

Jörg Splett

Resignation und Zukünftigkeit

Rahmengedanken zu einem Technik-Ethos heute

Resignation heißt eigentlich Rücktritt, Verzicht: Ein Herrscher gibt die Insignien, die Zeichen seiner Amtsvollmacht, zurück. Das kann freiwillig oder erzwungenermaßen geschehen – oder auch in einer menschenüblichen Mischung von beidem. Und heute ist es offenbar so, daß solche Resignation in besonderer Weise dem Techniker nahegelegt wird und naheliegt. Wie lange ist es her, daß beispielsweise jeder Abschluß eines Autobahnteilstücks zu einem bewimpelten Fest wurde, während heute schon die vorbereitenden Messungsarbeiten nicht selten als verbrecherischer Anschlag angeprangert werden! Dabei bildeten nach ihrem Selbstverständnis wie nach allgemeiner Schätzung die Techniker gleichsam den Vorort, die Spitze der in die Zukunft ziehenden Menschheit der Neuzeit.

Resignation des Menschen der Neuzeit?

„Neuzeit“ ist freilich ein unscharfer, heuristischer Begriff, weniger ein Begriff als ein vorläufiger Raster zum Zweck des Begreifens. Doch läßt sich immerhin sagen: Aus dem humanistischen Rückgriff auf die Antike, der Wirtschaftsentwicklung der oberitalienischen Städte, dem naturwissenschaftlichen Aufbruch, andererseits aus dem Schock der Kriege im Gefolge der Reformation wie der Entdeckung fremder Kulturen entsteht ein neues Welt- und Menschenbild. In ihm tritt die Jenseitsorientierung zurück, und im Vordringen von Schrift und Wissenschaft, im Werden der Nationalstaaten wie im Aufstieg des Bürgertums rückt das Diesseits ins Zentrum ein. Am deutlichsten zeigt das, für Gegner wie Befürworter, der Aufbruch der Wissenschaft als Naturwissenschaft. Für den Philosophen heißt der bestimmende Name René Descartes, und der steht für das Programm, den Menschen zum „Herrn und Eigentümer der Natur“ zu machen¹.

Dieser Herrschaftsanspruch war durchaus konkret gemeint. Nicht zuletzt nämlich ging es Descartes um eine größere Effizienz der Medizin. Selbst von eher schwacher Gesundheit, war er mißtrauisch gegenüber dem mittelalterlichen „Qualitäten“-Denken und hoffte, durch eine Physikalisierung der Medizin, also durch die Fortentwicklung der Heilkunst zur Heilungswissenschaft, den Körper besser in die Hand zu bekommen, um so ein längeres Leben garantieren zu können.

Es ging also um den Menschen. Aber es lag offenbar in der Konsequenz dieser Wende, vom konkreten Menschen abzusehen. Meß- und zählbar, vor allem beherrschbar, ist ja nicht das Verhalten von Freiheit als solcher. So klammert man das Subjekt aus; erstrebt wird „Objektivität“.

Das heißt, es geht um die Erkenntnis der Strukturgesetzlichkeit von Welt und Vernunft, um die „mathesis universalis“ der exakten Wissenschaft. Als universale kann sie nicht einen Bereich freien unbestimmten Lebens neben sich dulden, sondern muß ihn einbegreifen. Möglich aber ist das einzig so, daß das Nicht-Erfaßbare, das „Un-“ und „Vorwissenschaftliche“ (worunter ja bereits für Aristoteles auch das Geschichtliche fiel) zum im Grund Unwichtigen erklärt wird². Mit anderen Worten, das menschliche Handeln wird soweit wie möglich der Freiheit entnommen und „theoretisiert“, die Theorie hingegen wird „praxis-orientiert“, gemäß der Devise neuzeitlicher Wissenschaft: „savoir pour prévoir afin de pouvoir“ – Kenntnis zur Vorausschau im Dienst von Herrschaft.

Damit aber sind Theorie wie Praxis etwas anderes geworden als früher. Theorie ist jetzt Erkennenwollen des „Willens zur Macht“ (wie Friedrich Nietzsche im 19. Jahrhundert sagen wird); der Wille zur Macht aber verzichtet, eben aus Machtwillen, auf alle „Willkür“ und unterstellt sich „diszipliniert“ den jeweils erkannten Notwendigkeiten. Einer solchen Disziplin wird dann nicht nur die Freiheit, sondern auch die Frage nach dem Warum, die Frage nach dem Sinn dieses Opfers, geopfert, gleichermaßen in der „Wissenschaftsreligion“ mit ihren Ansprüchen an die Forscher wie in dem Religionsdienst, den der entstehende Nationalstaat beansprucht.

Inzwischen hat sich nun gezeigt, daß diese Frage sich auf Dauer doch nicht unterdrücken läßt. Indem die erstrebte Herrschaft über Sachen, absolut gesetzt, die unpersönlich-„sachliche“ Herrschaft über den Menschen erzwingt, weckt sie in ihm die Frage nach dem Warum und Wozu solcher Herrschaft. Zwar wird ihm diese Frage im Namen der Wissenschaft untersagt: wenn nicht als schlichtweg sinnlos, dann als naive Moralisierung von gesellschaftlichen Strukturproblemen. Aber indem die „Verhältnisse“, die „nicht so sind“, in ihrer Unmenschlichkeit als menschliche erkannt sind, stellen sie die Verantwortung des Menschen in neuer Weise zur Diskussion.

