integration jedoch kommt es kaum⁹⁾.

Die Gesamtlage ist umso schwieriger, da auch die alten Universalwissenschaften Philosophie und Theologie zu eigenen Disziplinen mit zahlreichen Spezialgebieten geworden sind, die zwar zum Teil noch „Kontakte“ zu anderen Wissenschaften pflegen, jedoch insgesamt auch ihrerseits ein Eigenleben führen, so daß auch sie zu einer umfassenden Integration kaum mehr in der Lage sind¹⁰⁾.

Andererseits stellt sich das Problem der Integration umso dringender, da auch die Wissenschaften selbst ihre eigene geistige Orientierungslosigkeit immer unübersehbarer dokumentieren. In diesem Zusammenhang sei nur daran erinnert, daß es schließlich der Politik überlassen bleibt, zumindest ein Minimum an Ethik in Forschung und Technologie zu gewährleisten.

Diese Lage fordert es dringend, die gesamte heutige Wissenschaftskonzeption grundlegend zu überprüfen. In diesem Zusammenhang muß darauf hingewiesen werden, daß die wichtigen Impulse, die insbesondere von Max Horkheimer und Theodor W. Adorno ausgegangen sind, bisher kaum in ihrer positiven Bedeutung gewürdigt wurden. Statt dessen überließ man diese Denker weithin solchen Repräsentanten, die sich ihrer Werke bedienen, indem sie einzelne Sätze oder Gedanken zu Schlagworten ummünzten, ohne sich sonderlich um ein angemessenes Gesamtverständnis ihrer Hinterlassenschaft zu bemühen¹¹⁾.

schaftstheoretische Grundlagenforschung vom 31. Mai bis 3. Juni 1984 in Paderborn.

¹⁰⁾ Vgl. hierzu auch die entsprechenden Abschnitte in: Deutsches Institut für Bildung und Wissen, Die Krise des Zeitalters der Wissenschaften, Frankfurt/M. 1964²

¹¹⁾ Zur Bedeutung der Frankfurter Schule für die gegenwärtige Situation vgl. Hugo Staudinger, Die Frankfurter Schule — Menetekel der Gegenwart und Herausforderung an die christliche Theologie, Würzburg 1982.

II.

Versucht man eine Aufarbeitung der gegenwärtigen Situation, so ist es notwendig, sich zunächst die Grundkonzeption moderner Wissenschaftlichkeit zu vergegenwärtigen, wie sie vor allem, aber keineswegs ausschließlich, von den Naturwissenschaften entwickelt worden ist. Man stößt dann auf zwei Punkte, die als verborgene Ursache des heutigen Dilemmas betrachtet werden müssen:

1. Die modernen Wissenschaften verzichten darauf, nach dem Wesen und Sinn ihrer Forschungsobjekte zu fragen und konzentrieren statt dessen ihre gesamte Aufmerksamkeit darauf, das jeweilige Verhalten dieser Forschungsobjekte unter bestimmten Bedingungen festzustellen. Hierzu dienen Beobachtungen und Experimente. Dabei ist das Experiment dadurch ausgezeichnet, daß die jeweiligen Bedingungen vom Menschen selbst geschaffen und geändert werden. Die Wirklichkeit erscheint dabei als ein Geflecht von Ursachen und Wirkungen, die planmäßig erforscht werden und deren Kenntnis für gezielte Eingriffe genutzt werden kann.

Diese neue Konzeption wurde zu Beginn der Neuzeit von Männern wie Galilei entwickelt und in vieler Hinsicht von Isaak Newton vollendet¹²). Bezeichnend dafür sind einige oft zitierte Sätze in seiner Abhandlung über „Die mathematischen Prinzipien der Naturlehre“. Hier erklärt er: „Ich habe noch nicht dahin gelangen können, aus den Erscheinungen den Grund dieser Eigenschaften der Schwere abzuleiten, und Hypothesen erdenke ich nicht. Alles nämlich, was nicht aus den Erscheinungen folgt, ist eine Hypothese, und Hypothesen . . . dürfen nicht in die Experimentalphysik aufgenommen werden . . . Es genügt, daß die Schwere existiere, daß sie nach den von uns dargelegten Gesetzen wirke und daß sie alle Bewegungen der Himmelskörper und des Meeres“ — gemeint sind Ebbe und Flut — „zu erklären imstande sei.“¹³)

Diese Sätze dokumentieren eine entscheidende Verlagerung des Forschenden und darüber hinaus des geistigen Interesses überhaupt. Die Wissenschaft konzentriert sich nunmehr auf die Erforschung der gesetzmäßigen Wirkweise der Kräfte der Natur, das heißt auf die mathematischen Formeln, mit deren Hilfe man Veränderungen nach Ursachen und Wirkungen berechnen kann und mit deren Hilfe vor allem eine zweckdienliche Umgestaltung der Wirklichkeit möglich ist. In diesem Sinne geht es der Wissenschaft seither nicht mehr um eine Theorie des Seins, die das Wesen und den Sinn der Dinge erkunden will, sondern darum, die Formeln zu finden, nach denen die erfahrbare Wirklichkeit funktioniert. Damit ist ein Trennungsstrich zwischen Wissenschaft und Philosophie gezo-

gen. Während im alten System der Wissenschaften, wie es von Aristoteles begründet wurde, Wissenschaft und Philosophie zusammengesehen wurden, so daß Aristoteles auch die Einzelwissenschaften als Philosophien bezeichnet, wird nunmehr das Philosophieren eine aus der Sicht der Wissenschaft zusätzliche und unnötige Spekulation.

2. In der gleichen Epoche wird auch der Trennungsstrich zwischen den Wissenschaften und der Theologie gezogen. Beide Abgrenzungen hängen miteinander zusammen. Während Aristoteles noch die Frage gestellt hatte, warum die Steine nach unten fallen und das Feuer nach oben strebt, und die Antwort darin suchte, daß die Gottheit allen Dingen einen bestimmten Platz als heimatlichen Ort angewiesen habe, dem sie zustrebten, sucht die moderne Wissenschaft eine solche Antwort nicht mehr und bekennt sich immer entschiedener zu einer Haltung, die man als Methodischen Atheismus bezeichnen kann¹⁴). Gott als Erklärung für irgendwelche Geschehnisse oder Tatbestände zu benennen, gilt als unwissenschaftlich.

Diese Konzeption des Methodischen Atheismus wurde erst allmählich zur Vollendung gebracht. So hat noch Isaak Newton versichert, daß Gott hin und wieder in die Bewegungen der Sterne eingreife, um gewisse Unregelmäßigkeiten zu korrigieren. In der Folgezeit jedoch gewannen gerade auch bei führenden Wissenschaftlern deistische Vorstellungen an Einfluß. Man sah Gott zunächst zwar weiterhin als den Schöpfer der Welt an, betrachtete jedoch die Schöpfung primär als eine Konstruktion und dementsprechend auch den Schöpfer als den großen Weltkonstrukteur. Die Vollkommenheit des Schöpfers zeigt sich nach dieser Auffassung darin, daß seine Weltmaschine weiterer Eingriffe und Wartungen nicht bedarf, sondern, einmal in Gang gesetzt, reibungslos funktioniert.

Diese Auffassung von Gott und Welt hatte zur Konsequenz, daß es zur Erklärung der Welt und ihres Funktionierens eines besonderen Hinweises auf den Schöpfer ebensowenig bedurfte, wie es zum Verständnis einer Maschine notwendig ist, den Konstrukteur zu kennen. Tatsächlich glaubten die Wissenschaften schon bald, in ihren Forschungen am besten voranzukommen, wenn sie zumindest methodisch von jedem Wirken Gottes absahen. So antwortete Laplace selbstbewußt auf die Frage Napoleons, warum Gott in seiner Mechanik des Himmels nicht vorkomme: „Majestät, die Wissenschaft bedarf dieser Hypothese nicht.“¹⁵)

¹⁴) Vgl. H. Staudinger/W. Behler (Anm. 7), S. 268–279, wo auch der inzwischen übliche Begriff des Methodischen Atheismus entwickelt wird.

¹⁵) Zum Zusammenhang vgl. auch: Hugo Staudinger/Wolfgang Behler, Grundprobleme menschlichen Nachdenkens — Eine Einführung in modernes Philosophieren, Freiburg 1984, S. 26f.

¹²) Zur Gesamtentwicklung vgl. H. Staudinger/W. Behler (Anm. 7), S. 49–63.

¹³) Isaak Newton, Die mathematischen Prinzipien der Naturlehre, 3. Buch, S. 5. Abschnitt, hrsg. von J. Wolfers, Berlin 1872, S. 511.

Der Verzicht auf die Wesens- und Sinnfrage und die Konzeption des Methodischen Atheismus begründete die Wertfreiheit der Wissenschaften. Diese Konzeption ist jedoch keineswegs so harmlos und folgenlos, wie sie oft dargestellt wird. Die Problematik besteht letzten Endes darin, daß die Objekte, denen sich die nunmehr wertblinde Wissenschaft zuwendet, keineswegs wertfrei sind, so daß die Gefahr eines unangemessenen Umgangs mit ihnen in dieser Konzeption der Wissenschaften vorprogrammiert ist.

Faktisch sind die Wissenschaften nach Verzicht auf die Wesens- und Sinnfragen nur auf ihren eigenen Erkenntnisfortschritt programmiert und neigen daher dazu, im Interesse dieses Erkenntnisfortschritts eine unbegrenzte Verfügungsgewalt über ihre Forschungsobjekte zu beanspruchen, deren Eigenwert sie als wertfreie Wissenschaften grundsätzlich ignorieren.

In der ersten Phase der Entwicklung der neuzeitlichen Wissenschaften blieb die Problematik dieser Konzeption verborgen. Denn die Geschichte dieser Wissenschaften beginnt mit der Erforschung der unbelebten Materie, über die der Mensch weithin frei verfügen darf, da es, wie man einmal formuliert hat, weder Magnesiumfrevel noch Molekülquälerei gibt.

Es ist beachtenswert, daß auch bei dieser Forschung das benutzte Material oft der Zerstörung preisgegeben wird. Es geht in vielen Fällen darum, Grenzwerte festzustellen, die das Material einer extremen Belastung aussetzen, der es schließlich nicht mehr gewachsen ist. Wenn man zum Beispiel erproben will, wieviel Druck oder auch Unterdruck ein bestimmtes Material aushält, so ist es notwendig, den Druck oder Unterdruck so weit zu steigern, bis das betreffende Materialstück dem nicht mehr standhält.

Unbestreitbar problematisch ist diese Art der Forschung, seit sie sich auf das Lebendige ausweitete. Der wissenschaftliche Forschungsdrang fordert auch hier alle Experimente, die im Dienst des Erkenntnisfortschritts wünschenswert erscheinen. Obgleich sich schon seit langem einzelne Menschen und gesellschaftliche Gruppen gegen Vivisektionen und andere Experimente mit Tieren wenden, klammert die Tierschutzgesetzgebung wissenschaftliche Forschungsvorhaben und wissenschaftliche Lehrvorführungen ausdrücklich vom sonst geltenden Verbot der Tierquälerei aus¹⁶⁾. Damit ist das Tier im Namen des Erkenntnisfortschritts der Verfügungsgewalt der Wissenschaftler ausgeliefert.

Schon früh griff die immanente Tendenz der Wissenschaften, alle Experimente, die dem Erkennt-

¹⁶⁾ Als geradezu klassisch kann die Formulierung in einem Erlaß des preußischen Kultusministers von Goßler aus dem Jahre 1885 gelten: „Versuche am lebenden Tier dürfen nur zu ernstesten Forschungs- oder wichtigen Unterrichtszwecken vorgenommen werden . . . Tierversuche dürfen nur von Professoren und Dozenten oder unter deren Verantwortlichkeit ausgeführt werden.“

nisfortschritt dienen, zu realisieren, auch auf die Humanforschung über. Dies gilt nicht nur für die naturwissenschaftlich konzipierte Medizin, sondern auch für Psychologie und Gesellschaftswissenschaften. Wie andere Lebewesen werden nun auch Menschen zu Nummern in Versuchsreihen und zu Objekten wissenschaftlicher Experimente. Die innere Logik wissenschaftlicher Forschung drängt auch hier zu allen Versuchen, die aufschlußreich zu werden versprechen.

Am deutlichsten zutage tritt die damit verbundene Inhumanität im medizinischen Bereich¹⁷⁾. Sofern man es allein vom Standpunkt optimaler Effektivität wissenschaftlicher Forschung aus betrachtet, ist die „ideale“ Forschungssituation auch bei Experimenten mit Menschen erst dann gegeben, wenn die Forschung – ohne Rücksicht auf Versuchspersonen – nur ihren eigenen Gesetzen folgend vorangetrieben werden kann. Angesichts dieser inneren Logik wird verständlich, daß in der Zeit des Dritten Reiches nicht nur ideologisch bornierte Mediziner, sondern auch Wissenschaftler mit unbändiger Forscherleidenschaft zuständige Stellen baten, KZ-Häftlinge für ihre Versuchsreihen zur Verfügung zu stellen.

Auch heute gibt es Länder, in denen Experimente mit Häftlingen durchgeführt werden. Dies gilt nicht nur für kommunistische Staaten sowie für eine Reihe von Diktaturen; auch in den USA hat man zuweilen zum Tode Verurteilten „die Chance“ gegeben, sich für bestimmte Experimente zur Verfügung zu stellen und ihnen im Falle des Überlebens Strafnachlaß versprochen. Bei uns bietet für manche Ärzte das in Abtreibungskliniken anfallende „Embryomaterial“ willkommene Gelegenheit zum „freien“ Experimentieren. Vergleichbares gilt für das in Retorten künstlich erzeugte menschliche Leben, das ohne Eltern und ohne Rechtsschutz den Forschungsprogrammen seiner ärztlichen bzw. biotechnischen „Erzeuger“ ausgeliefert ist.

Da die meisten Ärzte von einem humanitären Engagement erfüllt sind und, auch wenn sie Forschung betreiben, von dem Willen geleitet werden, kranken, behinderten oder verletzten Menschen zu helfen, sind inhumane Forschungspraktiken rein zahlenmäßig betrachtet nur Randerscheinungen. Sieht man die Problematik jedoch im Zusammenhang der immanenten Eigengesetzlichkeit unserer Wissenschaftskonzeption, so tritt hier ein grundsätzlicher Konflikt zwischen überkommener Humanität und einer allein auf wissenschaftlichen Fortschritt abzielenden Forschung zutage. Wie tief dieser Konflikt

¹⁷⁾ Vgl. hierzu auch: Hugo Staudinger, Zwischen Liebe und Manipulation – Überlegungen zum helfenden und hilfsbedürftigen Menschen, *ibw-Journal* 9. (1986), S. 3–13; dazu: Martin L. Gross, Die Seelentester, Düsseldorf 1963; Thomas Regau, Medizin auf Abwegen, München 1961³; Manfred Helmchen/Rolf Wienau (Hrsg.), Versuche mit Menschen, Berlin 1986; Stephan L. Schorover, Die Zurichtung des Menschen, Frankfurt/M. 1982; zur Komplexität der Probleme vgl. E. Horst Schallenberg/Helmut Schrey (Hrsg.), Medizin und Politik – Interdisziplinäre Überlegungen und Fallstudien, Duisburger-Studien, Bd. 9, St. Augustin 1984.

ist, dokumentiert sich zum Beispiel darin, daß man schon vor Jahren Ärzte, die für derartige Experimente verantwortlich waren, vor Gericht stellen wollte, daß jedoch daraufhin eine wissenschaftliche Fachzeitschrift warnend erklärte, „daß eine Verurteilung nach Ansicht vieler Gynäkologen eine ernste Beeinträchtigung wissenschaftlicher Forschung bedeuten würde“¹⁸⁾.

In diesem Zusammenhang ist auch aufschlußreich, daß die Deutsche Forschungsgemeinschaft sich kürzlich vehement gegen Pläne des Bundesjustizministers wehrte, menschliche Embryonen vor Experimenten zu schützen. Die Forschung müsse, so argumentierte die Deutsche Forschungsgemeinschaft, zumindest in bestimmten Fällen Vorrang haben vor der Menschenwürde des Fötus und seinem Recht auf Leben. Es müsse der Forschung ermöglicht werden, „Erkenntnisse zu gewinnen, die nach dem Urteil bester Sachkenner geeignet erscheinen, künftig vielen Menschen schweres Leid zu ersparen“. Mit diesen Argumenten und Forderungen befindet sich die Deutsche Forschungsgemeinschaft in „bester“ internationaler Gesellschaft. Bei der jüngsten Gipfelkonferenz über Fragen der Bioethik, an der auch deutsche Experten teilnahmen, wurde von mehreren Vertretern gefordert, künftig „nicht-therapeutische Forschung“ an Kindern freizugeben, wobei insbesondere auf geistig behinderte Kinder als mögliche Objekte derartiger Experimente hingewiesen wurde. Bezeichnenderweise wählen sich Wissenschaftler als Objekte „freier“ Forschung somit jeweils Personen, von denen eigener Widerstand nicht geleistet werden kann. Dies sind in totalitären Systemen politisch Entrechtete, in anderen Staaten geistig Behinderte oder noch nicht geborene Kinder¹⁹⁾.

Insgesamt handelt es sich bei derartigen Erscheinungen — das muß angesichts der einseitigen Akzentuierung, in der die Dinge zumeist in der Boulevard-Presse dargestellt werden, unterstrichen werden — zwar einerseits um Auswüchse, für die einzelne Ärzte verantwortlich sind, andererseits jedoch um Symptome eines Konflikts, der unserem Wissenschaftssystem immanent ist, eines Konflikts, in dem die Eigengesetzlichkeit wissenschaftlicher Forschung zu außerwissenschaftlichen humanitären Forderungen in unaufhebbarer Widerspruch gerät.

Da in totalitären Systemen „wissenschaftliche Weltanschauungen“ das offizielle Denken und Handeln prägen, verschärft sich in ihnen die der Wissenschaft immanente Tendenz zur Inhumanität. Symptome sind die schon genannten Versuchsreihen mit KZ-Häftlingen, staatlich angeordnete Euthanasieaktionen, Zwangspsychiatrie für Systemgegner und dergleichen mehr. Die gemeinsame Wurzel dieser Erscheinungen ist eine Erweiterung der Verfügungsgewalt, die die Wissenschaften über ihre Objekte beanspruchen, zum Totalanspruch des wis-

enschaftlich begründeten Systems über den Menschen. Man begnügt sich nicht damit, die vermeintlichen Gesetze völkischer oder gesellschaftlicher Entwicklungen zu erforschen und ihre Wirksamkeit planmäßig zu beobachten, sondern setzt den technokratischen Machtapparat systematisch im Dienste dieser Gesetze ein, um so den „notwendigen“ Aufstieg seiner Klasse — oder auch Rasse — zu erzwingen.

Wie Hannah Arendt schreibt, äußern sich somit die ideologisch — das heißt mit wissenschaftlichem Anspruch — proklamierten „Prozesse von Natur und Geschichte . . . politisch als Zwang und können nur durch Zwingen realisiert werden. Auf diesem Zwang beruht, diesen Zwang realisiert der totalitäre Terror, nicht indem er gerechte oder ungerichte positive Gesetze erläßt und anwendet, sondern indem er den Bewegungsprozeß dieser Kräfte vollsteckt im Sinne der Exekution“²⁰⁾.

Zugleich wird in diesem totalitären System der Methodische Atheismus der Wissenschaften zum wissenschaftlich begründeten weltanschaulichen Atheismus erhoben²¹⁾ und damit jeder Appell an eine höhere Instanz als die Repräsentanten des Systems gegenstandslos gemacht. Das eigene System selbst ist die höchste Instanz. Bezeichnenderweise wird im kommunistischen Machtbereich — Analoges gilt für das Dritte Reich²²⁾ — die Propagierung der wissenschaftlich atheistischen Ideologie eng mit politischen Kulthandlungen verbunden. So bereitet zum Beispiel ein erstes systematisches Studium des Dialektischen und Historischen Materialismus auf Grundlage des Schulungsbuches „Weltall, Erde, Mensch“ den jungen DDR-Bürger auf die feierliche Jugendweihe vor, die als eine Art politischer Konfirmation betrachtet werden kann. Angesichts dieser Verbindung von wissenschaftlicher Schulung und politischen Kulthandlungen bestätigt sich in den totalitären Systemen besonders nachhaltig eine alte These Carl Friedrich von Weizsäckers, daß die Wissenschaft in unserer Zeit die Rolle der Religion übernommen habe²³⁾.

Diese Feststellung gilt — allerdings in anderer Weise — auch für die Industrienationen der westlichen Welt. Da die Wissenschaften nach Wesen und Sinn nicht fragen und allenthalben so vorgehen, „als ob es keinen Gott gäbe“, fehlt ihnen selbst jede geistige Orientierung, die über den Nutzen im Sinne des Lebensstandards hinausgeht. Sie werden

²⁰⁾ H. Arendt (Anm. 1), S. 733.

²¹⁾ Dabei wurde der Atheismus von den Repräsentanten des Nationalsozialismus im allgemeinen nicht offen ausgesprochen, sondern verbarg sich hinter Formulierungen wie „der Allmächtige“ oder auch „die Vorsehung“. Trotz derartiger Redewendungen, die offensichtlich gebraucht wurden, um religiöse Gefühle zu binden, erkannte der Nationalsozialismus keinen Gott an, dessen Weisungen für ihn verbindlich gewesen wären.

²²⁾ Wie eng Kult und Terror miteinander verbunden waren, zeigt am konkreten Beispiel: Karl Hüser, Wewelsburg 1933 bis 1945 — Kult- und Terrorstätte der SS, Paderborn 1987.

²³⁾ Carl Friedrich von Weizsäcker, Die Tragweite der Wissenschaft, 1. Bd., Stuttgart 1966, S. 3.

¹⁸⁾ Vgl. Bild der Wissenschaft, Stuttgart, Januarheft 1975.

¹⁹⁾ Vgl. hierzu auch: Hugo Staudinger, Ethik als Schranke der Forschung, in: Deutschland-Magazin 8(1987), S. 40f.

zwar nicht zur Ideologie erhoben, beherrschen jedoch faktisch die Gestaltung unserer Gesellschaft und wirken von da zwangsläufig auf das gesamte

Denken und Empfinden der Menschen zurück. Auf diese Weise schaffen sie eine weithin säkularisierte Lebenswelt.

III.

Diese Säkularisierung der Weltgestaltung entspricht bewußt oder unbewußt einer Forderung, die einer der konsequentesten Vertreter moderner Wissenschaften Auguste Comte im vorigen Jahrhundert erhoben hat: „die Vorsehung zu organisieren“, das heißt alles berechenbar und im Dienste des Menschen beherrschbar zu machen²⁴). Da die vorgegebene Welt in vieler Hinsicht unauslotbar und unberechenbar ist²⁵), wird sie planmäßig umgestaltet. Wichtigste Symptome dieser Umgestaltung sind eine Normierung in allen Bereichen unserer Lebenswelt und eine Einschaltung von Sicherheitsfaktoren bei Einrichtungen verschiedenster Art.

Eine Normierung erweist sich im Interesse einer besseren Berechenbarkeit als notwendig. Da die Natur nichts Gleiches kennt, die Mathematik jedoch Gleichheit voraussetzt, wird die Wirklichkeit entsprechend umgestaltet. Diese Normierung, die in der gesamten modernen Industrielwelt über alle politischen und ideologischen Grenzen hinweg vorgenommen wird, fängt bei der Normierung des Materials an und geht über die Normierung von Maßen und Gewichten bis hin zur computergerechten Normierung von Formblättern, Statistiken und Ausweisen²⁶). Hierzu gehört jedoch auch die Einordnung von Pflanzen und Tieren in Güteklassen, sowie die Heranzüchtung neuer Pflanzen und Tiere, die jeweils auf normierte Eigenschaften hin gezüchtet werden. Insgesamt sind diese Normierungen durchaus zweckentsprechend. Die meisten kränken niemanden und erleichtern das Leben. Auch wer sich in nostalgischen Gefühlen gegen die moderne Industrielwelt wehrt, würde wahrscheinlich schimpfen, wenn er in seinem Hotelzimmer die Lichtschalter nicht in der gewohnten Höhe vorfindet, wenn die Tasten bzw. Buchstaben seiner Schreibmaschine völlig anders als gewohnt angeordnet wären, wenn er die neue Glühbirne vergeblich einzuschrauben versuchte, weil sie ein anderes Gewinde als die letzte hat oder wenn er für sein Haus Ziegelsteine völlig verschiedener Größe angeliefert bekäme.

Selbstverständlich kann man darauf hinweisen, daß die Art der Massenproduktion unserer modernen Industrielwelt „von selbst“ zu genormten Produkten führt, da diese jeweils durch Wiederholung des gleichen Arbeitsvorgangs zustande kommen. Wie die angeführten Beispiele zeigen, wird die Normierung jedoch weit darüber hinaus planmäßig vorangetrieben. Sie ist in vieler Hinsicht zweckmäßig und

kommt im allgemeinen auch den Bedürfnissen und Wünschen der Verbraucher durchaus entgegen. Vergleichbares gilt für die Einordnung in Güteklassen. Die Angabe der Güte ist für den Käufer bzw. Verbraucher eine Erleichterung bei der Auswahl und hilft ihm zudem, die Angemessenheit oder Ungemessenheit des Preises abzuschätzen.

Es lohnt sich jedoch zu fragen, wo die Grenzen dieser Art von Erfassung liegen bzw. in welchen Fällen eine normierende Gestaltung der Welt unangemessen wird. Die Antwort ergibt sich verhältnismäßig einfach. Es besteht offensichtlich ein Unterschied zwischen den Prinzipien, die bei einer zweckmäßigen Gestaltung der Sachwelt maßgeblich sind und maßgeblich sein dürfen, und den Prinzipien, die ins Spiel kommen, wenn der Mensch als Person beteiligt ist²⁷).

Der Mensch möchte in einer „liebvoll“ gestalteten Welt leben. Liebe jedoch duldet keine Normierung, sondern ist dem je Einmaligen und Besonderen zu gewandt. Selbst bei Gebrauchsgegenständen sind uns nicht die die liebsten, bei denen ein Exemplar dem anderen völlig gleicht. Hierauf beruht die Hochschätzung der Handarbeit. Bei einem kostbaren Kaffeeservice oder bei besonders wertvollen Gläsern entspricht zwar ein Teil harmonisch dem anderen, unterscheidet sich jedoch ebenso harmonisch von ihm. Schon bei Kindern kann man beobachten, daß sie Spielsachen, die sie in mehreren gleichen Exemplaren haben, zumeist nicht liebvoll behandeln. Kein Mensch, der einen anderen liebt, wünscht sich zur Steigerung seiner Liebe diesen Geliebten in möglichst vielen Exemplaren. Die Liebe setzt die Einmaligkeit und Besonderheit der geliebten Gegenstände und insbesondere des geliebten Menschen voraus.

Daher empfindet der Mensch als Person ein spontanes Unbehagen, wenn er das Gefühl hat, austauschbar und verrechenbar zu sein und nur als Nummer behandelt zu werden. So sehr es eine formale Richtigkeit hat, wenn man im Hinblick auf die funktionale Arbeitswelt feststellt, daß „jeder ersetzbar“ ist, so aufschlußreich ist es auf der anderen Seite, daß ein Liebender dem Geliebten zuweilen erklärt: „Du bist anders als die anderen“, und daß Angehörige oder Freunde in Todesanzeigen versichern, daß sie einen „unersetzbaren Verlust“ erlitten haben.

