

BAMBERGER HEGELWOCHEN 1992

Carl Friedrich von Weizsäcker
Erhard Eppler
Dorothee Sölle
Walther Ch. Zimmerli



HEGEL

**Philosophie
zwischen Wissenschaft,
Religion und Politik**

Verlag Fränkischer Tag

Philosophie
zwischen Wissenschaft,
Religion und Politik

© 1993. Verlag Fränkischer Tag GmbH & Co. KG, Bamberg
Alle Rechte der Vervielfältigung und Verbreitung,
einschließlich Film, Funk und Fernsehen
sowie der Fotokopie und des auszugsweisen Nachdrucks, vorbehalten.
Titelgraphik: Dieter Lang
Gesamtherstellung: Fränkischer Tag GmbH & Co. KG, Bamberg
Printed in Germany

ISBN 3-928648-08-X

Inhalt

Vorwort	7
<i>Walther Ch. Zimmerli</i> Der Mensch als Weltbürger der Natur	9
<i>Carl Friedrich von Weizsäcker</i> Die Philosophie eines Physikers	13
Der konziliare Prozeß <i>Diskussion zwischen Dorothee Sölle</i> <i>und Carl Friedrich von Weizsäcker</i>	35
Natur – Religion – Politik <i>Podiumsgespräch zwischen</i> <i>Carl Friedrich von Weizsäcker,</i> <i>Erhard Eppler</i> <i>und Walther Ch. Zimmerli</i>	51

Vorwort

Daß dem Denken, zumal dem philosophischen, seit dem Kollaps der Konfrontation zwischen Ost und West eine neue Bedeutung zukomme, ist zwar zur „communis opinio“ geworden; in welcher Weise diese Aufgabe indessen angegangen und gelöst werden solle, darüber herrscht weniger Einigkeit. Noch stehen die Denker in West und Ost wie paralysiert vor der epochalen Herausforderung; „neues Denken“ wird zwar postuliert, aber was sich so nennt, ist kaum der Rede wert, häufig weder neu noch Denken.

Die die Bamberger Hegelwochen seit Anbeginn leitende Idee, das gesuchte neue Denken zur Bürgersache zu machen, erweitert sich vor diesem Hintergrund nahezu zwangsläufig zur Sache philosophischer Weltbürgerlichkeit. Die Regionalität bürgerlichen Denkens mit der erforderlichen kosmopolitischen Ausweitung zu verbinden, verlangt eine Beschäftigung mit den überregionalen Instanzen, denen solche Vermittlung traditionell zukommt: mit der Politik, mit der Religion und – in unserem Jahrhundert – mit der Wissenschaft, insbesondere mit der für zumindest die erste Hälfte desselben paradigmatischen Wissenschaft: der Physik.

Die „Philosophie eines Physikers“ zu entwickeln dürfte gegenwärtig niemand so geradezu prädestiniert sein wie Carl Friedrich von Weizsäcker, der Hauptredner der Bamberger Hegelwochen 1992. Es darf als ein Glücksfall betrachtet werden, daß es möglich wurde, die beiden anderen thematischen Pole der Hegelwochen in ebenfalls idealer Besetzung zu repräsentieren: Für eine der Politik nahestehende Auffassung von Religion stand die streitbare Theologin Dorothee Sölle, eine sich auch an religiösen Richtlinien orientierende Politik verkörperte der „Umdenker“ Erhard Eppler, die sich beide zu öffentlichen Diskussionen zur Verfügung stellten. Daß es Hans Jonas, der ursprünglich zugesagt hatte, ein 1988 mit Carl Friedrich von Weizsäcker und mir begonnenes (Fernseh-)Gespräch in Form einer Bamberger Podiumsdiskussion fortzusetzen, nicht möglich war, nochmals

nach Bamberg zu kommen (er hatte 1990 mit Hans-Georg Gadamer den Anfang der Bamberger Hegelwochen mitgestaltet), muß uns alle mit Trauer erfüllen. Der Tod, der uns den großen Denker und Ehrendoktor der Bamberger Universität in der Zwischenzeit entrissen hat, zog zwar einen definitiven Schlußstrich unter unseren philosophischen Dialog, nicht aber unter unsere Erinnerung, in der Hans Jonas fortleben wird!

Gewiß – das Konzept der Bamberger Hegelwochen hat seine Feuertaufe seit langem bestanden; wie unabdingbar die neue Bürgerlichkeit philosophischen Denkens aber in der Tat ist, bewiesen die buchstäblich Tausenden von Menschen, die aus der Stadt Bamberg, der Region, aber auch aus der ganzen Bundesrepublik, aus Österreich und der Schweiz herbeigeströmt waren, um Zeugen einer Erneuerung des philosophischen Gesprächs in weltbürgerlicher Absicht zu sein.

Dafür bin ich von tiefstem Herzen dankbar. Danken will ich aber auch jenen, ohne deren Hilfe es niemals zu diesen philosophischen Sternstunden in Bamberg hätte kommen können, zuvörderst dem Freistaat Bayern, der Otto-Friedrich-Universität und der Stadt Bamberg sowie dem „Fränkischen Tag“; nicht minder aber auch den Mitarbeiterinnen, Mitarbeitern und Stipendiaten an meinem Bamberger Lehrstuhl: Antje Gimmler, Heinrich Horstmann, Rita Plüsch, Konstantin Pollok, Antje Röhrig, Mike Sandbothe, Ingeborg Uchtdorf, Dr. Mathias Wallner und Veronika Zingerle. Sie haben Überdurchschnittliches zum Gelingen der Bamberger Hegelwochen 1992 beigetragen. Besonders hervorheben möchte ich in meinem Dank meine Mitarbeiter Ralf Liedtke und Stefan Wolf, die es sich trotz großer anderweitiger Belastungen nicht nehmen ließen, sowohl die Vorbereitung der Veranstaltung selbst als auch die Drucklegung der Tonbandnachschriften zu betreuen!

*Bamberg, Braunschweig und Erlangen, im März 1993
Walther Ch. Zimmerli*

Walther Ch. Zimmerli

Der Mensch als Weltbürger der Natur

Eröffnungsworte

Mit der heutigen ersten Veranstaltung im Rahmen der Bamberger Hegelwochen 1992 nimmt ein weiteres Großereignis im Rahmen des an Ereignissen ohnehin nicht armen philosophischen Lebens in Bamberg seinen Anfang.

Von der „Philosophie als Bürgersache“ hatte ich vor zwei Jahren, von der „Neuen Bürgerlichkeit der Philosophie“ vor einem Jahr aus demselben Anlaß gesprochen. Zuerst die Vereinigung Deutschlands und dann das Zusammenbrechen des real niemals existiert habenden Sozialismus stellten den Rahmen dar für die Vermutung, daß auf die Philosophie erneut ihre alte Aufgabe zukommen werde, jenseits der Ideologien Orientierung im alltäglichen Denken und Handeln zu vermitteln.

Die großen Hoffnungen auf eine neue Weltfriedensordnung oder doch mindestens eine neue europäische Ordnung sind unterdessen wenn nicht zerstoben, so doch in Frage gestellt worden. Es zeigt sich, daß noch viele alte Fragen offengeblieben sind und etliche andere sich neu stellen. Zwischen Rio und dem Weltwirtschaftsgipfel, zwischen der Skylla der ökologischen und der Charybdis der ökonomischen Erfordernisse wird immer deutlicher, daß eine neue Qualitätsstufe philosophischen Denkens erreicht werden muß, wenn denn die Rede von der neuen Bürgerlichkeit der Philosophie nicht in eine biedermeierliche Enge und Selbstzufriedenheit zurückfallen soll. „Der Mensch als Weltbürger der Natur“ – dies ist das Motto, unter das ich die diesjährigen Bamberger Hegelwochen stellen möchte.

Bekanntlich hat Immanuel Kant, dessen Philosophie sich der Hauptredner unserer Hegelwochen, Carl Friedrich von Weizsäcker, seit je eng verbunden weiß, die Formel vom Menschen

als dem „Bürger zweier Welten“ geprägt, dem Bürger des Reiches der Naturnotwendigkeit sowie dem Bürger des Reiches der Freiheit. Anders: Wie Menschen, die Natur erkennend, sie technisch handelnd verändern und zugleich von ihr hervorgebracht werden – dies ist die mit Notwendigkeit zirkulär strukturierte Verfaßtheit des sich räumlich zeitigenden menschlichen Daseins. Und dies ist auch der Grund dafür, warum wir gegenwärtig das faszinierende Schauspiel erleben, in dem, wie ich es gerne ausdrücke, das „Weltbild der Physik“ wieder abgelöst wird durch ein „Weltbild der Metaphysik, genauer: der Naturmetaphysik“ (Zimmerli 1990, 389). Und daß es sich in unserem Jahrhundert dabei vordringlich um die Philosophie der Naturwissenschaft, noch präziser: um die der Physik, handelt, versteht sich nahezu von selbst. Der heutige erste Abend ist daher auch dem Thema „Die Philosophie eines Physikers“ gewidmet, in der der Mensch als denkendes Wesen im Zentrum der Überlegungen steht, während das morgige Abendgespräch über „Natur, Religion und Politik“ sich mit der Frage nach dem Menschen als einem handelnden Weltbürger der Natur befassen wird.

Der philosophische Hausheilige der Bamberger Hegelwochen, Georg Friedrich Wilhelm Hegel, reiste, als er 1807 nach Bamberg kam, nicht ohne Gepäck. In Jena hatte er sich die Logik, die Metaphysik und die Realphilosophie angeeignet, zu der er erste systematische Entwürfe in seinen Vorlesungen vorgetragen und in das Manuskript der „Phänomenologie des Geistes“ eingefügt hatte, die ebenfalls 1807 im hiesigen Verlag Joseph Anton Goebhardt erschien, dessen Rechtsnachfolger bekanntlich der mitveranstaltende Verlag des Fränkischen Tages ist. Im Abschlußkapitel der Phänomenologie, das den bescheidenen Titel „Das absolute Wissen“ trägt, können wir lesen: „Das Wissen kennt nicht nur sich, sondern auch das Negative seiner selbst, oder seine Grenze. Seine Grenze wissen, heißt sich aufzuopfern wissen. Diese Aufopferung ist die Entäußerung, in welcher der Geist sein Werden zum Geiste, in der Form des freien zufälligen Geschehens darstellt, sein reines Selbst, als die Zeit außer ihm, und ebenso sein Sein als Raum anschauend. Dieses sein letzteres Werden, die Natur, ist sein lebendiges unmittelbares Werden; sie, der entäußerte Geist, ist in ihrem Dasein nichts, als

diese ewige Entäußerung ihres Bestehens und die Bewegung, die das Subjekt herstellt.“ (Hegel 1952, 563).

Leicht verständlich war Hegel noch nie. Aber was er hier meint, ist, daß Natur nicht etwas „an sich“ ist, sondern etwas, das eigentlich Zeit, aber in seiner Erscheinung auch Raum der Selbstanschauung ist, die der Geist – auch, aber nicht nur, der menschliche – durch sich selbst von ihr hat.

Und lesen wir parallel dazu eine Textpassage eines anderen bedeutenden deutschen Denkers: „Die Einheit der Natur ist, wenn sie in der Einheit der Physik verstanden wird, die Einheit der Erfahrung. Dieser Begriff der Einheit der vom Menschen erfahrenen Natur setzt den Dualismus von Subjekt und Objekt, von Mensch und Natur voraus. Man könnte nach einer höheren Einheit fragen, der Einheit des Menschen mit der Natur . . . Die Natur ist älter als der Mensch, und der Mensch ist älter als die Naturwissenschaft. So müssen wir die Naturwissenschaft mit all ihren Begriffen von der Natur als Werk des Menschen, den Menschen aber mit all seinem Erkenntnisvermögen als Kind der Natur begreifen. Diese Forderungen schließen sich im Kreis, und bildlich gesagt wäre der Mittelpunkt dieses Kreises, also das, was den Kreis überhaupt erst ermöglicht, die gesuchte Einheit von Mensch und Natur.“ (Weizsäcker 1986, 13 f). Und etwas später: „Das Eine ist der Begriff der klassischen Philosophie für Gott. Die Einheit der Natur ist für diese Philosophie die Weise, wie die Natur Gott sehen läßt . . . Als erste Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung und damit der Einheit der Natur haben wir . . . die Zeit gefunden. Die geschichtliche Zeit ist auch der Ort des Kreises der gegenseitigen Abhängigkeit von Mensch und Natur. Die Einheit von Mensch und Natur, von Subjekt und Objekt scheint ihren Grund in der Einheit der Zeit zu haben. Wie verhält sich die Einheit der Zeit zur Einheit des Einen?“ (ebd. 16).

Der Hauptredner und Ehrengast unserer diesjährigen Bamberger Hegelwochen stammt, wie Marion Gräfin Dönhoff es in feinem Understatement formuliert hat, „aus einer ungewöhnlich begabten Familie“. Seine Gedanken kreisten bislang um das Denken der Natur, um den Frieden und um die Religion. Carl

Friedrich von Weizsäcker, Weltbürger, Physiker und Philosoph und einer weiteren Vorstellung nicht bedürftig, hat soeben, wie wir hören, sein Hauptwerk „Zeit und Wissen“ abgeschlossen. Wir freuen uns darauf, in den kommenden zwei Tagen, im heutigen Vortrag, in der kurzfristig möglich gewordenen Diskussion mit Dorothee Sölle morgen früh um 9 Uhr in der U2/H1, im anschließenden Seminar, das von 10 bis 12 Uhr in der U5/Raum 118 stattfinden wird, sowie im morgigen Abendgespräch mit Erhard Eppler wieder hier im Zentralsaal von diesem Weltbürger und Denker für die Frage nach dem Menschen als denkendem und handelndem Weltbürger der Natur lernen zu dürfen!