Damit zeigt sich das, was man heute als Nachneuzeit oder gar „Nachgeschichte“ diskutiert. Hier wären nun alle Momente aufzugreifen, vom Rückgang der Schrift, die durch Bilder und Piktogramme oder durch die Zahlen der EDV ersetzt wird, dem Bedeutungsverlust der Nationalstaaten zugunsten von Wirtschaftsblöcken bis zum Niedergang des Bürgertums mit dem ihm eigenen Ethos und zum Abschied vom Fortschrittsgedanken als solchem. Und hierbei wäre zu diskutieren, inwiefern all dies als Ende (im Sinn von Ablösung etwa) oder als Vollendung des neuzeitlichen Bewußtseins zu verstehen sei. Jedenfalls ist offenbar aus dem Pathos der Renaissance-Humanisten nunmehr ein Überdruß am Menschen geworden: vor-

dergründig als Ungeduld mit dem unbeweglichen, unbelehrbaren „Bürger“, hintergründig als Selbstüberdruß. Hat sich der Mensch vielleicht doch überanstrengt?

Verzicht auf den Anspruch, wie Gott zu sein?

In diese Richtung zielt die Diagnose Horst Eberhard Richters: Gotteskomplex³. Aber er popularisiert nur einen Gedanken, der längst vorher ausgesprochen wurde. Friedrich Nietzsche war es, der in kaum übertreffbarem Scharf- und Tiefblick die Verlorenheit derer beschworen hat, die sich an der Tötung Gottes überhoben haben. Dostojewskij schildert sie in den „Dämonen“. Mit leichter Hand hat Goethe das Thema in der Schülerszene (wie im Gedicht vom Zauberlehrling) durchgespielt; ebenso weniger „seriös“, in der ihm eigenen denkenden Sprachspielerei, hat es Odo Marquard wiederholt variiert, so auf einem Münchener Symposium von 1976 über das Schicksal⁴.

Zunächst hatte das antike Schicksal an Gott sein Ende gefunden. Geschichte war eine Schickung Gottes. Nun wurde sie neuzeitlich zum Werk des Menschen; seither leben die Menschen im Zeitalter der Machbarkeit. Wie jedoch bleibt man unter solchem „Gottwerdungsdruck“ menschlich? Geschöpf ist der Mensch zwar nicht mehr, aber nach wie vor ist er endlich. Seine Zeit ist begrenzt; darum zeigt er sich zunehmend als das Wesen, das keine Zeit hat, weder für sich und seinesgleichen noch für seine Projekte. Und eine solche Begrenzung steht nicht nur am Ende, sondern genauso am Anfang. Denn zwar fängt er einmal an, doch nicht die Welt mit ihm. Die Welt gibt es schon, samt ihren natürlichen wie quasinatürlichen, nämlich gesellschaftlichen „Verhältnissen“. Über sie zurückfragen wollen würde bedeuten, sich selbst aufzuheben. Darum verbietet man sich diese Frage, verzichtet auf „metaphysische“ Gesamtinterpretationen und knüpft, mit Veränderungsprogrammen, an der konkreten Situation an.

Das heißt, wer handeln, etwas tun und „machen“ will, muß Welt und Dasein so konzipieren, daß er nicht *alles* machen muß, weil hier in vieler Hinsicht „nichts zu machen ist“. Dies ist eine erste Unverfügbarkeit, über deren Rückwirkung auf das Selbstverständnis des Menschen und sein Gestimmtsein wir nachdenken müssen.

Eine zweite findet Marquard darin, daß die *Folgen* unseres Handelns sich unserem Zugriff entziehen. Zwar will und soll der Mensch nun sich und alles selber machen; aber er ist nach wie vor nicht allmächtig. Institutionen, die Kritik auf sich ziehen, schafft man ab – um zu entdecken, daß sie „latente Funktionen“ erfüllt haben, „deren Nichterfüllung Unheil stiftet“ (18). Doch auch positiv Erreichtes verliert, sobald selbstverständlich geworden, seinen „Befriedigungswert“. Gerade erfolgreiche Planung plant sich um ihren Erfolg.

Wer das erkannt hat, wird sein Planungsprogramm um die Entwicklung von „Enttäuschungsverarbeitungstechniken“ bereichern. Deren nächstliegende ist das

Ignorieren. Und dazu bedarf es (beim Publikum) der Ignoranz; also wird die Erinnerung, die Historie diskriminiert – oder doch nur in zuträglicher Auswahl und Deutung vermittelt. Das aber leitet schon zur zweiten Technik über, da Vergessen nicht genügt. Es kommt zu einer „Kultur der Ausreden“, zu „Entschuldigungsarrangements“, zur Sündenbocksuche: wie für die Vergangenheit, so insbesondere für das Heute, das (noch immer) nicht so ist, wie es sein sollte. Denn wo etwas nicht nach Wunsch geht, müssen Menschen daran schuld sein: doch natürlich andere Menschen. An die Stelle der Parzen sind (Marquard merkt die Verschiebung vom Textil- zum Metallsektor an) die „Drahtzieher“ getreten. Der Mensch, das heißt, eine konkrete Menschengemeinschaft, scheint sich also vom Feind her definieren zu müssen (man denke an die Haß-Übungen in Orwells „1984“). Entspricht also einer Theologie nach dem Tode Gottes eine „Anthropologie nach dem Ende der Menschlichkeit“ (19)?