Wie sich aus all dem ergibt, reichen die Prinzipien der rein wissenschaftlichen Weltdeutung nicht aus, um eine angemessene Darstellung des Menschen und seiner personalen Lebenswelt zu geben. Hier

²⁴) Vgl. hierzu: H. Staudinger/W. Behler (Anm. 7), S. 80–88.

²⁵) Vgl. ebda., S. 276–338.

²⁶) Vgl. ebda., S. 168–174.

²⁷) Vgl. ebda., S. 292–301.

kommen vielmehr Realitäten ins Spiel, die das rein wissenschaftliche Begriffssystem übersteigen. Keine Wissenschaft vermag zu sagen, worin die Würde des Menschen besteht, oder festzustellen, was Liebe, was Ehrfurcht, was Achtung, was Treue oder auch was Gemeinheit, was Hinterhältigkeit, was Haß und was Mißachtung ist. Es bleibt also eine unaufhebbare Differenz zwischen den Prinzipien einer wissenschaftlichen Weltdeutung und -gestaltung und denen einer angemessenen Deutung und Gestaltung der menschlichen Lebenswelt.

Diese Differenz gilt auch für die zweite der genannten Komponenten unserer wissenschaftlichen Weltgestaltung, für die Einschaltung von Sicherheitsfaktoren. Durch derartige Sicherheitsfaktoren wird der Alltagserfahrung des modernen Menschen eine absolute Verlässlichkeit wissenschaftlich-technischer Planung und Weltgestaltung vorgetäuscht.

Wenn also zum Beispiel an einer Brücke angegeben ist, daß sie 12 Tonnen trägt oder an einer Konservendose das Haltbarkeitsdatum März 1991 eingepreßt ist, so ist bei diesen Angaben bereits ein Sicherheitsfaktor berücksichtigt. Wer sich gewissenhaft nach den jeweiligen Angaben, Gebrauchsanweisungen und Vorschriften richtet, kann sich im normalen Alltag auf diese moderne Industrielwelt verlassen. Anstelle der vorgegebenen Welt mit ihren Risiken und Unberechenbarkeiten, die dem heutigen Menschen kaum noch begegnet, ist sie mit ihrem Höchstmaß an Verlässlichkeit zu unserer unmittelbaren Lebenswelt geworden.

Diese neue, wissenschaftlich-technisch geschaffene Lebenswelt wirkt in umfassender Weise auf den Menschen ein. Die Parole Lenins „Vertrauen ist gut, Kontrolle ist besser“ gilt nicht nur für kommunistische Staaten, sondern prägt in vielfältiger Weise in allen Industrienationen die Arbeitswelt und darüber hinaus die Lebenswelt des Menschen insgesamt bis hin zu der wohlgemeinten und doch makabren Anti-Aids-Losung „Vertrauen ist gut, Kondome sind besser“²⁸⁾. Wissenschaftlich-technische Weltgestaltung wird zur Widersacherin einer humanen Lebenswelt.

In vielen Fällen ungewollt, jedoch wirkungsvoll wird die durch Sicherheitsfaktoren und Kontrollen künstlich gesicherte Lebenswelt zugleich zu einer Wegbereiterin des modernen Atheismus. Das bedeutet: Der Methodische Atheismus der Wissenschaften schlägt auf dem Umweg über die wissenschaftliche Weltgestaltung in weltanschaulichen Atheismus um. Auf diesen Zusammenhang hat Carl Friedrich von Weizsäcker schon vor längerer Zeit aufmerksam gemacht. Er schreibt: „Das führende Element des Glaubens ist nicht das Fürwahrhalten, sondern das Vertrauen . . . Wenn wir wirklich vertrauen, dann leben und handeln wir so, wie wir leben und handeln müssen, wenn das, worauf wir vertrauen, wirklich und wahr ist. Nicht die intel-

lektuelle Sicherung des Fürwahrhaltens, sondern die existentielle Sicherung des Vertrauens gibt dem religiösen Glauben seine Kraft.“²⁹⁾

Im Hinblick auf unsere gegenwärtige Situation zieht Carl Friedrich von Weizsäcker hieraus den Schluß: „Und wenn uns nun jemand fragt, was die siamesischen Zwillinge von Wissenschaft und Technik zu den Idolen unserer Zeit macht, so werden wir antworten müssen: ihre Vertrauenswürdigkeit; ihre bewährte Verlässlichkeit. Der primitive Junge aus irgendeinem Dorf in der Welt, der wenig von seinen Göttern und nichts von der Wissenschaft weiß, lernt, wie man auf das Gaspedal tritt, und der Wagen rollt.“³⁰⁾

Verlässlich sind jedoch nicht nur einzelne technische Apparaturen, sondern das Gesamtgefüge der wissenschaftlich-technisch gestalteten Gesellschaft. Wer ihre Regeln kennt und achtet, kann sich auf diese Welt verlassen. Sie hat durch Sicherheitsfaktoren nicht nur das Risiko beim Befahren von Brücken ausgeschaltet, sondern ein umfassendes Netz technischer und vor allem auch sozialer Sicherungen ausgespannt. Diesem Netz gilt unser Vertrauen.

Unter diesem Gesichtspunkt hat vorausschauend schon Richard Wagner „sein gesellschaftliches Glaubensbekenntnis nur in einer positiven Bestätigung jener Lehre Jesu“ gesehen, „in welcher er mahnt: „Sorget nicht, was werden wir essen, was werden wir trinken, noch auch, womit werden wir uns kleiden, denn dieses hat euch euer himmlischer Vater alles von selbst gegeben!“ Richard Wagner fährt unmittelbar fort: „Dieser himmlische Vater wird dann kein anderer sein, als die soziale Vernunft der Menschheit, welche die Natur und ihre Fülle sich zum Wohle aller zu eigen macht.“³¹⁾

Tatsächlich hat der Mensch des wissenschaftlich-technischen Zeitalters vieles „machbar“ gemacht, was die Menschen früherer Zeiten von der Liebe und Fürsorge Gottes — gegebenenfalls sogar durch Wunder — erwarteten. In diesem Sinne schreibt Carl Friedrich von Weizsäcker: „Die äußerlich sichtbarsten Wunder, von denen religiöser Glaube berichtet hat, waren die Speisung der Hungrigen, die Heilung der Kranken und die Zerstörung menschlichen Lebens durch unbegreifliche Macht; die technisierte Landwirtschaft und das Transportwesen, die moderne Medizin und die heutige Kriegstechnik tun genau solche Wunder.“³²⁾

So ist eine Kluft entstanden zwischen der überlieferten christlichen Frömmigkeit und der alltäglichen Welterfahrung des modernen Menschen. Sofern er Christ ist, betet er zwar zu Gott „Unser tägliches Brot gib uns heute!“, macht jedoch in seinem Alltag die Erfahrung, daß die Sicherung des tägli-

²⁸⁾ Vgl. hierzu die von dem Arbeitskreis „Menschliches Leben und Person“ des Deutschen Instituts für Bildung und Wissen erarbeiteten „Überlegungen zu einer Krankheit unserer Tage“, *ibw-Journal*, 8 (1987), S. 3–11.

²⁹⁾ C. F. von Weizsäcker (Anm. 23), S. 4.

³⁰⁾ Ebda., S. 5.

³¹⁾ Richard Wagner, *Die Kunst und die Revolution*, in: *Gesammelte Schriften und Dichtungen*, 3. Bd., Leipzig 1871–1881.

³²⁾ C. F. von Weizsäcker (Anm. 23), S. 6.

chen Brotes primär eine Aufgabe der Wirtschafts- und Sozialpolitik ist. Einzelne Faktoren, wie etwa Unwetter und Dürrekatastrophen, die nicht zu dem politisch Planbaren gehören, lassen sich ebenso wie Störfaktoren bei technischen Apparaturen grundsätzlich kompensieren. Zumindest der Europäer hört von Hungerkatastrophen nur als typischen Erscheinungen zurückgebliebener Länder, während sich bei ihm Butterberge und Weinseen als Probleme des Überschusses bzw. einer „verfehlten Politik auf dem europäischen Agrarmarkt“ eingestellt haben.

In jüngster Zeit haben freilich eine Reihe von Erfahrungen das Vertrauen in die absolute Sicherheit und Verlässlichkeit der wissenschaftlich-technisch gestalteten Lebenswelt erschüttert. Hierzu gehört zunächst die Erkenntnis, daß die wissenschaftlich-technischen Errungenschaften selbst ihren Preis haben und unter Umständen Katastrophen auslösen können. In diesem Zusammenhang kann an Reaktorunglücke, an die Freisetzung giftiger Chemikalien, an das Waldsterben oder auch an die Gefährdung der Ozonschicht der Erde gedacht werden. Außerdem erkennen immer mehr Menschen, daß sich durch Einschaltung von Sicherheitsfaktoren stets nur eine begrenzte und relative, jedoch keine umfassende und absolute Sicherheit gewährleisten läßt. Zahlreiche Naturkatastrophen der letzten Jahrzehnte und die Erfahrung, daß an Stelle „besieger“ Seuchen und Leiden neue nicht minder bedrohliche wie etwa Aids auftauchen, haben der Illusion, daß man schließlich „alles in den Griff bekommen“ werde, ein Ende gemacht. Anstelle eines vormals ungebrochenen Fortschrittsglaubens ist bei vielen irrationale Skepsis gegenüber der wissenschaftlich-technischen Weltgestaltung und bei manchen gegenüber der Zukunft schlechthin getreten.

Diese irrationalen Ängste erfordern eine klärende Analyse der Gesamtsituation. Sie zeigt — trotz vieler positiver Errungenschaften im Bereich konkreter Weltbewältigung und Lebensgestaltung — eine radikale Fehlprogrammierung wissenschaftlichen Denkens und Verfügens, die umso nachhaltiger und verhängnisvoller ist, da ihre Ursachen für die meisten Menschen nahezu unerkennbar sind.

Um diese Fehlprogrammierung unseres heutigen Denkens zu erkennen ist es hilfreich, von der Kritik auszugehen, die Fritjow Capra an dem überlieferten abendländischen Denken geübt hat. Er stellt sich die Frage, wie es kommt, daß es dem Europäer so schwer fällt, die durch Relativitätstheorie und Feldtheorie gekennzeichneten Erkenntnisse der modernen Physik in sein Bewußtsein aufzunehmen. Er sieht den Grund dafür in der philosophischen Denktradition, wie sie bereits von den Vorsokratikern grundgelegt wurde. Er erklärt kritisch: „Die griechische Naturphilosophie . . . war sozusagen ‚nicht-relativistisch‘, und ihr starker Einfluß auf die westliche Denkweise ist wohl einer der Gründe dafür, daß wir so große Schwierigkeiten mit den rela-

tivistischen Modellen der modernen Physik haben.“³³⁾

Die Kritik Capras ist insofern berechtigt, als die abendländische Denktradition tatsächlich die Erscheinungen der Wirklichkeit vor allem mit dem Begriff der Substanz und dem der ihr zugeordneten Akzidentien zu erklären suchte, dagegen den Relationen keine angemessene Bedeutung zumaß. Die Relationen erschienen nur als Folgen bestimmter Eigenschaften der Substanzen, jedoch nicht als wesentliche Gestaltungsfaktoren der Wirklichkeit insgesamt. So betrachtete bezeichnenderweise Isaak Newton die Schwerkraft als eine „Eigenschaft“ der Materie.

In unseren heutigen physikalischen Theorien dagegen spielen die Relationen zwischen den einzelnen Gebilden eine wesentliche Rolle und sind mehr als bloße Folgen von Eigenschaften dieser Gebilde. Dies gilt vor allem für die Feldtheorie, in der Energie und Masse in einem komplexen Zusammenhang gesehen werden und die einzelnen Teilchen in vieler Hinsicht nur wie besondere Knotenpunkte in einem derartig komplexen Feld erscheinen. Es gilt jedoch auch für die Relativitätstheorie, die von der alten Vorstellung, daß sich Körper im Raum und in der Zeit bewegen, Abschied nimmt und von der Erkenntnis ausgeht, daß Raum, Zeit und Materie nicht voneinander isoliert betrachtet werden können, sondern eine komplexe Einheit darstellen.

Vergleichbares gilt für die Erforschung des Lebendigen. Auch hier hat man davon Abschied genommen, einzelne Pflanzen und Tiere isoliert zu betrachten und in ihrer Umwelt allenfalls eine Vorbedingung für ihre Lebensfähigkeit zu sehen. Man weiß vielmehr, daß Ökosysteme jeweils als Gesamterscheinungen betrachtet werden müssen und daß die Relationen zwischen den einzelnen Lebewesen, aber auch die Relationen zwischen den geographischen Verhältnissen und den biologischen Entwicklungen zusammen gesehen werden müssen.

Vergleichbares gilt wiederum auf höherer Ebene auch für den Menschen. Während die überkommene abendländische Denkweise entsprechend einer Definition des Boethius die Person als naturae rationalis individua substantia (= unteilbares Selbstsein der Geistnatur) betrachtete und demzufolge bei ihrer Auffassung von der Person die individuelle Substanz betonte, dagegen die Bezüge zwischen den Personen als etwas mehr oder weniger Sekundäres ansah, wissen wir heute, daß diese Bezüge notwendigerweise zur Person selbst gehören und in diesem Sinne als ein Wesensmerkmal der Person betrachtet werden müssen. Die Hospitalismusforschung hat eindrucksvoll erwiesen, daß der Mensch schlechthin nicht heranzuwachsen vermag, wenn er nur mit allem biologisch Notwendigem versorgt wird, dagegen der personalen Zuwendung durch die Eltern oder andere ständige Bezugspersonen bedarf.

³³⁾ Fritjow Capra, *Der kosmische Reigen — Physik und östliche Mystik — Ein zeitgemäßes Weltbild*. München 1983⁷. S. 173; die 8. Auflage erschien übrigens unter dem neuen Titel. *Das Tao der Physik*.

sonen entbehrt. Bei erwachsenen Menschen sprechen wir zu Recht vom sozialen Tod, wenn die Beziehungen zu anderen Menschen abbrechen bzw. unter ein Minimum herabsinken. Ein Verständnis

des Menschen ohne sein soziales Umfeld erscheint uns heute unmöglich. Auch im menschlichen Bereich haben die Relationen eine wesenhafte Bedeutung.

IV.

Nachdem wir somit durch die moderne Entwicklung der Wissenschaften auf die Bedeutung der Relationen für das Verständnis der Wirklichkeit aufmerksam geworden sind, erhebt sich zwangsläufig in einer neuen Dringlichkeit die von den modernen Wissenschaften diffamierte oder zumindest ignorierte metaphysische Frage. Das bedeutet konkret: Da wir, wie im einzelnen dargelegt wurde, zur Kenntnis nehmen müssen, daß entgegen der abendländischen Denktradition auch die Beziehungen zwischen den einzelnen Erscheinungen wesentliche Bedeutung haben, so daß die einzelnen Erscheinungen verkannt werden, wenn man von diesen Beziehungen absieht, muß auch die grundlegende Frage neu gestellt werden, ob die Welt mit all ihren Erscheinungen isoliert, das heißt unter Absehen von Gott angemessen verstanden werden kann. Zumindest dann, wenn die Welt in einer unaufhebbaren und wesentlichen Weise auf Gott bezogen ist, wird sie zwangsläufig unverständlich oder auch fehlgedeutet, wenn man von dieser grundlegenden Beziehung völlig absieht. Der Methodische Atheismus wäre dann geradezu eine Garantie dafür, daß die Welt im Wesentlichen unverständlich oder fehlgedeutet wird.

Läßt man sich auf diesen Gedanken ein, kann es nicht mehr verwundern, daß in unserer gegenwärtigen geistigen Diskussion Begriffe wie Absurdität, Zufall und Sinnlosigkeit eine so bedeutende Rolle spielen. Jeder atheistische Versuch der Daseinsdeutung kommt zwangsläufig zu dem Ergebnis, daß die Welt eine sinnlose Erscheinung und der Mensch ein absurdes Wesen sei. Diese Deutung, die von einigen Denkern als die einzig angemessene bezeichnet wird, entbehrt nicht der systemimmanenten Stimmigkeit. Wenn Zufälligkeiten und eine durch Gesetzmäßigkeiten repräsentierte Notwendigkeit hinlänglich wären, um die Welt und den Menschen zu erklären, das heißt wenn sie nur aus Zufall und Notwendigkeit hervorgegangen wären, dann fehlte in der Tat jedes sinnstiftende Element. Der Mensch wäre ein Zufallsprodukt der Evolution, ein „Zigeuner am Rande des Universums“³⁴⁾, ein Wesen, das keinen Sinn hat, sondern ebenso wie es „zufällig“ entstanden ist, über kurz oder lang einem zufälligen Untergang entgegengeht, so daß von allem, was Menschen je getan und gelitten, gefühlt und gedacht haben, schlechthin nichts bleibt. Alles verschlänge, um eine Formulierung Adornos aufzugreifen, „der absolute Tod“³⁵⁾.

Verständlicherweise empfinden viele Menschen, die dieser Auffassung zuneigen, ihr vermeintlich absurdes Leben als kaum erträglich. Gewiß können die hohen Selbstmordziffern und die große Zahl Drogenabhängiger sowie psychisch Belasteter in den fortgeschrittenen Industrienationen nicht monokausal auf das Vordrängen atheistischer Weltanschauungen zurückgeführt werden. Aber das in diesen Nationen weithin herrschende Grundgefühl der Sinnlosigkeit und Ungeborgenheit ist zweifelsohne durch den neuzeitlichen Atheismus wesentlich mitgeprägt, so daß ein Zusammenhang nicht geleugnet werden kann.

Bemerkenswerterweise gestehen auch viele atheistische Denker zu, daß der Mensch nach allen Erfahrungen besser, angemessener und glücklicher zu leben vermag, wenn er, wie sie es aus ihrer Sicht nennen, die „Illusion“ eines sinnvollen Lebens hat. Das ist ein Eingeständnis, über das man nachdenken sollte, da es unmittelbare Konsequenzen für das Selbstverständnis des Menschen hat. Folgt man der Auffassung dieser Denker, so wäre der Mensch ein Wesen, das objektiv betrachtet, sinnlos und absurd dahinlebt, das jedoch subjektiv in jeder Hinsicht besser zurechtkommt, wenn es diesen seinen Zustand verkennt und sich der Illusion eines sinnvollen Daseins hingibt.

Eine solche Hypothese ist rein logisch denkbar und angesichts der Erfahrung, daß Illusionen hin und wieder glücklich machen, auch in der Realität grundsätzlich vorstellbar. Dennoch enthält diese Hypothese eine Ungereimtheit eigener Art. Es geht ja in diesem Falle nicht um irgendwelche illusionären Hoffnungen und Erwartungen, wie sie Menschen hin und wieder haben. Es wird vielmehr behauptet, daß der Mensch dann „besser, angenehmer und glücklicher“ zu leben vermag, wenn er sich selbst grundlegend verkennt. Damit wird die Absurdität des menschlichen Daseins in der Tat zur letzten Vollendung gebracht.

Dies gilt nicht nur für den einzelnen Menschen. Auch für die menschliche Gemeinschaft ergeben sich aus einer konsequent atheistischen Weltdeutung unlösbare Schwierigkeiten. Dies war offensichtlich auch den Vätern des Grundgesetzes bewußt, die sich in der Präambel zur „Verantwortung vor Gott“ bekennen. Tatsächlich kann nur aus dieser Verantwortung die das gesamte Grundgesetz prägende Bestimmung gerechtfertigt werden, daß der Wesensgehalt der Grundrechte auch bei Änderung des Grundgesetzes zu wahren sei und auch mit

³⁴⁾ So die oft zitierte Formulierung von Jacques Monod. Zufall und Notwendigkeit — Philosophische Fragen der modernen Biologie. Frankfurt/M., S. 151.

³⁵⁾ Theodor W. Adorno. Negative Dialektik. Frankfurt/M. 1966. S. 364.

qualifizierter Mehrheit nicht außer Kraft gesetzt werden dürfe³⁶⁾.

Da diese Rückkopplung an die „Verantwortung vor Gott“ inzwischen weithin in Vergessenheit geraten ist, stellen allerdings heute radikale Intellektuelle die Frage, wer der Mehrheit des Jahres 1948 das Recht gegeben habe, der Mehrheit des Jahres 1987 oder gar der des Jahres 2000, vorzuschreiben, was sie tun darf und was sie lassen muß.

Eine solche kritische Frage ist nicht schon deshalb irrelevant, weil sie in dieser radikalen Form zumindest bislang nur von einer Minderheit ins Spiel gebracht wird. Immerhin hat auch der damalige Bundeskanzler Helmut Schmidt 1976 bei einer Tagung der Katholischen Akademie in Hamburg erklärt, die Rechtsordnung eines demokratisch verfaßten Staates müsse „sich grundsätzlich an dem tatsächlich in den Menschen vorhandenen Ethos orientieren“ und „einen Wandel des tatsächlich vorhandenen Ethos berücksichtigen“³⁷⁾. Diese Auffassung bezog er ausdrücklich auch auf das Grundgesetz, indem er erklärte: „Im demokratischen Staat, im Prozeß der demokratischen Willensbildung, der auf Mehrheitsentscheidungen angewiesen ist, muß Rechtsetzung immer auf vorhandenes Ethos gestützt sein. Der Staat des Grundgesetzes kann als Staat nicht Träger eines eigenen Ethos sein — das will und soll er auch nicht sein, das will das Grundgesetz nicht. Nur das, was in der Gesellschaft an ethischen Grundhaltungen tatsächlich vorhanden ist, kann in den Rechtsetzungsprozeß eingehen, kann als Recht ausgeformt werden.“³⁸⁾ Er betonte sodann, dies gälte „auch für neu sich bildende sittliche Grundhaltungen“ und formulierte in aller Deutlichkeit: „Wenn bestimmte ethische Auffassungen in der Gesellschaft nicht mehr vorhanden sind, dann verliert das Recht seine demokratische Legitimation.“³⁹⁾

Die Schwierigkeit des Problems liegt darin, daß diese Feststellung zweifelsohne zutreffend ist. „Wenn bestimmte ethische Auffassungen in der Gesellschaft nicht mehr vorhanden sind, dann verliert das Recht seine demokratische Legitimation.“ Man kann jedoch dabei nicht stehenbleiben. Dahinter verbirgt sich vielmehr die tiefere Frage, ob das Recht, soweit es sich um Grund- bzw. Menschenrechte handelt, der demokratischen Legitimation bedarf. In diesem Punkte widersprach Helmut Kohl den Ausführungen Schmidts, indem er versicherte, das Grundgesetz binde „den Staat an oberste Grundwerte des menschlichen Zusammenlebens“⁴⁰⁾, und zur Verdeutlichung hinzufügte, das Grundgesetz sei „skeptisch, auch gegen mögliche Ansprüche und Zumutungen demokratisch legitimer Mehrheiten.“⁴¹⁾

³⁶⁾ Art. 19 (2). In keinem Fall darf ein Grundrecht in seinem Wesensgehalt angetastet werden.

³⁷⁾ Günter Gorscheneck, Grundwerte in Staat und Gesellschaft, München 1978, S. 21.

³⁸⁾ Ebda., S. 22.

³⁹⁾ Ebda.

⁴⁰⁾ Ebda., S. 53.

⁴¹⁾ Ebda., S. 54.

Versucht man die Dinge zu Ende zu denken, so erweist sich die von Helmut Schmidt vertretene Auffassung nicht nur als die naheliegendere, sondern auch als die konsequentere Lösung, solange man nur rein weltimmanente Argumente zuläßt bzw. von einer „rein wissenschaftlichen“ das heißt methodisch-atheistischen Position aus argumentiert. Wenn von jeder über dem Menschen stehenden Instanz abgesehen wird und somit zwangsläufig der Mensch das höchste Wesen ist, so steht tatsächlich nur ihm die letzte und oberste Souveränität zu, und er ist nicht an vorgegebene „Richtlinien“ gebunden, auch nicht an Festlegungen einer älteren Generation.

Eine Verbindlichkeit von Wert- und Zielorientierungen, an die auch die Mehrheit unrevidierbar gebunden ist, läßt sich nur begründen, wenn es eine über dem Menschen stehende Instanz gibt, die als Garant der Angemessenheit dieser Orientierung betrachtet werden kann⁴²⁾. In diesem Sinne besteht Max Horkheimers Feststellung zu Recht, daß es ohne Theologie auch keine verbindliche Moral und insbesondere keine moralische Politik gibt⁴³⁾.

Dieser Zusammenhang wird indirekt auch durch Überlegungen von Erich Fromm bestätigt. Mit den Worten der Schlange „Ihr werdet sein wie Gott“, wendet er sich ermunternd an die Menschen unserer Tage. Nach seiner atheistischen Interpretation des Alten Testaments entspricht es durchaus dessen Intention, „daß der Mensch sich unabhängig gemacht hat und Gott nicht länger braucht“⁴⁴⁾. Für ihn ist diese Absage an Gott die Konsequenz eines „radikalen Humanismus“.

Erich Fromm weiß jedoch, daß der Mensch einer Bindung bedarf, um ein ethisch guter Mensch zu sein. Er bedarf, wie Fromm formuliert, einer „X-Erfahrung“, die sich „in religiösen und philosophischen Systemen (z. B. in denen Spinozas) findet, ob sie nun eine Gottesvorstellung enthalten oder nicht“⁴⁵⁾. Den Begriff der X-Erfahrung führt Fromm bewußt ein, um den Begriff der religiösen Erfahrung zu vermeiden, der nach dem gängigen Sprachgebrauch eng mit theistischen Vorstellungen

⁴²⁾ Vgl. hierzu auch: Ethel Leonore Behrendt, Gott im Grundgesetz — Der vergessene Grundwert „Verantwortung vor Gott“, München 1980; dies. (Hrsg.), Rechtsstaat und Christentum, 2. Bd., München 1982; A. von Campenhausen, Grundwerte in Staat und Gesellschaft, epd-Dokumentation Nr. VIII, a/1977.

⁴³⁾ Max Horkheimer, Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen, Furcht-Stundenbücher Bd. 97, S. 60f; dazu ders., Zur Kritik der instrumentellen Vernunft, Frankfurt/M. 1967, S. 83f; Vgl. ergänzend: Friedrich Wilhelm Foerster, Politische Ethik, Recklinghausen 1956, S. 295 ff.

⁴⁴⁾ Erich Fromm, Ihr werdet sein wie Gott, Reinbek 1980, S. 66. Fromms Intention wird im Einbanddeckel seines Buches in folgender Weise charakterisiert: „Fromms Interpretation ist die des radikalen Humanismus, die deutlich macht, wie die Bibel heute verstanden werden kann: als ermutigendes Beispiel für die Fähigkeit des Menschen, seine eigenen Kräfte zu entwickeln, um zu einer inneren Harmonie zu gelangen und so die Errichtung einer friedlichen Welt zu fördern.“

⁴⁵⁾ Ebda., S. 49.

verbunden ist. Schon die Terminologie signalisiert jedoch, daß es sich im Gegensatz zur re-ligio um einen rein subjektiven Begriff handelt, der nicht notwendigerweise an ein Gegenüber rückgebunden ist. Es sind daher Zweifel berechtigt, ob diese X-Erfahrung in ihrer atheistischen Form in der Lage ist, ethisches Handeln bzw. allgemein verbindliche ethische Grundsätze für das Zusammenleben zu gewährleisten.