Literatur:

G. W. F. Hegel 1952, Phänomenologie des Geistes, 1807, 6. Aufl. Hamburg.

C. F. von Weizsäcker 1986, Die Einheit der Natur, 5. Aufl. München.

W. Ch. Zimmerli 1990, „Technik als Natur des westlichen Geistes“, in: H.-P. Dürr/ders. (Hrsg.), Geist und Natur, München, 389-409.

Carl Friedrich von Weizsäcker

Die Philosophie eines Physikers

Vortrag

Vielen Dank für den freundlichen Empfang, meine Damen und Herren.

Das, worüber ich reden will, hängt mit dem Titel „Hegelwochen“ in der Tat zusammen. Ich würde ganz gern gelegentlich auf Hegel zurückgreifen oder eingehen. Nun, in meiner schwäbischen Heimat gibt es ja so Sprüche, worin sich auch das Selbstgefühl der Schwaben auslebt, und darunter lautet einer:

Der Schiller und der Hegel,
die sind bei uns die Regel.
Der Uhland und der Hauff,
die fallet gar net auf.

Also, Hegel: was ist das eigentlich, wenn man ihn nun seinerseits als einen Geber von so etwas wie Regeln betrachtet, als einen, der etwas gesagt hat in einer Linie, in der man selber nachdenken muß? Nun, ich will das alsbald machen, indem ich auf das mir vorgeschlagene Thema eingehe. Herr Zimmerli hatte mir vorgeschlagen, heute über meine philosophische Position zu reden. Das heißt doch, wenn man es etwas kürzer sagt, über meine Philosophie.

Nun war vorhin schon die Rede davon, was Kant über Leute gesagt hat, die vor allem ihre Philosophie im Auge haben, und in der Tat ist es eigentlich sehr merkwürdig, daß jemand über seine Philosophie redet. Ich bin Physiker. Wenn ich ankündigen würde, über meine Physik zu reden, wäre das doch sehr sonderbar. Das könnte höchstens heißen: ich rede nicht nur über die Physik, wie sie eben ist, wie ich sie gelernt und gelehrt habe, sondern ich rede auch über die paar Arbeiten, die ich gemacht

habe, um dieser Physik in ihrem Fortschritt noch ein bißchen zu helfen oder an ihr ein bißchen teilzunehmen, also Arbeiten über eine Massenformel der Atomkerne oder die Erzeugung von Energie in Sternen durch Kernreaktionen oder ähnliches. Das ist mein Beitrag zur Physik. Aber es gibt die Physik, es gibt nicht meine Physik. Wenn ich ein Künstler wäre und ich hier eine Novelle vorlesen würde, die ich vielleicht geschrieben habe, oder Gedichte, die ich geschrieben habe, das wäre meine Novelle, wären meine Gedichte, das wäre persönlich. Aber sollte Philosophie so sein, daß man sie betrachtet wie ein persönliches Kunstwerk? Erhebt nicht Philosophie den Anspruch, wahr zu sein? Und wenn sie wahr sein soll, so wie die Physik ja auch den Anspruch erhebt, wahr zu sein, dann gibt es eigentlich nicht meine Philosophie. Nun, schaut man aber die Philosophen an, so wird man sagen müssen, daß jeder Philosoph seine eigene Philosophie hat.

Also, was ist denn nun? Nun, diese Frage hat Hegel deutlich gesehen und hat dazu eine Meinung geäußert. Hegel hat gesagt: „Eine Philosophie ist ihre Zeit in Gedanken gefaßt.“ Also je nach der Zeit, in der man lebt, wird man eine verschiedene Philosophie machen, denn die Geschichte der Menschheit ist ein Weiterschreiten des Geistes, ein Weiterschreiten des Denkens. Und eine Philosophie wird nur dann im Grunde gute Philosophie sein, wenn sie imstande ist, das, was in ihrer Zeit vorliegt, in Gedanken zu fassen.

Das heißt nun bei Hegel, daß er eine Philosophie der Geschichte entwirft. Die Geschichte selbst ist ein Vorgang, den zu verstehen er sich vornimmt und der im übrigen bei ihm mit dem, was ich bei ihm gelegentlich sein professorales Staufertum nenne, mit seiner Philosophie ans Ziel kommt. Freilich wußte er selbst auch, daß auch dies nicht das letzte Wort ist. Aber jedenfalls etwas davon ist im Entwurf seiner Philosophie enthalten. Wenn ich mir nun ansehe, was wir heute, soweit wir philosophieren, denken, dann werde ich sagen: diesen Anspruch erheben wir nicht. Aber wir sind uns wohl einigermaßen dessen bewußt, und ich glaube, auch die Teilnehmer der letzten Hegelwochen, also beispielsweise Gadamer, Jonas, Lübke, wissen sehr gut, daß sie eigentlich nur sagen können: wir philosophieren heute.

Wir philosophieren heute. Das heißt, die Vergangenheit ist für uns sehr wichtig. Wir sollen sie so gut wie möglich verstehen. Aber wir werden uns nicht an die vergangenen Positionen binden. Wir philosophieren nicht gestern; wir philosophieren auch nicht morgen; denn was morgen sein wird, wissen wir noch nicht. Wir philosophieren auch nicht in der Ewigkeit, was der große wunderbare Anspruch der Metaphysik war, sondern wir philosophieren heute, was immer das heißen mag.

Nun will ich meine eigenen Erfahrungen in der Philosophie, die in der Tat davon ausgegangen sind, daß ich Physik gelernt und ausgeübt habe, unter diesem Aspekt ansehen: Was bedeutet das, als Physiker heute zu philosophieren? Nun, man könnte sagen, wenn man die Geschichte des Abendlandes ansieht, die Geschichte der Neuzeit des Abendlandes, dann könnte man wohl die Behauptung aufstellen, die ich gern gelegentlich formuliert und benützt habe: Die Naturwissenschaft ist der harte Kern der neuzeitlichen Kultur, der neuzeitlichen, abendländischen Kultur. Der harte Kern, das heißt, nicht ihr höchstes Ziel, nicht ihr schönster Duft, nicht ihre süßeste Frucht, sondern ihr harter Kern, an dem man sich die Zähne ausbeißen kann. Es sind diejenigen Erkenntnisse, die am zweifellosesten sind, die man gewonnen hat, ob sie nun wichtig sind oder nicht; aber man kommt nicht an ihnen vorbei. Soviel wage ich zu sagen über die historische Rolle der Naturwissenschaft. Dann zweitens: die Physik erweist sich mehr und mehr als der harte Kern der Naturwissenschaft. In unserem Jahrhundert hat sie sich mit der Chemie im Grunde zu einer Einheit verschmolzen durch die Atomphysik. Sie hat gemeinsam mit der Chemie ausgegriffen auf den Bereich der Biologie, und heute ist die Biologie eine Wissenschaft, die von der Mehrzahl derer, die sie betreiben, weitgehend physikalistisch angesehen wird: Die physikalischen Gesetze sollen genügen, diese Dinge zu verstehen. Ich bin bereit, und will das heute auch in dem, was ich rede, ein bißchen begründen, zu sagen: Ich habe keine Angst vor dem Reduktionismus, wie man diese Ansicht gelegentlich nennt, ich glaube, man kann sie sinnvoll vertreten.

Dann ist also in diesem Sinne die Physik heute der harte Kern der Naturwissenschaft. Der harte Kern der Physik, nun ja, das

sind Mathematik und Experiment. Wenn ich nun anschau, was ich damit gesagt habe, dann frage ich doch offenbar: habe ich eigentlich verstanden, was ich hier gesagt habe. Ich habe versucht, es Ihnen zu erläutern: War das glaubwürdig? Kann man so reden? Und damit philosophiere ich. Denn was ist Philosophie? Philosophie ist doch vermutlich zunächst einmal die Frage, ob man verstanden hat, was man tut, ob man verstanden hat, was man redet. Jedenfalls ist sie mir in dieser Weise begegnet, und in diesem Sinne habe ich als Physiker immer schon philosophiert und als Philosoph die Physik besonders wichtig gefunden.

Ich sagte vorhin, Philosophie ist der Versuch, zu verstehen, was wir sagen. Sokrates ist für mich immer die beste Verkörperung dieses Zuges der Philosophie, und Hegel hat das ganz genau gesehen. Bei Hegel kann man diesen Bezug auf Sokrates sehr gut beobachten. Sokrates sagt zu den Leuten, die er trifft und die ihn etwas fragen: Ach, ihr wißt ja offenbar das, was ihr hier sagt, erklärt es mir doch, ich weiß es nämlich nicht. Und dann erklären sie es, und er fragt solange nach, bis sie zugeben müssen, daß sie es auch nicht verstanden haben, daß sie gescheitert sind mit dem Versuch, es ihm zu erklären. Dann sagt er: Wie schade! Ich habe immer gesagt, daß ich es nicht weiß, ihr habt jetzt auch zugegeben, daß ihr es nicht wißt, aber morgen reden wir weiter. Das ist die Struktur des durchschnittlichen platonischen Dialogs, wie er [Platon] den Sokrates reden läßt. Das also ist der Versuch zu verstehen, was man sagt, wenn man etwas sagt. Und da wird zum ersten Mal erkannt, daß wir sehr viel leichter reden als wissen können, als davon Rechenschaft geben können, was wir da geredet haben.

Nun, in der Geschichte der Physik, wie man sie heute beschreibt, in der Geschichte der Naturwissenschaft überhaupt, tritt dieses Phänomen beobachtbar auf. Thomas Kuhn hat eine Wissenschaftsgeschichtsschreibung erfunden, die so läuft, daß sie in der Wissenschaft, z. B. in der Physik, zweierlei Phasen unterscheidet: Normale Wissenschaft und wissenschaftliche Revolutionen. „Normale Wissenschaft“, das ist auf Englisch, mit Kuhn gesagt, „puzzle solving under a paradigm.“ Rätsellösen unter einem Vorbild der Rätsellösung. Und wenn man

einmal weiß, wie man es macht, dann greift man immer neue Rätsel an und löst sie. Und wer hinreichend viele Rätsel gelöst hat, wird Professor. Hingegen die „wissenschaftliche Revolution“ ist die Änderung des Paradigmas der Rätsellösung, der Übergang zu einem anderen Paradigma.

Nun, die Rätsellösung unter dem Paradigma kann man am besten machen, wenn man nicht fragt, warum das Paradigma überhaupt funktioniert. Denn wenn man das fragt, dann schreibt man in der nötigen Zeit nicht zehn Arbeiten, die ein Rätsel lösen, sondern eine halbe Arbeit, die vergeblich versucht, zu begreifen, was man gemacht hat. Das ist dann Philosophie, und dafür wird man nicht Professor. Also, das ist die reale Situation weitgehend in der Wissenschaft. Aber wenn einmal ein Paradigma nicht mehr reicht, z.B. das der klassischen Physik am Anfang unseres Jahrhunderts, dann kommt ein genialer Mann wie Einstein und stellt die wirklichen Fragen: Was bedeutet das denn alles, was wir da gemacht haben? Oder ein anderer, vielleicht noch tiefsinnigerer, Niels Bohr, und fragt: Was haben wir denn eigentlich gesagt? Dieses Fragen ist der Eingriff der Philosophie, ist der Versuch, wirklich zu sehen, was man in der Wissenschaft tut, und ohne das ist die wissenschaftliche Revolution nicht möglich. Also: Philosophie gehört historisch zur Wissenschaft, aber nur zu den wirklichen Wandlungen in ihr und nicht zu dem Fortschritt, den man dann am besten macht, wenn man nicht darüber nachdenkt, wie er möglich wird.

Nun, ich habe meinem Lehrer, Werner Heisenberg, dieses Buch von Kuhn in seinem letzten Lebensjahr zu lesen gegeben, und er sagte: Ja, ja, das ist schon ganz richtig, aber der hat doch die Pointe verdorben. Die Pointe ist, daß die Rätsellösungsmodelle eigentlich das sind, was ich, Werner Heisenberg, „abgeschlossene Theorien“ nenne. Und das ist wiederum richtig beobachtet. Davon muß ich reden, wenn ich überhaupt verständlich machen will, was mein Thema jetzt ist. Eine „abgeschlossene Theorie“ im Sinne von Heisenberg, z. B. die Newtonsche klassische Mechanik, hat diesen glanzvollen Zug, ganz einfach zu sein und unverbesserbar zu sein - in dem Sinne „abgeschlossen“. Nicht, daß sie die letzte Wahrheit wäre: aber man kann sie durch kleine Änderungen nicht mehr verbessern. Und ich zitiere ganz gerne

die Wirkung einer solchen Theorie auf das menschliche Gemüt. Im Falle der Newtonschen Theorie, ich muß es zunächst wieder auf englisch zitieren, sagte der Dichter Pope, vielleicht 50 Jahre nach Newtons Tod:

„Nature and nature's law lay hid in night.
God said: „Let Newton be and all was light.“

Ja, das ist ein Erlebnis. Voltaire hat das Erlebnis an Newton gehabt. Es ist ein Erlebnis, das die Aufklärung ungeheuer beflügelt hat. Wie geht das zu, daß man eine solche nicht mehr verbesserbare Theorie macht, die im übrigen aber trotzdem, wie sich nachher gezeigt hat, keineswegs das letzte Wort ist? Einsteins Relativitätstheorien, die spezielle und die allgemeine, sind noch einfacher als die Theorie von Newton, noch schöner, gleichzeitig aber, weil sie so einfach sind, viel weiter weg von unserer Alltagserfahrung, die kompliziert ist, und sind deshalb für den normalen Menschen schwerer zu verstehen. Und von der Quantentheorie unseres Jahrhunderts würde ich dasselbe behaupten.