Von beidem her nun, von der Notwendigkeit des Handelns wie von der Notwendigkeit her, mit dessen Grenzen fertig zu werden, nötigt sich eine neue übergreifende Notwendigkeit auf: die Geschichte und Natur verschmelzende Gesetzmäßigkeit eines Naturschicksals, einer inneren Unabwendbarkeit des Endsiegs des Guten. Die Stelle der Vorsehung übernimmt der wissenschaftlich erschlossene Weltlauf. Was aber sagt eben dies für das konkrete Planen und Handeln? Es beläßt ihm im Grund einzig das Gegensteuern zu konkreten Fehlfolgen früherer Pläne, im Rahmen des festliegenden Selbst-Ablaufs im großen (wobei diese Steuerung ihrerseits wieder unvermeidlich nach Korrektur rufen wird). So verwundert es nicht, daß O. Marquard seinen Beitrag mit dem Hinweis auf den „Schwabing-Oblomow“ (von 1967) aus May Spils’ „Schätzchen“-Filmen schließt: „Es wird böse enden.“ Denn, wie gesagt, was erbringt diese Gegenwarts-perspektive für Selbstsicht und Stimmung des Menschen?

Hinsichtlich der Vergangenheit, des Vorgefundenen, ist „nichts zu machen“. Hinsichtlich der Zukunft ist entweder, im großen, auch nichts zu machen, weil sie sich von selbst macht, also alles schon festliegt. Oder sie liegt nicht fest, und es ist noch alles offen im „Laboratorium möglichen Heils“, wie Ernst Bloch zu sagen liebte. Woher aber sollte man dann hoffen und erwarten, daß es gutgeht? Woher soll sich – im Blick auf den bisherigen Gang der Menschengeschichte – „alles, alles wenden“, wenn das durch eben den Menschen, also uns, geschehen soll? Ob man die Aporien nun in solcher Schärfe sieht oder nicht, jedenfalls wird erklärlich, daß man sich ins Private zurückzieht.

Technikfeindschaft?

Und nicht bloß aus der Politik ins Private, sondern auch aus der Zivilisation ins „Natürliche“ und aus der Rationalität ins Emotionale. Nur zu verständlich

angesichts der Größe der Erwartungen und der Tiefe der erfahrenen Enttäuschung. Wolfgang Wild überlegt darum wohl mit Recht:

„Angenommen, es würde gelingen, in der Photovoltaik einen Durchbruch zu erzielen, der dem bei Integrierten Schaltkreisen entspräche, und man würde auf diese Weise die Sonnenenergie optimal nutzen können... Ein derartiger Erfolg würde sicher nur sehr wenige ‚Grüne‘ bekehren. Denn mit der Schaffung einer sauberen und regenerativen Energiequelle wäre zwar ein entschiedener Schritt in Richtung auf eine ressourcen- und umweltschonende Technologie getan, die psychologische Ursache des Unbehagens aber nicht beseitigt.“⁵

Wo sich aber derart verbreitetes Unbehagen findet, finden sich auch rasch die Leute, die es für sich zu nutzen verstehen. Michael Schneider schreibt zornig von den „Lebemännern des Untergangs“⁶. Er beklagt nicht bloß den Umschlag aus einem dogmatischen Marxismus ins private Glück (125), sondern stellt vor allem im Anschluß an Peter Sloterdijk den neuen Nihilismus und Zynismus heraus (134), den „schwarzen Kitsch“ bei den Jüngern Emile M. Ciorans, die ihn an „Sekten aus dem Spätmittelalter erinnern, die zwar den Glauben an Gott, den Erlöser, verloren hatten, nicht aber an seinen Widersacher, den Satan, in dem sie das einzige Wirkungsprinzip der Geschichte erblickten“ (54). Doch auch dort, wo an die Stelle des zynischen Nihilismus die radikale Prophetie tritt, sind rationale Rückfragen fällig:

„Ein Zusammenbruch der technischen Zivilisation würde zwar das Weltbevölkerungsproblem lösen, aber auf die grausamste und inhumanste Weise, nämlich durch eine Dezimierung der Menschheit in mörderischen Überlebenskämpfen. Ich frage mich“, schreibt Wild, „ob Carl Amery, der den Ausstieg aus der technischen Zivilisation ‚um beinahe jeden Preis‘ gefordert hat, wirklich bereit wäre, diesen Preis zu bezahlen.“