Bezeichnenderweise erwies sich bei den Auseinandersetzungen der letzten Zeit, bei denen es um Grundscheidungen zum Schutz des menschlichen Lebens ging, ein rein weltimmanenter Humanismus nicht als Anwalt, sondern eher als Widersacher der Menschenrechte. Tatsächlich läßt sich rein weltimmanent schwer bestreiten, daß es „lebensunwertes Leben“ gibt, daß man es keinem Kind zumuten kann, in eine Umgebung hineingeboren zu werden, in der es von vornherein unerwünscht ist, und daß es „vernünftig“ ist, allen Leidenden, die nur sich selbst und anderen zur Last sind, einen „würdigen“ Tod zu gewähren. Allerdings läßt sich — das wird zumeist nicht konsequent bedacht — mit gleichen oder ähnlichen Argumenten auch die „schmerzlose“ Todesstrafe rechtfertigen, um Verurteilten ein langes Leben hinter Gittern und der Gesellschaft die Kosten dafür zu ersparen, und es lassen sich vergleichbar „vernünftige“ Argumente schließlich auch dafür finden, Menschen, denen nur ein elendes Leben in Not bevorsteht, schmerzlos zu beseitigen. Vor einer rein weltimmanenten, allein an registrierbarem Glück orientierten Vernunft haben Leidende und Elende keine Chance und letzten Endes kein Lebensrecht⁴⁶⁾.

Allerdings sorgt — zumindest in vielen Ländern der westlichen Welt — vorerst die fortwirkende Tradition überkommener christlicher Ethik dafür, daß der Verfügung über den Menschen, insbesondere über sein Leben, Grenzen gesetzt sind. Aber es muß nachdenklich machen, daß der Rechtsschutz für das ungeborene Leben bereits erheblich gelockert ist und daß es höchst aktive Gruppierungen gibt, die unter der Parole eines würdigen Todes auch die Aufhebung des Lebensschutzes für die Endphase des Menschen fordern.

Noch rigorosier ist der Verfügungsanspruch des Menschen über das Tier. Trotz der Bestrebungen der Tierschutzgesetzgebung werden Tiere im Bereich wissenschaftlicher Forschung wie auch in dem bedeutend weiteren Bereich wissenschaftlich ge-

⁴⁶⁾ In diesem Zusammenhang sei auch an ein persönliches Bekenntnis von Heinrich Böll erinnert: „Selbst die aller-schlechteste christliche Welt würde ich der besten heidnischen vorziehen, weil es in einer christlichen Welt Raum gibt für die, denen keine heidnische Welt je Raum gab: für Krüppel und Kranke, Alte und Schwache; und mehr noch als Raum gab es für sie: Liebe, für die, die der heidnischen wie der gottlosen Welt nutzlos erschienen und erscheinen. Ich glaube an Christus, und ich glaube, daß 800 Millionen Christen auf dieser Erde das Antlitz dieser Erde verändern könnten, und ich empfehle es der Nachdenklichkeit und der Vorstellungskraft der Zeitgenossen, sich eine Welt vorzustellen, auf der es Christus nicht gegeben hätte.“

planter Tierhaltung in einer Weise behandelt bzw. gequält, die dem Minimum an Bejahung und Achtung, die jedem Geschöpf zukommt, Hohn spricht⁴⁷⁾. Schließlich sollte auch die Art und Weise, wie die Umwelt in vieler Hinsicht nicht nur gestaltet, sondern verunstaltet wird, in die Überlegungen einbezogen werden.

Angesichts der ambivalenten Erfahrungen mit einer wissenschaftlich-technischen Weltgestaltung ist es alarmierend, wenn Jacques Monod den heutigen Menschen auffordert, eine allein an der Wissenschaft orientierte Ethik zu konzipieren. Wie er — durchaus zutreffend — darlegt, ist in der Praxis die wissenschaftliche Erkenntnis selbst bereits „zum höchsten Wert, zum Maß und Garanten aller übrigen Werte“ geworden⁴⁸⁾. Monod mahnt, diese faktisch schon getroffene Wertentscheidung auch theoretisch bewußt zu vollziehen und konsequent anzuwenden. Falls man diesem Rat folgte, würden die letzten Gegenkräfte gegen eine wissenschaftliche Inhumanität lahmgelegt. Alle Experimente, die im Dienste wissenschaftlicher Erkenntnis aufschlußreich zu sein versprechen, würden legitim und erstrebenswert. Die gesamte Wirklichkeit würde ohne Eigenrecht zum Material möglicher Experimente und wissenschaftlich geplanter Veränderungen degradiert.

Im Gegensatz zu dieser Forderung Jacques Monods steht eine Mahnung, die 1985 gemeinsam vom Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz verabschiedet wurde. In ihr heißt es: „Der Mensch ist gehalten, den Eigenwert seiner Mitgeschöpfe zu achten, nicht durch einen auf totale Nutzung gerichteten Fortschrittsglauben die Natur bloß vordergründig nach ihrem Gebrauchswert zu bemessen. Denn Dinge und Tiere haben ihren Sinn und ihren Wert gerade auch in ihrem bloßen Dasein, ihrer Schönheit und ihrem Reichtum. Der Mensch ist schließlich gehalten, die Welt als Gleichnis Gottes zu verwalten und zu erhalten.“⁴⁹⁾ Eine solche Forderung kann freilich nur dann glaubwürdig und wirksam in das allgemeine Gespräch eingebracht werden, wenn sie eingebettet wird in einen entsprechenden Kontext.

⁴⁷⁾ Diese Feststellung bedeutet nicht, daß jeder Tierversuch abzulehnen sei und daß es auch unstatthaft sei. Impfstoffe und dergleichen mit Hilfe von Tieren zu gewinnen. Es kann jedoch kein Zweifel bestehen, daß im Bereich der medizinischen Forschung bedeutend mehr Tiere verletzt, infiziert und zu Tode gebracht werden, als notwendig ist, und daß zudem manche Experimente, die den Tieren Qualen zufügen, nur dem wissenschaftlichen Interesse dagegen nicht der Rettung von Menschen dienen. Hier sei beispielhaft nur auf die Verpflanzung von Köpfen hingewiesen. Noch eindeutiger liegen die Dinge bei der allgemeinen Tierhaltung, bei der allein um des Kostenfaktors willen Tiere in einer Weise behandelt werden, die ihnen eine im höchsten Maße ungemäße Lebensweise aufzwingt.

⁴⁸⁾ J. Monod (Anm. 34), S. 156.

⁴⁹⁾ Verantwortung wahrnehmen für die Schöpfung, Gemeinsame Erklärung der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz, hrsg. vom Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland und dem Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Köln 1985, S. 40.

in ein neues tieferes Gesamtverständnis von Gott, Mensch und Welt.

Eine der Voraussetzungen dafür ist eine Erneuerung wissenschaftlichen Denkens. Hierzu gehören vor allem zwei grundlegende Forderungen.

1. Künftige Wissenschaft darf auf die Frage nach dem Wesen und Sinn der Erscheinungen der Wirklichkeit nicht verzichten. Denn ohne diese Fragen verlieren die Erscheinungen der Wirklichkeit ihren besonderen Eigenwert und werden zum bloßen Material jedweden Experimentierens und beliebiger wissenschaftlich-technischer Verwendung.

2. Künftige Wissenschaft darf sich nicht auf einen Methodischen Atheismus festlegen. Denn diese Vorentscheidung programmiert eine Verkennung der Wirklichkeit, sofern diese wesentlich auf Gott bezogen ist. Außerdem macht sie — ob bedacht oder unbedacht ist unerheblich — den wissenschaftlich forschenden und gestaltenden Menschen

zum höchsten Wesen und manövriert ihn so in eine Stellung, die ihn überfordern muß.

Um Mißverständnissen und Unterstellungen vorzubeugen sei ausdrücklich betont, daß von künftiger Wissenschaft nur gefordert wird, die Frage nach Wesen und Sinn zu stellen und sich nicht auf einen Methodischen Atheismus festzulegen. Es wird ihr also weder eine bestimmte Antwort auf die Wesens- und Sinnfrage, noch ein positives Bekenntnis zum Theismus abverlangt. Gefordert wird also nicht eine Reglementierung der Wissenschaft, sondern vielmehr eine Aufhebung bislang geltender Denkverbote⁵⁰⁾ und somit eine neue Haltung geistiger Offenheit. Denn Wissenschaften, die sich selbst durch Frageverbote wie den grundsätzlichen Verzicht auf die Wesens- und Sinnfrage und durch dogmatische Vorentscheidungen wie die Festlegung auf den Methodischen Atheismus gegenüber allseits freiem und kritischem Denken abriegeln, sind unfähig, ihre Orientierungslosigkeit zu überwinden.

V.

Eine Öffnung der Wissenschaften zu metaphysischem Denken ist eine Voraussetzung zur Überwindung der geistigen Orientierungslosigkeit der Wissenschaft und damit zur Behebung der gegenwärtigen Krise unserer Gesellschaft. Wie dargelegt wurde, und wie die Situation unserer Gesellschaft beweist, stellt sich das Problem der Absurdität einer atheistischen Lebensgestaltung sowohl für den einzelnen wie auch für die politische Gemeinschaft. Die Wissenschaften sind nicht in der Lage, die Rolle der Religion zu übernehmen. Sie sind letztlich selbst orientierungslos.

Angesichts solcher Erfahrungen und der Notwendigkeit einer ethischen Orientierung haben auch atheistische und agnostische Denker zuweilen erklärt, es läge — unbeschadet der Wahrheitsfrage — letzten Endes im Interesse der Gesellschaft, Religion zu fördern. Beispielhaft sei an Voltaire schon klassische Überlegungen erinnert, der sich fragt: „Werden die Menschen tugendhafter, wenn sie einen Gott, der die Tugend befiehlt, nicht mehr anerkennen?“ und aus der Antwort „Zweifellos nicht!“ die Konsequenz zieht: „Wenn es Gott nicht gäbe, so müßte man ihn erfinden.“⁵¹⁾

Eine solche Forderung zeugt jedoch von einer Mißachtung der Wahrheit. Religion wird zum Instrument, um das menschliche Zusammenleben zu stabilisieren. Eine solche Erniedrigung nimmt der Religion zwangsläufig ihre Glaubwürdigkeit und damit

ihre Kraft. Sie wird zum Mittel der Gesellschaftspolitik und damit zum schalen Salz, was man zertritt⁵²⁾. Daher muß klar ausgesprochen werden: Wenn die atheistische Position der Wahrheit entspräche, so müßte sie trotz aller sich daraus ergebenden Schwierigkeiten durchgehalten werden. Mit einem die Wahrheit verachtenden Einsatz von Religion wäre weder der Religion noch der Gesellschaft gedient.

Die Überlegungen haben jedoch gezeigt, daß der heutige wissenschaftliche Erkenntnisstand selbst zu der Frage herausfordert, ob Mensch und Welt heute nur deshalb als absurd erscheinen, weil man sie ohne ihre grundlegende Bezogenheit auf Gott zu erklären sucht. Damit wird die Wahrheitsfrage mit neuer Dringlichkeit gestellt. Wie im einzelnen dargelegt werden könnte⁵³⁾, erscheint gerade angesichts des gegenwärtigen Standes unserer wissenschaftlichen Erkenntnis, die in der jüdisch-christlichen Tradition überkommene Offenbarung glaubwürdiger als je zuvor.

Entgegen einer in den Gesellschaftswissenschaften weit verbreiteten Auffassung beruhen auch die positiven Wirkungen der Religion bei der Gestaltung der Gesellschaft nicht primär auf einer formalen Motivationskraft, sondern auf ihrem objektiven Wahrheitsgehalt. Nur scheinbar spricht dagegen die

⁵⁰⁾ Nur am Rande sei vermerkt, daß sich diese Forderung voll im Einklang mit der Wissenschaftskritik Theodor W. Adornos befindet, wie sie insbesondere in der Negativen Dialektik entwickelt wird.

⁵¹⁾ François Marie Voltaire, *Le Philosophe ignorant*, Genf 1766 und *Dictionnaire philosophique portatif*, Genf 1764.

⁵²⁾ Wilhelm Weber, *Wenn aber das Salz schal wird . . . — Der Einfluß sozialwissenschaftlicher Weltbilder auf theologisches und kirchliches Sprechen und Handeln*, Würzburg 1984.

⁵³⁾ Vgl. hierzu mein im Vorspann genanntes Buch: *Die Glaubwürdigkeit der Offenbarung und die Krise der modernen Welt — Überlegungen zu einer trinitarischen Metaphysik*, Stuttgart 1987.

empirisch nachweisbare Tatsache, daß jede von einer Gesellschaft anerkannte Religion — relativ unabhängig von ihrem Kult und ihrer Lehre — zur Stabilisierung der politischen Ordnung beiträgt. Denn trotz aller Differenzen in Kult und Lehre ist allen Religionen eine allgemeine Wahrheit gemeinsam, die letztlich in einer Ahnung der personalen Urbeziehung des Menschen auf Gott hin gründet: die Überzeugung, daß der Mensch eine vorgegebene Ordnung zu achten hat, da nicht er die höchste Instanz, da nicht er absoluter Herr ist, der über alles nach eigenem Ermessen verfügen kann und darf. Diese Wahrheit, die jeder Religion reflektiert oder unreflektiert innewohnt, wirkt der Versuchung menschlicher Willkür entgegen und trägt so zur Stabilisierung von Gemeinschaftsordnungen bei.

Wie stark darüber hinaus die jeweilige konkrete Gemeinschaftsordnung durch humane Grundsätze geprägt ist, hängt weitgehend vom spezifischen Wahrheitsgehalt der in ihr herrschenden Religion ab. Hier gibt es erhebliche Unterschiede. Wie uns die Geschichte lehrt und bis in die Gegenwart vor Augen führt, sind keineswegs alle religiös gebundenen Staaten in gleichem Grade menschenwürdig gestaltet. Zuweilen werden Zustände und Maßnahmen, die mit der Menschenwürde und den Menschenrechten unvereinbar sind, wie etwa ständische Privilegien in der Gesellschaft, die Minderstellung der Frau oder eine brutale Rechtspflege, ausdrücklich religiös begründet und motiviert.

Nicht jede Religion fördert also in gleichem Grade jenes humane Programm, das sich die Menschheit in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte gegeben hat. Diese Förderung hängt vielmehr von dem mehr oder weniger großen Wahrheitsgehalt der betreffenden religiösen Überzeugung ab. In diesem Zusammenhang ist beachtenswert, daß die wichtigsten Artikel der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte unerschwerlich hervorgehen aus der Überzeugung vom Wert und der Würde jedes Menschen und der Forderung, jeden einzelnen als Person in seiner jeweiligen Besonderheit und seinen Gewissensentscheidungen zu respektieren. Diese Grundsätze jedoch wurden weder in abstrakten Überlegungen entwickelt, noch werden sie in jeder Religion schlechthin vorgefunden, sondern sie entstammen der jüdisch-christlichen Tradition, die sie aus der Offenbarung erkannt und in einer langen Geschichte immer klarer ausformuliert hat.

Dabei handelt es sich gewiß um eine komplexe und vielschichtige Entwicklung. Es gehört zur Tragik der Christenheit, daß sie in ihrer Geschichte allzu oft selbst gegen ihren Auftrag und ihre Prinzipien handelte und daß sie in solchen Situationen nicht nur von ihren eigenen Vertretern zur Umkehr gemahnt, sondern oft durch Druck von außen genötigt wurde, von unangemessenem Verhalten abzulassen. Dennoch ist die Geschichte der Christenheit insgesamt trotz aller Untaten und Verirrungen zugleich durch eine Tendenz zur besseren Wahrung der Menschenwürde und einer entsprechenden Gestaltung politischer und gesellschaftlicher Verhältnisse gekennzeichnet. So ist es kein Zufall, daß

jener Katalog von Forderungen, der in unserem Jahrhundert, als Menschenrechte weltweit anerkannt ist — trotz säkularisierter Redewendungen — unübersehbar die Handschrift christlichen Denkens und Empfindens erkennen läßt. Dies ist um so erstaunlicher, da viele der in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte zusammengefaßten Forderungen in der Zeit der Aufklärung zunächst gegen die offiziellen — vielerorts mit absolutistischen Herrschaftsapparaturen verfilzten — Kirchenführungen durchgesetzt werden mußten. Dabei beruhte die Stärke der — trotz ihrer Polemik gegen die Kirche und zum Teil auch gegen jede Religion — unerschwerlich selbst in der christlichen Tradition stehenden Aufklärer vor allem darin, daß ihre Gegner ungläubig waren, daß sie zutiefst gegen ihre eigenen Prinzipien handelten.

Man hat zuweilen formuliert, daß die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte an einem christlichen Menschenbild orientiert sei. Zutreffender sollte man sagen, daß diese Erklärung unerschwerlich aus der christlichen Überzeugung vom Wert und der Würde jedes einzelnen Menschen und von der Notwendigkeit der Achtung seines persönlichen Gewissens geprägt ist. Letztlich zielt sie auf gegenseitige Anerkennung der Besonderheit jedes Menschen im Zustand einer allgemeinen Versöhnung ab⁵⁴).

Angesichts dieser Zusammenhänge kann durchaus formuliert werden, daß mit der in der jüdisch-christlichen Tradition überkommenen Offenbarung zugleich die Wahrheit über den Menschen und über die Angemessenheit der Gestaltung seiner Lebensordnung und Lebenshaltung enthüllt wurde. Somit hat die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte ihre die ganze Menschheit verpflichtende Gültigkeit letztlich aus der Wahrheit göttlicher Offenbarung.

Trotz des darin gründenden alle Staaten und Menschen verpflichtenden universalen Anspruchs ermächtigt die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte allerdings niemanden, also weder die Vereinten Nationen noch sonstige Institutionen, die Achtung der Menschenrechte notfalls mit Gewalt in allen Ländern durchzusetzen⁵⁵). Vielmehr begnügt sie sich damit, jedem Menschen, dem diese Rechte verweigert werden, zuzugestehen, in anderen Ländern „vor Verfolgung Asyl zu suchen und zu genießen“⁵⁶).

Der Verzicht auf eine gewaltsame Durchsetzung der Prinzipien der Menschenrechte entspringt vordergründig dem pragmatischen Willen, den Frieden zwischen den Staaten nicht zu gefährden, zutiefst jedoch der „gläubigen“ Erwartung, daß sich die

⁵⁴) Vgl. ebda., insbesondere ist auch im einzelnen nachgewiesen, daß sich die Intentionen Max Horkheimers und Theodor W. Adornos durchaus mit einem angemessenen Verständnis der Offenbarungswahrheiten treffen.

⁵⁵) Die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte bezeichnet sich selbst in der Präambel „als das von allen Völkern und Nationen zu erreichende und gemeinsame Ideal“.

⁵⁶) Art. 14. 1.

Menschenrechte auf die Dauer überall durchsetzen werden, da sie dem Wesen des Menschen entsprechen. Die unterschwellige Bezogenheit der Menschenrechte auf christliche Grundüberzeugungen dokumentiert sich also auch darin, daß beide auf die Wahrheit vertrauen.

Sowenig die Wahrheit zu ihrem Sieg der Gewalt bedarf, so dringend bedarf sie freilich derer, die sie glaubwürdig bezeugen, und nicht zuletzt eines allgemeinen Bewußtseins, das durch den Willen zur Wahrheit geprägt ist. Der Wille zur Wahrheit droht

jedoch in dem Maße zu schwinden, in dem die Prinzipien der gegenwärtigen Wissenschaftskonzeption das allgemeine Denken der Menschen beherrschen. Wie diese Überlegungen insgesamt gezeigt haben, bedeutet dies zugleich Sinnlosigkeit, Absurdität und neuartige Formen inhumaner Lebensgestaltung. Daher ist eine neue Konzeption der Wissenschaften nicht nur notwendig, um die geistige Orientierungslosigkeit der Wissenschaften selbst zu überwinden, sondern sie ist ebenso dringend geboten im Namen einer künftigen menschenwürdigen Gestaltung der Welt.

Wissenschaftliche Vernunft im sozialen und politischen Kontext der Gegenwart

I. „Diagnose“ der gegenwärtigen Situation von Wissenschaft

Weite Teile der öffentlichen Meinung, aber auch der Wissenschaft selbst sehen sich heute — zu Recht oder zu Unrecht — von den Leistungen der Wissenschaft enttäuscht und von ihren technologischen Folgen beunruhigt. Hielten 1966 noch 72 % aller Befragten den technischen Wandel für segensreich, so ist diese Quote bis 1981 auf 30 % gesunken. Die Zahl der Unentschiedenen stieg im gleichen Zeitraum von 17 auf 53 %, die der negativ Eingestellten von 3 auf 13 %. Noch krasser fallen die Differenzen bei den 16- bis 20jährigen aus. Waren diese 1966 mit 83 % noch fortschrittsgläubiger als der Durchschnitt, so hält die Zahl der Fortschrittspessimisten der Zahl der positiv Eingestellten 1981 bereits die Waage (19 gegen 23%)¹⁾. Auch innerhalb der Wissenschaft selbst wankt der Glaube, daß die externen Wirkungen der eigenen Tätigkeit grundsätzlich positiv seien und daß negative Folgen stets den Interventionen von Politik oder Wirtschaft zuzuschreiben sind. Glaubte Robert Millikan im Jahre 1930 noch, daß die Natur „a bias in favor of man“²⁾ habe, so fragen Skeptiker heute nach der Möglichkeit einer „anderen Wissenschaft“³⁾ oder stellen zumindest das Problem zur Debatte, ob uns Alternativen „der“ Wissenschaft weiterhelfen oder ob nicht vielmehr Alternativen „zur“ Wissenschaft gefordert seien (Gernot Böhme).

Dahinter verbirgt sich nicht nur Rhetorik. Die Konturen einer neuen Wissenschaft sind für einige bereits klar ersichtlich⁴⁾. Nicht mehr die isolierte Analyse einzelner Faktoren, Ursachen oder Wirkungen, sondern die ganzheitliche Untersuchung komplexer Systeme, ihres Verhaltens und ihrer Interaktionen soll ihr Inhalt sein. Obwohl die Verfechter dieses Programms glauben, sich hierbei auch auf zeitgenössische Fachautoritäten⁵⁾ berufen zu können, erscheint sein Inhalt keineswegs neu. Trotz seiner modernisierten Form ähnelt er in Grundstruktur und Grundtendenz dem bekannten Muster romantischer Wissenschafts- und Zivilisa-

tionskritik, die bereits mehrere Konjunkturen und Krisen hinter sich hat. Der letzte große Entwurf stammt hier wohl von Oswald Spengler, der der mechanistischen, objektivistischen und auf Kausalität und Logik gegründeten Weltanschauung des Westens die Philosophie einer neuen Zeit entgegensetzte, die auf Finalität, Willen, Gefühl und auf der Betonung des Organischen, Personalen und Subjektiven beruht. Heute heißen die Stichworte: Synergie, Morphogenese, Hologramm, Symbiose, Qualität, Interdependenz, Offenheit, Vernetzung. Deren Gegner sind Reduktionismus, Individualismus, isolierende, quantitative Betrachtungsweise, Naturbeherrschung, Linearität und Geschlossenheit. Man fragt, ob unsere gegenwärtige industrielle Kultur nicht ein Maß an Komplexität erreicht hat, das sie für Wissenschaft mehr und mehr unbeherrschbar und in ihrer Entwicklung und ihren Wirkungen unprognostizierbar macht. Dem entspricht die Forderung nach Vereinfachung, Dezentralisierung, kleintechnologischen Problemlösungen, Entflechtung und Auflösung großer Systeme, nach direkten demokratischen Verfahren bei staatlichen Entscheidungen mit ökologischen Konsequenzen.

Die wahrgenommenen Defizite der bestehenden Wissenschaft werden vielfach einem Versagen ihrer Selbststeuerungsfähigkeit zugeschrieben. Wissenschaft leide an einem Mangel an ethischer Verantwortung bei der Produktion und technologischen Umsetzung von Wissen. Wertungen dieses Versagens fallen zuweilen drastisch aus. Man vergleicht die Funktion der Wissenschaft bei der Kontrolle technologischer Entwicklung mit der eines Brandstifters, dem zugleich die Aufgaben der Feuerwehr übertragen wurden, oder man sieht Wissenschaft in der Rolle eines Zauberkünstlers, dessen Tricks zunehmend an Wirkung verlieren. Scheinbar gestützt wird diese Bewertung durch den Wandel der öffentlichen Selbstdarstellung von Wissenschaft. Immer häufiger liefern sich wissenschaftliche Autoritäten und Gegenautoritäten vor staunendem Publikum politische Stellvertreterkämpfe, die kaum zur Information, dafür umso mehr zur Desorientierung der Öffentlichkeit beitragen. Sie vermitteln dieser den Eindruck, wissenschaftliche Expertise sei in höherem Maße von der jeweiligen Interessenlage der Beteiligten als von der tatsächlichen Sachlage abhängig — oder sie sei gar käuflich, wie andere vermuten⁶⁾. Meyer-Abich konstatiert: „Die Wissen-

¹⁾ Zahlen von Allensbach, zit. nach Klaus Meyer-Abich, Wege zum Frieden mit der Natur, München 1984, S. 217.

²⁾ Ronald Toby, The American Ideology of National Science, 1919—1930, Pittsburgh 1971, S. 151.

³⁾ Vgl. die Arbeiten in Oskar Schatz (Hrsg.), Brauchen wir eine andere Wissenschaft, Graz u. a. 1981.

⁴⁾ Zum Beispiel Erich Jantsch, Frederic Vester, Fritjof Capra, Theodore Roszak, Lewis Mumford, Herbert Pietschmann.

⁵⁾ Wie Manfred Eigen, Hermann Haken, Ilja Prigogine, Humberto Maturana, David Bohm.

⁶⁾ So Jenő Kurucz, in: Ideologie, Betrug und naturwissenschaftliche Erkenntnis, Saarbrücken 1986.

schaft ist partiisch geworden und wird so auch in der Öffentlichkeit wahrgenommen.“ — und er stellt die Frage, wie man „die Wissenschaft von dieser Art Prostitution wieder reinigen könne“ 7).

Diese harte Wertung ist nicht ohne empirische Basis. Ob ein Wissenschaftler aufgrund der gegenwärtigen Informationen zur Strahlenbelastung durch die Tschernobyl-Katastrophe Tausend oder eine Million Krebstote für die nächsten 20 Jahre prognostiziert, hängt offenbar, wie die Fernsehsendung „Tschernobyl. Ein Jahr danach“ vom 23. April 1987 (NDR) hinreichend dokumentiert, vor allem davon ab, ob der Betreffende beim Umweltbundesamt, bei der Strahlenschutzkommission der Kernenergiebehörde in Wien oder als freier Wissenschaftler nach der Emeritierung oder Pensionierung tätig ist. Eine ähnliche Freiheit der Gewichtung besteht, wie Edith Efron in ihrem Buch „The Apocalypics“ jüngst nachgewiesen hat, anscheinend auch hinsichtlich der Primärsachen von Krebserkrankungen. Wenn sich durch Tierversuche 25 % aller in der Natur vorkommenden chemischen Stoffe und Verbindungen (einschließlich „naturbelassener“ Lebensmittel und vom Körper selbst in seinem natürlichen Stoffwechselprozeß erzeugter Stoffe) als krebserzeugend oder Mutationen auslösend erweisen lassen, mag aus dem Katalog der als gefährlich befundenen Stoffe jeder im Einklang mit seinen sonstigen Überzeugungen, Interessen und Feindbildern und ohne Verletzung wissenschaftlicher Prinzipien diejenigen herausuchen, die er — zusammen mit ihren Produzenten — als die „wahren“ Kanzerogene an den Pranger stellen will. Nicht überraschen kann daher, daß diese Entscheidungsspielräume von Wissenschaft bei der Bewertung von Theorien und Daten immer häufiger von nichtwissenschaftlichen Instanzen zur Verfolgung eigener Interessen besetzt werden und daß politische Gremien und Institutionen sich gezwungen sehen, wissenschaftliche Evidenz zu vergleichen, zu bewerten und ggf. zu relativieren, wenn Entschei-

dungen über die Setzung von Grenzwerten oder über ein Verbot von Chemikalien, Medikamenten oder synthetischen Zusätzen in Lebensmitteln zu treffen sind.