Wie geht es zu, daß es solche Theorien überhaupt gibt? Das ist die Frage oder ein Teil der philosophischen Frage, die ich stellen möchte. Ich frage zunächst noch einmal philosophisch: wie kann eine Theorie wie die Quantentheorie überhaupt möglich sein? Man kann, wenn man gut Mathematik kann, ihre Grundprinzipien auf einer halben Druckseite darstellen. Es gibt heute schätzungsweise eine Milliarde von Erfahrungen, die alle mit ihr in Einklang sind, und keine, die die Physiker hätte überzeugen können, daß sie nicht in Einklang mit der Quantentheorie ist. Wie kann es eine solche Theorie geben? Kant sagt: Eine Erkenntnisweise kann nur dann allgemein in der Erfahrung gelten, wenn sie die Bedingung der Möglichkeit von Erfahrung formuliert. Dann wird sie immer in der Erfahrung gelten, wenn sie Bedingungen formuliert, ohne welche es Erfahrung gar nicht geben könnte.

Ich kann das nicht dogmatisch von Kant übernehmen; ich mache davon einen arbeitshypothetischen Gebrauch und frage: Was ist denn Erfahrung? Ein erfahrener Mensch – „fahren“

heißt ja durchs Land fahren, also etwas gesehen haben – ein erfahrener Mensch hat etwas erfahren und kann es künftig anwenden. Das ist ein erfahrener Mensch. Die wissenschaftliche Erfahrung ist gewonnen aus vergangenen Beobachtungen oder was auch immer und bewährt sich, indem man sie in der Zukunft überprüft. Erfahrung also setzt den Begriff von Zeit bereits voraus, und zwar Zeit in den zwei Modi der Vergangenheit, die faktisch ist, die man kennen kann, und der Zukunft, die möglich ist, deren Möglichkeiten wir nur abschätzen können.

Und ich habe versucht, eine Logik zeitlicher Aussagen zu entwickeln, die genau diesen Unterschied bezeichnet. Da kann ich mich übrigens anlehnen schon an eine frühere Erkenntnis von Aristoteles, die ich aber jetzt nicht im einzelnen vortragen will, die sog. „Seeschlacht des Aristoteles“. Nun, der Satz „Morgen wird eine Seeschlacht sein“ kann nicht dem tertium non datur genügen, für den kann nicht gelten: dieser Satz ist notwendigerweise wahr oder falsch; eines von beiden muß er sein. Wenn er heute notwendigerweise wahr wäre, wäre erzwungen, daß es morgen eine Seeschlacht gibt, wenn er notwendigerweise falsch wäre, wäre erzwungen, daß es keine Seeschlacht gibt. Das heißt, der Determinismus, der ja wahr sein könnte, wäre eine Folge eines Satzes der Logik, und das kann doch nicht sein. Die Logik allein kann dafür nicht ausreichen.

Also müssen Aussagen über die Zukunft andere Wahrheitswerte als „wahr“ oder „falsch“ haben können, und das sind für uns zunächst Wahrscheinlichkeiten. In der Quantentheorie sind es sog. Wahrscheinlichkeitsamplituden, die komplexen Werte der sog. Psi-Funktion. Dies also führe ich gleichsam axiomatisch ein, indem ich sage: Ich betrachte irgendwelche alternativen Entscheidungen. z. B.: wird morgen eine Seeschlacht sein oder wird morgen keine sein? Auch Entscheidungen zwischen sechs Möglichkeiten: Welche Ziffer wird fallen, wenn ich einen Würfel fallen lasse? Oder vielleicht zwischen abzählbar unendlich vielen Möglichkeiten: Welchen Wert des Drehimpulses einer bestimmten Größe kann man finden? Dies alles sind Alternativen, die man empirisch entscheiden kann.

Und dann sage ich: Die Quantentheorie enthält die Aussage, daß es zu solchen Alternativen immer Möglichkeiten gibt, der-

art, daß keine der Antworten gewiß ist, sondern jede von ihnen eine gewisse Wahrscheinlichkeit bekommt. Das ist der eigentlich zentrale Punkt in dem Aufbau der Quantentheorie, wie ich ihn versuche, und wo genau die Quantentheorie so herauskommt, wie man sie üblicherweise benützt.

Wenn das so ist – und nun kommt etwas, was neu ist, was ich aber, wie ich glaube, in meinem letzten Buch sogar streng mathematisch bewiesen habe –, dann kann man jede derartige Entscheidung auf sukzessive Ja-Nein-Entscheidungen zurückführen. Zum Beispiel welche Nummer fällt beim Würfel? Erste Entscheidung: Ist sie größer als $3\frac{1}{2}$ oder kleiner als $3\frac{1}{2}$? Ist sie 1, 2, 3 oder 4, 5, 6? Zweite Entscheidung: Ist sie gerade oder ungerade? Und dann ist es oft schon entschieden, sonst muß man noch eine letzte machen. Wenn sie größer ist als 3, dann kann sie 4, 5, 6 sein; wenn sie gerade ist, dann kann sie 4 oder 6 sein; und dann muß man noch ein drittes Mal fragen: Ist es nun die 4 oder die 6? In dieser Weise kann man alle Entscheidungen in reine Ja-Nein-Entscheidungen auflösen. Es gilt nun mathematisch, daß man das auch in der Quantentheorie kann, und dann kommt heraus, daß die so bestimmte Quantentheorie der einfachen Alternative aus mathematischen Gründen, die ich hier nicht vortragen kann, zur Folge hat, daß man jeden Vorgang, den man quantentheoretisch beschreiben kann, in einem dreidimensionalen reellen Raum beschreiben kann.

Ich sage für Physiker: Die Symmetriegruppe der Ja-Nein-Entscheidung ist die unitäre Gruppe in zwei Dimensionen U_2 oder SU_2 , und die ist bis auf eine Zweideutigkeit isomorph der Drehgruppe in einem dreidimensionalen reellen Raum, und eine kleine Erweiterung der Voraussetzungen führt dazu, daß die spezielle Relativitätstheorie Einsteins herauskommt, im sog. Minkowski-Raum, in dem Kontinuum von Raum und Zeit, wobei der Raum drei Dimensionen hat und die Zeit eine. Das folgt heute aus der Quantentheorie.

Nun aber sind alle Objekte, von denen ich vorhin geredet habe, Teilchen, Felder usw., ziemlich einfache Determinationen dessen, was in einem dreidimensionalen Raum geschehen kann: ein Teilchen befindet sich an einem Ort oder an einem anderen.

Das ist auch so eine Alternative. Ein Feld kann an jedem Ort des Raums eine bestimmte Stärke haben. Das ist eine etwas kompliziertere Alternative. All dies läßt sich aber nun aus der Quantentheorie begründen, und ich habe die Hoffnung, die allerdings bisher noch nicht realisiert ist, daß man von dieser abstrakten Quantentheorie sogar herleiten kann, welche Elementarteilchen es geben kann. Aber das ist noch Hoffnung.

Jedenfalls, die Quantentheorie ist so eine ganz abstrakte Theorie, die nichts voraussetzt als Entscheidbarkeit, den Unterschied zwischen Vergangenheit und Zukunft und gewisse Symmetrieforderungen, die ich jetzt nicht im einzelnen formulieren kann. Es muß so etwas geben wie die Atome, wie die Elementarteilchen, und es muß herauskommen, daß die Atome kleine Planetensysteme sind, all dieses muß sich ergeben. So zeigt sich uns die Quantentheorie.

Nun möchte ich das philosophisch interpretieren. Wenn ich das philosophisch interpretiere, dann sage ich zunächst, diese Auffassung der Quantentheorie befreit uns von dem Problem, das seit sehr langer Zeit besteht, das niemand so scharf formuliert hat wie René Descartes im frühen 17. Jahrhundert, nämlich von dem Dualismus von Geist und Materie, von Subjekt und Objekt. Wenn die Quantentheorie so ist, wie ich soeben sagte, ist das nicht nötig. Dazu sage ich aber eben noch einmal, was dieser Dualismus von Geist und Materie traditionell ist. Descartes sagt: Ich kenne nur zwei Gewißheiten. Die eine Gewißheit ist die der Mathematik, insbesondere der Geometrie, der Ausdehnung, wie er sagt. Die andere Gewißheit ist die Gewißheit meines eigenen Bewußtseins. Die ist noch etwas fester; denn ich mag an allem zweifeln, aber daran, daß ich zweifle, kann ich nicht mehr zweifeln, dann bin ich aber. Diesen zwei fundamentalen Strukturen ordnet er nun zwei voneinander streng unterschiedenen Substanzen zu. Das eine ist die ausgedehnte Substanz, die „res extensa“, das ist die Materie, so hat dann die klassische Physik gedacht, und das andere ist das Bewußtsein, und wie die miteinander zusammenhängen, weiß man schlicht nicht. Und die Biologen und die Mediziner sind heute eigentlich noch der Meinung, daß das ein unlösbares Problem ist, das man auf sich beruhen lassen soll.

Nun sage ich, in der Physik, wie ich sie soeben schildere, ist das keineswegs unlösbar. Ich beginne aber zuerst noch einmal mit einer nur englisch formulierbaren heiteren Distanzierung von dem ganzen Problem. Auf Englisch ist es das Problem von „mind“ und „matter“.

Nun ist die Frage:

„What is mind? No matter!
What is matter? Never mind!“

Jetzt aber: wie sage ich das in der Physik? So wie ich gerade die Quantentheorie beschrieben habe, ist die ausgedehnte Substanz, also die Materie, die Teilchen, die Felder usw., nichts anderes als bestimmte einfache mathematische Strukturen. Und ich erlaube mir, es kurz zu sagen – das könnte ich breit begründen, aber dafür ist heute abend nicht die Zeit gegeben –, es ist nichts anderes als Information. Materie ist Information, so kann ich diese Konsequenz der Quantentheorie formulieren. Das ist ganz anders, als z. B. Karl Popper formuliert, der sagt: Es gibt nicht nur Materie und Bewußtsein, es gibt drittens auch noch Information. So wie ich hier rede, ist Information Materie, und nach dem, was ich soeben gesagt habe, wird jede Information, die dem Bewußtsein zugänglich ist, auch eine Darstellung in einem dreidimensionalen Raum gestatten, also Ausdehnung im klassischen Sinne zeigen.

Damit habe ich den Dualismus von Geist und Materie eigentlich schon eliminiert. Bleibt noch die Frage: wie verhält sich Geist zu Information? Information definiere ich als das Maß der Menge von Gestalt. Maß der Menge von Gestalt. Der Terminus „Gestalt“ ist ein platonischer Terminus in goethischer Sprache gesagt, platonisch heißt das „eidos“ oder „Idee“. Die Menge von Gestalt wird durch die Information gemessen, und eigentlich ist dann die Materie primär nicht Information, sondern sie ist Gestalt, und nur die Menge der Materie ist Menge von Gestalt, also Information.

Wie sich das verhält zum Bewußtsein, zum Geist, wäre nun eine philosophische Frage, die die Physik nicht mehr löst. Aber nachdem ich meinen großen Landsmann, den Hegel, bemüht

habe, bemühe ich noch einen anderen großen Landsmann, nämlich Schelling, von dem Hegel das auch gelernt hat. Der sagt in seiner frühen genialen Naturphilosophie (ein genialer Entwurf, obwohl vieles im einzelnen nicht zu verteidigen ist): Die Natur ist der Geist, der sich noch nicht als Geist kennt. Da ist bereits ein Blick geworfen auf das, was man heute Evolution nennt, was Goethe Metamorphose nennt, die morphologische Geschichte. Und die Natur, so Schelling, ist der Geist, der sich noch nicht als Geist kennt. Was soll das heißen? Nun, gehen wir mit dieser Auffassung in die Biologie hinein, in die Lehre von der Evolution. Die lebenden Wesen entwickeln sich, und zwar entwickeln sie sich nach dem, was Leute wie Eigen und andere heute sagen, aus bestimmten Molekülen. Die Moleküle sind bereits Geist, nach dem, was ich bereits gesagt habe; aber Geist, der sich nicht als Geist kennt. Dann geht es weiter, dann kommen also Lebewesen, deren Verhalten wir schon nachfühlen können.