Wild spricht auch Hans Jonas und sein Prinzip Verantwortung an. Jonas plädiert für die Vorsicht als besseren Teil der Tapferkeit, solange Prognosen unsicher sind, „zumal bei der Unumkehrbarkeit mancher der eingeleiteten Prozesse“⁷. Wild entgegnet mit dem Hinweis, auch das Unterlassen habe Konsequenzen, und warnt vor einem totalen Immobilismus. „Wenn wir jeglichen Irrtum vermeiden wollen, dürfen wir nie etwas Neues versuchen und bestehende Mißstände nicht beseitigen, denn die Beseitigung könnte ja vielleicht schlimmere Mißstände zur Folge haben.“ In der Tat, nur scheint mir dieser Gedanke auch bei Jonas nicht zu fehlen: „Nicht die vom Handeln abratende, sondern die zu ihm auffordernde Furcht meinen wir mit der, die zur Verantwortung wesentlich gehört, und sie ist Furcht um den Gegenstand der Verantwortung“ (391).

Technikfeindschaft wäre sicher Flucht aus der Verantwortung, in der wir stehen. Reine Natur-Existenz ist dem Menschen als einem Kulturwesen versagt. Und bei allem Verständnis für Distanzierung gegenüber unserer hochartifiziiellen Zivilisation: Es ist mitnichten ausgemacht, daß naturnähere Formen der Ernährung, Heilung usw. in jedem Fall auch die besseren, die gebotenen wären. Allerdings bedarf die Technik eines neuen Selbstverständnisses.

Ethos der Naturfrömmigkeit?

Die Mentalität gottgleicher Weltherrschaft und Naturumgestaltung muß tatsächlich überwunden werden. Besonders dringlich scheint das heute in den neuen Disziplinen der Biotechnik. Die Problematik, die sich hier auftut, bringt man häufig auf die Formel: „Dürfen wir, was wir können?“

Nun gilt es erst einmal zu sehen, daß die Fragestellung trivial ist. „Dürften“ wir, was wir können, dann wäre das Wort „dürfen“ ganz ohne Bedeutung. Sollen, Dürfen, Nicht-Dürfen sind Begriffe, die allein im Raum der Freiheit, also des Könnens und Anderskönnens, Sinn besitzen, und zwar als Konturbestimmungen dieses Raums. Ein ethisches Wesen ist der Mensch gerade insofern, als er im Feld seines Könnens dies oder jenes (tun) soll (obwohl er es auch unterlassen könnte) und dies oder jenes nicht (tun) darf (obwohl er es tun könnte).

Auf einen zweiten Blick scheint die Frage indes weniger banal, wenn man sie nämlich auf die Freiräume von Wissenschaft und Technik beschränkt: Dürfen wir in Wissenschaft und Technik, was wir wissenschaftlich, technisch können? Damit rücken zwei lange unbefragte „Dogmen“ der Neuzeit in das Licht der Reflexion, zwei Plausibilitäten, die – wie Jonas meint – „fast bekenntnishaften Charakter“⁸ besitzen: die Überzeugung von der Wertfreiheit der Wissenschaft und das Postulat der Freiheit ihrer Forderung (das im Grundgesetz als Grundrecht verankert ist: Artikel 5, Absatz 3).

Doch sehe ich nicht, wie diese Einschränkung das grundsätzliche Dürfen-Können-Verhältnis ändern bzw. aufheben sollte. Um es gleich auf krasse Deutlichkeit zu bringen: Dürfte jemand – rein experimenteshalber – aus Forschungsgründen eine Atomexplosion beliebigen Ausmaßes zünden? Oder dürfte man – in bloß theoretischer Absicht – medizinische Experimente im Stil der KZ-Mediziner an verwaisten Säuglingen durchführen?

„In beiden Sorten von Experiment – dem von übermäßiger Größe und dem an Personen – ist die schützende Grenzlinie zwischen stellvertretender und wirklicher Aktion, zwischen Versuch und Ernst, im Vollzug der Forschung selbst verwischt. Damit wirkt auch die konventionelle Unterscheidung von ‚reiner‘ und ‚angewandter‘ Wissenschaft seltsam antiquiert: Die ‚Anwendung‘ findet bereits in der Untersuchung selber und als Teil von ihr statt... Darum sieht sich die moderne, erfolgsgekrönte und beifallsverwöhnte Naturwissenschaft plötzlich den ungewohnten Winden ethischer Prüfung ausgesetzt. Verantwortung reicht so ins Herz der Forschung hinein“ (Jonas, Anm. 8).

Untersagt nun Verantwortung solche Versuche nur deshalb, weil sie Menschen betreffen? Dazu hat Robert Spaemann erklärt:

„Nur wenn der Mensch heute die anthropozentrische Perspektive überschreitet und den Reichtum des Lebendigen als einen Wert an sich respektieren lernt, nur in einem wie immer begründeten religiösen Verhältnis zur Natur wird er imstande sein, auf lange Sicht die Basis für eine menschenwürdige Existenz des Menschen zu sichern.“⁹

Daß Technik statt neuzeitlich aus dem Geist des „Willens zur Macht“ im Bewußtsein von Dienst und Ehrfurcht gelebt und vorangebracht werden muß,

haben wir zuvor selber erwogen. Insofern muß in der Tat eine rücksichtslos anthropozentrische Perspektive überwunden werden. Aber was soll nun ein „wie immer begründetes religiöses Verhältnis zur Natur“ bedeuten und was soll es bewirken?