Ungeachtet ihrer Ursachen führt diese wahrgenommene „plastische Deformierbarkeit“ wissenschaftlicher Evidenz und Expertise zu einem Erosionsprozeß des öffentlichen Vertrauens in die Ergebnisse von Wissenschaft. Die in der Politikberatung stattfindende Dekonstruktion von Forschungsergebnissen erweckt den Eindruck, daß mit geeigneten interpretativen Strategien nahezu jede politische Entscheidung wissenschaftlich begründet werden kann. Diese Entwicklung ist nicht nur für die Wissenschaft, sondern auch für die Politik gefährlich. Wenn — um mit Parsons zu sprechen — das „Tauschmedium“ Wissen seine interne Validität und damit seinen Wert verlieren würde, dann wäre es weder in andere kulturelle oder materielle Werte konvertierbar, noch wären Entscheidungen in anderen Subsystemen durch Rückgriff auf die Ressource „Wissen“ rationalisierbar und legitimierbar. Wissenschaft als soziales Subsystem und als Institution ist dann in Gefahr, ihre Autonomie zu verlieren und in ihren inhaltlichen Entscheidungen mehr und mehr von Politik, Wirtschaft und Öffentlichkeit bestimmt zu werden. Die Grenzen zwischen Politik, Wirtschaft, Interessengruppen und Wissenschaft verschwimmen. Wissenschaft wird politisiert, ökonomisiert, sozialisiert, ideologisiert. Von den Forderungen der alternativen Öffentlichkeit nach „Sozialverträglichkeit“, vom Streben des Staates nach „Inpflichtnahme“ zur Erfüllung öffentlicher Aufgaben und vom Hilferuf der Wirtschaft nach einer nützlichen, ihr im internationalen Konkurrenzkampf assistierenden Forschung in die Zange genommen, ist Wissenschaft nicht mehr weit davon entfernt, ihre Autonomie vollständig zu verlieren und im Sinne Francis Bacons zur „dienstbaren Magd der Praxis“ — und zwar jedermanns Praxis — zu werden.

II. „Ätiologie“: Wie ist es zu dieser Entwicklung gekommen?

Wissenschaft ist heute die zentrale interpretative Ressource und — wie manche (Joseph Haberer) meinen — sogar die führende Institution moderner Industriegesellschaften. Praktische Konsequenz der interpretativen Dominanz von Wissenschaft ist die Tendenz zur Rationalisierung aller Handlungsbereiche und zur Auflösung traditioneller Institutionen. Beispiele für diesen langandauernden Prozeß der De-Institutionalisierung sind die Psychiatrisierung des Strafvollzugs, die Verwissenschaftlichung von Recht, Erziehung, Ernährung, Gesundheitswesen, die Rationalisierung von Verwaltung und Betriebsführung oder die Technisierung des privaten Haushalts und des alltäglichen Lebens. Die Wurzeln dieser Entwicklung reichen weit zu-

rück, doch ihre „take-off“-Phase beginnt erst im 19. Jahrhundert. Nach dem Zweiten Weltkrieg und aufgrund der unvorhersehbaren waffentechnologischen Erfolge der Wissenschaft gewann der Prozeß der Verwissenschaftlichung ebenso wie der des Geldzuflusses an Wissenschaft exponentiellen Charakter. „Scientists became the heroes of the age; . . . (they) lived in a state of euphoria“, so drückte es der Soziologe Edward Shils auf dem Ciba Foundation Symposium 1971 in London aus.

Die Erfolge und Konsequenzen von Wissenschaft werden von Kritikern wie Befürwortern einer Wissenschaftsauffassung gutgeschrieben, die auf der Einheit von Wahrheit und Nützlichkeit beruht. Francis Bacon hat diese Idee zum Programm erhoben und in verschiedenen Schriften ausgearbeitet. In seinem „New Atlantis“ stellt er die Utopie einer

7) Meyer-Abich (Anm. 1), S. 224, 226

Gemeinschaft vor, deren gesamter Lebensprozeß auf der Idee einer neuen, nutzenorientierten Wissenschaft beruht. Ziel dieses Programms ist „the Dominion of Man over the Universe“ (Novum Organon), ihr Mittel die Erforschung der Naturgesetze. Das Maß der Wahrheit ist die durch sie ausgeübte Macht. „And so those twin objects, human knowledge and human power, do really meet in one“ (Great Instauration).

Auch die Verbesserung der Lebensbedingungen der Menschen ist bei Bacon eine direkte Folge der Vergrößerung unseres Wissens und unserer Herrschaft über die Natur. „The human intellect and social conditions are enriched by one and the same means“ (Novum Organon). Weder Kontemplation noch rein theoretische, vernunftgemäße Analyse der Realität, sondern nur eine nutzenorientierte Wissenschaft, die auf der vorurteilslosen Sammlung von Beobachtungen (einer umfassenden „Natural History“) beruht, wird nach Bacons Auffassung schließlich auch zu sicheren Erkenntnissen führen. In Bacons Utopia, Atlantis, verschwinden soziale und politische Konflikte, weil es durch eine Gemeinschaft von Wissenschaftlern nach den Gesetzen der Natur regiert, oder besser: verwaltet wird. Die moderne Erscheinung der Ersetzung von Politik durch Administration ist in Bacons utopischer Wissenschaftsgesellschaft bereits vorweggenommen. „Bacon's community . . . works together very much like a monastic brotherhood or a military organization. . . . Nature as enemy and science as impartial authority hold the community together“, so beschreibt Joseph Haberer den sozialen Charakter dieses Modells⁸⁾.

Dieses von Bacon formulierte utilitaristische Wissenschaftsverständnis bestimmt heute das öffentliche Bild der Wissenschaft. Dies zeigt sich unter anderem darin, daß Wissenschaftler wie Politiker es für notwendig halten, selbst die abstraktesten Bereiche der Grundlagenforschung vor allem unter dem Aspekt der späteren technologischen Transformierbarkeit zu rechtfertigen. „Basic research is useful“, heißt es im Tenth Annual Report of the National Science Board vom 2. August 1978. Ungeachtet der Möglichkeit, daß hinter diesem Credo zumindest teilweise taktische Motive stehen, die besonders dann hervortreten, wenn der Haushalt für das jeweils nächste Jahr beraten wird, erweist sich das utilitaristische Aushängeschild langfristig gesehen als äußerst problematisch. Das Baconsche Versprechen beruht auf einem Mißverständnis des Verhältnisses von Technologie und Wissenschaft. Es überfordert die Leistungsfähigkeit der Wissenschaft und schreibt ihr die implizite Verantwortung für Entwicklungen zu, die außerhalb des Bereichs liegen, den sie von ihrer epistemologischen Situation her zu vertreten hat. Indem sich die Wissenschaft im Interesse einer weiteren großzügigen Finanzierung durch Steuermittel auf dieses Versprechen einließ, hat sie ihr Schicksal von der Erfüllung

ihrer ersten Aufgabe, nämlich der Erklärung der Realität, entkoppelt, und es an indirekte, externe Folgen der eigenen Arbeit geknüpft, die von ihr weder steuerbar noch im Einzelfall intendiert sind.

Zu diesen Folgen gehört, daß die großtechnologische Anwendung von Wissenschaft unerwünschte Ergebnisse wie: Verschmutzung und chemische Vergiftung von Gewässern, Luft und Boden, Rückstände in Nahrungsmitteln, Aussterben biologischer Arten, Löcher in der Ozonschicht der Erde, Havarien von Reaktoren, radioaktive Verseuchung, und nicht zuletzt die Möglichkeit des chemischen, biologischen und atomaren Krieges erzeugt hat. Ergebnisse, die von ihr weder erwartet noch vorausgesehen wurden. Selbst moderate Kritiker der modernen Wissenschaftsentwicklung wie Robert L. Sinsheimer sehen sich bereits zu der Feststellung veranlaßt, daß seit dem 20. Jahrhundert nicht mehr die positiven, sondern die negativen Konsequenzen der Technik dominieren.

Aber auch jenseits dieser negativen Folgen technologischer Entwicklung verursacht der Prozeß der Verwissenschaftlichung und Rationalisierung aller gesellschaftlichen Bereiche Kosten. Da Wissenschaft selbst der Veränderung unterworfen ist, lastet auf sozialen, ökonomischen, politischen und institutionellen Strukturen ein ständiger Anpassungsdruck, der die Kapazität dieser Strukturen leicht überfordern kann. Das Individuum erfährt die hierdurch bedingte Instabilität seiner eigenen sozialen Rollen und seiner sozialen Umgebung als kognitiven Streß, der in spezifischen Kontexten und bei Vorliegen geeigneter alternativer Interpretationsmuster zur Bildung von Gegenorganisationen zur wissenschaftlich dominierten Kultur führt. Obwohl dies kein neuer Gedanke ist, werden die realen Ausmaße dieser Kosten und ihr möglicher exponentieller Anstieg erst heute sichtbar.

Angesichts der beschriebenen negativen Erscheinungen wird das ausdrückliche Versprechen der Baconschen Wissenschaftsideologie, daß ein umfassender Einsatz einer nach praktischer Nützlichkeit strebenden Wissenschaft zu einer dauerhaften und fortschreitenden Verbesserung aller Lebensumstände der Menschen führen werde, von einem wachsenden Teil sowohl der Öffentlichkeit als auch der Profession zunächst als gescheitert angesehen. Da weite Teile der Wissenschaft — sei es aus taktischen Gründen, sei es aus Überzeugung — sich den Baconschen Mythos zu eigen gemacht haben, fällt das vor dieser Schablone konstatierbare Versagen der Technologie auf die Wissenschaft selbst zurück. Aus der etwas pathetisch klingenden Prophezeiung von Chargaff, daß „die abnehmende Wirksamkeit ihrer Zauberkünste . . . den Wissenschaften böse vergolten werden (wird)“, droht Realität zu werden⁹⁾.

⁸⁾ Joseph Haberer, *Politics and the Community of Science*. London u. a. 1969, S. 36, 47.

⁹⁾ Erwin Chargaff, *Schwere Alternativen*, in: Schatz (Anm. 3), S. 33.

Obwohl die Entscheidung über den technologischen Einsatz von Wissenschaft nicht in direkter Weise von ihr selbst getroffen wird und somit die Verantwortung für die Folgen dieses Einsatzes nicht unmittelbar bei ihr liegt, ist die öffentliche Zuschreibung einer solchen Verantwortung mit der Logik der Verwissenschaftlichung und der interpretativen Führungsfunktion der Wissenschaft in modernen Gesellschaften kompatibel. Sie ist eine natürliche Folgerung aus der bisherigen Praxis der Politikberatung durch Wissenschaft und aus dem von der Wissenschaft geforderten und voll ausgeschöpften Vertrauensvorschuß gegenüber der Öffentlichkeit. Die vielfach erhobene Forderung, technologisch bedingten Möglichkeiten wie der globalen Selbstvernichtung des Menschen, dem Zusammenbruch des Ökosystems oder biologischen Katastrophen als Folge ungehinderter Genmanipulation durch verstärkte demokratische Kontrolle der Wissenschaftler zu begegnen, entbehrt daher nicht einer gewissen immanenten Logik. Wissenschaftler sind unter bestimmten Umständen ein nicht nur akzidentelles Glied in der kausalen Kette, die zur Verwendung führt. Politikberatende Experten können – gewollt oder ungewollt – politische Entscheidungsgremien zu technologischen Fehlentscheidungen veranlassen, indem sie

- den Zuverlässigkeitsgrad ihrer eigenen Hypothesen überschätzen,
- aus Unkenntnis unerwünschte Folgen und Folgen bestimmter Eingriffe und Entwicklungen herunterspielen,
- die Existenz entwicklungsfähiger Alternativen leugnen oder
- die Möglichkeit unerwünschter komplexer Interaktionen oder synergetischer Wirkungen ihrer Variablen innerhalb größerer Zusammenhänge verneinen.

Um Mißverständnissen vorzubeugen: nicht die Unvollkommenheit des Expertenwissens ist das Problem, sondern die Fehleinschätzung dieser Unvollkommenheit seitens der Experten und ihrer Klienten.

Die auf die negativen Folgen der Anwendung von Wissenschaft abstellende Form moderner Wissenschafts- und Zivilisationskritik läßt die Wissenschaft insoweit intakt, als sie zunächst die interne Validität ihrer Ergebnisse nicht in Frage stellt. In dieser Sichtweise ist die gegenwärtige Wissenschaft nicht falsch, sondern „nur“ schädlich oder – wie andere meinen – unterentwickelt. Abhilfe bringt unter dieser Prämisse – je nach Grundeinstellung – entweder ein Verzicht auf weiteren Erkenntnisfortschritt oder eine Reorientierung zukünftiger wissenschaftlicher Entwicklung nach dem Leitbild von New-Age-Prinzipien wie organische, qualitative, personale und ganzheitliche Sichtweise, Synergie, Interdependenz und Vernetzung aller Faktoren. Gefordert wird im zweiten Fall nicht das Ende, auch nicht die Verlangsamung des Erkenntnisfortschritts, sondern eine Änderung seiner Richtung, die als qualitative Verbesserung des Wissens

verstanden wird. Die institutionelle Struktur der Wissenschaft bleibt im wesentlichen unangetastet. Pessimistischere Beobachter, insbesondere jedoch die hinter der radikalen Zivilisationskritik stehende alternative Öffentlichkeit fordern demgegenüber bereits eine mehr oder weniger einschneidende öffentliche Kontrolle und ggf. ein Verbot bestimmter sozial, ökologisch oder kulturell „unverträglicher“ Forschungen.

Weit fatalere Konsequenzen für die institutionelle Stellung der Wissenschaft ergeben sich jedoch aus einem anderen Sachverhalt, der sich nicht aus der Kritik externer Folgen der Wissenschaft, sondern aus Schwächen ihrer internen methodischen Rationalität ableitet. Während die Geschichte der Wissenschaften eine Geschichte ihrer Kontroversen ist, in denen der Sieger nur im Nachhinein erkennbar war, erwartet die Öffentlichkeit von den hochbezahlten Experten einer Wissenschaftsgesellschaft zu Recht verbindliche Auskunft über wichtige Fragen der Gegenwart. Zu diesen Fragen gehören die nach den sozialen und wirtschaftlichen Folgen wissenschaftlicher Innovationen, nach Nutzen und Gefahren anstehender großtechnologischer Entscheidungen, nach den Konsequenzen aktueller ökonomischer Entwicklungen oder nach erfolgversprechenden Strategien zur Beseitigung von Umweltproblemen. Diese verbindliche Auskunft kann die Wissenschaft jedoch prinzipiell nicht geben. Indem sie im Einklang mit dem Baconischen Programm die Rolle des umfassenden Interpreten und Gestalters zu spielen versuchte – eines säkularen Demiurgen (Weltenschöpfer), der zwar nicht allwissend, aber dennoch von der fundamentalen Nützlichkeit und Gutartigkeit der durch ihn initiierten Entwicklungen überzeugt ist, hat die Wissenschaft die Grenzen ihrer methodischen Kompetenz überschritten. Sie hat sich auf ein Terrain begeben, das heute zum Ausgangspunkt einer Rekolonisierung von Wissenschaft durch Politik geworden ist. Das wahrgenommene Versagen der wissenschaftlichen Experten und ihrer methodischen Rationalität vor den neuen Problemen sowie divergierende Einschätzungen von Fakten, Ursachen und Folgen seitens dieser Experten führt zur „Dekonstruktion“ wissenschaftlichen Wissens und zur anfangs bereits benannten Erosion der Grenzen zwischen politischen, ökonomischen und wissenschaftlichen Interessen und Interessengruppen. Diesen Prozeß bezeichnet die Soziologie heute als die De-Professionalisierung des wissenschaftlichen Expertentums. De-Institutionalisierung der Gesellschaft durch Verwissenschaftlichung und De-Professionalisierung der Wissenschaft durch Politisierung erweisen sich als komplementäre Prozesse, die durch eine epistemologisch unzulässige Grenzüberschreitung der Wissenschaft ausgelöst wurden. Die vielfach beschworene „Wissenschaftsgesellschaft“ wird – so paradox es klingt –, zu einer durch und durch politisierten Gesellschaft, die Wissenschaft im klassischen Sinn nur noch als Marginalerscheinung zuläßt.

Eine weitere Politisierung und De-Professionalisierung von Wissenschaft hätte weit schlimmere Kon-

sequenzen für das von Merton formulierte wissenschaftliche Ethos als dessen sichtbare Verletzung im praktischen Forschungsprozeß. Daß die Normen des Universalismus (Unabhängigkeit von Forschungsprozeß und Forschungsprodukt von der Person des Forschers), des organisierten Skeptizismus (Pflicht zur kritischen Überprüfung der eigenen Arbeit und der Arbeit der anderen), der Komunalität (freie Verfügbarkeit wissenschaftlicher Informationen) sowie der Uneigennützigkeit (Dominanz des Erkenntnisthemas vor dem Erwerb- und Machtstreben) bekanntermaßen im Forschungsprozeß oft nicht eingehalten werden, unterscheidet sie nicht von den Normen des Alltags oder des Strafrechts. Auch die oft kritisierte Wirksamkeit des „Matthäus-Prinzips“ könnte man soziologisch eher als häufig keineswegs dysfunktionale Folge von erwiesener Leistung und erworbenem Charisma als unter dem Begriff der Normabweichung fassen. Schwerer wiegen dagegen Änderungen der äußeren und inneren Bedingungen, unter denen Wissenschaft arbeitet. Sie bringen die latente Übereinstimmung des sozialen Selbstinteresses der Wissenschaftler an der Beachtung dieser Normen mit der Funktionalität dieser Normen für den Erkenntnisfortschritt aus dem Gleichgewicht. Ungeschriebene Regeln der von Merton formulierten Art behalten ihre verhaltenssteuernde Fähigkeit nur solange, wie es auch im rein individuellen Interesse und in der Macht der Beteiligten liegt, sie zu beachten. Ethische Appelle, philosophische Gründe oder der Hinweis auf den Erkenntnisfortschritt genügen hier nicht. Bedenklich sind daher weniger die einzelnen individuellen Normverstöße als Änderungen der Randbedingungen wissenschaftlichen Arbeitens, die den Inhalt des Eigeninteresses verändern.

Für Änderungen dieser Randbedingungen gibt es verschiedene Indizien. Eine stetig anschwellende Flut an neuen Veröffentlichungen macht es beispielsweise nicht nur Herausgebern und Redakteuren von Fachzeitschriften, sondern zunehmend auch den Spezialisten selbst unmöglich, alle neuen Ideen kritisch auf ihre Brauchbarkeit zu prüfen. Würden sie es dennoch versuchen, so käme die eigene Arbeit zum Erliegen. Das Selbstinteresse des Wissenschaftlers an der Fortführung der eigenen Arbeit erzwingt somit eine starke Filterung des Informationsflusses. Sekundärinformationen wie Name, Institution, Schulzugehörigkeit des Verfassers, der Gebrauch bestimmter „Reizwörter“ im Titel, die Reputation der Zeitschrift bilden dann häufig Kriterien für eine Vorselektion der überhaupt zur Kenntnis genommenen Beiträge¹⁰⁾.

Eine Änderung der Randbedingung wissenschaftlichen Arbeitens ist auch dann gegeben, wenn staatliche Bestrebungen Erfolg haben, Forschungsergebnisse in „Frontwissenschaften“ aus Gründen der Staatsräson unter Verschuß zu halten, wie dies im

Westen, insbesondere in den USA, zu beobachten ist. Solche Änderungen der Randbedingungen stoßen häufig auf den Widerstand der wissenschaftlichen Gemeinschaft. So wandte sich das „Panel on Scientific Communication and National Security“ der NASA (National Academy of Science) gegen jede Beschränkung der universitären Kommunikationsfreiheit, denn „‘basic’ scientific research is not a significant source of ‘technology transfer’ benefiting Soviet military strength.“¹¹⁾ Grundlagenforschung transferiere theoretisches und empirisches Wissen über die Natur und enthalte kein unmittelbar in Hardware umsetzbares Rezeptwissen. Jede Einschränkung der Kommunikationsfreiheit behindere den Erkenntnisfortschritt und a fortiori — und jetzt kommt der überraschende Zusatz — den technologischen Fortschritt. Dies klingt widersprüchlich, ist es jedoch nicht, wie nachher noch deutlich werden wird.

Für die Funktionsfähigkeit des wissenschaftlichen Ethos zumindest potentiell ebenso gefährlich, wengleich auf weniger Widerstand seitens der Wissenschaftler stoßend, ist ihre Möglichkeit, als direkte Marktanbieter aufzutreten — Beispiel: Gentechnik. Diese Möglichkeit fördert eine Einstellung, die die wirtschaftliche Verwertung von Ideen über deren interne Validität stellt. Ökonomisch ist dies insoweit rational, als auch fehlerhafte wissenschaftliche Ergebnisse zu verkaufsfähigen Produkten gemacht werden können. Da es zudem nicht im Interesse eines Wissenschaftsunternehmers liegt, seine Ergebnisse und Methoden, also sein Produktions-Know-how offenzulegen, ist sowohl die fachliche Kommunikation als auch die Möglichkeit der Kritik stark behindert. Gerade in Gebieten wie der Gentechnologie, die nur schwer abschätzbare Risiken in sich bergen, könnte diese Symbiose von wissenschaftlicher und wirtschaftlicher Aktivität äußerst gefährliche Konsequenzen haben.

Besonders negativ wirkt sich die wachsende Bedeutung der industriellen sowie der direkt oder indirekt gesteuerten staatlichen Forschung auf das wissenschaftliche Ethos aus. In einer Institution angewandter Forschung oder auch der Grundlagenforschung in militärisch oder strategisch-wirtschaftlich sensiblen Bereichen kann Geheimhaltung, Kontrolle und Beschränkung der internen Kommunikationswege, Verzicht auf Kritik Außenstehender und durch Außenstehende, Ausschließung von Forschern bestimmter Nationalität oder politischer Ausrichtung zum unverzichtbaren Teil der Staatsräson oder des wirtschaftlichen Kalküls werden. Diese sowohl vom Baconschen Ideal angewandter Wissenschaft als auch von der erwiesenen militärischen Bedeutung von Forschung geförderte Einbettung des Wissenschaftsprozesses in das politische oder wirtschaftliche Subsystem führt zu einer Kollision der entsprechenden normativen Systeme, de-

¹⁰⁾ Vgl. D. P. Peters/S. J. Ceci. Peer Commentary on Peer Review, in: *The Behavioral and Brain Science*. 5 (1982).

¹¹⁾ Thomas Gieryn. Boundary Work and the Demarcation of Science from Non-Science, in: *American Sociological Review*. 1983, S. 790.

ren Ausgang bei gegebener Kräftekonstellation nicht zweifelhaft sein kann. In der militärischen und industriellen Forschung ist das Ethos der Wissenschaft nicht verletzt, sondern suspendiert.

Alltägliche Verstöße gegen das wissenschaftliche Ethos unter funktionalen Randbedingungen stellen dieses dagegen weniger in Frage als sie es bestärken. Zwar werden Normbrüche zuweilen verharmlost und als praktisch unvermeidbar erklärt, aber sie werden als solche anerkannt und als unerwünscht erachtet. Und dies ist entscheidend.

Von Bedeutung ist weniger das Vorliegen von Normverletzungen als die Wirksamkeit reaktiver Sanktionen und die Beibehaltung der genannten Prinzipien als jederzeit aktivierbarer Appellationsinstanzen. Verschiedene bekanntgewordene Skandale um Betrug und Täuschung in der Wissenschaft scheinen zu zeigen, daß die Mühlen des wissenschaftlichen Ethos zwar langsam — zuweilen erst posthum — aber dennoch wirksam mahlen. Zuzugestehen ist allerdings auch, daß die Dunkelziffer unbekannter und deshalb ungeahnter Normverletzungen nur schwer zu schätzen ist und daß eine Veralltäglichsung von Normverstößen unter sich langsam ändernden Randbedingungen auf lange Sicht auch zu einer Erosion der Normen selbst führen muß. Sie kann allerdings auch Anlaß zur Entwicklung neuer meta-methodologischer Normen und Strategien sein, die die Unzulänglichkeiten der bisherigen Wissenschaftspraxis oder Veränderungen der Randbedingungen der wissenschaftlichen Tätigkeit explizit in Rechnung stellen und mit Hilfe kompensatorischer Mechanismen korrigieren.

Vermutlich ist die Entwicklung dieser selbstreflexiven Mechanismen immer höheren Abstraktionsgrades — also des Wissens darüber, wie man Wissen erzeugt — ein besserer Indikator für Evolutionsprozesse der wissenschaftlichen Vernunft als die

Entwicklung der inhaltlichen Produkte dieser Vernunft. Die Vernunft der okzidentalen Wissenschaft unterscheidet sich von der Rationalität primitiven und traditionellen Denkens nicht durch die Methode ihres Schließens. Das primitive Denken verfährt weder unlogisch noch irrational und seine Struktur ähnelt in vielen Punkten der logischen Struktur der Wissenschaft. Die Palette der von Ethnologen gefundenen Erkenntniseinstellungen primitiver Kulturen reicht vom reinsten Agnostizismus und Skeptizismus über den Empirismus und Pragmatismus bis zum dogmatischen Fanatismus. Primitives und traditionales Denken müssen auch keineswegs statisch sein. Was dem vorokzidentalen Denken jedoch zu fehlen scheint, ist die Fähigkeit, über die Konstruktion expliziter Methodologien und Meta-Methodologien selbstreflexive Mechanismen zu entwickeln, die Möglichkeit des „Lernens des Lernens“ zu nutzen, um damit — mehr oder weniger erfolgreich — Kontrolle über die Entwicklungsdynamik der eigenen Erkenntnisprozesse auszuüben.

An folgendem Beispiel kann man dies verdeutlichen: Wenn in Erfahrung gebracht wird, daß das soziale System der Wissenschaft zur Dogmatisierung bestimmter Teile des gegenwärtigen Wissens und zur voreiligen negativen Bewertung von Außenseitern tendiert, Außenseiter jedoch oft einen schärferen Blick für Schwächen der dominierenden Theorien und für Alternativen haben, so könnte eine dieser meta-methodologischen Regeln etwa besagen, die Ideen von Außenseitern nicht zu ignorieren, sondern im Gegenteil besonders sorgfältig und im Lichte ihrer eigenen Evidenz zu prüfen. Diese neuen oder ergänzenden Normen können in gleicher Weise wie die ursprünglichen auf ihre Leistung überprüft und ggf. durch bessere ersetzt werden.