Werner Heisenbergs Sohn Martin Heisenberg z. B. studiert *Drosophila*, die Taufliege, und was er über die sagt, da kann ich mich beinahe in eine Taufliege einfühlen. Gleichwohl, daß sie sich in mich einfühlen könnte, das vermute ich nicht. Also ist hier das Verhältnis zum Selbst noch nicht vorhanden, das wir für den Menschen so charakteristisch finden. Es ist aber doch schon ein Verhalten vorhanden, dem wir, wenn ich sage, wir können uns einfühlen, etwas wie Erleben, wie Empfindung zuordnen mögen. Martin Heisenberg hat eine Theorie gemacht, eine Art funktionaler Theorie dessen, was er Wahrnehmung nennt – das gilt alles schon für die *Drosophila*: Wahrnehmung ist nach seiner Sprechweise die Abwandlung der Verhaltensbereitschaften durch neue Eindrücke. Verhaltensbereitschaften haben wir alle, hat auch die *Drosophila*, sie fliegt entweder dahin oder dorthin, oder sie bleibt sitzen. Wenn sie aber was wahrgenommen hat, dann fliegt sie dahin nicht mehr, sondern nur noch dorthin. In diesem Sinne ist Wahrnehmung, funktional beschrieben, Veränderung der Verhaltenswahrscheinlichkeiten. Wahrnehmung, die der Mensch hat, wenn er sich selber kennt, wenn er von sich als einem bewußten Wesen redet, beschreibt Martin Heisenberg dann unter dem Terminus „Wahrnehmung der Wahrnehmung“.

Ich gehe hier wiederum nicht auf die Details dieser komplizierten verhaltenstheoretischen Überlegungen ein, sage aber: ich kann damit sehr wohl etwas anfangen. Das ist mir plausibel. Dann sage ich also, ich betrachte den Menschen als ein Wesen, welches die funktionale Wahrnehmung in Gestalt nicht nur des Empfindens, nicht nur des unbewußten oder halbbewußten Verhaltens, sondern auch des bewußten Verhaltens kennt. Dann gibt es aber auch ohne Zweifel eine überpersönliche Wahrnehmung bereits in der menschlichen Geschichte.

Zum Beispiel nimmt ein Saal wie dieser wahr, daß da oben einer die ganze Zeit redet, und Sie alle nehmen es individuell wahr, aber es gibt gewisse Reaktionen, an denen man als Redner spürt, ob Sie nun wirklich aufmerksam zugucken und zuhören oder nicht, und kein einzelner weiß das so genau wie die ganze Gruppe es, ich sage, durch ihr Verhalten, als wahrgenommen dokumentiert. Und ich weiß es auch nicht so genau; ich guck' zwar die Zuhörer an, aber so sicher bin ich ja nicht, daß ich das Richtige wahrgenommen habe. Also es gibt von einer Gruppe, wiederum „funktional“ im Sinne von Martin Heisenberg, Veränderungen ihrer Verhaltensbereitschaft durch die Eindrücke, unter denen sie stehen, aber der Gruppe schreiben wir kein „Ich“ zu.

Das nennt Hegel dann „objektiven Geist“. Es gibt das Verhalten der vielen bewußten Wesen, welches selbst kein Bewußtsein als zugrunde liegend voraussetzt, das nur diesem Ganzen gehören würde, aber gleichwohl ist hier Bewußtsein vorhanden.

Diese Weise, daß eine Gesamtheit von Menschen, auch eine Gesamtheit anderer Lebewesen, sich als ein Ganzes wahrnehmend verhalten kann, ist nun, im Mythos zumindest, den Göttern zugeschrieben. Eine Stadt hat einen Gott, und das Verhalten dieser Stadt wird durch diesen Gott symbolisch dargestellt. Und geht man in die alten Texte hinein, dann sind diese Götter der Städte oder diese Götter der Stämme oder die Götter der Tiere alle höchst präsent, höchst wirklich. Mein Freund Georg Picht hat gesagt, die Tatsache, daß unsere Bilder von den Göttern anthropomorph sind, beweist überhaupt nicht, daß die Götter selbst anthropomorph sind. Sie sind Wirklichkeiten in

der Natur, Wirklichkeiten in der Welt, in der wir leben. Nur so wie wir sie uns darstellen, daß wir sie abbilden nach unserem eigenen Sein, das ist anthropomorph, das ist menschenähnlich und ist nicht die genaue Beschreibung.

In diesem Sinne also würde man wohl sagen können: Das Ganze hat eine Form – ich gebrauche jetzt noch einmal das Wort –, Geist oder Geistigkeit, welche dem einzelnen nur unvollkommen bekannt ist. Dieses wäre zumindest mit den Erfahrungen, die wir in der Biologie haben und mit den Theorien, die wir in der Physik machen, voll vereinbar. Ich sage nicht, daß es daraus folgt; ich sage aber, es sei vereinbar damit.

Mein kleiner Finger, der Fingernagel, der merkt kaum, daß ich ihn abschneide, aber ich merke, was ich da tue. Vielleicht bin ich aber auch nur ein kleiner Finger an einem sehr viel größeren Wesen, und wiederum: Ich merke gar nicht, was das größere Wesen tut oder will. Aber das größere Wesen, dessen Teil ich bin, weiß es vielleicht sehr wohl. Das sind nun philosophische Mutmaßungen und nicht mehr als das. Ich sage nur, daß die Physik, die wir kennen, sie nicht ausschließt. Und das wäre die Theorie, die theoretische Seite dessen, was ich über die Philosophie der Physik gerne sagen möchte.

Und nun kommt noch eins: Die Quantentheorie führt notwendigerweise zur These, daß es streng trennbare Objekte überhaupt nicht gibt. Streng trennbar – dieses Atom und jenes Atom – sind sie nur, wenn man sie nur genähert anschaut. In Wirklichkeit hängen sie miteinander zusammen. Das Wasserstoffatom ist nicht eigentlich ein Kern, um den ein Elektron wie ein Planet um die Sonne kreist. Das Wasserstoffatom ist ein Ganzes, das man aber zerstören kann, und was dann übrigbleibt, ist ein Proton und ein Elektron. Die sind aber auch in Wirklichkeit gar nicht vom Rest der Welt getrennt, nur man kann sie hinreichend gut davon trennen, um darüber reden zu können. Das nennen heutige Interpreten der Quantentheorie gelegentlich den „Holismus“, die Ganzheitlichkeit dieser Theorie.

Der Holismus ist die eigentliche Wahrheit, wenn die Quantentheorie wahr ist. Wenn ich aber den Holismus ganz konsequent

durchführen wollte, müßte ich die ganze Welt so beschreiben, und das kann ich doch nicht. Das heißt, wenn die Quantentheorie richtig ist, ist sie selbst nur eine Näherung. Und meine Interpretation der Quantentheorie in einem Detail, das ich jetzt nicht mehr verfolgen kann, ist: Sie ist zugleich diejenige Theorie, die eine innere Vorschrift darüber hat, wie sie sich selbst korrigieren muß, indem sie diejenigen Trennbarkeiten, die man zunächst vorausgesetzt hat, überwindet, indem sie ein größeres Ganzes anschaut, das aber noch einmal trennbar vom Rest der Welt angesehen wird. So zeigt sich diese Theorie.

Ja, soviel kann ich von der Physik her zu den philosophischen Fragen sagen. Nun komme ich aber auf die Frage: Die Philosophie ist ja nicht nur das, die Philosophie enthält ja auch die Ethik; die Religion ist ja nicht nur der Glaube an ein umfassendes Wesen, an Götter oder an den einen Gott, sondern sie ist zugleich die Forderung, wie man handeln soll, und sie ist das Angebot, wie man Erfahrung von diesen höheren Wirklichkeiten machen kann; wie steht es denn damit?

Nun zunächst die ethische Forderung. Da sage ich nun, ich habe vorhin die Atombombe genannt, und ich komme jetzt noch einmal mit einer persönlichen Erfahrung. Ja, ich will doch erst noch etwas allgemeiner sagen: Wissen, wie die Wissenschaft es liefert, ist Macht. Das hat Francis Bacon schon gesagt; das hat Descartes in etwas anderen Worten gesagt. Gerade die Philosophen, mehr noch als die Physiker, haben damals optimistisch gesagt: Und wie gut ist das doch! Dieses Wissen, welches Macht ist, ist das trennbare Wissen, das Wissen von den Dingen, die wir im einzelnen beschreiben können, und es ermöglicht Fortschritte der Technik.

Die Technik ist älter als die Physik, aber die Technik ist durch die Physik ungeheuer gefördert worden in unserer Zeit. Das 19. und 20. Jahrhundert haben eigentlich begonnen mit Technik-Optimismus: Es wird alles immer besser; wir können die Menschen endlich ernähren, die vorher verhungert sind, usf. Gegenwärtig ist gerade in unseren Gegenden eine Tendenz zum Technik-Pessimismus da: Wir machen alles durch die Technik kaputt. Nun ist die Frage: Wer von beiden hat recht? Und meine

Meinung ist eigentlich: Beide übertreiben; keiner hat wirklich recht.

Die Meinung, man müsse alles machen, was technisch möglich ist, ist typisch untechnisch. Ein guter Techniker wird das niemals glauben. Sondern Technik ist Bereitstellung von Mitteln für Zwecke, und wenn keine Zwecke da sind – wozu dann die Mittel? Das ist Kinderei. Andererseits kann aber natürlich das Machen dessen, was technisch möglich ist, Wege eröffnen, die man vorher gar nicht geahnt hat. Dann muß man aber wissen, wohin diese Wege führen. Man muß danach fragen, zumindest.

Man muß sich also um die Konsequenzen bemühen. Und ich habe in der letzten Woche immerfort Interviews geben müssen wegen meines kommenden Geburtstags und habe immer dieselbe Geschichte erzählt, und wenn Sie das schon mal irgendwo gelesen oder gehört haben, entschuldigen Sie, wenn ich es wiederhole; aber ich drücke in dieser Geschichte mein Empfinden zu dieser Sache aus. Es ist die Geschichte von den drei Fröschen, die in ein Milchfaß fielen; ein Optimist, ein Pessimist und ein Realist. Sie wissen, Realisten nennt jeder Mensch diejenigen, die dasselbe glauben, was er glaubt. So bin ich auch. Ich sage, der Optimist, der sagte: Wie hübsch in der Milch! Und rudert ein bißchen herum, bis die Milch seine Atemorgane verklebt hatte, er erstickte und ertrank. Der Pessimist sagte, ich habe immer gewußt, daß das schiefgeht, tat auch nichts und ertrank auch. Der Realist sagte: Was kann ein Frosch schon tun? Er kann strampeln! Dann strampelte er zwei Stunden lang, dann fühlte er etwas unter seinen Beinen, da hatte er Butter gestrampelt, auf die kletterte er und sprang raus. Damit ist also gemeint: Weder die optimistische noch die pessimistische Version wird dem Problem gerecht. Dem Problem gerecht zu werden heißt, als Mensch das zu tun, was ich am Frosch erläutert habe, mit Strampeln. Dieses heißt allerdings, sich genau zu überlegen, was zu tun ist, und es dann auch zu tun.

Und jetzt komme ich mit meiner persönlichen Erinnerung – nein, ich komme noch mit etwas anderem: Ich möchte noch einmal die Geschichte der Technik in einer bestimmten Weise beleuchten und zwar jetzt noch einmal eher in der Richtung, die

der Pessimist vielleicht für sich in Anspruch nehmen würde, nur um zu sagen, daß die Zerstörung durch technisches Können nicht erst eine Erfindung des 20. Jahrhunderts ist.

Ich hätte immer Lust gehabt, eine Novelle zu schreiben. Und zwar sollte diese Novelle sein, wie die weisen alten Männer und Frauen der Jäger- und Sammlerkultur vor zehntausend Jahren etwa zusammenkamen, um zu beraten, wie man etwas tun könne, wenn man überhaupt noch etwas tun kann, gegen das Eindringen der entsetzlichen fremden Götter in die Welt; Götter, welche den Menschen die Macht geben, daß sie den Wald, der uns alle ernährt, zerstören und eine Steppe an seine Stelle setzen. Und die Körner dieser Steppe essen sie und backen sie zu etwas, was sie „Brot“ nennen, und legen sie in Häuser, die sie „Scheunen“ nennen, und haben damit Vorräte für lange Zeit und können sich dadurch immer weiter vermehren und dadurch immer noch mehr von der Wirklichkeit zerstören, und wo ist davon das Ende? Die Katastrophe des Ackerbaus!

Wir sind gerne bereit gewesen zu sagen: Ja, die Bauern haben die Natur bewahrt, aber die Industrie vielleicht nicht mehr. Aber wenn man einmal die Geschichte des Ackerbaus ansieht, so sieht man, wieviel die Bauern zerstört haben, was erst durch die Agrikulturchemie gerettet worden ist. Also, die Bibel hat das schon gewußt. Lesen Sie einmal die ersten elf Kapitel der Bibel. Kain, der Brudermörder, war ein Ackerbauer. Er gründete die erste Stadt, der Brudermörder. Seine Nachkommen erfanden die große Viehzucht, die Musik und die Metallbearbeitung. Das also ist längst gesehen als im Gefolge des Brudermords. Dann gibt es die Gottkönige, um deretwillen Gott die Sintflut kommen läßt. Dann gibt es den Turmbau zu Babel. All dieses heißt, daß man vor knapp dreitausend Jahren, als diese Texte geschrieben wurden, schon noch weitere dreitausend Jahre mindestens zurückblicken konnte auf eine sehr kritisch angesehene Zivilisation und deren Fortschritte.