Ist denn, erstens, die Natur problemlos? Selbst wenn sich in einer gewissen darwinistischen Natur- und Evolutionssicht auch die mitleidlose Mentalität des kapitalistischen Bürgertums reflektieren sollte: den Kampf ums Dasein mit dem Untergang des Schwächeren kann man allenthalben beobachten. Nicht bloß im Tierreich – in intra- wie interspezifischer Aggression –, auch bei jedem Waldspaziergang (nur daß wir hier weder die Erstickungsschreie von untergehenden Pflanzen noch den Triumphgesang der zum Licht durchgestoßenen Sieger vernehmen). Sollte man nun etwa eine Religion der „Magna Mater“ mit ihren blutigen Fruchtbarkeitsriten wiederbeleben?

Man könnte aber, zweitens, Leben und Natur wie Albert Schweitzer sehen und daraus das Prinzip der Ehrfurcht vor allem Lebenden ableiten. „Als gut gilt (dem denkend gewordenen Menschen) Leben erhalten, Leben fördern, entwickelbares Leben auf seinen höchsten Wert bringen; als böse: Leben vernichten, Leben schädigen, entwickelbares Leben niederhalten. Dies ist das denknotwendige, absolute Grundprinzip des Sittlichen.“ Näher betrachtet, sieht freilich auch Schweitzer die Natur nicht anders; auch ihm bietet sie „das grausige Schauspiel der Selbstentzweiung des Willens zum Leben“. Erst im Menschen weckt das Wissen um Gemeinsamkeit den Willen zur Solidarität. Doch weiß Schweitzer zugleich, daß auch der Mensch unter das naturbestimmende „Gesetz gestellt ist, auf Kosten anderen Lebens leben zu müssen und durch Vernichtung und Schädigung von Leben fort und fort schuldig zu werden“¹⁰.

Hier geriete die Diskussion nun in philosophische und obendrein theologische, nämlich konfessionsspezifische Subtilitäten. Der Münchener Moraltheologe Wilhelm Korff fragt zurück: „Eine Maxime, die uns mit ihrer moralischen Remystifikation der Natur permanent schuldig spricht? Ist solche undifferenzierte Ausweitung notwendig? Läßt sich das ethische Prinzip auf einem biologischen Sachverhalt aufbauen und von ihm her begründen?“¹¹

Dabei geht es nicht bloß um den globalen Schuldspruch als solchen. Vielleicht wäre der Mensch ja ein solches Wesen, das faktisch sich ständig verfehlt. Es geht vielmehr darum, daß hier unvermeidliches Handeln als Schuld bezeichnet wird. Denn so verliert der Schuldbegriff seinen Sinn (gemäß dem vorhin zu Sollen und Dürfen Bedachten). Und zugleich damit wohl auch jede Appellkraft. Denn wenn ich ohnehin, was immer ich auch täte, schuldig werde, warum sollte ich mich dann eigentlich darum bemühen und Verzichte dafür auf mich nehmen, dies vielleicht ein ganz klein weniger zu werden? Ein moralischer Anspruch verdient nur dann Gehör, wenn moralische Existenz zumindest grundsätzlich gelebt werden kann – mag „der Gerechte“ auch am Tag „siebenmal fallen“ (Spr 24, 16)¹².

Prinzip einer humanen Ethik ist in der Tat nicht das biologische Datum Leben samt dem Datum Lebensdrang bzw. Lebensgewilltsein, sondern die Würde der menschlichen Person, „nicht aus Vorgaben der Natur, sondern aus der Konstituierung des Menschen als moralisches Subjekt“ (Korff, ebd.) So wird von ihm gegebenenfalls der Tod für andere Menschen gefordert, doch niemals für ein Tier oder eine Tierspezies, geschweige denn für Baum und Gras, gar für Löss oder Wasser. Zugleich aber beschränkt solche Vernunft- und Freiheitsverantwortung sich keineswegs bloß auf den Menschen. Vielmehr „ist darin zugleich eine geschärfte Verantwortung für alles Lebendige eingeschlossen. Und zwar jetzt durchaus im Sinne der Konkretisierungen Schweitzers: ‚Wo ich irgendwelches Leben schädige, muß ich mir darüber klar sein, ob es notwendig ist. Über das Unvermeidliche darf ich in nichts hinausgehen, auch nicht in scheinbar Unbedeutendem‘“ (ebd.).

Ethos und Sinn

Es könnte scheinen, als hätten wir damit unsere Titelfrage vergessen. Sie lautete eher (mit den Worten Immanuel Kants ausgedrückt): „Was dürfen wir hoffen?“ Das ist bei ihm die dritte Frage der Philosophie (wenn man die Philosophie nicht bloß fachlich schulmäßig nimmt, sondern als etwas, das jeden Menschen beschäftigt). Wir sind nun – im Sinn des Untertitels – in eine andere Fragestellung geraten, nämlich in die Frage: „Was sollen wir tun?“ Das ist nach Kant die zweite Grundfrage eines denkenden Menschen, und damit wird schon ein Zusammenhang sichtbar.