III. „Therapie“: Ist der Autonomieanspruch der Wissenschaft lösbar?

Der Prozeß umfassender gesellschaftlicher Rationalisierung hatte der Wissenschaft eine Verantwortung auferlegt, die sie weder von der Struktur ihres Wissens noch von ihren Methoden zu dessen Sicherung her tragen konnte. In Abwesenheit demokratischer Legitimierung war die interpretative und gestalterische Dominanz von Wissenschaft nur auf der Basis eines Erkenntnismodells plausibel zu machen, das zu sicherem und begründbarem Wissen führt. Die Entwicklung der Wissenschaftstheorie in den vergangenen Jahrzehnten dokumentiert jedoch, daß Theorien, Hypothesen und selbst „harte“ Tatsachen niemals endgültig zu beweisen oder zu widerlegen sind, sondern bestenfalls als mehr oder weniger vorteilhafte Konstruktionen oder als zur Zeit „beste Wette“ Geltung beanspruchen können.

Dennoch kann der heutige Stand der Diskussion nicht voll befriedigen. Nimmt man konventionalistische oder radikal-soziologische Theorien des Wissens ernst, dann müßte man der Behauptung zustimmen, das Newtonsche Gravitations- oder das Galileische Fallgesetz seien nicht deshalb akzeptiert, weil sie korrekte Beschreibungen gewisser Aspekte der Realität sind, sondern weil der soziale, politische und ökonomische Kontext ihrer Produktion so oder so geartet war und weil die legitimierende Macht dieses Entstehungskontextes offenbar bis heute (oder bis zur Entwicklung einer neuen relativistischen Mechanik durch Albert Einstein) nachwirken konnte. Wenn dies so wäre, so könnte man das Argument weiter zuspitzen, dann sollten sozial verantwortungsbewußte Physiker schleunigst ein anderes Fallgesetz aushandeln, das die Zahl der tödlich verlaufenden Stürze von Leitern, Brücken,

Gebäuden oder Bergen umgehend vermindert. Obwohl diese Forderung so absurd ist, daß sich bisher niemand zu ihr bekannte, ist sie doch im Kern kaum absurder als die tatsächlich aufgestellte Behauptung, es gebe keinen eindeutigen Unterschied zwischen epistemischen und ethischen Werten und die Wissenschaften besäßen infolgedessen nicht die moralische Autonomie zur Annahme von Hypothesen, wenn absehbar ist, daß diese Hypothesen schädliche soziale oder politische Folgen haben¹²). So plausibel, ethisch verantwortungsvoll und politisch geboten diese Behauptung erscheint, wenn Fragen der sozialen oder genetischen Determination kognitiver Leistungen oder des Zusammenhangs zwischen Hautfarbe und IQ und nach den Konsequenzen der Befunde für das Bildungssystem und für das Ideal der Chancengleichheit zur Debatte stehen, so unsinnig wird sie am erwähnten Beispiel des Fallgesetzes.

Die Wissenschaften befinden sich infolgedessen in einem erkenntnistheoretischen Dilemma: Sie können auf einen Bestand gut bestätigter phänomenologischer Gesetze verweisen, an dem zu zweifeln lächerlich erscheint, doch sie verfügen über keine Methodologie, die die Evidenz oder den Bestätigungsgrad dieser Gesetze zweifelsfrei zu erweisen vermag. Der Vorschlag der evolutionären Erkenntnistheorie, diese Gesetze einem „Mesokosmos“ — einer Welt der „mittleren Dimensionen“ zwischen Mikro- und Makrokosmos — zuzuordnen, dessen erfolgreiche Erforschung durch die Entwicklungsgeschichte biologischer Arten genetisch prämiert wurde, hat eher Überredungscharakter als epistemologischen Wert: Sie ist weder auf die abstrakten

symbolischen Konstruktionen der modernen Wissenschaft anwendbar, noch zur Entscheidung zwischen verschiedenen, jedoch gleichermaßen praktisch erfolgreichen Interpretationsrastern geeignet. Damit stellt sich das Problem, ob es andere Kriterien gibt, die zur Abgrenzung der Sphären von Wissenschaft und Politik dienen können — Kriterien, die den Anspruch der Wissenschaft auf Abschränkung vor politisch-ideologisch-religiösen Beeinflussungsversuchen und damit zugleich ihren Status als ethisch neutrale und von jedem gleichermaßen verwendbare Informationsquelle abzusichern vermögen.

Bisherige Grenzziehungen dieser Art laufen darauf hinaus, Wissenschaft in zwei Teilbereiche zu zerlegen, von denen der erste vollständig autonom und politikfrei, der zweite dagegen in den politischen und wirtschaftlichen Prozeß eingebunden ist. Im folgenden werden zwei Abgrenzungsversuche vorgenommen, die in der Diskussion eine dominante Rolle gespielt haben. Dies sind:

1. die Trennung von Wissenschaft und Technologie bzw. von Grundlagenforschung und angewandter Forschung und
2. die von Alvin Weinberg vorgeschlagene Unterscheidung von Wissenschaft und Trans-Wissenschaft¹³).

Es soll versucht werden, die Brauchbarkeit dieser Abgrenzungen für eine Reinstallation des Autonomieanspruchs von Wissenschaft gegenüber den Einflüssen von Politik, Interessengruppen und Wirtschaft zu testen.

IV. Wissenschaft und Technologie

Ist die Transformation von Wissenschaft in Technologien und politische Empfehlungen ein einfacher Übersetzungsprozeß, wie weite Teile der bisherigen Wissenschaftstheorie im Anschluß an Bacon annahmen und noch heute annehmen? Bacon glaubte, es genüge, die wahren Ursachen der beobachtbaren Erscheinungen zu entdecken und dann die Natur nachzuahmen, um all jene von ihm geschilderten nützlichen Effekte für das Wohl der Menschheit zu erreichen. Abgesehen von der sprachlichen Einkleidung entspricht dies auch der Meinung der bisherigen Wissenschaftstheorie. Die Transformation von Wissenschaft in Technologien und politische Empfehlungen wird als eher trivialer Umformungsprozeß gesehen, dessen Struktur sich aus dem deduktiv-nomologischen Modell wissenschaftlicher Erklärung ergibt. Der Unterschied zur Erklärung besteht im wesentlichen darin, daß die Realisierung der Wenn-Komponente nicht der Natur überlassen bleibt, sondern aktiv angestrebt wird. Der techno-

logische Effekt bzw. die Realisierung der Dann-Komponente erfolgt anschließend mit naturgesetzlicher Notwendigkeit.

Diese Auffassung ist nicht nur grob vereinfachend, sie ist schlicht falsch. Es hat nach Bacon noch ein viertel Jahrtausend gedauert, bis findige Techniker auf die Idee kamen, nicht durch Nachahmung des Vogelfluges, also durch Anschnallen künstlicher Flügel oder durch mechanische Nachahmung von Schwingbewegungen fliegen zu wollen, sondern zu diesem Zweck andere, in der Natur nicht realisierte Mechanismen zu entwickeln. Sowohl die Bewegungen der Vögel als auch die eines Flugzeugs oder Zeppelins gehorchen den Gesetzen der Aerodynamik. Dennoch ist die Konstruktion natürlicher oder künstlicher fliegender Objekte keineswegs schon aus diesen Gesetzen ableitbar. Es bedarf höchster Erfindungskunst und zahlreicher assistierender Problemlösungen, um aus einer Kombination bekannter Grundprinzipien tatsächlich ein komplexes funktionierendes System wie das Flugzeug, die Rakete oder den Zeppelin zu entwickeln. Man benötigt nicht nur richtige, oder besser: praktisch brauchbare Grundideen, sondern auch noch geig-

¹²) So James C. Gaa, *Moral Autonomy and the Rationality of Science*, in: *Philosophy of Science*, 1977, S. 522, 516.

¹³) Alvin Weinberg, *Science and Trans-Science*, in: *Minerva*, 10 (1972).

nete Werkstoffe, Energiequellen, effiziente und sichere Brennstoffe, Kontrollinstrumente, einen Piloten, der das Gerät bedienen kann, Produktionsstätten und Wartungsanlagen mit qualifizierten Fachkräften und hohem Sicherheitsstandard und — nicht zuletzt — jemanden, der bereit ist, das wirtschaftliche Risiko der Entwicklung zu tragen. Technologische Entwicklungen, die das alltägliche Leben und die Umwelt in den vergangenen 150 Jahren in nie zuvor dagewesenem Ausmaß verändert haben, wie der Ausbau des Eisenbahnnetzes, die Bildung neuer urbaner und staatlicher Infrastrukturen, die Elektrifizierung, die industrielle Massenproduktion und die Einführung des Fließbands, schließlich die Entwicklung des Individual- und Massentransports durch Auto oder Flugzeug, waren keineswegs logische Folgerungen aus der Aero- und Thermodynamik, der Mechanik, der Elektrizitätslehre oder der Chemie aromatischer Kohlenwasserstoffe, sondern komplexe Innovationen selbständigen Charakters.

Wie schwierig und wie teuer die technologische Umsetzung bekannter wissenschaftlicher Prinzipien sein kann, erfahren alle hochindustrialisierten Staaten seit zwei Jahrzehnten und vermutlich noch einige weitere Jahrzehnte beim Versuch der Entwicklung funktionsfähiger Fusionsreaktoren; das gleiche gilt für den Versuch der USA zur Realisierung ihres SDI-Programms. Ob diese beiden Projekte jemals den gewünschten Erfolg bringen, ist zur Zeit noch völlig offen — ungeachtet der wissenschaftlich erwiesenen Möglichkeit, Energie auf geregelte Weise durch Kernfusion zu gewinnen oder Interkontinentalraketen mit hochenergetischen Laserstrahlen abzuschießen. Diese Beispiele scheinen zugleich auch den Einwand vieler Wissenschaftskritiker zu widerlegen, daß eine politische Kontrolle auch der reinen Forschung deshalb unumgänglich sei, weil Wissen, wenn es einmal verfügbar ist, unweigerlich auch angewendet werde. Bei Berücksichtigung des zuweilen dafür notwendigen wirtschaftlichen und innovatorischen Aufwandes, der erforderlichen Infrastruktur und der Möglichkeit des Auftauchens unüberwindbarer praktischer Hindernisse kann von einer Automatik jedoch offenbar keine Rede sein.

Wissenschaft sucht nach Faktoren, Ursachen und Gesetzen unter der chaotischen Oberfläche der Erscheinungen; sie strebt nach der Erklärung phänomenaler Komplexität durch einfache Strukturen. Technologie dagegen beruht auf der Kombination sehr vieler einfacher Komponenten zu neuen komplexen Systemen, deren Interaktionen mit anderen, gleichfalls komplexen Systemen von der Wissenschaft (aufgrund der Nichtlinearität der Interaktionen, der Neuartigkeit ihrer Resultate, der Unüberschaubarkeit aller involvierter Faktoren, etc.) nicht zuverlässig prognostizierbar sind. Dies gilt um so mehr, als keineswegs alle Aspekte der Funktionsweise technischer Systeme wissenschaftlich erforscht sein müssen. Für die meisten Ziele der Technik genügt es, wenn das Gerät funktioniert — und dies kann in vielen Fällen, wie die Technikge-

schichte zeigt, durch Anwendung des gesunden Menschenverstandes, durch Probieren, durch vielfältige Variation von Komponenten sowie durch Einplanung großzügiger Sicherheitsreserven erreicht werden.

Die erläuterten Unterschiede zwischen Wissenschaft und Technologie erklären, warum sich weite Bereiche der Technik weitgehend autonom und unabhängig von Fortschritten der Wissenschaft entwickeln. Die Druckerpresse, das Schießpulver, die mechanische Uhr, der Kompaß, das Wasserrad oder das Fließband waren zunächst rein technische Erfindungen, die dennoch revolutionäre politische, soziale und ökonomische Konsequenzen hatten. Das gleiche gilt für die frühe Entwicklung der Schifffahrt, des internationalen Handels und des Bergbaus, der riesigen Bewässerungssysteme sogenannter „hydraulischer Kulturen“ oder urbaner und staatlicher Infrastrukturen. Inwieweit die wissenschaftliche Revolution der Neuzeit die technologische Entwicklung oder die Industrialisierung gefördert hat oder gar unabdingbar für sie war, wird unter Historikern noch immer kontrovers diskutiert. Sicher ist jedenfalls, daß von einer linearen Koppelung keine Rede sein kann und daß viele industriell bedeutsame Erfindungen keineswegs auf der Anwendung der neuesten physikalischen oder chemischen Prinzipien beruhten. Die Praxis erweist sich zuweilen als äußerst konservativ und tendiert eher zum Festhalten an bewährten Methoden als zur nicht durch Not bedingten Einführung neuer. Dies ist keineswegs irrational. Es ist billiger, eine neue aber falsche Theorie aufzugeben, als einen Betrieb durch Einführung einer neuen aber verfehlten Technologie in den wirtschaftlichen Ruin zu treiben. So war die Dampfmaschine noch hundert Jahre nach ihrer Erfindung nur unter spezifischen Bedingungen (etwa in Gebieten mit sehr billiger Kohle) mit herkömmlichen Energiequellen konkurrenzfähig. Das im 17. Jahrhundert von der Royal Society formulierte Programm einer wissenschaftlichen Fundierung zukünftiger technologischer und industrieller Entwicklung ist erst ab dem 19. Jahrhundert auf mehr und mehr Teilbereichen Wirklichkeit geworden — ohne die im utilitaristischen Wissenschaftsprogramm beabsichtigte vollständige Verschmelzung erreichen zu können. Zweifellos ist die Entwicklung moderner Schlüsseltechnologien nur auf der Basis der modernen Naturwissenschaft möglich. Wie groß jedoch der Anteil des handwerklichen und produktionstechnischen „Know-how“, also der wissenschaftsunabhängigen Konstruktions- und Erfindungskunst an der Entwicklung dieser Technologien in Wirklichkeit ist, wurde bisher nicht untersucht. Daß er beträchtlich ist, ergibt sich jedoch aus der qualitativen Beobachtung, daß gleiche Chancen der Verfügung über die Ergebnisse der Grundlagenforschung keineswegs gleiche Chancen bei der technologischen Umsetzung dieser Ergebnisse bedingen. Erinnert sei nur an die Schwierigkeiten deutscher Firmen wie Siemens bei der Megachip-Produktion. Die oben angeführte Feststellung der National Academy of

Science, die Kommunikation von Ergebnissen der Grundlagenforschung stelle kein Risiko für die Nationale Sicherheit der USA dar, geht auf eben jene Einsicht zurück.

Bacons Hypothese, daß nur eine nach Nützlichkeitsgesichtspunkten verfahrenende Wissenschaft optimale Resultate hervorbringen könne, wird von der Wissenschaftsgeschichte falsifiziert. Weder die Kosmologien der Vorsokratiker, die aristotelische Physik, die ptolemäische Astronomie oder die euklidische Geometrie, noch die kopernikanische Astronomie, die Galileische Physik, die Maxwell'sche Elektrodynamik oder die Relativitäts- und Quantentheorie verdanken ihre Entstehung irgendwelchen praktischen Nützlichkeitsabwägungen. Die Astronomie ist spätestens seit der Entwicklung der Atomuhren, die Kosmologie von Anfang an ohne jeglichen praktischen Nutzen — ohne daß dies ihre Entwicklung in sichtbarer Weise gehemmt hätte. Andererseits ist ein praktisch nützlich und mit Milliardenbeträgen gefördertes Projekt wie das amerikanische Krebsbekämpfungsprogramm in Ermangelung einer korrekten Theorie der Krebsgenese ohne durchschlagenden Erfolg geblieben. Offenbar ist eine nur nach Nützlichkeitsgesichtspunkten verfahrenende Wissenschaft nicht besonders effektiv, wenn nicht — wie im Falle der Atombombe oder des Apollo-Programms — bestimmte theoretische Voraussetzungen für die Initiierung eines zielorientierten Forschungsprogramms bereits vorliegen. Diese theoretischen Voraussetzungen sind wiederum indifferent gegenüber möglichen Formen ihrer Anwendung. Es gibt nur eine korrekte Physik des Atomkerns — nicht eine für die Bombe, eine andere für Reaktoren, eine dritte für die Medizin und eine vierte für die Umwelt.

Es gibt jedoch noch einen weiteren Unterschied zwischen Wissenschaft und Technologie. Die wissenschaftliche Konstruktion von Ursachen, Gesetzen und Strukturen bleibt ebenso wie die Suche nach relevanten Tatsachen stets im hypothetischen Bereich. Dagegen schafft Technologie vollkommen neue, unter Umständen unerwünschte reale Strukturen und Tatbestände, die nicht wie Hypothesen in einfacher Weise durch bessere Alternativen zu ersetzen sind. Bei einiger Vereinfachung könnte man sagen: Wissenschaftlicher Wandel verändert unmittelbar nur das Denken über die Welt, technischer Wandel verändert die Welt selbst.

Auf der Grundlage dieser Überlegungen hat es zunächst den Anschein, als sei eine klare Trennung

zwischen Wissenschaft und Technologie möglich. Daß dieser Eindruck falsch ist, liegt an vier Sachverhalten:

— Wissenschaft benötigt heute zu ihrer Entwicklung selbst hochgezüchtete technische Systeme wie Elementarteilchen-Beschleuniger, Weltraumteleskope, Höchstleistungscomputer, gentechnische Labors, durch die eine sich ausweitende „Grauzone“ zwischen Wissenschaft und Technologie entsteht. Wie Martin Harwit am Beispiel der Astronomie feststellte, sind Innovationen in vielen Fällen an die Einführung neuer oder besserer Instrumente gekoppelt¹⁴⁾.

— Es gibt Forschungsbereiche, in denen der Erkenntnisfortschritt an die Produktion neuer komplexer Systeme, neuer chemischer Substanzen, neuer Elemente oder Elementarteilchen oder neuer biologischer Organismen gebunden ist, die an sich bereits als technische Veränderungen der Welt zu betrachten sind. Wie die negative Utopie des aus einem gentechnologischen Labor entkommenen „Killervirus“ belegt, können solche Veränderungen im Extremfall von recht einschneidender Natur sein.

— Viele wissenschaftliche Untersuchungen sind auf den Einsatz reaktiver Verfahren angewiesen, die in gravierender Weise in den Lebensprozeß von Individuen, Gruppen oder der Gesamtheit eingreifen können. Dies gilt für einen Teil der medizinischen, biologischen und psychologischen Forschung, aber auch für viele soziologische Meß- und Erhebungsmethoden.

— Auch rein theoretische Produkte der Grundlagenforschung können soziale und politische Konsequenzen haben und sie damit in Konflikt mit dem politischen System bringen. Obwohl theoretische Innovationen reversibel sind, brauchen externe Wirkungen dieser Innovationen dies nicht zu sein. An vielen Beispielen ließe sich zeigen, wie neue Ideen, sind sie einmal ausgesprochen und verbreitet, plötzlich ihre eigene, durch den Urheber nicht mehr steuerbare Dynamik entwickeln.

Der Versuch, durch eine Trennung von Wissenschaft und Technologie einen politikfreien Raum auszugrenzen, in dem sich Wissenschaft autonom, ihren eigenen Regeln folgend zu entwickeln vermag, ist daher unter den heutigen Bedingungen als mißlungen zu betrachten.

V. Wissenschaft und Trans-Wissenschaft

Die bisherige politische Entscheidungspraxis war das Ergebnis einer Arbeitsteilung. Danach war es Sache der Wissenschaft, die Risiken technologi-

scher, ökonomischer oder infrastruktureller Entwicklungen oder Eingriffe zu bewerten, die Schädlichkeit chemischer Stoffe festzustellen, sowie die Unsicherheitsspielräume dieser Bewertung abzuschätzen. Aufgabe der Politik war es, über die Tragbarkeit dieser oder jener Risiken, die Unbedenk-

¹⁴⁾ Martin Harwit, Die Entdeckung des Kosmos, München 1983.

lichkeit dieser oder jener Schadstoffbelastung, die Spielräume von Forschung am Menschen oder die rechtlichen Konsequenzen des Forschungshandelns zu entscheiden.

Obwohl diese Unterscheidung von Risikobewertung und Risikomanagement hinreichend klar erscheint, ist sie zur Abgrenzung der Sphären von Politik und Wissenschaft untauglich. Wie eine nähere Analyse zeigt, sind auch Wahrnehmung, Selektion und Gewichtung von Risiken und Gefährdungen weniger von der Gefährlichkeit entsprechender Stoffe, Objekte und Situationen als von ihrer sozial-kognitiven Wertigkeit und ihrer Eignung zur Stützung anderer Ziele und Bewertungen abhängig. Die heute als dominant wahrgenommenen und im Zentrum des politischen Konflikts stehenden Risiken sind zu bekannt, um einer Aufzählung zu bedürfen. Doch „objektiv“ fallen dem Alkohol und dem Tabakrauchen vielleicht mehr Menschen zum Opfer als allen „Umweltgiften“ zusammengekommen. „Objektiv“ verursacht die Vorstellung, gebräunte Haut sei schön, attraktiv und ein Merkmal von Gesundheit, vielleicht mehr Fälle von Hautkrebs als die durch alle existierenden Kernreaktoren und alle bisherigen Kernwaffentests freigesetzte Radioaktivität. „Objektiv“ ist die Gefahr, in einem Verkehrs- oder Haushaltsunfall getötet oder verletzt zu werden, vielleicht größer als die Gefahr einer Vergiftung durch chemische Rückstände in Lebensmitteln. Dennoch gibt es keine publikumswirksamen Bürgerinitiativen oder gar Massenbewegungen

- gegen den Alkohol, seine Produzenten und die an den Einnahmen beteiligten Steuerbehörden.
- gegen Sonnenbaden, Urlaub im Hochgebirge, Fliegen in Höhen über 2 000 Meter, Bräunungsstudios, Höhensonnen und die damit verdienende Industrie.
- gegen das Rauchen und die Tabakwarenindustrie.
- gegen das Auto, das Motorrad und die entsprechenden Fahrzeughersteller.
- oder gegen das Putzen hoher Fenster und die Hersteller unsicherer Stehleitern.

Die genannten Risiken sind „sozial akzeptabel“, sie finden keine politischen oder wirtschaftlichen Gruppierungen, die sich im Namen dieser oder jener Ethik, dieser oder jener Religion, dieser oder jener Ideologie, oder einfach „im Interesse der Natur“ zu Anwälten der durch sie Gefährdeten ernennen, um auf diese Weise gegen andere Gruppierungen politisch antreten zu können. Douglas und Wildavsky formulieren es so: „The perception of risk is a social process . . . To alter risk selection and risk perception, then, would depend on changing the social organization.“¹⁵⁾

Doch nicht nur die Wahrnehmung von Risiken, auch die Wahrnehmung und Gewichtung von Chan-

cen unterliegt sozialer Selektion auf der Grundlage unterschiedlicher kognitiver Landkarten. Hinter den großen Zukunftsprojekten der Breitbandverkabelung, der Produktion von Computern mit humanoiden menschlichem Denken ähnlichen kognitiven Funktionen, des Fusionsreaktors, der industriellen Nutzung der Meere und des erdnahen Weltraums oder der biotechnologischen Umgestaltung der irdischen Flora und Fauna im Sinne besserer wirtschaftlicher Verwertbarkeit stehen nicht nur industrielle Interessen, sondern vor allem auch Entwürfe und Projektionen einer zugleich praktikablen und wünschenswerten Zukunftsgesellschaft. Das gleiche gilt mutatis mutandis natürlich auch für diejenigen, die sich für eine der vielen Formen alternativer Lebensweise entschieden haben.

Der soziale Charakter der Wahrnehmung von Risiko und Chance hat nicht nur ideologische, sondern auch epistemische Ursachen. Alvin Weinberg zeigte an mehreren Beispielen, daß es Fragen der Risikobewertung und der Folgenabschätzung gibt, die aufgrund ihrer prinzipiellen oder aktuellen wissenschaftlichen Nichtentscheidbarkeit in einen Bereich zwischen Wissenschaft und Politik fallen — einen Bereich, den er als Trans-Wissenschaft bezeichnet. Hierzu gehören Schätzungen der biologische Effekte extrem niedriger Strahlungsdosen, der Wahrscheinlichkeit von Kernkraftwerkunfällen, der Sicherheit von Bauwerken, der ökonomischen Folgen bestimmter wirtschaftspolitischer Maßnahmen oder der sozialen Konsequenzen neuer Gesetze, infrastruktureller Veränderungen oder des technologischen Fortschritts. Gute Indikatoren für den transwissenschaftlichen Charakter dieser Fragen sind divergierende Meinungen der Experten und die Forderung der Öffentlichkeit nach Beteiligung an der Planung und Entscheidung. Wie ein Essay von Jasanoff zeigt¹⁶⁾, reagieren gesetzgebende Behörden in den USA in solchen wie auch in anderen durch divergierende Expertisen gekennzeichneten Situationen durch eigene Rekonstruktionen der wissenschaftlichen Evidenz und durch Bewertung von Konflikten und Unsicherheiten im Lichte früherer Erfahrungen. Damit kommen sie sowohl ihrem verfassungsmäßigen Auftrag nach rationaler Begründung von Entscheidungen als auch ihrer tatsächlichen Verantwortung nach. Obwohl die Empfindungen der Wissenschaftler in dieser Frage zwiespältig sein mögen, ist diese Regelung für die Wissenschaft von Vorteil. Sie trägt der epistemologischen Situation der Wissenschaft und somit auf lange Sicht auch ihrem Interesse an Autonomie besser Rechnung als eine Übertragung der Verantwortung für Entscheidungen transwissenschaftlichen Charakters auf sie.

Bei genauerer Betrachtung zeigt sich allerdings, daß der transwissenschaftliche Bereich dazu tendiert, immer tiefer in das Gebiet der Wissenschaft vorzudringen. So könnte man fragen, ob nicht Pro-

¹⁵⁾ Mary Douglas/Aaron Wildavsky, *Risk and Culture*. Berkeley 1982, S. 6. 9.

¹⁶⁾ Sheila S. Jasanoff, *Contested Boundaries in Policy-Relevant Science*, in: *Social Studies of Science*, 17 (1987), S. 195 ff.

bleme der Forschungsplanung, der Setzung von Forschungsprioritäten oder der technischen Ausstattung der Forschung ebenfalls in diese Kategorie gehören. Weiterhin läßt sich nicht bestreiten, daß die von der Wissenschaft in Anspruch genommene Freiheit zur Wahl dieser oder jener Probleme und zur Entscheidung für diese und gegen jene Theorie vielfach zu Konflikten mit anderen gesellschaftlich verwurzelten Wertsystemen geführt hat. Ein solcher Konflikt ist selbst dann möglich, wenn die Diskussion im rein akademischen Bereich verbleibt. Walter Lippmann nannte Wirkungen dieser Art „The external effects of the behavior of the insiders“. ¹⁷⁾ Da Theorien niemals endgültig beweisbar sind, hat ein solcher Konflikt im Sinne Weinbergs transwissenschaftlichen Charakter. Die Zerstörung sozialer und religiöser Dogmen durch die Sophistik im Athen des 5. Jahrhunderts v. Chr., Galileis Angriff auf das geozentrische Weltbild des Mittelalters, Darwins Widerlegung der Annahme einer bevorzugten Stellung des Menschen innerhalb der belebten Natur, die Marxsche Behauptung der ökonomischen Bestimmtheit des Denkens oder die heutigen Biowissenschaften sind nur wenige Beispiele aus einer reichhaltigen Palette theoretischer Innovationen, die mit sozial verwurzelten Wertsystemen in Konflikt gerieten und somit im Sinne moderner Wissenschaftskritik nicht sozial-verträglich waren.