Aber nun, was tun wir? Und jetzt komme ich doch mit meiner schon zweimal angekündigten persönlichen Erfahrung. Als ich von Otto Hahn im Dezember 1938 am Telefon gehört hatte, daß er die Uranspaltung gefunden hatte, und als ich im Februar auf

seine Einladung hin in einem Seminar bei ihm war — wir wohnten nicht weit von ihm, von seinem Institut —, in dem er erzählte, daß sein Kollege Joliot in Paris die Uranspaltung nachgemacht hatte, erfolgreich, und gefunden hatte, daß dabei eine erhebliche Zahl von Sekundärneutronen herauskommt, eine Spaltung, die selbst durch Neutronen ausgelöst wird, da wußten wir sofort: Also ist eine Kettenreaktion möglich, also sind vermutlich Atombomben möglich. Am selben Abend ging ich zu meinem Freund Georg Picht, dem Philosophen, und erzählte ihm das, und wir redeten eine halbe Nacht darüber, was die Folge sein würde.

Und unsere Konklusion war: Wenn Atombomben möglich sind, wird es jemanden geben, der sie macht. Das heißt, sie einfach selber nicht zu machen, ist keine Lösung des Problems. Wenn Atombomben gemacht sind, wird es jemanden geben, der sie einsetzt. Beides hat sich schneller bestätigt, als wir gehant hatten; wenige Jahre später.

Was folgt daraus? Unsere Folgerung war: Dann wird die Menschheit, wenn sie das überleben soll, die Institution Krieg überwinden müssen, den Krieg als eine anerkannte, als rechtliche Handlungsweise überwinden müssen. Dann wird es immer noch Mord und Totschlag da und dort geben, aber es wird nicht mehr anerkannt sein, daß das sein darf. Oder aber, sie wird zulassen müssen, daß sie selbst zugrunde geht. Nun, wir waren junge Leute, 25, 26 Jahre alt, und wie das ist, man unterschätzt, wenn man so jung ist, meistens die Zeitskalen. Bis heute ist die Institution des Krieges nicht überwunden, und die Menschheit hat sich noch nicht zugrunde gerichtet.

Aber das Problem scheint auch heute noch genau dasselbe zu sein; zu illustrieren an dieser einen Frage der Atomwaffe. Nun ist die Frage: was soll man dann tun? Die Physiker in Amerika, die die Bombe wirklich gemacht haben und von denen ich mehrere sehr gut kenne, mehrere, die auch z. T. noch heute leben, mit denen ich befreundet bin, folgerten daraus unmittelbar nach dem Krieg: Jetzt müssen wir, die Physiker, die ersten sein, die eine große politische Initiative in Gang setzen zur Überwindung des Krieges. Das ist dann sehr kompliziert gelaufen. Dann gab

es den kalten Krieg. Der kalte Krieg vermied immerhin den Krieg zwischen den beiden Großmächten. Er vermied aber nicht den Krieg zwischen all denjenigen Mächten, die nicht imstande waren, Atombomben einzusetzen, also die nichtatomaren Kriege. Aber man sieht schon: es geht irgendwie weiter. Ich habe dann teilgenommen an der sog. Göttinger Erklärung 1957, die sich dagegen wendete, daß die Bundesrepublik sich eigene Atomwaffen zulegen sollte. Der Grund war nicht, daß wir sagten, Atomwaffen sind unter allen Umständen verwerflich. Darüber waren wir nicht völlig einig; aber die ganze Gruppe, der gesamte Beraterkreis des Atomministeriums für Kernphysik war sich einig, daß wir nationale Atomwaffen nicht bauen sollten. Der Hauptgrund war: Wenn jede Nation in der Welt sich diese Waffen zulegt, dann werden sie auch verwendet werden, das kann man dann nicht verhindern. Und wer weiß, was dann für entsetzliche Dinge in der Welt passieren. Man bereitete damals schon den Gedanken des Nichtverbreitungsvertrags für Kernwaffen vor. Wenn wir aber dieses öffentlich vertreten wollen, und das wollten wir, dann müssen wir zuerst bewiesen haben, daß wir nicht für unser Land die Atomwaffen haben oder gar machen wollen, denn dann sind wir sofort völlig unglaubwürdig. Sondern dann müssen wir zuerst unserem eigenen Land mitteilen, daß wir das verweigern.

Das nur als Beispiel dafür, wie wir empfanden, daß man handeln muß, wenn man diese Probleme gesehen hat. Diese Sorte von Problemen stellt die Naturwissenschaft notwendigerweise. Und wenn es andererseits wahr ist, daß die Menschheit gar nicht imstande war, die Entstehung der Naturwissenschaft zu verhindern und daß die Naturwissenschaft im Grunde ja auch ein großes Geschenk ist – ich finde sie noch immer etwas vom Schönsten, was man machen kann –, dann ist notwendig, daß wir in diesen Dingen mit derjenigen Bewußtheit handeln, ohne die eben menschliches Leben nicht möglich ist.

Wenn Eltern ihrem dreijährigen Kind – sage ich auch oft – beibringen, wie man Streichhölzer anzündet, dann spazieren gehen und wiederkommen und ihr Haus brennt, ist doch nicht das Kind schuld. Die Eltern sind schuld. Aber daß das Kind eines Tages lernen muß, wie man Streichhölzer anzündet, ist auch

richtig. Man muß das alles im richtigen Maßstab machen. Das ist sehr schwer, aber wenn man sieht, daß das die Forderung ist, sollte man sich darauf einlassen können, und das ist vielleicht ein mögliches Thema für „Hegelwochen“. Nun, nicht nur die Waffen, sondern das im Grunde noch größere Problem des Hungers im Süden, der großen sozialen Ungleichheit zwischen Nord und Süd, wahrscheinlich das größte Problem der heutigen Menschheit, und das Problem der Überwindung der Gefährdung unserer Umwelt. Das ist also das, worüber jetzt in Rio geredet worden ist.

Ich mache noch eine Schlußbemerkung über den Zusammenhang dieser Dinge mit der Religion. Die habe ich ja nur genannt und habe immer als vorsichtiger Philosoph der Physik den Bereich angeschaut und berührt, aber nicht eigentlich betreten. Nun kann ich hier noch einmal vielleicht auch etwas Persönliches sagen, aber ich beginne mit einer mehr abstrakten Beschreibung. Ich habe mir zurechtgelegt, daß man Religion als ein Phänomen, wie es das unter Menschen wirklich gibt, unter wenigstens vier Gesichtspunkten betrachten kann, vier Funktionen:

- (1) Religion als Träger einer Kultur;
- (2) Religion als Moral, als Ethik, als strenge Ethik sogar, als radikale Ethik;
- (3) Religion als Wahrnehmung, innere Wahrnehmung, als Glauben, Beten, Meditieren; schließlich
- (4) Religion als Theologie, der Versuch, all dieses, was man hier erfährt, dann auch rational auszusprechen.

Ich habe in dem, was ich vorhin sagte, eigentlich nur die Theologie und auch nur von außen berührt. Religion als Träger einer Kultur gibt es überall, wo es überhaupt lebendige Religion gibt. Und wenn man, wie ich heute, im Bamberger Dom war und sieht, in welchem Maße die Symbolik der Kunst, die dort existiert, im Grunde eine Symbolik des Tragens der gesamten Kultur ist, die beherrscht wurde von jenem Kaiser Heinrich II., der heiliggesprochen wurde, und von seinen Nachfolgern und in welcher der Streit, den man den Investiturstreit nennt, zwischen Kaiser und Papst notwendigerweise ausbrechen mußte, weil es sich darum handelte, wie trägt die Religion die Kultur. Dies alle gebe ich als Beispiel für dies.

Dann die radikale Ethik. Da ist es mir persönlich so gegangen: Ich habe als Kind, als Elfjähriger angefangen, im Neuen Testament zu lesen, und traf sofort auf die Bergpredigt. Und meine Reaktion war: tiefes Entsetzen. Denn was da steht, ist offenkundig wahr, Wort für Wort wahr, und es ist offenkundig, daß niemand von uns das tut. Das ist eine kindliche Reaktion, und ich gehe jetzt wiederum nicht durch die ganzen langen Phasen davon hindurch. Ich sage aber, wenn ich heute als 80jähriger die Bergpredigt wieder lese, ist meine erste Reaktion: Das ist reine Vernunft, das ist schlicht vernünftig. Würden wir so handeln, niemand von uns würde etwas verlieren. Es ist gesehen, daß es so ist. Gleichwohl: Wie können wir es machen, wenn die anderen es nicht tun? Nun, wenn einer dir einen Schlag gibt auf die rechte Backe, biete ihm auch die linke dar. Darüber hat man vielleicht gespottet, und es gibt wenige Christen, die das je getan haben. Ich kann nicht von mir behaupten, daß ich das wirklich erfüllt hätte, aber ich habe doch gesehen, welche tiefe Wahrheit darin liegt. Die Bergpredigt beginnt nicht mit moralischen Forderungen. Ihre große Stärke ist, daß sie nicht nur die Moral radikalisiert, das können andere auch, sondern daß sie sagt: Selig sind die, die den Frieden machen; denn sie werden Kinder Gottes heißen. Selig sind, die reinen Herzens sind; denn sie werden Gott schauen. Sie verspricht also innere Erfahrung.

Und damit komme ich auf den dritten Punkt der inneren Erfahrung. Diese innere Erfahrung – ich sagte vorhin: Glauben, Beten, Meditieren – ist einer der zentralen Inhalte der Religionen. Und der Streit zwischen den Religionen ist fast nur erzeugt durch ihre Theologien, welche jeweils versuchen, das, was man sehr richtig getan hat, so scharf zu formulieren, daß es nicht mehr wahr ist. Infolgedessen ist der Streit zwischen den Theologien fast unvermeidlich, und doch ist auch er eigentlich ein großes Geschenk; denn als Formulierung des Konflikts macht er wenigstens klar, worum es geht.

Und jetzt komme ich zum Schluß noch einmal auf meinen verehrten Landsmann Hegel zurück. Sein Begriff der Dialektik ist ja im Grunde nichts anderes, als daß er sagt, die Menschheit ist voll von Konflikten, der Geist ist in unablässigem Konflikt mit sich selbst, eine Position ruft sofort die Negation hervor, und

die Negation ruft die Negation der Negation hervor, die günstigenfalls eine Synthese ist, und das ist die Internalisierung des Konflikts, wodurch der Konflikt nicht mehr dazu verwendet wird, die anderen Leute zu ärgern oder totzuschlagen, sondern sich selbst weiterzuhelfen bis dorthin, wo nach Hegel der absolute Geist sich selbst kennt.

Nun, dieser Schluß von Hegel ist, wie ich anfangs sagte, nicht genau das, was ich heute in Anspruch zu nehmen wagen würde, aber daß auf diese Weise der internalisierte Konflikt etwas Gutes ist, bin ich bereit zu meinen. In dem Sinne würde ich eigentlich allen vier Ebenen der Religion, die ich genannt habe, zubilligen, daß sie Entscheidendes für das menschliche Leben liefern. Ich habe das nicht theologisch formuliert. Ich will das jetzt auch nicht theologisch formulieren. Ich bleibe dabei, es zu formulieren, wie es vielleicht ein Philosoph tut.

Der konziliare Prozeß

*Diskussion zwischen Dorothee Sölle
und Carl Friedrich von Weizsäcker*

Zimmerli:

Meine sehr geehrten Damen und Herren! Es ist wie üblich 9 Uhr c.t. geworden. Wir haben also eine normale akademische Stunde Zeit, und ich freue mich ganz besonders, für diese normale akademische Stunde, in der wir etwas ganz Besonders vorhaben, Frau Kollegin Sölle begrüßen zu dürfen, die sich bereit-erklärt hat, sich im Rahmen der Hegelwochen, für ein Gespräch über ein Thema, das beide, Dorothee Sölle ebenso wie C. F. v. Weizsäcker, in den letzten Jahren beschäftigt hat, zur Verfügung zu stellen; das Thema soll „Der konziliare Prozeß“ sein. Wir wollen versuchen, den Rahmenbedingungen, die uns gesetzt sind, dadurch daß wir nur 45 Minuten Zeit haben, Rechnung zu tragen. Ich mache diejenigen von Ihnen, die da hinten unbequem stehen, darauf aufmerksam, daß es eine Übertragung in den darüberliegenden Hörsaal gibt, vielleicht sind da noch Sitzplätze frei; ich vermute es zwar auch nicht, aber ich weiß es nicht. Ich möchte den beiden Hauptdiskutanten das Wort nicht geben, ohne vorher meinen ganz herzlichen Dank an Herrn Dörner ausgesprochen zu haben, der uns, dadurch, daß er seine Vorlesung eine Stunde früher beendete, Gelegenheit gegeben hat, hier in diesem Raum zu diskutieren. Und jetzt würde ich Sie bitten, vielleicht ganz ohne Moderation damit gleich zu beginnen!