Blicken wir nochmals zurück. Die Resignation drängt sich uns heute ja vor allem darum auf, weil dem Menschen keine Zukunft mehr versprochen werden könne. Woher dieser plötzliche Einbruch? Ich meine so: Als der Mensch, wie vorher bedacht, seine Stütze im Gottesglauben verlor und die Vorsehung in eigene Hände zu nehmen hatte, mußte er sich auch mit dem Gedanken auseinandersetzen, daß seine Macht vor dem Tod an ihre Grenze geriet. Und er löste das Problem dadurch, daß er seine Existenz und deren Sinn ins Fortleben der Menschheit verlegte. Zeigt sich aber nun, daß auch diese Zukunft (in deren Erinnerung zum Beispiel der „rote Held“ „eine Berge zu finden hoffte, eingeschreint im Herzen der Arbeiterklasse“¹³), daß auch die Zukunft der Gattung nicht erst nach Jahrmillionen, sondern viel früher zu Ende sein könnte, dann wird auch die allgemeine Verfinsterung im Bewußtsein der Zeitgenossen verständlich.

Dabei war schon jene Verlegung ins Allgemeine nicht legitim. Denn Ethik und Sinnfrage hat man genau zu unterscheiden (was nicht heißt: zu trennen). Tatsächlich lebt der Mensch nicht für sich: Die Sinnfrage fragt über ihn hinaus. Wollte ich aber seinen Dienst an den anderen zu seinem Lebenssinn erklären, hätte ich ihn

zum Mittel gemacht. Ist ein Mittel doch eben dies, dessen Sinn sich in der Funktion für seinen Zweck erschöpft. Hier steht also gar nicht die Frage des Egoismus oder Altruismus eines Individuums zur Debatte (so wichtig sie an ihrem Ort ist), sondern die Frage, wie die „Nutznießer“ des Opfers sich zu diesem stellen. Man kann das Lebensopfer anderer mit Dank entgegennehmen – und von anderen leben wir alle. Aber damit wird man nicht zu deren Sinn und Zweck. Wo das geschähe, wären jene zu Sklaven und bloßen Mitteln geworden; und es änderte auch nichts, wenn sie – „heroisch“ – sich selber derart verzweckten. Nicht das Kind ist Lebenssinn der Mutter, nicht der Unterhalt der Eltern Daseinszweck ihrer Nachkommenschaft.

Das gilt auch und gerade in christlicher Sicht. Zwar findet man bei Dorothee Sölle eine Meditation zum Tod des Mose vor dem Einzug ins Gelobte Land, wo man liest: „Er sah auf das Land, das er nicht erreichte, das er niemals betrat. Eine individuelle Auferstehungshoffnung hatte er nicht nötig. Weil er den großen Tod, der die Menschen nicht zum Leben kommen läßt, in der ägyptischen Sklaverei erkannt und bekämpft hatte..., darum brauchte er den kleinen Tod nicht zu fürchten.“¹⁴ Aber dazu ist, immanent biblisch erstens, zu fragen, von woher hier völlig verdrängt wird, daß Mose nach dem Bericht der Bibel zur *Strafe* vor Betreten des Gelobten Landes sterben mußte (Num 20, 12f.). Sodann muß gefragt werden, warum Frau Sölle bei ihrem sonstigen sozialen Engagement hier jene zahllosen anderen unterschlägt, deren Gebeine zu seiten des 40jährigen Wüstenwegs bleichen, ohne daß sich von ihnen eine Lebensleistung wie von diesem Großen melden ließe. Die Sinnfrage ist immer die Frage von einzelnen, obwohl sie niemals einen einzelnen Menschen allein meint, sondern ihn alsbald nach dem Sinn des Ganzen, nach dem Sinn für alle fragen läßt.

Diese Frage nach dem Sinn des Ganzen wird also durch ethische Appelle nicht beantwortet. Andererseits kann man beides nicht trennen. Wenn – wie betont – die Sinnfrage nicht durch die Ethik niedergedet werden darf, dann darf ebensowenig die Sinnfrage den ethischen Anspruch übertönen. Und diese zweite Gefahr liegt heute vielleicht noch näher: die Gefahr jener Resignation, die in den Worten der Bibel so ausgedrückt wird: „Laßt uns essen und trinken; denn morgen sind wir tot“ (Jes 22, 13; 1 Kor 15, 32).

Auch wenn man morgen tot ist, hat man heute anständig zu leben; und sogar wenn morgen alle tot sein sollten, haben wir heute gewissenhaft und voll Verantwortung zu handeln. Diese Unabhängigkeit und Unbedingtheit des sittlichen Anspruchs scheint mir, wie gesagt, gegenwärtig durch eine einseitige Fixierung auf die Sinnfrage ernstlich gefährdet. Das zeigt sich sowohl in der Abtreibungsdiskussion, wo dafür plädiert wird, ungeborene Kinder zu töten, weil ihnen – medizinisch oder sozial gesehen – das Leben, das sie erwartet, nicht zugemutet werden könne, als auch in der begonnenen Euthanasie-Debatte; schon finden sich Hinweise auf Dialysepatienten, Bluter...