Dieser transwissenschaftliche Konflikt zwischen Tradition und kognitiver Innovation ist also weder neu noch allgemeingültig lösbar. Er ist in der Tat eine der Ursachen jener „autokatalytischen“, „dissipativen“ Prozesse, die die Entwicklung sozialer Systeme mit ihren unvermeidbaren Friktionen, Reibungsverlusten und Brüchen auf ein Niveau höherer Komplexität vorantreiben. Angesichts dieser „Kosten“ kognitiver Evolution und in Erfüllung seiner integrativen Aufgabe ist jeder Staat frei in seiner Entscheidung für oder gegen die Aufnahme dieser oder jener Ideen in die Lehrpläne seiner Schulen, für oder gegen den Bau von VLA-Radioteleskopen oder Protonensynchrotron-Ringen, für oder gegen die Zulassung von Genmanipulationen in großtechnischem Maßstab, für oder gegen die Initiierung von Programmen zur Nutzung alternativer Energien, zur Humanisierung der Arbeit oder zur Förderung von Techniken transzendentaler Meditation. Dies sind Entscheidungen der demokratisch gewählten Gremien und der von ihnen beauftragten ausführenden Organe, die nach Abwägung aller damit verbundenen Folgekosten und -chancen zu treffen sind; es sind keine Entscheidungen im unmittelbaren Verantwortlichkeits- und Zuständigkeitsbereich der Wissenschaft — auch dann nicht, wenn die politikberatenden Experten über die Nützlichkeit, Machbarkeit oder Risikolosigkeit eines zielorientierten Forschungsprogramms Einigkeit erzielen sollten. Sie stellen keine Eingriffe in Methodologie und Ethos autonomer Wissenschaft dar.

¹⁷⁾ Walter Lippmann, *The Phantom Public*, New York 1925, S. 144—145.

Daß der Anspruch der Politik auf Regulierung des transwissenschaftlichen Bereichs jedoch auch zu direkteren Formen der Beschneidung von Forschungsinhalten oder gar zur Erzwingung punktueller Forschungsabstinenz führen könnte, zeigen neuere Beispiele. In der vorliegenden Literatur werden für angeblich „sozialschädliche“ und damit im wohl- oder mißverstandenen Interesse der Öffentlichkeit zu verhindernden Forschungen die Untersuchung des Alterns von Organismen, das SETI (= Search for Extra-Terrestrial Intelligence) Programm, die Intelligenz-Forschung und die Genforschung angeführt. Wir wollen hier davon absehen, was es bedeuten könnte, wenn ein Staat die Absicht auf Verhinderung bestimmter Forschungen wirklich in die Tat umsetzen wollte. In der Regel argumentieren selbst Wissenschaftskritiker nicht für eine Kontrolle der Forschung durch eine Gedankenpolizei, sondern eher für eine Steuerung über Forschungsmittel oder den Entzug von Instrumenten. Bei Berücksichtigung der Fragilität von institutionellen Konstruktionen wie der wissenschaftlichen Selbstverwaltung, der Verschiebbarkeit der Forschungsförderung von indirekten zu direkten Formen oder der faktischen Abschnürbarkeit ungebundener universitärer Forschung durch Überhäufung des wissenschaftlichen Personals mit Lehrverpflichtungen können selbst diese Formen des Eingriffs noch einschneidend genug sein. Dennoch würden sie vermutlich ohne Erfolg bleiben. Wenn in einem System internationalen Wettbewerbs die wirtschaftliche Ausbeutung einer bestimmten Idee Erfolg verspricht, wird sich früher oder später ein Anbieter finden, der die Marktlücke erkennt — und sei es nur darum, weil man es sich, wie die beiden US-Patentanwälte Miller und Tramosch es formulierten, bei einem Handelsbilanzdefizit von 170 Milliarden Dollar nicht leisten könne, ein Geschäft wie das mit genetisch genormten Nutztieren einfach in den Wind zu schlagen (Spiegel 19 [1987], S. 256).

Nicht die Praktikabilität der von einigen geforderten Kontrolle der Forschung in Staaten mit vielfältigen Möglichkeiten der Finanzierung und unter den Bedingungen internationaler Konkurrenz soll hier interessieren, sondern ihre Chance, das gesteckte Ziel der Verhinderung bestimmter theoretischer Innovationen im nationalen Rahmen nach demokratischen Spielregeln über die Steuerung von Forschungsmitteln oder die Verrechtlichung des Forschungshandelns zu erreichen. Vor dem Hintergrund der Wissenschaftsgeschichte ist die Antwort auf diese Frage relativ einfach. Ob ein Durchbruch in der Altersforschung unbedingt vom National Institute of Ageing Research ausgehen muß oder vielleicht aus ganz anderer Richtung (z. B. aus der Gen- oder Pflanzenforschung) kommen wird, ist völlig ungewiß. Ähnliches gilt für das SETI-Programm, das Problem des Zusammenhangs zwischen Rasse, sozialer Schicht und IQ und auch für die Genforschung. In allen genannten Fällen gilt, daß der Charakter möglicher Innovationen und ihre Folgen vom gegenwärtigen Wissensstand her kaum

antizipierbar sind. Innovationen kommen keineswegs immer aus jenen Ecken, in denen die Institute der Big Science angesiedelt sind, sondern ebenso häufig aus Richtungen, wo sie niemand vermutet hatte. Die entgegengesetzte Annahme unterläge, wie der Biologe Baltimore zu Recht ausführt, dem „Error of Futurism“¹⁸⁾.

Zur Bestärkung dieser Behauptung könnte man die Ergebnisse einer von Martin Harwit durchgeführten Studie über Innovationen in der Astronomie anführen. Harwit stellte fest, daß etwa die Hälfte aller fundamentalen Innovationen in der Astronomie unbeabsichtigte Folge einer auf andere Ziele gerichteten Arbeit waren. Gleichfalls die Hälfte aller Innovationen stammte nicht von Astronomen, sondern von Physikern, Chemikern, Ingenieuren, Meteorologen. Gegen die Idee einer steuerbaren Forschung spricht auch, daß von den astronomischen und astrophysikalischen Innovationen der letzten 25 Jahre keine von den großen nationalen Forschungszentren der USA kam. Wie Harwit feststellte, gingen „Entdeckungen neuer Phänomene eher aus Projekten hervor, die von ein oder zwei einzelnen Forschern betrieben werden.“¹⁹⁾

Diese Beobachtungen deuten darauf hin, daß unerwünschte wissenschaftliche Ideen und Innovationen in der Grundlagenforschung durch selektive Förderung von Wissenschaft nicht mit Sicherheit verhindert werden können. Allenfalls die globale Beschneidung der staatlichen Wissenschaftsförderung hätte vermutlich eine gewisse Verzögerungswirkung — aber auch dies nur dann, wenn nicht andere Geldgeber wie Wirtschaft, internationale Organisationen oder Stiftungen an die Stelle des

Staates träten. Michael Polanyi kommt aufgrund seiner Überlegungen zur Struktur des Forschungsprozesses zu dem Schluß: „You can kill or mutilate the advance of science, you cannot shape it.“²⁰⁾ Im Gegensatz zur angewandten Forschung scheint die soziale Struktur der Grundlagenforschung mehr Cartesische (unberechenbare, personalistische, elitäre, charismatische) als Baconische (methodische, demokratische, kooperative, berechenbare) Elemente im Sinne Haberers zu verkörpern.

Dafür spricht auch, daß alle seit Ende des Zweiten Weltkrieges für die physikalische Großforschung ausgegebenen Giga-Dollar, Giga-Mark und Giga-Rubel keine neue Revolution in den Grundlagen der Physik erzwingen konnten, obwohl sie unter Umständen zur Beschaffung der experimentellen Basis eines zukünftigen Umbruchs beigetragen haben. Die beiden letzten grundlegenden Revolutionen in der Physik, die Entwicklung der Relativitätstheorie und der Quantentheorie, waren Small-Science-Revolutionen, und sie liegen bereits über ein halbes Jahrhundert zurück. Es ist keineswegs auszuschließen und im Licht der Wissenschaftsgeschichte nicht einmal unwahrscheinlich, daß die von Stephen Toulmin am Ende seines Essays über die historischen Hintergründe der antiwissenschaftlichen Bewegung formulierten Sätze von der Realität eingeholt werden. Sie lauten: „The next major advances in scientific thought may well be going to come, not from any generously-funded research project, but — as they have so often done before — from the late 20th-century counterpart of a country house in Kent, or the Swiss Patent Office, or a monastery in Bohemia.“²¹⁾

¹⁸⁾ Vgl. David Baltimore. Limiting Science: A Biologist's Perspective. in: Holton/Morison (Eds.), Limits of Scientific Inquiry, New York 1979, S. 42.

¹⁹⁾ Harwit (Anm. 14), S. 319.

²⁰⁾ Michael Polanyi. The Republic of Science. in: Minerva, I (1962), S. 62.

²¹⁾ Stephen Toulmin. The Historical Background to the Anti-Science Movement, in: Ciba-Foundation Symposium I, Civilization and Science, Amsterdam 1973, S. 32.

Die Versuchung der Utopie

Zum Verhältnis von Glaube und Politik in der Befreiungstheologie

Das Verhältnis von Glaube und Politik richtig zu bestimmen, gehört zu den schwierigen und nie abgeschlossenen Aufgaben des Christen. Schwierig wurde diese Aufgabe nicht erst mit dem Zerbrechen der mittelalterlichen Einheit von Religion und Kultur, mit der Unterscheidung von *Spiritualia* und *Temporalia*, die zu den Entstehungsbedingungen der Neuzeit zählten. Schon die Jünger Jesu taten sich schwer, ihren Glauben an den Gottessohn von allen Vorstellungen eines politischen Messias zu reinigen, und die Propheten bezeugen immer wieder das Versagen des Bundesvolkes, aus dem Glauben an den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs die richtigen Konsequenzen für die Gestaltung der sozialen Beziehungen in einem Volk oder zwischen den Völkern zu ziehen.

Die Sackgassen, in die der Christ bei der Bestimmung dieses Verhältnisses geraten kann und schon oft geraten ist, sind hier schon angedeutet: die Identifizierung von Glaube und Politik einerseits, die radikale Trennung, ja Entgegensetzung andererseits. Führt die Identifizierung zwangsläufig zur religiösen Verklärung einer existierenden Staats- und Gesellschaftsform, zu einer politischen Theologie im Sinne des vorchristlichen römischen Schriftstellers Marcus Terentius Varro oder auch nur zur Proklamation einer „Politik der Bergpredigt“, so führt die Entgegensetzung leicht zur Weltflucht, ja zur Weltverachtung, in der die Politik als schmutziges Geschäft eingeschätzt und beklagt und der Glaube in den Bereich der individuellen Frömmigkeit und des religiösen Kultes verwiesen wird. Die von J. B. Metz repräsentierte neue politische Theologie, die an der Wiege der Theologie der Befreiung

steht, wirft dieser Position dann — nicht zu Unrecht — die Privatisierung des Glaubens vor und fordert die Revitalisierung des Öffentlichkeitsanspruchs des Evangeliums.

Die Theologie der Befreiung knüpft in allen ihren Varianten hier an. „Grundsätzlich lehnt sie eine nicht auf die Zeit bezogene oder rein geistige Hermeneutik im Sinne einer ‚Privatisierung‘ des Glaubens ab. Sie betont die politische Dimension der Heilsereignisse, besonders die des Exodus und des Todes (der Tötung) Jesu, wie auch den ‚subversiven Charakter‘ der biblischen Botschaft, vor allem die Verurteilung der sozialen Ungerechtigkeiten durch die Propheten und durch Jesus. Sie unterstreicht dabei die Tatsache, daß die Erlösung sich in der Geschichte vollzieht und daß es nur eine einzige Heilsgeschichte gibt, die die Gesamtheit aller Menschen umfaßt.“¹⁾ Ist damit das schwierige Problem der Verhältnisbestimmung von Glaube und Politik gelöst? Um diese Frage wird gestritten, seit es die Theologie der Befreiung gibt, also seit Gustavo Gutiérrez 1971 in Peru sein Werk „Theologie der Befreiung“ publiziert hat²⁾. Die Kontroversen erreichten 1977 mit dem Gutachten der Internationalen Theologenkommission „Zum Verhältnis zwischen menschlichem Wohl und christlichem Heil“ einen ersten Höhepunkt³⁾. Sie gipelten 1984 mit der 1. Instruktion der Glaubenskongregation über einige Aspekte der Theologie der Befreiung „*Libertatis Nuntius*“ in die Schlagzeilen. Die Publikation der 2. Instruktion über die christliche Freiheit und die Befreiung „*Libertatis conscientia*“ hat zwar zu einer Beruhigung der Emotionen geführt, die theologischen Kontroversen aber gehen weiter.

I. Glaube und Politik

Der Glaube hat es mit einem Sachverhalt zu tun, den man nicht sehen und nicht beweisen kann, den man aufgrund der Glaubwürdigkeit des Zeugen aber dennoch für unbedingt wahr hält. Er setzt neben dem bezeugten Sachverhalt die freie Entscheidung des Glaubenden voraus, sich auf den Zeugen des Sachverhalts einzulassen. Der Glaube

des Christen hat es mit der Offenbarung Gottes in Jesus Christus zu tun, mit dem endgültigen Heil, das ihm durch seine Menschwerdung, seinen Kreuzestod und seine Auferstehung verheißen ist. Er setzt neben dieser Offenbarung ebenfalls eine freie Entscheidung voraus, die Entscheidung, das von der Kirche verkündete Evangelium anzunehmen.

Die Politik hat es mit der Ordnung der sozialen Beziehungen in der Gesellschaft, im Staat oder zwischen den Staaten zu tun. Sie setzt menschliches Handeln voraus, das auf den Erwerb und die Erhaltung von Macht ausgerichtet ist, das Interessen zu berücksichtigen und auszugleichen hat, das von gesellschaftlichen und rechtlichen Rahmenbedingun-

1) Clodovis Boff, *Theologie und Praxis. Die erkenntnistheoretischen Grundlagen der Theologie der Befreiung*. München-Mainz 1983, S. 17.

2) Gustavo Gutiérrez, *Theologie der Befreiung*. München-Mainz 1973.

3) Vgl. Karl Lehmann u. a., *Theologie der Befreiung*. Einsiedeln 1977, S. 173–195.

gen abhängig ist und in einem oder mehreren dieser drei Felder konkrete Ziele verwirklichen will.

Auf den ersten Blick scheinen Glaube und Politik nichts miteinander zu tun zu haben. Wie lassen sie sich dennoch in eine vernünftige Beziehung zueinander setzen? Von beiden Seiten, vom Glauben wie von der Politik her, ist eine Antwort möglich. Einerseits sagt das Evangelium, daß das von Gott geschenkte Heil, das Gegenstand des Glaubens ist, voraussetzt, daß der Mensch die im Evangelium genannten Gebote, Normen und Wegweisungen für sein Handeln, in erster Linie das Liebesgebot, beachtet. Die sozialen Beziehungen so zu ordnen, daß Gerechtigkeit, Freiheit und Frieden gefördert und die Menschenrechte respektiert werden, ist Teil dieses Liebesgebotes — darüber gibt es heute unter Christen keine Kontroversen. Sich um die Politik kümmern ist mithin eine logische Konsequenz des Glaubens. Andererseits hat es auch die Politik nicht nur mit Macht und Recht, mit Interessen und Parteien zu tun, sondern mit Menschen, die aufgrund ihrer sozialen Natur auf das Zusammenleben in Familie, Gesellschaft und Staat angewiesen sind, die zugleich fähig sind, dieses Zusammenleben zu ordnen und zu bereichern, die aufgrund der Gebrochenheit ihrer Natur, aufgrund ihrer Begehrlichkeit und der konstitutionellen Unvollkommenheit ihrer Erkenntnis aber auch in der Lage sind, dieses Zusammenleben zu stören. Die Politik ist somit immer auf anthropologische Prämissen verwiesen, wenn sie dieses Zusammenleben ordnen, schützen und fördern will, wenn sie sich um die Gemeinwohl genannte Gesamtheit der sozialen Bedingungen für die Entfaltung des menschlichen Lebens bemüht. Man kann den Satz, daß es eine logische Konsequenz des Glaubens sei, sich um die Politik zu kümmern, zwar nicht umkehren. Es ist keine logische Konsequenz der Politik, sich um den Glauben zu kümmern. Aber über die anthropologischen Prämissen hat die Entscheidung für oder gegen den Glauben erhebliche Auswirkungen auf die Politik, ihre Grundwerte, ihre Ziele und sogar ihre Formen.

Ob diese Prämissen vom Menschen als einem zum Hören des Wortes Gottes fähigen und nach einem summum bonum strebenden, vernünftigen Wesen aus Leib und Seele ausgehen, wie die von Platon, Aristoteles und Thomas von Aquin geprägte Tradition, ob sie von einem hedonistischen Triebwesen ausgehen, das mittels des als Leviathan konzipierten Staates nur ein summum malum zu vermeiden trachtet und ein summum bonum ausdrücklich ablehnt, wie die von Thomas Hobbes begründete Strömung neuzeitlicher politischer Theorie oder ob sie vom Menschen als einem Ensemble gesellschaftlicher Verhältnisse ausgehen, das gleichzeitig mit prometheischem Pathos beansprucht, sein Dasein sich selbst zu verdanken, wie die von Karl Marx begründete Tradition, dies prägt die jeweilige gesellschaftliche und staatliche Ordnung. Die Politik verdankt dem christlichen Glauben zentrale Einsichten, Werte und Ziele, wie die Entgöttlichung der Welt, die Relativierung und Beschränkung des

Herrschaftsrechts, die Idee der persönlichen Freiheit, den freiheitlichen Verfassungsstaat und die soziale Fürsorge als politische Aufgabe⁴⁾.

Bislang ist aber nur gezeigt worden, daß es zwischen Glauben und Politik eine Beziehung gibt, noch nicht, wie sie aussieht. Es ist leicht, die Identifizierung und die Entgegensetzung als Irrwege zu bezeichnen, schwer dagegen, das richtige Verhältnis zu bestimmen. Damit diese Verhältnisbestimmung gelingt, muß eine Reihe von Kriterien beachtet werden, die in der katholischen Soziallehre, in Sozialenzykliken und vor allem im II. Vatikanischen Konzil verstärkt in Erinnerung gerufen wurden. An ihnen muß sich dann auch die Theologie der Befreiung messen lassen. Vor allem folgende fünf Kriterien hat der Christ, der jene Irrwege vermeiden möchte, zu beachten:

1. die sittliche Bedeutung der Politik,
2. den eschatologischen Vorbehalt,
3. die legitime Autonomie der Politik,
4. die Sachgerechtigkeit der politischen Entscheidung und
5. den legitimen Pluralismus politischer Optionen auch unter Christen.

ad 1: Wenn der Christ und die Kirche an der sittlichen Bedeutung der Politik festhalten, bedeutet dies nicht, daß das Evangelium die politische Entscheidung diktiert oder daß eine politische Option aus dem Glauben heraus begründet wird. Es bedeutet vielmehr, daß die Gemeinwohlrelevanz und die anthropozentrische Orientierung jeder Politik hervorgehoben werden. Die Ordnung von Wirtschaft und Gesellschaft, von Staat und internationalen Beziehungen hat es immer mit den sozialen und politischen Möglichkeitsbedingungen personaler Entfaltung zu tun. Politisches Handeln kann deshalb nicht am Wohl einer Rasse, einer Klasse oder einer Regierung, auch nicht an Teilzielen wie Abrüstung, Haushaltskonsolidierung oder Umweltschutz gemessen werden, sondern nur am Gemeinwohl als der Voraussetzung des Wohles des Menschen und der Entfaltungschancen der Person. Meinungsverschiedenheiten, ob eine politische Entscheidung diesem Ziel mehr oder weniger oder gar nicht dient, sind auch unter Christen möglich. Es ist für sie aber nicht möglich, die sittliche Bedeutung der Politik oder der Wirtschaft in Abrede zu stellen⁵⁾ oder der Politik eine eigene Moral zuzuordnen wie die Machtstaatstheorien des 19. Jahrhunderts oder viel früher bereits Machiavelli in seinem „Principe“. Die Kirche hält es deshalb nicht nur für ihr Recht, sondern für ihre Pflicht, „auch politische Angelegenheiten einer sittlichen Beurteilung zu un-

⁴⁾ Vgl. Ulrich Matz, Zum Einfluß des Christentums auf das politische Denken der Neuzeit, in: Günther Rüter (Hrsg.), Geschichte der christlich-demokratischen und christlich-sozialen Bewegungen in Deutschland. (Schriftenreihe der Bundeszentrale für politische Bildung), Bonn 1984, S. 27–56.

⁵⁾ Vgl. auch den Hirtenbrief der Bischöfe der USA von 1986, Wirtschaftliche Gerechtigkeit für alle: Die katholische Soziallehre und die amerikanische Wirtschaft, in: Die Neue Ordnung, Februar 1987, Nr. 84.

terstellen, wenn die Grundrechte der menschlichen Person oder das Heil der Seelen es verlangen“⁶⁾.

ad 2: Wenn der Christ aufgrund seines Glaubens an das ihm von Christus verheißene endgültige Heil am eschatologischen Vorbehalt gegenüber politischen Ordnungen festhält, bedeutet dies nicht, daß er politisches Handeln in manichäischer Weise als heilsunerheblich oder gar böse bewertet oder zu jedem politischen System auf Äquidistanz geht. Es bedeutet vielmehr, daß er die Differenz zwischen menschlichem Wohl und christlichem Heil nicht aus dem Auge verliert, daß er an die Vorläufigkeit jeder politischen Ordnung erinnert und von keinem Exodus und keiner Befreiung — in sozialwissenschaftlicher Terminologie: von keinem Strukturwandel eines politischen Systems — erwartet, daß die auch politische Strukturen kennzeichnende Gebrochenheit der menschlichen Natur beseitigt wird. Die Kirche ist als „Zeichen und Schutz der Transzendenz der menschlichen Person“⁷⁾ gleichsam die Verkörperung dieses eschatologischen Vorbehalts.

ad 3: Wenn der Christ die Autonomie irdischer Sachbereiche und damit auch der Politik respektiert, bedeutet das nicht, daß er unter der Hand doch jener autonomen Moral der Politik das Wort redet, die bereits verworfen wurde, oder für jene Entgegensetzung von Glaube und Politik plädiert, die als Sackgasse bezeichnet wurde. Es bedeutet vielmehr, daß er die jeweiligen Sachbereiche beispielsweise der Kultur, der Wirtschaft, der Technik, des Rechts, der internationalen Beziehungen und damit auch der Politik „in ihrem festen Eigenstand, ihrer eigenen Wahrheit, ihrer eigenen Gutheit, ihrer Eigengesetzlichkeit und ihren eigenen Ordnungen“ anerkennt⁸⁾. Es bedeutet, daß er dann konsequenterweise auch die Kompetenz des jeweiligen Fachmannes in diesen Sachbereichen respektiert, ja bemüht ist, selbst eine solche Kompetenz zu erwerben, wohlwissend, daß es eine absolute Kompetenz, ein unfehlbares Lehramt in diesen Bereichen nicht gibt. Die Autonomie der Politik oder der Kultur zu respektieren, ist für den Christen nicht ein gequältes Zugeständnis an die Moderne, sondern ein Postulat seines Glaubens, der davon ausgeht, daß die „Wirklichkeiten des profanen Bereichs und die des Glaubens in demselben Gott ihren Ursprung haben“. Diese Autonomie zu respektieren, entspricht deshalb „auch dem Willen des Schöpfers“⁹⁾.

ad 4: Wenn der Christ auf die Sachgerechtigkeit politischer Entscheidungen Wert legt, bedeutet dies nicht, daß er diese Entscheidungen allein dem Politiker vorbehält und der Kirche jede Kompetenz abspricht. Auch dies würde ja dem ersten Kriterium — der sittlichen Relevanz aller Politik — widersprechen. Es bedeutet vielmehr, daß er aus der Respektierung der legitimen Autonomie der irdi-

schen Sachbereiche die richtigen Konsequenzen zieht, sich um deren Eigengesetzlichkeiten bemüht und der Versuchung widersteht, die Bibel, im besonderen die Bergpredigt zu einem Vademecum politischer Entscheidungen zu machen. Sachgerechtes Handeln schließt beispielsweise aus, daß der Sozialpolitiker, der das sozialstaatliche Leistungssystem, im besonderen das Rentensystem zu stabilisieren hat, seine Entscheidungen mit Mt 6,31 „Sorget euch also nicht und saget nicht: Was werden wir essen? oder: Was werden wir trinken? oder: Was werden wir anziehen?“ begründet. Es schließt auch aus, Mt 5,39 „Widersteht dem Bösen nicht, sondern wer dich auf die rechte Wange schlägt, dem halte auch die andere hin“ als Handlungsanweisung für sicherheitspolitische Entscheidungen zu interpretieren, oder Mt 6,34 „Sorget euch also nicht um den morgigen Tag, denn der morgige Tag wird für sich selber sorgen“ als Leitlinie für die Umweltpolitik zu empfehlen. Solchen und anderen Versuchen, mit dem Neuen Testament Politik zu machen, ist mit Pacem in Terris entgegenzuhalten: „Es genügt nicht, vom Glauben erleuchtet zu sein und beseelt vom Wunsch, Gutes zu tun, um eine Kultur mit gesunden Grundsätzen zu durchdringen und sie im Geist des Evangeliums zu beleben.“ Es ist vielmehr notwendig, „über reiches Wissen, technisches Können und berufliche Erfahrung“ zu verfügen, „die jeder Sache dieser Welt eigentümlichen Gesetze und Normen zu beachten“, sich in den Einrichtungen der Gesellschaft „zu engagieren und tatkräftig von innen her auf sie zu wirken“ sowie sein Handeln am Sittengesetz auszurichten¹⁰⁾.

ad 5: Wenn der Christ schließlich am legitimen Pluralismus politischer Optionen auch unter Christen festhält, bedeutet dies nicht, daß er alle Optionen als gleichwertig betrachtet oder das Postulat der Sachgerechtigkeit wieder annulliert. Es bedeutet vielmehr, daß er respektiert, daß Christen in ein und derselben politischen Frage bei gleicher Gewissenhaftigkeit ihres Glaubens zu verschiedenen Urteilen kommen können, weil es auf diese Frage — beispielsweise der Nutzung der Kernenergie, der Dislozierung atomarer Mittelstreckenraketen, der Anwendung wirtschaftspolitischer Instrumente zur Milderung der Arbeitslosigkeit oder des Abschlusses eines Kreditabkommens mit einem Entwicklungsland — nicht die absolut richtige, unfehlbare, gerechte Antwort gibt¹¹⁾. Am legitimen Pluralismus politischer Optionen festzuhalten bedeutet deshalb zu akzeptieren, daß politische Entscheidungen oft Entscheidungen zwischen zwei Übeln sind und die Entscheidung für das kleinere Übel in diesem Fall die einzige Möglichkeit ist, dem Gemeinwohl zu dienen. Es bedeutet, politische Fragen nicht in den Rang von Bekenntnisfragen zu erheben, in den sie — wie die Friedensdiskussion Anfang der achtziger Jahre vor allem im Bereich der evangelischen Kirche zeigte — leicht geraten, wenn sie allein aus dem Glauben beantwortet werden. Es

⁶⁾ Gaudium et Spes 76.

⁷⁾ Ebda., 76.

⁸⁾ Ebda., 36.

⁹⁾ Ebda.

¹⁰⁾ Pacem in Terris 147—150.

¹¹⁾ Vgl. Libertatis Conscientia 80.

bedeutet, politische Konflikte zu mildern, weil ihnen die Schärfe eines Bekenntnisstreites genommen wird, weil die gegenteilige politische Option

zwar zu sachlich zu begründenden Zweifeln führen, aber nicht gleich einem Häresieverdacht ausgesetzt werden kann.