C. F. v. Weizsäcker:

Also wenn ich richtig verstanden habe, ist eigentlich gedacht, daß Frau Sölle und ich hier nebeneinander stehen und miteinander reden. Sie dürfen aber die kurze Zeit, in der ich jetzt selber rede, auch noch sitzen, das ist vielleicht bequemer. Wir

haben gerade eben miteinander gesprochen, wer anfangen soll, und jeder von uns wollte den anderen anfangen lassen, dann haben wir eine Münze geworfen; da kam raus, daß ich anfangen sollte. Also ich fange eigentlich nur an, indem ich versuche, das Thema nochmal kurz zu charakterisieren, und zwar aus meiner persönlichen Erfahrung heraus. De facto hat der sogenannte konziliare Prozeß, über den wir reden wollen, wohl auf der Weltversammlung des Weltrats der Kirchen in Vancouver 1983 begonnen. Dort hat der Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR vorgeschlagen, ein Konzil des Friedens abzuhalten. Und das wurde dann aufgenommen, es wurde aber vom Süden sofort dazugesagt, wenn ich es gleich etwas scharf sagen soll – ich war nicht dabei, aber so wurde es mir berichtet -: Was ihr Frieden nennt im Norden ist nur die Form, wie ihr eure total un gerechte Herrschaft über uns ewig aufrechtzuerhalten gedenkt. Gerechtigkeit ist das Thema! Dann wurde Gerechtigkeit und Frieden zum Thema erklärt, und dann kam etwas später noch Bewahrung der Schöpfung dazu. Ich hatte damals gar nichts damit zu tun; ich war nicht in Vancouver, und dann wurde ich zum Evangelischen Kirchentag eingeladen, in Düsseldorf 1985 auf einem Podium zu sitzen, wo über einen Aufruf für ein Konzil des Friedens – so hieß es dort dann noch einmal oder wieder – gesprochen werden sollte. Ich habe zugesagt, zumal man mir versprochen hat, ich dürfe dann auch noch eine Betrachtung über den Kolosserbrief anstellen, was mir in gewisser Weise fast verlockender war, und dann habe ich einen alternativen Aufruf formuliert auf Bitten, weil ich den Aufruf, der damals vorgeschlagen war, in einigen Punkten nicht ganz befriedigend fand. Der wurde angenommen und danach schien es plötzlich so, als sei ich der Erfinder dieser Sache. Das war ich aber gar nicht. Ich wollte diesen Zusammenhang doch darstellen. Dann fand ich aber doch, die Sache sei sehr wichtig und so ist sie also weitergegangen.

Nun, es sollte ein Konzil sein, aber es wurde dann sehr schnell festgestellt, daß mehrere der Kirchen, auf deren Beteiligung man rechnete, das Wort Konzil nur verwenden würden für etwas, was im Inneren ihrer eigenen Kirchen geschieht und nicht mit anderen Kirchen, mit denen z. T. nicht einmal eine eucharistische Gemeinschaft besteht. Infolgedessen wurde dann nur von

einer Weltversammlung geredet, aber das Wort Konzil wurde doch nicht völlig aufgeopfert; man nannte den Vorgang dann einen „konziliaren Prozeß“. Die Sache ist abgelaufen; ich bin sowohl bei den vorbereitenden Versammlungen in der Bundesrepublik dabei gewesen, denen parallel Versammlungen in der DDR entsprachen, als auch bei der europäischen Zusammenkunft in Basel 1989 und dann bei der weltweiten Zusammenkunft in Seoul/Korea.

Wenn ich da auch nur einfach von meinen Erlebnissen und Eindrücken ein paar Worte sagen darf: Die deutsche Versammlung war, in beiden Teilen Deutschlands damals noch, getragen von der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen, es war eine volle Parallele dort zwischen den Katholiken, den evangelischen und den anderen Kirchen außerhalb dieser zwei großen Konfessionen stehenden Kirchen. In Basel wurde es getragen, eingeladen, vom Rat der Europäischen Bischofskonferenzen, das ist der katholische Rat und von der Arbeitsgemeinschaft europäischer Kirchen, das sind die anderen, die Nichtkatholiken, sowohl die Protestanten, wie die Anglikaner, wie die Orthodoxen. Es war also eine volle Parallele in beiden Fällen. Und es war in beiden Fällen für mich ein wirklich schönes, großes und wichtiges Erlebnis. Man traf sich, man traf sich für kurze Zeit, man war imstande, miteinander zu reden, man hat auch einige Texte formuliert, die gar nicht ganz schlecht waren.

Dann ging man nach Korea – weltweit. Dort hat die Katholische Kirche, das mußte nunmehr der Vatikan sein, zu meinem Bedauern nicht mit eingeladen, während der Ökumenische Rat in Genf, der es von der anderen Seite her trug, die Katholische Kirche ausdrücklich gebeten hatte, mit einzuladen. Das ist nicht zustande gekommen, und dadurch war es eine etwas eingegrenztere Sache, aber man kann über die Ursachen verschieden denken, und ich fürchte, daß die Schuld daran, daß es nicht ganz leicht ging, auf beiden Seiten lag. In Korea war es kein Glückserlebnis; wir tagten in der Gewichtheberhalle des Olympiazentrums dort – sehr charakteristisch, sehr symbolisch – Schweregewichtheberhalle, es waren solche Bilder da, und man stemmte eben das große Gewicht und das eigentlich furchtbare Gewicht des Problems der Gerechtigkeit.

Also, es kamen nun sehr viele Vertreter aus dem Süden, und ich will vielleicht nur eine einzige kleine Szene schildern, um zu sagen, was man dann hören konnte. Da wurde beraten, in viel zu kurzer Zeit natürlich, man müßte eine solche Versammlung vier Monate haben und nicht eine Woche lang, damit man einen Text formulieren kann, der nachher auch wirklich gelesen zu werden verdient. Da war für den Text, den man verabschieden wollte, u. a. ein Passus „Wir alle fordern unsere heimischen Kirchen auf, jeder nationalen Befreiungsbewegung ihre Unterstützung zu gewähren“. Dann meldete sich ein Österreicher zum Wort. Ein sehr netter Mann und sagte: Man sollte vielleicht sagen „jeder gewaltlosen Befreiungsbewegung“. Daraufhin stand ein Südamerikaner auf und sagte: „Das genaue Gegenteil ist die Wahrheit. Nur mit Gewalt geht es.“ So habe ich es in Erinnerung. Dann meldete sich ein nordamerikanischer Indianer und brachte ein bißchen angelsächsische Finessen hinein, der sagte also: „Den Indianern in den Vereinigten Staaten geht es nicht gut. 60 % sind arbeitslos, Drogen sind ein großes Problem, wir sind schlecht dran. Als der Vietnamkrieg stattfand, gab es eine Meinungsumfrage in den USA, ob die USA Vietnam verlassen sollten. Die Indianer wurden auch befragt. 15 % der Indianer haben gesagt: Ja, die USA sollten Vietnam verlassen. 85 % haben gesagt: Die USA sollten Amerika verlassen.“ Ja, dieses Gelächter hat der auch vorausgesehen. Aber er wollte es uns mitteilen. Also, das ist nur eine kurze Schilderung, und mehr als die Schilderung will ich im Moment nicht geben.

Sölle:

Ja, meine Damen und Herren, ich möchte auch einleitend etwas sagen über die Entstehung des konziliaren Prozesses. Es ergänzt sich, glaube ich, sehr gut; ich will mit meinem Ergebnis nicht hinter dem Berg halten. Daß an Stelle des Konzils ein konziliarer Prozeß entstand, halte ich für eine glückliche Fügung. Das heißt also, das Treffen einer traditionellen Organisation, im wesentlichen aus älteren Männern bestehend, – und auch wenn 5000 oder 6000 von ihnen versammelt sind, so ist das noch keine Garantie für das Wehen des Geistes! – wurde ersetzt durch eine demokratisierte Form, in der das Volk Gottes versucht, seine Ziele zu bestimmen. So möchte ich mal den konziliaren

Prozeß benennen, als die eigentlich entscheidende Herausforderung für die *Christenheit am Ende* dieses Jahrhunderts. Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung, die Rangfolge ist wichtig, wie Sie schon sagten, daß die Gerechtigkeit als erste genannt wird, d. h. eine veränderte Weltwirtschaftsordnung ist notwendig, um eine andere Grundlage für den Frieden zu finden, als die *bisherige militaristische*. Die Ursachen der Kriege sollen auf eine andere Weise eingedämmt, verringert werden, das ist in diesem Zusammenhang mit Gerechtigkeit und einer anderen Form des Umgangs des einen Drittels mit den anderen zwei Dritteln der Menschheit notwendig. Ich habe den *konziliaren Prozeß an vielen anderen Stellen innerhalb der Bundesrepublik und anderen Ländern Europas* erlebt, als eine Bemühung um die kleinen Schritte. Es war eine Formel, eine Organisationsform, ein neues Denken, das sich übersetzen ließ zu den Menschen, die vor Ort beschlossen, den Kaffee, der vielleicht doch etwas nach Blut schmeckt, nicht mehr zu trinken, die Apfelsinen nicht mehr zu essen, die nächste Autobahn nicht mehr zu bejubeln usw. usf. Es fing die Zeit der kleinen Schritte an. Viele von Ihnen werden die kennen. Es ist ein wichtiger Prozeß gewesen. Ich frage mich allerdings, was heute übrig ist. Ich frage mich, was heute daraus geworden ist, ich treffe viele, die von dem *burn-out-Phänomen* gezeichnet sind, sie haben Jahre ihres Lebens, ihrer Energie, ihrer Kraft da hinein gegeben und leben eigentlich in dem Gefühl, daß sich nichts verändert hat, daß also der „Kurs auf den Eisberg“ weiter stramm gehalten wird und sich eigentlich keine wesentlichen Veränderungen ergeben haben. Oft teile ich dieses Gefühl bei der nächsten Niederlage, die wir so erleben in diesem Prozeß. Eine haben wir gerade erlebt in Rio, das Sich-nicht-vorwärts-bewegen zu keinerlei Verpflichtung ist ja wohl eine Folge dieses Kurses auf den Eisberg, der stramm weiter gehalten wird. Eine andere steht in München ins Haus, wenn sich da die Weltbankleute treffen und weiter ihren Kurs halten, d. h. die Ärmsten der Armen und ihre Kinder dafür bestrafen, daß sie die falschen Eltern haben.

Diese Realität im Auge gibt es unter uns ein *spirituelles Problem*, wie ich denke, das *sozusagen die Innenseite* des *konziliaren Prozesses* betrifft, für uns ein *spirituelles Problem*, das ich nach einem Ausdruck von *Giaconda Belli*, einer *nicaraguensi-*

schen Schriftstellerin, den „Luxus der Hoffnungslosigkeit“ nenne. Es gibt unter uns aufgrund vernünftiger Einsicht, skeptischen Zu-bedenken-gebens, realer Erfahrung mit der Starre des Systems, in dem wir leben, der Unfähigkeit, sich wesentlich zu erneuern, vor allem im Wirtschaftsbereich, aber jedenfalls in den Aufgaben der Wissenschaft und in vielen anderen Bereichen, eine tiefe und, wie ich denke, wachsende Verzweiflung, Negativität, Zynismus: „Was wollen Sie denn damit immer noch, liebe Frau Sölle?“ kriege ich also von Journalisten noch und noch zu hören, entweder direkt oder indirekt mit diesem Unterton. „Was soll das denn noch, das hat doch nichts gebracht!“ Der Zynismus, der dabei entsteht, d. h. das Aufgeben dieser Ziele, die Privatisierung des Individuums oder auch die unmittelbare Verzweiflung scheint mir ein erstklassiges gesellschaftliches Phänomen zu sein. Ich denke, das selbe System, das in der Dritten Welt die Menschen an Leib und Leben schädigt, also ihre Kinder geistig zurückbleiben läßt aufgrund von Proteinmangel usw., das selbe System beschädigt uns an der Seele, hier, heute. Ich denke, die Hoffnungslosigkeit als ein spiritueller Grundzug, die Annahme ist, daß Systeme immer schlecht sind und daß sie sich sowieso nicht ändern, und daß wir weder bereit sind, hinsichtlich der Gerechtigkeit unseren Lebensstil wesentlich zu ändern, noch hinsichtlich der Forschungen den Stil des Forschens und die Ziele zu verändern noch gar die Erde zu retten – das drängt sich auf, und doch ist das eine falsche Position. Es ist eigentlich eine Position, die der Menschen nicht würdig ist. Frau Belli war konfrontiert mit der europäischen Hoffnungslosigkeit und mit dem „es geht ja gar nicht“ und „es wird ja auch nichts“, und darauf sagte sie: Bei uns in Nicaragua kann man sich diesen Luxus nicht leisten. Das ist leicht verständlich, wenn das direkte Überleben bedroht ist. Was bei uns ja nicht der Fall ist. Es ist ja höchstens das Wasser unserer Enkel oder etwas, was nicht ganz direkt uns betrifft. Dann kann man sich diesen Luxus noch leisten. Ich denke, wir brauchen eine andere Art von Bewußtsein für die Notwendigkeit eines Prozesses der Versöhnung, daß wir endlich einmal aus diesem Krieg gegen die Ärmsten und dem Krieg gegen die Schöpfung herauskommen: conciliare, sich versöhnen, Frieden machen, das wäre eine Hoffnung, die nicht erreichbar ist, wenn nicht der Schmerz größer ist. Genau statt des Luxus, der Hoffnungslosigkeit möchte ich

den Schmerz der Transzendenz, wie Karl Rahner das mal genannt hat, wählen und im Sinne dieses Schmerzes der Transzendenz weiter arbeiten.