Demgegenüber kann man es nicht deutlich genug unterstreichen: Selbst wenn wir bezüglich der Zukunftshoffnungen zu resignieren hätten, dürfen wir es nicht bezüglich der sittlichen Herausforderung, die jede Situation für den Menschen bedeutet. Wir dürfen es nicht individuell, im privaten; wir dürfen es gesellschaftlich und politisch nicht. Um es mit einem leuchtenden Wort aus einer dunklen Stunde zu sagen, dem Schlußsatz der Erklärung von Otto Wels vor der Abstimmung über Hitlers Ermächtigungsgesetz: „Freiheit und Leben kann man uns nehmen, die Ehre nicht.“

Gleichwohl verlangt eben diese „Ehre“, also das Gewissen, von uns, Lebensbedingungen zu erhalten, in denen sich diese Alternative nicht in solcher Schärfe stellt. Darin gründet die Pflicht zur Verteidigung unserer freiheitlichen Ordnung. (Auf mich wirkt es zynisch, wenn gewisse Theologen Katakombenzustände beinahe herbeizuwünschen scheinen. Ich jedenfalls möchte für Verhältnisse nicht verantwortlich sein, in denen man fast nur noch um den Preis des Martyriums seinem Gewissen treu bleiben könnte.) Darin aber gründet genauso der Auftrag an Wirtschaft, Wissenschaft und Technik, ressourcen- und umweltfreundliche Verfahren zu entwickeln, um das Leben nicht bloß für wenige, sondern für möglichst viele lebenswert zu erhalten: für unsere Generation und für die Generationen unserer Kinder und Enkel.

So gilt der sittliche Anspruch zwar unabhängig von Hoffnung; aber erstens verlangt er gerade, der Hoffnung zu dienen, Voraussetzungen und Bedingungen vertretbarer Hoffnung zu schaffen. Und zweitens gilt der Anspruch zwar aus sich selbst; doch der Mensch, so wie er gebaut ist, wird ihm in der Regel nicht entsprechen können, wenn er keine Hoffnung sieht.

Christliche Hoffnung

Der Philosoph, von Berufs wegen auf letzte Fragen ausgerichtet, hat hier nicht verschweigen dürfen, daß der Tod – nicht erst der mögliche (und schließlich sichere) Tod der menschlichen Gattung, sondern der gewisse Tod jedes einzelnen – das Ende aller Hoffnung in diesem hiesigen Leben bedeutet. Um ein weiteres Mal – und jetzt zustimmend – Ernst Bloch zu zitieren: „Das letzte Fiasko bleibt kein Rahmen oder dunkler Grund, von dem der kurze Sonnentag sich desto bewußter abhebt; Memento mori ist im Bewußtsein selber der Bankrott... Die Kiefer des Todes zermalmen alles.“¹⁵

Müssen wir Sterbliche ihm, seinem Schweigen, das letzte Wort lassen? Nicht von ungefähr gewinnt der östliche Gedanke der Wiedergeburt zunehmend Anhänger hierzulande. Aber es geht nicht bloß um den Tod, sondern auch um „der Übel größtes“ (F. Schiller), die Schuld. Man muß sich gegen eine sinnlose Ausweitung des Schuldvorwurfs wenden; aber ihn ganz zu bestreiten, hieße, im „Unschulds-

wahn“ die Menschenwürde zu opfern, weil man dann Freiheit und Verantwortung bestritte.

So aber fragt sich ähnlich wie vorher: Kann das spätere Leben eines anderen (denn was hieße „ich“?) eine Antwort auf meine Sinnfrage sein? Vor allem ist mir unerfindlich, worauf bei dem gnadenlosen Konzept einer Aufarbeitung meiner Schuld in späteren Existenzen sich die Hoffnung auf Abnahme statt Zunahme (nicht des Unwissens, sondern) zu vertretender Schuld stützen soll, ja was Aufarbeitung von Schuld (statt von Entwicklungsrückständen) ohne neuschaffende Vergebung überhaupt bedeuten soll. Schließlich ist zu erinnern, daß ursprünglich die Wiedergeburtstheorie mitnichten im Dienst der Überlebenshoffnung und Lebensverlängerung steht – dies ist ihre westliche Umdeutung –, sondern im Dienst der Hoffnung auf eine endliche Befreiung von Leben und Dasein. Wie wäre in solcher Perspektive das Ende der Zukunft zu fürchten? Man sehnt es vielmehr herbei.

Biblischem Schöpferglauben aber zeigt das Dasein sich als ursprüngliches Gewollt- und Gesolltsein, als gut, ja „sehr gut“ (Gen 1, 31). „Zum Dasein hat (Gott) alles geschaffen, und heilbringend sind die Geschöpfe der Welt“ (Weish 1, 14). Und das Siegel seiner Schöpfungsthat und Schöpfungstreue ist die Erweckung der Toten zum Leben. Karl Rahner hat darum Gott die „absolute Zukunft“ genannt¹⁶. Immer noch hört man, solcher Glaube bedeute eine Abwertung des Hiesigen, als ob nicht gerade das Gegenteil gälte, wie jedem unvoreingenommenen Blick evident wird: Nur wenn es ein Leben nach dem Tod gibt, gibt es auch ein wahres Leben vor dem Tod.