II. Die Position der Befreiungstheologie

Der Versuch der Befreiungstheologie, das Verhältnis von Glauben und Politik neu zu bestimmen, setzt bei dem dieser Theologie ihren Namen gebenden Konzept der Befreiung an. Gustavo Gutiérrez unterscheidet in diesem Konzept drei Ebenen, eine politische, die auf die Überwindung wirtschaftlicher, sozialer und politischer Not zielt, eine utopische, die die Entstehung eines neuen Menschen in einer solidarischen Gesellschaft anstrebt, und eine theologische, die die Befreiung von der Sünde meint¹²⁾. Er wird aber nicht müde zu betonen, daß diese Ebenen eine komplexe Einheit bilden, daß sie sich gegenseitig einschließen und daß es nur einen einzigen Befreiungsprozeß gäbe. Zwar warnt er vor „einer direkten und unmittelbaren Beziehung zwischen Glauben und Politik“, weil diese leicht dazu führe, vom Glauben Normen und Kriterien für bestimmte politische Optionen zu verlangen¹³⁾, sowie vor „jeder Verwechslung der Herrschaft Gottes mit einer bestimmten geschichtlichen Etappe“¹⁴⁾, aber dies hindert ihn nicht daran, die Unterscheidung zwischen Erlösung und Befreiung, zwischen christlichem Heil und politischem Wohl, zwischen *geistlichen* und *weltlichen Dingen* als Dualismus zu kritisieren. „Die Unterscheidungen zeitlich-geistig und heilig-profan basieren auf der Unterscheidung zwischen natürlichem und übernatürlichem Bereich. Die theologische Entwicklung gerade in dieser Frage läuft aber auf eine Betonung der Einheit dieser Ebenen hinaus. Jede Form von Dualismus wird abgelehnt.“¹⁵⁾ Die Kirche habe, solange sie zentrales Glied eines Herrschaftssystems der Unterdrückung gewesen sei und von ihrer politischen Rolle kein klares Bewußtsein hatte, die Unterscheidung dieser Ebenen mit Mißtrauen betrachtet. Als dieses Herrschaftssystem aber „Gegenstand des Angriffs wurde, bediente man sich nun dieses Schemas, um sich von der Verpflichtung entbinden zu lassen, Partei zu ergreifen für die Unterdrückten und Beraubten“¹⁶⁾. Gutiérrez suggeriert hier in einer etwas umständlichen Gedankenführung, die Unterscheidung zwischen *Spiritualia* und *Temporalia* sei ein Unterdrückungsinstrument des Ancien Régime und der ihm verbundenen Kirche. Nach der Säkularisierung, die „nicht nur mit einer christlichen Sicht von Mensch, Geschichte und Kosmos völlig übereinstimmt, sondern auch eine größere

Fülle christlichen Lebens ermöglicht“¹⁷⁾, und nach dem Konzil, das die integrale Einheit der Heilsberufung des Menschen unterstrichen habe, sei diese Unterscheidung aber „erschöpft“. Sie biete „keine Antwort mehr für die Fragen einer fortgeschrittenen Theologie“¹⁸⁾. Das Konzil ist für ihn im Hinblick auf die Einheit der Heilsberufung jedoch auf halbem Wege stehengeblieben. Nicht nur eine konservative Minderheit, sondern auch einige Vertreter der Mehrheit – Döpfner und Frings werden genannt – hätten die Unterscheidung zwischen natürlicher und übernatürlicher Ordnung verdeutlichen wollen, „um so eine Vermischung von irdischem Fortschritt und Erlösung zu vermeiden“. So habe sich das Konzil gescheut, „in umstrittenen theologischen Fragen eine Entscheidung zu treffen“. „Gaudium et Spes“ fehle eine „umfassende Sicht der Einheit von Heils- und Schöpfungsordnung“, von der eine frühere Vorlage noch ausgegangen sei¹⁹⁾.

Im breiten Spektrum der Befreiungstheologie, in dem es durchaus Unterschiede in Inhalt und Sprache gibt, vertritt Hugo Assmann eine besonders radikale Position. Für ihn ist die Unterscheidung verschiedener Ebenen, im besonderen die „Autonomie des Zeitlichen“ schlicht ein „Falschspiel gewisser modernisierender Thesen der nordatlantischen Theologie wie auch des II. Vatikanischen Konzils“²⁰⁾.

Welche Folgen haben die Kritik an der Unterscheidung der Ebenen und das Postulat eines einheitlichen Heilsprozesses für die Befreiungspraxis? Hält die Theologie der Befreiung am eschatologischen Vorbehalt gegenüber jeder politischen Ordnung fest? In ihrer von Gutiérrez und den Gebrüdern Boff repräsentierten Hauptströmung bleibt sie ambivalent, in einigen Nebenströmungen wird der eschatologische Vorbehalt ganz preisgegeben.

Für Gutiérrez fordern die „Radikalität“ und die „Totalität“ des Heilsprozesses das „Ineinander von Befreiung und Erlösung“. Jeder Kampf gegen Ausbeutung und Entfremdung, jedes Bemühen um eine gerechte Gesellschaft „ist schon Erlösungstat, wenn auch nicht Erlösung im umfassenden Sinn“. Der These, „das politische und geschichtliche Befreiungsgeschehen sei Wachstum des Reiches, sei

¹²⁾ G. Gutiérrez (Anm. 2), S. 41 f. und 229.

¹³⁾ Ebda., S. 229.

¹⁴⁾ Ebda., S. 233.

¹⁵⁾ Ebda., S. 66. Vgl. auch ders., *La verdad los hará libres. Confrontaciones*, Lima 1986, S. 177. Hier korrigiert sich Gutiérrez insoweit, als er feststellt, die Kritik an der Unterscheidung der Ebenen „bedeute auf keinen Fall eine Kritik an der Unterscheidung von Natur und Gnade“.

¹⁶⁾ Ebda., S. 61 f.

¹⁷⁾ Ebda., S. 64.

¹⁸⁾ Ebda., S. 72. Vgl. auch Gustavo Gutiérrez, *Die historische Macht der Armen*, München-Mainz 1984, S. 37 f.

¹⁹⁾ Ebda., S. 163 f.

²⁰⁾ Hugo Assmann, *Das Evangelium des Technologismus. Technologie und Macht aus der Sicht der Theologie der Befreiung*, in: Horst Goldstein (Hrsg.), *Befreiungstheologie als Herausforderung*, Düsseldorf 1981, S. 60.

Heilsereignis“, fügt er sofort die Einschränkung hinzu: „Jedoch ist es weder das Kommen des Reiches selbst noch die ganze Erlösung.“²¹⁾ Die eschatologischen Verheißungen erfüllen sich für ihn „allmählich im Lauf der Geschichte“, aber „die vollgültige Begegnung mit dem Herrn (wird) der Geschichte ein Ende setzen“²²⁾. Ohne jede Relativierung bleibt allerdings seine Feststellung, die neue Sicht des das Diesseits und das Jenseits umfassenden Heilsuniversalismus „bezieht sich auf diese Welt und versteht das Jenseits nicht mehr als das ‚wahre Leben‘, sondern als Umgestaltung und vollendete Verwirklichung des gegenwärtigen Lebens“²³⁾.

Für die Gebrüder Boff „verschmelzen“ im Begriff der Befreiung „die Horizonte des Spirituellen und des Politischen, des Geschichtlichen und des Metageschichtlichen“. Die Einschränkung, die sie hinzufügen, bleibt blaß, ja unverständlich: die Verschmelzung sei keine Vermengung²⁴⁾. Kaum verständlicher ist Leonardo Boffs Feststellung, das Gottesreich wolle „nicht eine andere Welt sein, sondern diese alte Welt hienieden, die in eine neue verwandelt wird, eine neue Ordnung von Dingen, die alle von dieser Welt sind“²⁵⁾. Von einem eschatologischen Vorbehalt wird man hier kaum sprechen können. Noch mehr gilt dies für die Nebenströmungen. Jose Miguez Bonino, ein protestantischer Vertreter der Befreiungstheologie, meint in einer rhetorischen Frage, daß es doch nicht völlig abwegig sei, „heute die Auferstehung als den Tod der Monopole, die Befreiung von Hunger oder als Einführung von Gemeineigentum neu auszulegen“²⁶⁾. Und der brasilianische Dominikaner Frei Betto läßt in einem in Nicaragua verbreiteten Comic, das der Popularisierung der Befreiungstheologie dienen soll, den Milizsoldaten Viktor zur Studentin Maria sagen: „Mit unserem revolutionären Engagement in den CDS“²⁷⁾, in den Massenorganisationen, in den Gewerkschaften, in der Miliz tragen wir Christen dazu bei, das Reich der Gerechtigkeit und der Liebe aufzubauen. In der christlichen Gemeinde erhalten wir die Nahrung dafür. Dort feiern wir die Sichtbarkeit des Reiches Gottes in den Fortschritten der sandinistischen Revolution.“²⁸⁾ In diesen Nicaragua-Kult reihen sich übrigens auch Gutiérrez und Leonardo Boff ein. Eine Erklärung des Nationalverbandes der Ordensleute von Nicaragua zum Ende der Diktatur Somozas vom 19. August 1979 mit Zustimmung zitierend schreibt Gutiérrez 1982: „Gott ist durch Nicaragua

gegangen und hat mit seinem mächtigen, befreienden Arm zugefaßt.“²⁹⁾ Und Leonardo Boff antwortet in einem Interview 1984 auf die Frage, ob er mit der Tätigkeit der Priester in der sandinistischen Regierung von Nicaragua einverstanden sei: Ja, er bewundere diese Tätigkeit. Sie sei nicht nur Dienst am Volk, sondern „die wahre Liturgie“³⁰⁾.

Wer in einer theologischen oder philosophischen Denkrichtung oder in einer wissenschaftlichen Theorie solchen Zweideutigkeiten begegnet, wie sie Gutiérrez in seinem Buch „Theologie der Befreiung“ bietet, Zweideutigkeiten, die im übrigen viel zur Schärfe der Kontroversen beitragen, weil einem kritischen Einwand gegen eine Aussage oft eine andere entgegengehalten werden kann, die den gegenteiligen Eindruck zu erwecken scheint, wer diesen Zweideutigkeiten begegnet, kann nicht dabei stehenbleiben, Widersprüche festzustellen. Er hat vielmehr abzuwägen, welche Aussagen schwerer wiegen. Er hat zu prüfen, welche Thesen sich durch ein Werk durchziehen, seine Systematik prägen und so das Profil der Denkrichtung bestimmen. Das Ergebnis einer solchen Prüfung kann nur lauten: Der eschatologische Vorbehalt wird da, wo er überhaupt noch in Erinnerung gerufen wird, irrelevant. Die theologische Ebene der Befreiung, von der Gutiérrez spricht, ist funktionslos. „Sie stört nicht, aber sie bedeutet auch nichts.“³¹⁾ Die beiden anderen Ebenen, die politische und die utopische, kommen ohne sie aus. Daß „man bei den drei . . . Ebenen . . . einsteigen kann, wo man will, (immer wird man auch zu den beiden anderen Dimensionen geführt)“, ist nicht richtig³²⁾. Die Begegnung mit Gott vollzieht sich im Engagement für die politische Befreiung, das von der Vision, der Utopie eines neuen Menschen und einer neuen Gesellschaft geleitet wird. Die Tendenz, die Erlösung in der Befreiung aufgehen zu lassen und die Spiritualia durch die Temporalia zu ersetzen, ist unüberschbar. Es scheint deshalb konsequent zu sein, wenn Gutiérrez von der Kirche erwartet, sie müsse sich „zur Welt bekehren . . . Sie hat sich der Welt als Wohnung anzubieten und sich von ihr evangelisieren zu las-

²⁹⁾ Gustavo Gutiérrez. Aus der eigenen Quelle trinken. Spiritualität der Befreiung. München–Mainz 1986. S. 133.

³⁰⁾ Leonardo Boff. Interview mit der italienischen Zeitschrift *Europeo* vom 22. September 1984, deutsch in: *Blätter für deutsche und internationale Politik*, 30 (1985), S. 200.

³¹⁾ Joseph Kardinal Ratzinger. Politik und Erlösung. Zum Verhältnis von Glaube, Rationalität und Irrationalem in der sogenannten Theologie der Befreiung. Opladen 1986. S. 16.

³²⁾ So Hans Kessler. *Reduzierte Erlösung? Zum Erlösungsverständnis der Befreiungstheologie*. Freiburg 1987. S. 17f. Kessler stellt selbst fest, daß Gutiérrez „seinen Kritikern möglicherweise durch die Reihenfolge, die er aufstellt (1. politische, 2. historische, 3. theologische Ebene), einen gewissen Anlaß gegeben (hat), seiner Befreiungstheologie politische Kopflastigkeit vorzuwerfen“ (S. 17) und daß manche Aussagen auf den ersten Blick in der Tat den Eindruck erwecken, „als würden die durch Christus gewirkte Erlösung (Versöhnung), die erhoffte volle Erlösung (Vollendung) und die irdische Befreiung in etwa identifiziert“ (S. 39). Die Behauptung, daß das Dokument von Puebla „die Sicht von Gutiérrez weitestgehend (übernimmt)“ (S. 55f., Anm. 17), ist ebenfalls nicht zu begründen.

²¹⁾ G. Gutiérrez (Anm. 2), S. 171 f. und S. 71.

²²⁾ Ebda., S. 160.

²³⁾ Ebda., S. 139.

²⁴⁾ Leonardo und Clodovis Boff. *Wie treibt man Theologie der Befreiung?*. Düsseldorf 1986. S. 109.

²⁵⁾ Leonardo Boff. *Rettung in Jesus Christus und Befreiungsprozeß*. in: *Concilium*, 10 (1974), S. 420.

²⁶⁾ José Miguez Bonino. *Theologie im Kontext der Befreiung*. Göttingen 1977. S. 92.

²⁷⁾ CDS = Sandinistische Verteidigungskomitees.

²⁸⁾ Was ist die Theologie der Befreiung?. Freiburg/Schweiz, S. 27. Der vollständige Name von Frei Betto lautet Carlos Alberto Libanio de Christo.

sen³³⁾. Die zahlreichen kritischen Einwände gegen diese Verschmelzung von Erlösung und Befreiung, die die Internationale Theologenkommission, der Lateinamerikanische Episkopat in Puebla und die Glaubenskongregation in den vergangenen Jahren erhoben haben, sind nicht nur verständlich, sondern notwendig³⁴⁾.

Wenn Erlösung und Befreiung, Glauben und Politik, Heilsgeschichte und Profangeschichte aber eine derartige Verbindung eingehen, wird die Geschichte selbst zur Offenbarung. Die Befreiungstheologie steht denn auch in der Gefahr, einem hegelianisch-marxistischen Geschichtsbild zum Opfer zu fallen. Geschichte ist für sie ein unaufhörlicher Prozeß der Emanzipation, der zwar von Klassenkämpfen belastet wird, aber doch dynamisch zu totaler Befreiung führt. Die Spannung zwischen dem „Schon“ und dem „Noch nicht“, dem Anbruch und dem Ausstehen des Reiches Gottes in der Geschichte, die zu den harten Belastungen, aber auch zu den beseligenden Erfahrungen des christlichen Lebens gehört, wird ihrer transzendenten Dimension beraubt. Das „Noch nicht“ wird nicht qualitativ, sondern zeitlich verstanden und mit der Suggestion verbunden „Aber morgen“. Der realistischen Feststellung von *Libertatis Conscientia*, daß die Geschichte, im besonderen die moderne Freiheitsbewegung ambivalent ist, „zugleich voller Verheißungen wahrer Freiheit und voller Drohungen tödlicher Knechtschaft“³⁵⁾, wird nicht Rechnung getragen. Ja die Gebrüder Boff werfen der Instruktion vor, die Geschichte der letzten Jahrhunderte zu mißtrauisch, zu unvollständig, zu zurückhaltend und zu pessimistisch zu deuten³⁶⁾.

Die Verbindung von Erlösung und Befreiung hat nicht nur zur Folge, die Kirche ganz zur Welt und den Glauben zur Politik zu bekehren, sondern auch, die Politik zu entgrenzen und zur sinngeben-

den Instanz, zum „Invasor des Glaubens“ zu machen³⁷⁾. Politik wird total. Sie wird zum Schlüssel der Heiligen Schrift und der Theologie, der Kirche und der Evangelisierung. Der Glaube kann in dieser Perspektive erst bezeugt, die Theologie erst entwickelt werden, wenn sich der Christ im Befreiungskampf engagiert hat. „Nur eine ausreichend breite, reiche und intensive revolutionäre Praxis“ sei in der Lage, „die Bedingungen für eine fruchtbringende Theorie zu schaffen“³⁸⁾. Theologie wird zur „Theorie einer bestimmten Praxis“, eines gesellschaftsverändernden, antikapitalistischen Befreiungseingagements. „Die Befreiungstheologie will die Theorie der Befreiungspraxis sein.“³⁹⁾ Sie wird „*acto segundo*“, das heißt zweiter Schritt, während diese Praxis der erste Schritt, d. h. „*acto primero*“ ist.⁴⁰⁾ Diese die Weichen für die gesamte Befreiungstheologie stellende „politische Hermeneutik“⁴¹⁾ läßt die Orthopraxie an die Stelle der Orthodoxie treten. Dies wird nicht nur in zahlreichen kritischen Einwänden gegen die Befreiungstheologie, sondern auch von ihren Vertretern selbst affirmativ festgestellt⁴²⁾.

Der ubiquitäre Charakter der Politik zieht sich wie ein roter Faden durch die Befreiungstheologie. Für Gutiérrez ist Politik nicht nur ein Ausschnitt aus dem menschlichen Leben, sondern „Totalität, Radikalität und Konfliktgeladenheit“⁴³⁾. Für Leonardo Boff ist sie „*philosophia prima*“, das heißt, das Fundament der für die Befreiungstheologie po-

³³⁾ G. Gutiérrez (Anm. 2), S. 244. Die Position von Gutiérrez „bewegt sich von verschiedenen Ausgangspunkten her auf seine Grundoption zu, auf die Verschmelzung von politischer und theologischer Vernunft, von politischer Aktion und Hoffnung auf das Reich Gottes, die zur aktiven und politisch-revolutionären Hoffnung werden müsse“, so J. Ratzinger (Anm. 31), S. 12.

³⁴⁾ Internationale Theologenkommission. Zum Verhältnis zwischen menschlichem Wohl und christlichem Heil, in: K. Lehmann u. a. (Anm. 3), S. 179; Die Evangelisierung in der Gegenwart und in der Zukunft Lateinamerikas. Dokument der III. Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopates in Puebla 1979, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1979, Ziffer 489 und 545; *Libertatis Nuntius* IX/3. Vgl. zu dieser Problematik auch *Libertatis Conscientia* 64 und 65.

³⁵⁾ *Libertatis Conscientia* 19.

³⁶⁾ Leonardo und Clodovis Boff. Über Freiheit von Sünde und Hunger: Brief an Kardinal Ratzinger, in: Süddeutsche Zeitung vom 7./8. Juni 1986. In einem Vortrag zur Eröffnung des Kongresses „Lateinamerika und Europa im Dialog“ der Universität Münster am 28. September 1987 zum Thema „Europäische Freiheitstraditionen und lateinamerikanisches Befreiungsd Denken“ versuchte Leonardo Boff, die Oktoberrevolution konsequenterweise als europäische Freiheitsbewegung zu deuten.

³⁷⁾ Alfonso Lopez Trujillo. Die ideologischen Voraussetzungen und Implikationen der Befreiungstheologie, in: Christlicher Glaube und gesellschaftliche Praxis, mit Beiträgen von Franz Hengsbach u. a., Aschaffenburg 1978, S. 188. Vgl. auch Joseph Kardinal Höfner, Soziallehre der Kirche oder Theologie der Befreiung?, in: Der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz 11, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1984, S. 28 f.

³⁸⁾ G. Gutiérrez (Anm. 2), S. 88.

³⁹⁾ Leonardo Boff. Der Theologe — nicht nur Lehrer, sondern Kämpfer, in: Orientierung, 48 (1984), S. 135.

⁴⁰⁾ G. Gutiérrez (Anm. 2), S. 16 f. Vgl. auch ders., (Anm. 18), S. 75, 168 f. und 188. In unübersehbarem Widerspruch zu dieser Position eines Primates der Praxis erklärte Gustavo Gutiérrez in seinem Vortrag „Theory and experience in the context of liberation theology“ im Rahmen des Lateinamerika-Kongresses der Universität Münster am 29. September 1987, das Schweigen sei die Voraussetzung, um über Gott zu reden. Also nicht mehr das Engagement im Befreiungskampf, sondern das Sich-Versenken in das Geheimnis Gottes gilt als Grundlage der Theologie. Gott zu erfahren sei auch nicht nur in der Praxis, sondern ebenso im Gebet und in der Meditation möglich. In der sich an den Vortrag anschließenden Diskussion fehlten auch nicht autobiographische Bemerkungen. Gutiérrez sprach offen vom Wandel seiner wissenschaftlichen Position und scheute sich auch nicht zu sagen, sein erstes Buch, die „Theologie der Befreiung“, sei für ihn tot.

⁴¹⁾ Ebda., S. 19. Vgl. auch Clodovis Boff (Anm. 1).

⁴²⁾ Vgl. J. Miguez Bonino (Anm. 26), S. 77, zu den kritischen Stimmen vgl. *Libertatis Nuntius* X/3 und J. Ratzinger. Die Theologie der Befreiung. Probleme und Herausforderungen, in: Die Neue Ordnung, 38 (1984), S. 294; ders., Zur Lage des Glaubens. Ein Gespräch mit Vittorio Messori, München 1985, S. 196.

⁴³⁾ G. Gutiérrez (Anm. 2), S. 49.

stulierten Philosophie der Befreiung⁴⁴). Für Hugo Assmann schließlich ist es ein Merkmal der Befreiungstheologie, gegen jeden Versuch Widerstand zu leisten. „in Kirche und Gesellschaft . . . Räume zu schaffen, in denen Politik vermeintlich nichts zu suchen hat“⁴⁵).

Dieser ubiquitäre Charakter der Politik läßt die Befreiungstheologie in die Abhängigkeit von der Sozialwissenschaft geraten. Diese bestimme durch ihre „sozial-analytische Vermittlung“, auf die die Theologie angewiesen sei, deren Gegenstand⁴⁶. Sie liefere die Einsicht in die (Klassen-)Struktur der Gesellschaft, über die die Theologie sich Rechenschaft ablegen müsse, bevor sie über die Institution Kirche spreche⁴⁷. Aber es ist nicht irgendeine Sozialwissenschaft, der die Theologie hier unterstellt wird. Die von Karl Marx begründete Strömung, die wegen des Objektivität ausschließenden Parteilich-

keitsprinzips von vielen anderen sozialwissenschaftlichen Positionen nicht als Wissenschaft anerkannt wird, hat die Instrumente zur Analyse der Gesellschaft, ihrer geschichtlichen Entwicklung und ihrer politischen Strukturen zu liefern. Karl Marx wird zum neuen Aristoteles der Theologie⁴⁸). Es scheint durchaus konsequent zu sein, wenn die Gebrüder Boff schließlich der sozialen Dimension der Befreiung den Vorrang vor der individuellen und der eschatologischen Dimension einräumen⁴⁹) und wenn Leonardo Boff behauptet, Politik und Wirtschaft seien „Orte der Vergeschichtlichung von Gnade und Sünde, von Unterdrückung und Befreiung“⁵⁰). So erhält der Befreiungskampf immer die Bedeutung des Kairos, der von Gott verfürgen Zeit des Heils, die zugleich eine Zeit der persönlichen Entscheidung ist. In ihm „geschieht . . . objektiv Gnade oder Sünde“⁵¹).

III. Konsequenzen und Probleme der Verschmelzung von Glaube und Politik

Welche Folgen haben die Verschmelzung des Spirituellen mit dem Politischen und die Entgrenzung der Politik für die Fähigkeit der Befreiungstheologie, Hilfen für die Gestaltung von Wirtschaft und Gesellschaft, von Staat und internationalen Beziehungen anzubieten? Welche Folgen hat die Befreiungstheologie für die Politikfähigkeit des Christen? Um diese Fragen zu beantworten, ist auf jene fünf Kriterien für die Bestimmung des Verhältnisses von Glaube und Politik zurückzugreifen, die eingangs erörtert wurden. Auf eines dieser Kriterien, den eschatologischen Vorbehalt, ist bereits hinreichend eingegangen worden. Dieser Vorbehalt wird in manchen Positionen, vornehmlich bei Gutiérrez, noch deutlich erwähnt, in anderen weniger deutlich, wie bei den Gebrüdern Boff, in wieder anderen gar nicht mehr. Aber auch da, wo er deutlich erwähnt wird, hat er keine die Politik begrenzende Funktion mehr. Die utopische Dimension der Befreiung, die an der Entstehung eines neuen Menschen in einer solidarischen Gesellschaft orientiert ist und die die politische Dimension mit der theologischen verbindet, ist für Gutiérrez die entscheidende⁵²). Sie macht den eschatologischen Vorbehalt irrelevant. Was die drei folgenden Kriterien betrifft, so ergibt sich bereits aus der Darstellung des Heils- und Politikverständnisses der Befrei-

ungstheologie, daß weder für die legitime Autonomie der Politik noch für die Postulate der Sachgerechtigkeit und des Pluralismus Raum bleibt. Dies ist zunächst noch näher zu verdeutlichen, um dann nach der Rolle des ersten Kriteriums, der sittlichen Relevanz der Politik zu fragen.

Die legitime Autonomie der Politik ist bereits durch die Kritik an der Unterscheidung von Spiritualia und Temporalia in Frage gestellt worden. Auf den ersten Blick scheint wenigstens Gutiérrez ihr noch Heimatrecht zu geben, wenn er fordert, daß politische Entscheidungen, um wirksam werden zu können und um einen politisch-religiösen Messianismus zu vermeiden, „auf rationalen Situationsanalysen zu basieren“ hätten. Aber über das „Projekt eines neuen Menschen in einer veränderten Gesellschaft“ wird die Politik dann doch in den Dienst der Utopie gestellt und ihrer legitimen Autonomie beraubt⁵³).

Bei den Gebrüdern Boff aber bleibt für diese Autonomie kein Raum mehr. Nicht nur die geforderte Verschmelzung des Spirituellen und des Politischen, des Geschichtlichen und des Metageschichtlichen demonstriert dies, auch die Funktion, die Leonardo Boff der Theologie und damit dem Theologen zuweist, schließt die Anerkennung dieser Autonomie aus. Wenn die Theologie in jeder politischen und gesellschaftlichen Lage deren heilsgeschichtlichen Wert zu benennen hat, wenn sie nach den Kategorien des Glaubens zu beurteilen hat, „ob die bestehende Gesellschaftsform dem Plan Gottes entspricht oder nicht“⁵⁴), wenn der Christ in jeder Lage zu entscheiden hat, „ob die Klassengesellschaft den Charakter der Sünde oder der Gnade trägt und ob sie das göttliche Geschichtsprojekt einer gerechten und brüderlichen Gesellschaft bejaht

⁴⁴) Leonardo Boff, *Aus dem Tal der Tränen ins Gelobte Land. Der Weg der Kirche mit den Unterdrückten*, Düsseldorf 1982, S. 197.

⁴⁵) H. Assmann (Anm. 20), S. 58.

⁴⁶) C. Boff (Anm. 1), S. 21.