C. F. v. Weizsäcker:

Ja, wir sollten ja darüber miteinander reden. Und wir würden im Grunde wohl sehr viel mehr Zeit brauchen, als wir jetzt haben, um alles durchzusprechen. Die Frage ist, womit soll man beginnen? Ich möchte mal zunächst einfach reagieren auf ein paar Dinge, die Sie gesagt haben.

Sie sprechen vom Luxus der Hoffnungslosigkeit. Es interessiert mich einfach die Beobachtung, die darin liegt. Ich bin nicht ganz sicher, ob ich es genauso angesehen hätte. Ich finde zwar in der Tat, ich habe das gestern in meinem Vortrag auch mal so ausgedrückt: Optimismus und Pessimismus sind beide der selbe Fehler, nur mit umgekehrten Vorzeichen. Beide tun nichts. Die einen meinen, es geht von selber gut, die anderen meinen, es kann gar nicht gutgehen, und keines von beiden hilft. Ich meine, da sind wir doch wohl einig. Und ich habe aber doch den Eindruck, daß es ganz viele Leute gibt, die die dritte Möglichkeit, nämlich wirklich etwas zu tun, ernst nehmen. Ich habe das in dem sog. konziliaren Prozeß auch selber empfunden; ein kleiner Unterschied zwischen Ihrer Einschätzung und meiner, der aber vielleicht gar kein Gegensatz ist, ist, daß ich gefunden habe, ich möchte doch gerne, daß etwas dabei herauskommt, was man ein Konzil nennen kann. Das braucht ja nicht nur ein Konzil von alten Männern zu sein, sondern woran mir lag, war, daß eine Zusammenkunft stattfindet, die lang genug dauert, daß man wirklich gründlich die Sachen durchsprechen kann, wie es z. B. das II. Vatikanische Konzil gewesen ist. Dann kommen auch Dokumente heraus, die sehr wohl lesenswert sind. Und mehr als ein Dokument erzeugt natürlich ein solches Konzil zunächst nicht. Aber wenn das sogar von den Kirchenleitungen akzeptiert wird, dann ist damit doch etwas geschehen, was mindestens soweit wirkt, wie die Kirchen wirken, das ist heute auch nur ein kleiner Bruchteil der Menschen, aber immerhin, es gibt ihn. Also, das wäre mir lieb gewesen, es war aber vielleicht nicht uncharakteristisch, daß man so eine lange Versammlung über-

haupt nie erwogen hat und zwar vermutlich, weil man das Geld dafür nicht hatte, und wiederum, daß man das Geld dafür nicht hatte, es aber für manche anderen Dinge hat, wie z. B. für beamtete Raumfahrt, was ich für ziemlich überflüssig halte, dann ist das auch ein Symptom.

Eine zweite Frage ist: Geht dieser Prozeß weiter? Ich möchte eigentlich doch annehmen, daß er weitergehen wird. Jetzt die Sache in Rio: Ich habe von einem Teilnehmer von Rio die Reaktion bekommen, ich kann auch ruhig sagen, wer es ist, das ist ein Sohn von mir, Ernst-Ulrich, der selbst vom Fach Ökologie betreibt, die Umweltfragen studiert, der dort war. Ich habe ihn inzwischen noch nicht gesehen, aber ich habe gewisse Reaktionen von ihm. Und seine Reaktion war eigentlich schon vorher: Es geht eigentlich ganz gut. Nämlich die Enttäuschung darüber, daß nicht mehr beschlossen wird, war vorhersehbar. Denn es war vorhersehbar, daß nicht mehr beschlossen werden würde. Diese Enttäuschung aber bedeutet nun, wenn sie weltweit sich verbreitet, daß man eine Hoffnung sehen kann, daß eine Regierung künftig nicht, wie es bisher der Fall ist, die Wahl verliert, weil sie etwas Vernünftiges tut. Sondern daß in der Breite der Menschen das Bewußtsein für die Fragen auftritt. – Das habe ich eigentlich, das Positive auch in diesem Prozeß gefunden. Nur in der Tat in vieler Hinsicht noch weit zurückbleibend hinter den wirklichen Aufgaben. Neulich hat mich jemand gefragt: Wie steht es eigentlich – der mich auch immer festlegen wollte darauf, ich sei doch ein Pessimist, und das wollte ich nicht, bin ich auch nicht –, und dann sagte ich: Meinem Gefühl nach ist in diesen Fragen 20 % dessen, was geschehen müßte, bereits wirklich da. 20 % bereiten sich vor und 60 % fehlen noch. Aber diesen Einsatz würde ich gerne leisten.

Sölle:

Das ist ja eine sehr schöne Voraussage, wenn wirklich nur noch 60 % fehlen; ich höre das gern und ich denke auch, daß es eigentlich keinen Grund gibt zu dieser Selbstaufgabe, aber ich muß andererseits sagen, daß ich eine ganze Menge davon wahrnehme; zwar nicht nur so innerhalb der Naturwissenschaft, sondern auch innerhalb etwa der Philosophie; so scheint mir etwa die

Philosophie der Postmoderne sich bereits sozusagen in der „post-histoire“ zu bewegen und sich damit abgefunden zu haben, daß die Welt so ist, wie sie ist, und Entsprechendes könnte man auch, und das sind meine finstersten Befürchtungen, wirtschaftspolitisch sagen, wenn es eine Weltwirtschaftspolitik irgendwo gibt. Es ist ein Faktum, daß die Armen, also ich kann das vor allem von Lateinamerika beurteilen, wirtschaftlich „expendable“ sind. Sie sind nicht mehr zu verwenden etwa für den Kupferbergbau, weil man Kupfer nicht mehr braucht, das ist durch die Chips-Revolution verändert, ihre Rohstoffe haben also keinen besonderen Wert mehr, und als Konsumenten sind sie wirtschaftlich ebenfalls nicht verwendbar. Dazu sind sie zu arm. Man sollte sie also vielleicht besser abschaffen und sozusagen erklären – und das ist die Spiegelung dieses Phänomens bei uns –, daß doch eigentlich die Bevölkerungsexplosion das Hauptproblem sei. Dieser Mythos, der weitverbreitet ist und der die realen wirtschaftlichen Bedingungen völlig außer acht läßt, sondern sozusagen die Bevölkerungsexplosion, die eine Folge der Katastrophe ist, zur Ursache macht, scheint mir außerordentlich gefährlich, und es ist vielleicht ein Luxus falscher Hoffnung, der da mitschwingt und eine Hoffnungslosigkeit zugleich. Aber ich stimme ganz mit Ihnen überein, auch wenn das Konzil nochmal zustande käme in dieser, ja fast rührenden Langsamkeit, die Sie da einfordern, dieser Versuch, so lange und ruhig und zuhörend dialogisch nachzudenken; ich kann mir das kaum vorstellen als eine reale Diskussion, die dann auch zu bestimmten Schritten führt, und denke, mindestens könnte man sagen, daß beide Prozesse, also der konziliare Prozeß und von unten das Wachwerden von Minderheiten innerhalb der Kirchen, die vielleicht irgendwann mal innerhalb der Kirchen Mehrheitsstimme werden, das wäre das, was mir da als Entscheidendes auffiele. Gott sagt, ich habe den Schrei meines Volkes gehört, für Christen kommt es eben darauf an, wie Gott zu hören.

C. F. v. Weizsäcker:

Darf ich nochmal ein Wort sagen. Es handelt sich meinem Gefühl nach um zwei Dinge, die zusammenhängen, aber die was Verschiedenes sind. Das eine ist ja, Sie haben das Wort Kirchen

gebraucht, also: Was geschieht in den Kirchen? Das andere ist die Frage, was Sie als Beispiel nannten, die Meinung, daß das offenkundig vorhandene soziale Elend im wesentlichen eine Folge der Bevölkerungsvermehrung ist. Das ist nun eine Frage rationaler Analyse und ich glaube, man muß sich dieser rationalen Analyse dann auch stellen. Ich habe dabei folgenden Eindruck, wenn ich das eben mal sagen soll: Wenn ich ungefähr weiß, wie ein Mensch sonst denkt, und auch wenn ich seinen sozialen Hintergrund kenne, dann habe ich eine relativ gute Chance vorherzusagen, worin er die Ursache dieser Vorgänge sieht. Also z. B. dieser Armut. Wenn man aus Europa stammt, dann glaubt man, es liegt am Bevölkerungswachstum. Wenn man aus Südamerika stammt, dann glaubt man, es liegt an der Ungerechtigkeit der Marktwirtschaft, des Kapitalismus. Wenn man, sagen wir einmal, ein burischer Südafrikaner ist, oder manches andere kann man auch sein, dann sagt man, nein, es liegt am Unterschied der Rassen. Oder man kann auch sagen, es liegt am Unterschied der Kulturen. Meine eigene Meinung, was Kulturen betrifft: ich habe die chinesische Kultur gesehen und habe die indische gesehen, ich habe zu beiden eine große Liebe und Bewunderung. Aber den Chinesen traue ich zu, daß sie alles schaffen. Also all das gibt es. Und nun ist die Frage, wie hängt es zusammen, und ich würde für die Frage des Bevölkerungswachstums sagen, es ist ebensowohl die Folge wie dann auch wiederum die unterstützende Ursache der Armut. Das ist ja beides. Und ich würde gerne haben – das habe ich mir auch immer gewünscht für diesen kirchlichen Vorgang –, daß man diese Art rationaler Analyse durchführt, durchhält und sich nicht beschränkt auf das, was ich z. B. in Seoul eindrucksvoll gesehen habe, nämlich einigermaßen flammende Aufrufe zur Nächstenliebe. Denn die aktive Nächstenliebe wird ja doch anschauen müssen, was die realen Bedingungen sind, unter denen der Nächste lebt. Das hätte ich für den konziliaren Prozeß insbesondere gewünscht, und deshalb hätte ich eine längere Dauer der Versammlung gewünscht.

Sölle:

Daß die Nächstenliebe Intelligenz braucht, sozusagen strukturelle Intelligenz, und nicht nur Do-goodies, das ist, glaube ich,

eine schon lange in den Kirchen bekannte Sache. Ich glaube, vor fünfundzwanzig Jahren wurde das Gleichnis vom Barmherzigen Samariter so ausgelegt, daß man sich fragte, wie wäre es denn, wenn man die Straßenverhältnisse zwischen Jerusalem und Jericho etwas verbesserte, daß da nicht so viele Räuber herumliefen. Das wäre eine solche Form der anderen Intelligenz, die wir absolut notwendig brauchen. Ich möchte nochmal ein paar Sätze sagen zu diesem Punkt, weil er mir sehr am Herzen liegt und ich erstens Angst habe vor dem verborgenen Sozialdarwinismus und Sexualneid, die eine unangenehme Ehe eingehen, um dieses sozusagen zur populär akzeptierten Hauptthese zu machen, die vermehren sich ja da immer . . ., das ist so das Stichwort, unter dem zunehmend das Volk bearbeitet wird.

Das muß man sich, glaube ich, klarmachen. Das ist eine Brutalisierung ohne Gleichen. Meine Beobachtung sagt mir, in Lateinamerika etwa, daß das Schulsystem dort, gerade auch in den etwas demokratisierteren Ländern wie Argentinien und Chile, die immerhin eine ältere Form des näher an Europa seienden Kultur- und Bildungswesens hatten, daß unterdessen in diesem gesamten Kontinent das Schulwesen in einem Zustand ist, den man tatsächlich nicht scharf genug kritisieren kann. Wenn man also Lehrer überhaupt noch anstellt, dann so, daß sie zwei andere Jobs haben müssen, weil sie zwischen 75 und 100 Dollar im Monat verdienen, von denen man nicht leben kann. Die Schulen sind in einem unsäglichen Zustand der Verwahrlosung, der Zerstörung, des Vandalismus, der Überfüllung auch, aber vor allem einer Hoffnungslosigkeit, und der Ausweg wird marktwirtschaftlich gesucht. Auch in den älteren Ländern, in denen es das bisher nicht gegeben hat, baut man jetzt Privatschulen. Da sieht der große Bruder aus dem Norden zu – für die Reichen gibt es ja Schulen, und warum soll es eigentlich für die Armen welche geben? Warum denn? Wer sagt denn, daß das ein Menschenrecht sei? Und warum soll man Mädchen erziehen, um das Problem nochmal zu verschärfen, die gehen eineinhalb Jahre normalerweise in die Schule, Jungen meistens zweieinhalb Jahre – drei Jahre; das bringt sowieso nichts. Wo das gerade die Grundlage eines veränderten Verhältnisses zur Geburtenkontrolle wäre. Es geht nur über Erziehung und alle anderen Methoden sind eben so barbarisch wie der Militarismus.