Um nochmals an Blochs letztes Wort zu erinnern: Wer an den persönlichen Gott glauben darf, für den verfinstern nicht die Schatten des Nichts das Sonnenlicht seines Heute, sondern sagt umgekehrt in diesem „Sonnentag“ sich ein Licht an, das dessen Versprechen end-gültig bestätigt, allem Dunkel auf dem Lebensweg zum Trotz. Damit sind die Dunkelheiten nicht verschwunden, doch man mag sie nun getrost betreten. Denn wer seiner absoluten Zukunft gewiß ist, der kann seiner und unserer relativen Zukunft in Gelassenheit entgegenleben und -wirken.

Wer das Leben als Geschenk zu empfangen und zu lieben vermag, dem wird sich dann auch dessen Sinn auftun¹⁷. Ihn hetzt sein Schrecken nicht, noch lähmt ihn seine Angst. So kann – im Ernst, aufs letzte gesehen – nur er bewußt und illusionsfrei ein präsenter Bürger dieser Erde sein – in Licht wie Nacht. Und darum kann er nun auch Mittel und Wege entdecken, die weder egozentrische Wehleidigkeit noch panische Hysterie finden würden. Und er kann solche Wege nicht allein sehen, sondern auch gehen – ohne den hybriden Anspruch eines geschichtsphilosophischen Gesamtplans für diese Welt (wonach alles Kommende bereits gewußt = altbekannt wäre), sondern ungleich bescheidener, mit dem Mut des Vertrauens und der Demut der Hoffnung: Schritt für Schritt.

ANMERKUNGEN

- ¹ Siehe, auch für die Zitatbelege: J. Splett, *Lernziel Menschlichkeit. Philosophische Grundperspektiven* (Frankfurt 1981) Kap. 2 (Ausweg Wissenschaft?). Zum Ganzen überhaupt: *Macht euch die Erde untertan?*, hrsg. v. Ph. Schmitz (Würzburg 1981); *Wissenschaft Technik Humanität*, hrsg. v. A. J. Buch, J. Splett (Frankfurt 1982).
- ² Wenn bei Vico und dann Marx auch die Geschichte, als vom Menschen gemachte, der Wissenschaft zugänglich, ja zu deren eigentlichem Gegenstand wird, geht es wieder nur um deren übergreifende Gesetzlichkeit, mitnichten um die jeweils einzelnen.
- ³ *Der Gotteskomplex. Die Geburt und die Krise des Glaubens an die Allmacht des Menschen* (Reinbek 1979).
- ⁴ *Ende des Schicksals? Einige Bemerkungen über die Unvermeidlichkeit des Unverfügbaren*, in: *Schicksal? Grenzen der Machbarkeit* (München 1977) 7–25.
- ⁵ W. Wild, *Das Notwendende Vertrauen in die Technik*, in: FAZ, 10. 11. 1984.
- ⁶ *Das Gespenst der Apokalypse und die Lebemänner des Untergangs. Essays und Aphorismen* (Büchergilde Gutenberg 1984).
- ⁷ *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technische Zivilisation* (Frankfurt 1979) 338.
- ⁸ H. Jonas, *Die Ehrfurcht vor der Natur. Plädoyer für eine Selbstzensur der Wissenschaft*, in: FAZ, 28. 4. 1983.
- ⁹ *Technische Eingriffe in die Natur als Problem der politischen Ethik*, hier nach: *Ökologie und Ethik*, hrsg. v. D. Birnbacher (Stuttgart 1980) 180–206, 198.
- ¹⁰ *Aus meinem Leben und Denken* (Hamburg 1959) 134.
- ¹¹ *Ethik und Technik. Kriterien bei der systematischen Nutzung der Naturkräfte*, in: *Atom + Strom* 29 (1983) 5–11, 8.
- ¹² Wobei ich jetzt ausdrücklich offenlasse (um weitere Diskussionen – etwa mit Eugen Drewermann – zu vermeiden), ob diese Möglichkeit rein natürlich oder vielleicht nur im Glauben eröffnet sein mag. Sie muß jedenfalls prinzipiell bestehen.
- ¹³ E. Bloch, *Prinzip Hoffnung* (Frankfurt 1977) V 1379.
- ¹⁴ *Die Hinreise. Zur religiösen Erfahrung* (Stuttgart 1975) 23.
- ¹⁵ A. a. O. 1301.
- ¹⁶ *Die Frage nach der Zukunft*, in: *Schriften zur Theologie*, Bd. 9 (Einsiedeln 1970) 519–540.
- ¹⁷ Auf dieser Reihenfolge besteht Aljoscha Karamasoff im Gespräch mit seinem Bruder Iwan (V 3; Darmstadt 1979, 374).