⁴⁷) Leonardo Boff, *Kirche: Charisma und Macht. Studien zu einer streitbaren Ekklesiologie*, Düsseldorf 1985, S. 197 f.

⁴⁸) C. Boff (Anm. 1), S. 112.

⁴⁹) L. und C. Boff (Anm. 24), S. 110.

⁵⁰) L. Boff (Anm. 44), S. 182.

⁵¹) Leonardo Boff, *Zärtlichkeit und Kraft. Franz von Assisi mit den Augen der Armen gesehen*, Düsseldorf 1982, S. 125.

⁵²) G. Gutiérrez (Anm. 2), S. 230–232.

⁵³) Ebda., S. 229 f.

⁵⁴) L. Boff (Anm. 44), S. 190.

oder verneint⁵⁵⁾, dann beherrscht der Glaube die Politik, der Theologe beansprucht den Stuhl des Weltrichters und die Kirche wird zur politischen Partei. „Jedesmal wenn sie (die Kirche, M. S.) das Evangelium verkündet, trägt sie auch ein politisches Programm vor, das sich aus dem Evangelium ergibt.“⁵⁶⁾ Den Theologen und Hirten der Ortskirchen obliegt eine „konkrete Erarbeitung . . . der Praxis der Befreiung“, schreiben die Gebrüder Boff in ihrem Brief an Kardinal Ratzinger. Damit verlangen sie vom Bischof, Politiker zu werden. Dem Propheten wird konsequenterweise eine politische Funktion zugeschrieben. Indem er „die Erfordernisse des geschichtlichen Augenblicks erfährt und in das religiöse Leben hereinholt, befähigt er die Religion, zu einer Kraft der Veränderung der Gesellschaft zu werden . . . Er setzt Kräfte frei, die zu einer strukturellen Erneuerung der Gesellschaft führen. Der Fall Chomeini ist hier — bei allen Vorbehalten, die man sicherlich anmelden muß — ein treffendes Beispiel“⁵⁷⁾. Ihm sei es gelungen, „aus dem islamischen Glauben heraus ein ganzes Volk zur Erhebung zu bewegen und eine der repressivsten und am besten abgesicherten Tyrannen dieses Jahrhunderts zu Fall zu bringen“⁵⁸⁾.

Das diesen Vorstellungen zugrundeliegende Politikverständnis ist integralistisch, insofern es die Politik aus dem Glauben begründen zu können glaubt. Es ist klerikalistisch, insofern es dem Theologen die Kompetenz zuspricht, in jeder politischen Lage beurteilen zu können, ob sie zu Befreiung oder Ausbeutung, zu Gnade oder Sünde, zu Licht oder Finsternis führt⁵⁹⁾. Es mißachtet nicht nur die legitime Autonomie der Politik, es geht davon aus, die Politik als Schlüssel zur Errichtung des Heils gebrauchen zu können. Politik gilt als Instrument zur Überwindung von Herrschaft, statt als nie beendbare Bemühung um Gerechtigkeit in der Ausübung unumgänglicher Herrschaft. Durch ihren Impetus, totale Befreiung ins Werk zu setzen, versäumt die Befreiungstheologie nicht nur, Wege zur Beschränkung und Legitimierung der Herrschaft zu suchen, sie induziert vielmehr die Entgrenzung der Herrschaft um ihrer zukünftigen Aufhebung willen. Sie verabschiedet sich von der Politik als der Kunst gerechten Interessenausgleichs und konsensfähiger, freiheitlicher Gestaltung legitimer staatlicher Herrschaft.

⁵⁵⁾ Ders. (Anm. 51), S. 129.

⁵⁶⁾ Ders. (Anm. 47), S. 57.

⁵⁷⁾ L. Boff (Anm. 44), S. 92.

⁵⁸⁾ Ebda., S. 88.

⁵⁹⁾ Vgl. auch die Kritik bei Renato Poblete, *Theologie der Befreiung und Politik*, in: *Utopie der Befreiung*, Veröffentlichungen des Studienkreises Kirche und Befreiung, hrsg. von Franz Hengsbach und Alfonso López Trujillo, Aschaffenburg 1976, S. 19; Ricardo Vélez Rodríguez, *Politischer Messianismus und Theologie der Befreiung*, in: *Internationale Katholische Zeitschrift Communio*, 13 (1984), S. 353; Manfred Spieker, *Politik und Ökonomie in der Theologie der Befreiung*, in: Jürgen Em/Michael Spangenberg (Hrsg.), *Theologien der Befreiung — Herausforderung an Kirche, Gesellschaft und Wirtschaft*, Köln 1985, S. 35 ff.

Das Postulat der Sachgerechtigkeit politischer Entscheidungen wird auf doppelte Weise zurückgewiesen. Zum einen durch die Mißachtung der Autonomie der Politik, die ja eine Mißachtung der der Politik eigenen Normen und Ziele impliziert, zum anderen durch die Rezeption des Marxismus. Wenn die Politik zum Instrument des Heils wird, wird sie zur Bekenntnisfrage. Das aber bedeutet, daß jeder politisch Handelnde, im besonderen der Christ, sich nur noch für oder gegen die Befreiung, für oder gegen die Gnade entscheiden kann. Die um Sachgerechtigkeit bemühte, zwischen verschiedenen Vor- und Nachteilen abwägende Suche nach dem geringeren Übel, die, wie eingangs erwähnt, oft die einzige Möglichkeit ist, das allgemeine Wohl zu fördern, wird verworfen. Die Kritik am „Reformismus“ findet sich in allen Positionen der Befreiungstheologie. Reformen würde nur das bestehende System verewigen, die Privilegien der herrschenden Klassen unangetastet lassen und die Mobilisierung der unterdrückten Klassen verhindern⁶⁰⁾. Zu ihnen könnte man durch historische Umstände, d. h. durch Machtkonstellationen, die die totale Befreiung noch nicht zulassen, zwar gezwungen sein, aber, so Leonardo Boff, „dies sind dann eben nur taktische Schritte und keine strategischen Ziele“⁶¹⁾. Die politischen Konzepte der „Entwicklung“, der „Reformen“ und der „Integration“ — von den Bischöfen Lateinamerikas in Puebla zur Lösung der sozialen Probleme Lateinamerikas empfohlen⁶²⁾ — stoßen als befreiungsfeindlich immer wieder auf Ablehnung⁶³⁾. Auch die Tradition der katholischen Soziallehre, die dem Christen immer wieder das Postulat der Sachgerechtigkeit, des Abwägens zwischen verschiedenen Gütern und der Suche nach dem geringeren Übel in Erinnerung ruft, wird kritisiert. Die Sozialzyklen seien zwar Denkmäler ethischen Einfühlungsvermögens, blieben aber beträchtlich hinter dem marxistischen Beitrag zum Befreiungskampf des Proletariats zurück⁶⁴⁾.

Die Rezeption des Marxismus, eine der zentralen Ursachen der Kontroversen um die Befreiungstheologie, auf die hier nur am Rande eingegangen werden kann, verstärkt noch die Mißachtung des Postulates der Sachgerechtigkeit. Wer der Faszinationskraft des Marxismus erlegen ist, beansprucht ja, auch wenn er im Marxismus eine atheistische Philosophie und ein sozialwissenschaftliches Analyseinstrumentarium unterscheidet und glaubt, letzteres ohne erstere übernehmen zu können, nicht

⁶⁰⁾ G. Gutiérrez (Anm. 2), S. 47 f.; L. und C. Boff (Anm. 24), S. 13 f. und 36 f. Vgl. auch H. Assmann (Anm. 20), S. 52 und 62 f.

⁶¹⁾ L. Boff (Anm. 44), S. 192.

⁶²⁾ Die Evangelisierung in der Gegenwart und in der Zukunft Lateinamerikas (Anm. 34), S. 8, 65, 78, 428 und 541.

⁶³⁾ G. Gutiérrez (Anm. 18), S. 34 und 103 f. L. Boff (Anm. 44), S. 47 f.

⁶⁴⁾ L. Boff (Anm. 51), S. 89; Clodovis Boff, *Die kirchliche Soziallehre und die Theologie der Befreiung: Zwei entgegengesetzte Formen sozialer Praxis*, in: *Concilium*, 17 (1981), S. 775 ff.; vgl. auch J. Höffner (Anm. 37).

nur den Gang der Geschichte, sondern auch die Ursachen gesellschaftlicher und politischer Probleme immer schon zu kennen. Empirische Analysen mit offenem Ausgang, komplexe Problemanalysen mit differenzierten Antworten sind nicht gefragt. So suggerieren auch die Vertreter der Befreiungstheologie, die Ursachen der gesellschaftlichen und politischen Probleme Lateinamerikas, über deren Schwere und Lösungsbedürftigkeit es keinen Dissens mit der katholischen Soziallehre gibt, immer schon zu kennen. Die erste Ursache der Probleme Lateinamerikas sei „die wirtschaftliche, soziale, politische und kulturelle Abhängigkeit der einen Gruppe von Völkern von den anderen“⁶⁵⁾. Die Probleme haben „ihre Wurzeln in den Strukturen der kapitalistischen Gesellschaft“⁶⁶⁾. Sowohl auf nationaler als auch auf internationaler Ebene gilt das kapitalistische Wirtschaftssystem als die Ursache der Unterentwicklung und der Unterdrückung. Deshalb könne die Befreiung nur durch eine Revolution des ökonomischen und sozialen Systems, eine „Aneignung nicht nur von Produktionsmitteln, sondern auch der politischen Führung“ durch die Unterdrückten erfolgen⁶⁷⁾. Die große Bedeutung, die der Marxismus dem Klassenkampf beimißt, wird von der Befreiungstheologie übernommen. Der Klassenkampf gilt als Verpflichtung des Christen, ja als Konsequenz des Liebesgebotes. Der Christ habe gar keine andere Wahl, als sich an diesem Kampf zu beteiligen. Er sei ein Produkt des Systems. „Neutralität in diesem Punkt ist schlicht unmöglich.“⁶⁸⁾

Vielfältige Kritik an dieser Rezeption der marxistischen Klassenkampfkonzption hat Gutiérrez in den vergangenen Jahren veranlaßt, seine Äußerungen zur Unausweichlichkeit und zur Unerbittlichkeit des Klassenkampfes etwas abzuschwächen. Er betrachte den Klassenkampf nicht als Gesetz der Geschichte, sondern als soziale Tatsache, der aber das christliche Liebesgebot immer übergeordnet werden müsse⁶⁹⁾. Das Problem der ebenso verführerischen wie schlichten Diagnose liegt auf der Hand. Wenn die Strukturen die Ursache aller Übel sind, müssen sie geändert werden. Die Theologie der Befreiung suggeriert, daß eine Revolution der gesellschaftlichen Strukturen hinreichend sei, um die erstrebte Befreiung zu realisieren. Der Strukturereformen immer mit Bewußtseinsreformen verbindende Ansatz der katholischen Soziallehre wird von Gutiérrez ausdrücklich verworfen. Die Theologie der Befreiung bewahre „die Christen vor dem Trugschluß, sich für persönliche – von konkreten Bedingungs-elementen jedoch losgelöste – Veränderungen einsetzen zu müssen, die angeblich jeder gesellschaftlichen Änderung notwendigerweise vor-

ausgehen müßten. Wer sich im Namen eines vagen Humanismus und eines saft- und kraftlosen Spiritualismus für eine solche Verhaltensweise einsetzen zu müssen meint, wird am Ende Komplize derer, die die dringend notwendigen Veränderungen endlos auf die lange Bank schieben. Diese behaupten nämlich, man müsse gleichzeitig auf die Menschen und auf die Strukturen einwirken, weil sie sich wechselseitig bedingen.“⁷⁰⁾

Dieser Ansatz, von Libertatis Conscientia als „Ausdruck einer materialistischen Anthropologie“ verworfen⁷¹⁾, verführt die Befreiungstheologie schließlich dazu, nicht nur die reiche westliche Tradition politischer Philosophie, sondern auch die sozialwissenschaftliche Gegenwart Lateinamerikas zu ignorieren. Was seit Platon und Aristoteles über Politik gedacht, seit Rousseau und den Federalist Papers an demokratischen Verfassungen entworfen und erprobt und seit Adam Smith an ökonomischen Theorien entwickelt wurde, bleibt für sie ohne Relevanz. Was die Sozialwissenschaften in Lateinamerika, die in der Zeit der Militärdiktaturen in den sechziger und siebziger Jahren gewiß einen schweren Stand hatten, sich inzwischen aber in einigen Zentren wie Rio de Janeiro, São Paulo und Lima intensiv entwickelt haben, forschen und diskutieren, darüber geben die Publikationen der Befreiungstheologie keine Auskunft. Trotz ihres Postulates einer politischen Hermeneutik scheint die Theologie der Befreiung mit ihnen keinen Dialog zu führen.

Dem Postulat eines legitimen Pluralismus politischer Optionen ist mit dem bisher Gesagten bereits der Boden entzogen. Die Mißachtung der Autonomie der Politik, ihre Indienstnahme für die Errichtung des Gottesreiches, der die Rolle des Weltenrichters usurpierende politische Integralismus und schließlich die Anlehnung an den Marxismus, jedes einzelne dieser Merkmale reicht bereits aus, um den legitimen Pluralismus in der Politik zu verhindern.

Es bleibt abschließend die Frage nach der sittlichen Relevanz der Politik. Auf den ersten Blick scheint kein Zweifel möglich, daß der Politik in der Befreiungstheologie eine sittliche Relevanz zukommt, hat sie doch mit der Freiheit und dem Wohl des Menschen zu tun. Doch der erste Blick trügt. Die Politik ist in dieser Perspektive nicht das an gesellschaftliche und verfassungsrechtliche Rahmenbedingungen gebundene, von der Vernunft, von Sachkunde, vom Willen zum Gemeinwohl geleitete Handeln des Menschen zur Begrenzung notwendiger Herrschaft, ist nicht abwägende Gestaltung der gesellschaftlichen und staatlichen Ordnung. Sie ist Verheißung totaler Emanzipation. Sie erliegt wie der Glaube der Versuchung der Utopie. Ihr Ort ist nicht die Ethik, sondern die Metaphysik⁷²⁾. Die Befreiungstheologie folgt damit mehr den Spuren eines politischen Messianismus, der gerade in La-

⁶⁵⁾ G. Gutiérrez (Anm. 2), S. 29.

⁶⁶⁾ Ebda., S. 106 f.

⁶⁷⁾ Ebda., S. 232. C. und L. Boff (Anm. 24), S. 37.

⁶⁸⁾ Ebda., (Anm. 2), S. 260.

⁶⁹⁾ Gustavo Gutiérrez, *Theologie und Sozialwissenschaften. Eine Ortsbestimmung*, in: Peter Rottländer (Hrsg.), *Theologie der Befreiung und Marxismus*. Münster 1986, S. 61–63; ders. (Anm. 15), S. 186 ff.

⁷⁰⁾ G. Gutiérrez (Anm. 18), S. 33 f.

⁷¹⁾ Libertatis Conscientia 75.

⁷²⁾ J. Ratzinger (Anm. 31), S. 21.

teinamerika Tradition hat, als denen der katholischen Soziallehre. Sie versteht sich als „ein Moment in diesem umfassenden Prozeß der historischen Antizipation des Reiches . . . Eine Theologie, die nicht zu dieser gewaltigen, ja messianischen Aufgabe beiträgt, wird nur schwerlich dem Vorwurf der Entfremdung, wenn nicht des Zynismus entgehen können.“⁷³⁾ Sie versteht sich als Fortsetzung jener Emanzipationsprozesse, die mit Galileo Galilei beginnen und über Rousseau, Hegel, Marx, Nietzsche und Siegmund Freud bis zu Herbert Marcuse reichen⁷⁴⁾. Diese Ahnengalerie macht einmal mehr deutlich, daß die Befreiungstheologie jene politische Ethik, die zur Bewältigung der sozialen und politischen Probleme Lateinamerikas, zur Stabilisierung der schwachen Demokratien und zur Förderung der Partizipationsfähigkeit und -bereitschaft der Bürger so notwendig ist, eher verhindert, als fördert. Die Dominanz der Utopie verschlingt die Vernunft und macht den Glauben gegenstandslos⁷⁵⁾. Sie trübt auch den Blick für die politische, die soziale und die kulturelle Wirklichkeit. So wenn Leonardo Boff nach seiner Reise in die Sowjetunion im Sommer 1987 erklärt: „Wir sahen eine höchst saubere, gesunde Gesellschaft. In keinem Augenblick fühlte man sich verfolgt oder überwacht . . . Die Kirchen sind geöffnet und voll . . . In keinem Augenblick spürten wir Einschränkungen der öffentlichen Meinung“⁷⁶⁾.

Dieser Dominanz der Utopie ist mit Mario Vargas Llosa entgegenzuhalten, daß Utopien in der Politik eine Gefahr für die Menschheit sind, zu Gewalt, Blutvergießen und Katastrophen führen und daß „die Demokratie . . . die Negation der Utopie (ist)“⁷⁷⁾. Ihr ist mit Paul VI. entgegenzuhalten, daß „die Berufung auf irgendein Traumbild der Gesellschaft oft nur eine bequeme Ausrede für diejenigen (ist), die sich den ernsthaft drängenden Aufgaben

zu entziehen wünschen, um sich in eine erdichtete unwirkliche Welt zu flüchten“⁷⁸⁾. Die neue Verhältnisbestimmung von Glaube und Politik führt eher zu neuen Diktaturen als zur Ausweitung von Freiheit und Gerechtigkeit in den Staaten Lateinamerikas. Die Befreiungstheologie macht die Christen sensibler für die politischen Probleme Lateinamerikas, sie macht sie mit ihrem politischen Messianismus aber gleichzeitig unfähig zur Politik. Sie wird in sozialer Perspektive zum Opium, das nicht Befreiung, sondern neue Knechtschaft zur Folge hat. Dies scheint ihre Tragik zu sein. Dies trennt sie von der katholischen Soziallehre.

In einer jüngeren, schon mehrfach zitierten Publikation der Gebrüder Boff, in der auch der Verschmelzung von Glaube und Politik das Wort geredet wird, sind allerdings auch erstmals bemerkenswert selbstkritische Feststellungen zu finden. Die Theologie der Befreiung müsse verschiedenen Versuchen Widerstand leisten, so u. a. den Versuchen des „Überhandnehmens des politischen Aspekts der Probleme um Unterdrückung und Befreiung zum Nachteil anderer Dimensionen“, der „Unterordnung des Diskurses über den Glauben unter den Diskurs über die Gesellschaft in einer schlecht durchdachten oder zu sehr vom Klassenkonflikt geprägten Verknüpfung“, der „Überbetonung der sozio-ökonomischen Gestalt des Armen“ und der „Nachlässigkeit in der Vertiefung des Dialogs . . . mit der Glaubens- und Soziallehre des päpstlichen und örtlichen Lehramtes“⁷⁹⁾. Diese Feststellungen lassen hoffen, daß die Kontroversen zwischen der katholischen Soziallehre und den verschiedenen Positionen eines Tages vielleicht doch zu einem Dialog führen und zur Einheit der Kirche sowie zur Entwicklung und Stabilisierung freiheitlicher, rechtsstaatlicher und demokratischer Ordnungen in den Staaten Lateinamerikas beitragen.

⁷³⁾ L. Boff (Anm. 39), S. 135.

⁷⁴⁾ Ders. (Anm. 51), S. 123 f.

⁷⁵⁾ J. Ratzinger (Anm. 31), S. 23; vgl. auch Robert Spaemann, *Zur Kritik der politischen Utopie*, Stuttgart 1977, S. 67 ff. und 104 ff.

⁷⁶⁾ L. Boff, Interview mit Folha de Sao Paulo vom 10. Juli 1987, S. 8; vgl. auch sein indirekt wiedergegebenes Gespräch

mit Peter Schilder, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 3. Oktober 1987.

⁷⁷⁾ Mario Vargas Llosa, in: Walter Haubrich, *Gegen Wind und Wetter. Der peruanische Schriftsteller Vargas Llosa und seine Absage an die politische Utopie*, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 9. Mai 1987.

⁷⁸⁾ *Octogesima adveniens* 37.

⁷⁹⁾ L. und C. Boff (Anm. 24), S. 79 f.

Hugo Staudinger: Die Problematik der herrschenden Wissenschaftskonzeption. Die Notwendigkeit einer Erneuerung der Metaphysik

Aus Politik und Zeitgeschichte, B 49/87, S. 3–16

In ihrer Untersuchung über Elemente und Ursprünge totalitärer Herrschaft vertritt Hannah Arendt die Auffassung, in den totalitären Systemen sei eine Krise sichtbar geworden, in der wir heute alle und überall leben, ohne daß Hannah Arendt die gemeinsame Wurzel dieser Krise eindeutig kennzeichnet. Tatsächlich erweist sich als Ursache dieser systemübergreifenden Krise die gegenwärtige Konzeption der Wissenschaften. Da sich die totalitären Ideologien selbst als wissenschaftliche Weltanschauung betrachten, tritt in ihnen die allgemeine Krise am deutlichsten zutage.

Die Wissenschaften leiden trotz imponierender Erfolge der Feld- und Spezialforschung unter einer geistigen Orientierungslosigkeit und unter der Unfähigkeit, ihre Forschungsergebnisse zu einer angemessenen Welt- und Daseinsdeutung zu integrieren. Ursache dafür ist ein Mangel an Offenheit, insbesondere ein Frageverbot (Adorno) für die Wesens- und Sinnfrage und eine Festlegung auf den Methodischen Atheismus.

Der Verzicht auf die Wesens- und Sinnfrage macht die Wissenschaften unfähig, den Wert ihrer Forschungsobjekte zu erkennen, und führt so zu ethischer Orientierungslosigkeit. Die Festlegung auf den Methodischen Atheismus muß zwangsläufig zu einer Verkennung der Wirklichkeit führen, falls diese wesentlich auf Transzendenz bezogen ist. Bezeichnenderweise sind die gegenwärtigen Versuche wissenschaftlicher Welt- und Daseinsdeutung durch Begriffe wie Zufälligkeit, Absurdität und Sinnlosigkeit gekennzeichnet. Es stellt sich die Frage, ob dieses Dilemma letztlich in einer wissenschaftlichen Verkennung der Wirklichkeit wurzelt. Eine solche Vermutung ist bei dem gegenwärtigen Stand unserer wissenschaftlichen Erkenntnisse um so naheliegender, da wir in allen Bereichen feststellen müssen, daß die Relationen zwischen den Erscheinungen wesentlich zu den Erscheinungen dazugehören, so daß ihre Vernachlässigung zu einer Verkennung der Wirklichkeit führt. Es erhebt sich die Frage, ob diese Erfahrung nur für einzelne Erscheinungen der Wirklichkeit oder auch für die Wirklichkeit insgesamt gilt. Dies jedoch bedeutet, daß die metaphysische Frage mit neuer Dringlichkeit gestellt werden muß.

Klaus Fischer: Wissenschaftliche Vernunft im sozialen und politischen Kontext der Gegenwart

Aus Politik und Zeitgeschichte, B 49/87, S. 17–28

Gegenstand dieser Analyse ist die soziale und politische Lage von Wissenschaft in der Gegenwart. Im Zentrum stehen die Ursachen der heute zu beobachtenden wachsenden Wissenschafts- und Technologieskepsis, ihre Konsequenzen sowohl für die Binnenstruktur der Wissenschaft als auch für ihre Situation als gesellschaftliches Subsystem sowie die Reaktionen der Wissenschaft auf die veränderte Lage — insbesondere die von ihr verfolgten Strategien zur Reinstallation ihrer Autonomie.

Es wird gezeigt, daß die bisherigen Versuche zur Abgrenzung der Sphären von Wissenschaft und Politik gescheitert sind. Nachdem es der Wissenschaftstheorie nicht gelungen ist, die Ergebnisse der Wissenschaften durch Rekurs auf die im Prozeß ihrer Prüfung zur Geltung kommende methodische Rationalität abzusichern, erweist sich auch die Trennung von Grundlagenforschung und angewandter Forschung, von Wissenschaft und Technologie als praktisch undurchführbar, weil der Prozeß der reinen Forschung in vielen Fällen bereits als technologischer Eingriff mit möglichen sozialen und politischen Folgen anzusehen ist. Die Trennung von Wissenschaft und Trans-Wissenschaft wiederum hat zur Konsequenz, daß der erste Bereich leer wird, weil alle Aspekte wissenschaftlichen Handelns immer zugleich auch transwissenschaftliche Eigenschaften aufweisen.

Trotz des Scheiterns dieser Versuche, reine Wissenschaft von allen politischen Implikationen oder Elementen zu reinigen, ist die Chance direkter politischer Steuerbarkeit zukünftiger wissenschaftlicher Entwicklung als gering einzuschätzen. Sowohl die Wissenschaftsgeschichte als auch neuere Untersuchungen zur Verteilung von Innovationen in Astronomie und Astrophysik zeigen, daß grundlegende Neuerungen nicht planbar oder durch gezielten Einsatz massiver Forschungsmittel erzwingbar sind. Ursache dafür könnte sein, daß in der reinen Wissenschaft vor allem die subjektiven, personalistischen und elitistischen Komponenten des Forschungshandelns zur Geltung kommen, während in der angewandten Forschung seine methodischen, kooperativen, demokratischen Komponenten zu dominieren scheinen.

Manfred Spieker: Die Versuchung der Utopie. Zum Verhältnis von Glaube und Politik in der Befreiungstheologie

Aus Politik und Zeitgeschichte, B 49/87, S. 29—38

Der Christ, der bei der Bestimmung des Verhältnisses von Glaube und Politik die Sackgassen einer Identifizierung bzw. einer radikalen Entgegensetzung vermeiden möchte, hat sich an fünf Kriterien zu orientieren. Er muß an der sittlichen Bedeutung allen politischen Handelns festhalten, darf aber in keinem politischen System den eschatologischen Vorbehalt, das heißt die Vorläufigkeit jeder politischen Ordnung *sub specie aeternitatis* aus dem Auge verlieren. Er hat die legitime Autonomie der Politik, der Wirtschaft und der Kultur zu respektieren, auf die Sachgerechtigkeit der politischen Entscheidungen zu achten und den legitimen Pluralismus politischer Optionen auch unter Christen zu ermöglichen.

Die verschiedenen Varianten der vornehmlich in Lateinamerika beheimateten Theologie der Befreiung halten übereinstimmend die Unterscheidung von Glaube und Politik für überholt. Für die Gebrüder Boff verschmelzen im Begriff der Befreiung „die Horizonte des Spirituellen und des Politischen, des Geschichtlichen und des Metageschichtlichen“. Die Folgen dieser Verschmelzung sind: Der eschatologische Vorbehalt verliert seine Funktion, Geschichte wird zu einer dynamischen Fortschrittsbewegung hin zur Freiheit, Politik wird allgegenwärtig, ja sinngebende Instanz des Lebens. Die Heilige Schrift und der Glaube werden von der Politik her neu gelesen und soziologisch interpretiert. Die legitime Autonomie irdischer Sachbereiche, die Postulate einerseits der Sachgerechtigkeit politischer Entscheidungen und andererseits des Pluralismus politischer Optionen werden unterlaufen. Politik ist nicht mehr Güterabwägung, sondern Entscheidung zwischen Gnade und Sünde, zwischen Befreiung und Ausbeutung. Die neue Bestimmung des Verhältnisses von christlichem Glauben und politischem Handeln macht die Anhänger dieser Theologie zwar sensibler für die politischen Probleme Lateinamerikas, sie macht sie aber durch ihren politischen Messianismus gleichzeitig unfähig zur Politik.