C. F.v.Weizsäcker:

Was Sie soeben geschildert haben – Sie kennen Lateinamerika viel besser als ich, aber ich bin auch zeitweise mit meiner Frau dort gewesen. In Brasilien waren wir im Jahr 1952 ein Weilchen und haben das angesehen. Und inzwischen sind Enkel von mir dorthin gegangen. Da möchte ich nun doch auch wiederum ein gewisses Positivum sagen, wenn ich mir meine Enkel ansehe, also diejenigen, die inzwischen erwachsen sind. Die haben sich alle in irgendeiner Weise um diese Probleme sehr aktiv gekümmert. Nun, die sind also erst zwanzig oder zweiundzwanzig und haben nicht die Welt verändert. Aber ich sehe die Bereitschaft dazu, die Willigkeit dazu. Nun ist nur die Frage: Wie tut man es? Und da komme ich mit etwas, was ich in meinem gestrigen Vortrag auch schon mal habe anklingen lassen, die sozialen Verhältnisse in den industriellen Ländern, den hochindustrialisierten Ländern. Sie waren im Anfang des 19. Jahrhunderts auch entsetzlich. Da gibt es die Schilderung, die Friedrich Engels von England gegeben hat, 1845. Und das ist wirklich verändert worden, nicht vollständig verändert worden, aber doch wesentlich zum Besseren verändert worden durch die Mittel der repräsentativen Demokratie in einem Rechtsstaat. Wo die arme Mehrheit ihre Bedürfnisse zur Geltung bringen konnte, konnte sie durchsetzen, daß Gesetze gegeben wurden. Dieses ist verbunden auch mit einer gewissen Moralität, die hinter dem Begriff des Rechtsstaates stand. Dasselbe ist heute in Südamerika deshalb nicht möglich, weil diese Mehrheit sich ja nur allenfalls gegen ihre eigene Regierung wenden kann, und die eigene Regierung hängt in ihren ökonomischen Bedingungen vom Norden ab. Wenn man den Norden nicht überzeugt, dann nützt es gar nichts, daß man die eigene Regierung überzeugt. D. h., es würde sich hier darum handeln, daß weltweit eine Struktur entstünde, die ebenfalls diese Gestalt hätte: durchsetzbare Rechtsordnung, politische Wirksamkeit der Mehrheit und die moralische Ergänzung dazu, die notwendig ist, schon damit man nicht nur die Mehrheit, sondern auch die Minderheiten in Betracht zieht. Dies alles ist aber heute dort nicht vorhanden. Und ich würde sagen, wenn ich nun hier in einem der reichen Länder spreche, dem ich angehöre, dem ich entstamme, dann muß ich in diesem Lande darauf hinweisen, jetzt auch einfach in Appell an den gesunden Egoismus von uns selbst: Wenn wir nicht dafür sor-

gen, daß diese Verhältnisse in jenen Ländern besser werden, wenn auch in einem Prozeß – auch der Prozeß in England ist nicht sofort, sondern nur nach und nach gegangen –, wenn wir dafür nicht sorgen, werden wir oder unsere Nachkommen darunter auch politisch ungeheuer leiden. Also ich sage z. B. jetzt voraus, ich bin natürlich nicht der Erfinder dieser These, aber ich habe sie gehört, und ich finde sie plausibel, daß in den nächsten zwanzig, dreißig Jahren eines der größten, wenn nicht das größte politische Problem des Nordens der Druck von mindestens einer Milliarde Menschen sein wird, die nach Norden auswandern. Und was man dagegen tut, ist so oder so immer eigentlich schrecklich. Das heißt, hier ist auch ein egoistisches Problem des Nordens zu sehen, damit man überhaupt etwas tut. Und ich möchte gerne auch an diesen Egoismus appellieren. Nicht nur an die Tugend.

Sölle:

Ich habe eben schon gedacht, wo wir eigentlich nicht übereinstimmen, lieber Herr von Weizsäcker, und jetzt, so scheint mir, ist da ein Punkt, an dem ich meine Fragen habe, mehr kann ich da eigentlich nicht sagen. Ich frage, ob der Kapitalismus reformfähig ist, was er, also mit Hilfe und durch die Arbeiterbewegung, ja gewesen ist im vorigen Jahrhundert, da stimme ich völlig mit Ihnen überein. Ich sehe auch heute in Lateinamerika, etwa in der Semterra-Bewegung der Landlosen in Brasilien ein fast ähnliches Phänomen. Das sind unglaubliche Menschen, die, nachdem sie 12 Stunden gearbeitet haben, sich dann unterrichten, zusammen lernen, neue ökologische Konzepte entwickeln, die Bibel lesen und ihr Leben anders organisieren. Es sind sozusagen die Stärksten, die Landlosen, also die Letzten sind tatsächlich die Ersten in der Perspektive des Reiches Gottes. Schon jetzt, das ist sichtbar, und man kann auf diese Bewegung in Zusammenhang mit der Arbeiterpartei eine gewisse demokratische Hoffnung setzen. Aber meine Frage ist tatsächlich, ob wir das zulassen oder nicht, etwa in Brasilien haben sich die multinationalen Corporations kurz vor der Wahl, die sehr nah an Lula, dem Arbeiterführer, stand, erklärt, sie gingen dann raus, wenn da so ein Sozialist rankäme. Ich glaube das zwar nicht, ich halte das für smoke screen, aber nichtsdestotrotz ist es natürlich

typisch für das, was eigentlich läuft und wie solche Bewegungen heute überhaupt eine Chance des Gewinnens haben.

Ich habe aber noch eine andere Frage, das ist eine ethische Frage. Ich frage mich, ob die Anthropologie des Kapitalismus, wenn man etwas so nennen kann, und die Hoffnung, die Sie eben ausgedrückt haben, ob das ausreicht in der Not, in der wir leben. Also ist das erleuchtete Selbstinteresse, wie es ja gerne genannt wird, also daß ich für mich sorgen muß, will, soll, und daß das dann auch anderen zugute kommt, ist das genug? Daß der Egoismus nicht verwerflich ist, wenn er langfristig erleuchtet und komplex genug ist, um die eigenen Bedürfnisse mit den Bedürfnissen der anderen zusammenzudenken, das ist die Hoffnung. Wissen Sie, Jesus hat dieses Modell des erleuchteten Selbstinteresses überstiegen. Es ist eigentlich etwas anderes, was dort lebt und das Neue Testament trägt. Das ist ein ganz anderer Geist. Ich beschreibe diesen Geist manchmal so, daß ich sage, ja, wenn neben Jesus jemand steht und er wird ins Gesicht geschlagen, dann spürte er das auf seiner Wange. Physisch. Es war sein Fleisch, was wehtat, sein Hunger, sein Elend, seine Syphilis, usw. Und diese Realität, dieses zusammengehörige Bewußtsein überschreitet sozusagen die kapitalistische Rationalität und muß es tun, und ich möchte also wenigstens in einer Welt leben, in der es Minderheiten gibt, die daran glauben.

C. F. v. Weizsäcker:

Nun würde ich hier nur sagen, ich wäre bereit, über den Kapitalismus oder über die Marktwirtschaft ein bißchen ähnlich zu reden wie Winston Churchill über die Demokratie geredet hat. Er hat gesagt, das ist die schlechteste Staatsform mit Ausnahme aller anderen. Das heißt, ich habe bisher keine bessere Wirtschaftsorganisation gesehen – jetzt nicht etwa eine menschliche Haltung, sondern eine Wirtschaftsorganisation –, die es nicht schlechter gemacht hätte als der Kapitalismus. Und das ist einsehbar, wenn ich also die sogenannte Planwirtschaft danebenstelle, die ja getragen war von hohen Idealen, die das Wort Sozialismus bezeichnen sollte. Und mir hat in Polen 1979 einmal ein Pole gesagt, der mir zugeführt wurde von meinen Gastgebern, die Wissenschaftler waren, unter dem Titel: Heute abend

kriegen Sie einen interessanten Gesprächspartner, den letzten polnischen Marxisten. Und der letzte polnische Marxist hat mir mit einer sehr klugen Analyse von Karl Marx vorgeführt, daß, wenn Marx Recht hat, das System, was dort herrschte, kein Sozialismus ist. Also nur um die Motivation des Wortes Sozialismus klar zu sehen. Aber die Meinung, man werde das Wohl der großen Menge der Bevölkerung, auch eben der Armen dadurch fördern, daß man nicht den Egoismus von Millionen von Menschen aktiviert, sondern den Egoismus einer kleinen oberen Herrschicht, die sich außerdem noch für die Avantgarde des Fortschritts halten – eine große Lüge – daß das besser sei, ist fast undenkbar. Also, hier ist etwas nötig, was unter den bestehenden Systemen bisher gar nicht vorkommt. Und danach fragt natürlich die Befreiungstheologie, wenn sie sagt, Jesus ist zu den Armen gekommen. Wenn ich aber gleichzeitig doch bedenke, daß ich unter den bestehenden Systemen agieren muß, selbst wenn ich nach Brasilien reisen will, dann muß ich das Geld dafür haben, und ich muß auf ein Schiff steigen oder in ein Flugzeug steigen. Dann ist die Frage, wie ist die innere Struktur davon, und da würde ich nun sagen, die Erfinder der Theorie der Marktwirtschaft, beginnend mit Adam Smith, haben ganz genau gewußt und gesehen, daß der Markt einige Probleme gut löst und andere überhaupt nicht lösen kann. Das war bei Smith der Schutz nach außen, die Aufrechterhaltung einer Rechtsordnung und, was wir Infrastruktur nennen, wozu wir hinzufügen müssen: Umwelt. Dies alles kann nur gemacht werden, wenn es politisch gemacht werden soll, durch staatliche Entscheidung, und deshalb muß die staatliche Entscheidung unter gewissen Gesichtspunkten sein, die nicht identisch sein dürfen nur mit dem Interesse der Majorität. Das ist unerläßlich.

Zimmerli:

Ja, meine Damen und Herren, ich glaube, es ist wie von einer wunderbaren Fügung vorherbestimmt: Der Konsens mit den deutlich sichtbar bleibenden Dissenszeichen ist pünktlich erreicht worden, ich bedanke mich dafür ganz herzlich. Sie sehen, meine Damen und Herren, wir können beginnen, wo wir wollen, das Thema mag konziliarer Prozeß heißen, es mag Befreiungstheologie heißen, es mag das Problem der Natur heißen, es

mag Religion und Politik heißen, wir kommen immer auf dieselben Fragen, auf die zentralen Fragen, und ich möchte abschließend nur drei Punkte zu bedenken geben.

Der eine Punkt ist der: Das Thema konziliarer Prozeß hat, glaube ich, deswegen eine so große Bedeutung, weil – und C. F. v. Weizsäcker hat darauf nochmal hingewiesen – dabei der Prozeßcharakter betont wird. Wir dürfen von Einzelereignissen, von Aktionen und Entschlüssen nicht erwarten, daß sie allein die Welt verändern können, wenn nicht etwas in Gang gesetzt wird, ein Prozeß, der weiterführt, und insofern hoffe ich, daß der Optimismus gerechtfertigt ist, daß der konziliare Prozeß voranschreitet.

Aber es steckt noch mehr drin, das ist der zweite Punkt. Es steckt so etwas wie eine radikale Veränderung des Politikkonzeptes dahinter. Wir haben in den letzten Tagen unter dem Namen v. Weizsäcker, wenn auch mit einem anderen Vornamen, eine Kritik des parlamentarischen Parteiensystems, sehr vornehm vorgetragen, gehört, die an den Grundfesten unserer politischen Struktur, wenn auch sehr vornehm, wie gesagt, zu rütteln beginnt. Vielleicht ist das, was wir als konziliaren Prozeß bezeichnen, oder vielleicht noch mehr das, was wir mit religiösen Bewegungen bezeichnen, eine Form, die repräsentative Parteienpolitik abzulösen. Vielleicht ist dies die Art, wie Politik der Zukunft in stärkerem Maße geschehen kann.

Und schließlich noch eine letzte Bemerkung pro domo: Sie haben natürlich völlig recht, Frau Sölle, mit allem, was Sie kritisch zur Philosophie und insbesondere zur philosophischen Postmodertheorie sagen, mit Ausnahme selbstverständlich der guten Postmodernephilosophie, wie sie hier in Bamberg gemacht wird!

Natur – Religion – Politik

*Podiumsgespräch zwischen
Carl Friedrich von Weizsäcker, Erhard Eppler
und Walther Ch. Zimmerli*

Zimmerli:

Meine sehr verehrten Damen und Herren, ich begrüße Sie herzlich zu unserer heutigen Abendveranstaltung, die programmgemäß einen weiteren Höhepunkt unserer diesjährigen Bamberger Hegelwochen darstellt. Wir wollen in diesem Podiumsgespräch über Natur, Religion und Politik diskutieren, drei Themenfelder, die eng miteinander verwoben sind, und wir werden das so tun, daß wir zunächst versuchen, die Teilprobleme Natur, Religion und Politik einzeln anzusprechen, um dann den Zusammenhang der drei Begriffe zu bedenken.

Bevor wir damit beginnen, will ich der völlig überflüssigen Aufgabe nachkommen, Ihnen die hier in dieser Runde Vertretenen vorzustellen: Carl Friedrich v. Weizsäcker habe ich Ihnen gestern schon mit der Bemerkung vorgestellt, daß jeder ihn kenne, heute will ich immerhin daran erinnern, daß wir gemeinsam 1988 in Hannover, einer Formulierung von Ihnen, Herr v. Weizsäcker, zufolge, einen „ersten Gesprächstermin“ mit diesem internationalen Kongreß „Geist und Natur“ wahrgenommen hatten. Damals hatten sich in einer Gesprächsrunde für das Fernsehen Hans Jonas, Sie und ich zusammengefunden, und es war zunächst die Idee gewesen, dieses Gespräch hier sozusagen mit einer zweiten Runde fortzusetzen. Hans Jonas hatte uns ursprünglich freudig zugesagt, mußte dann aber, bei 89 Jahren leicht verständlich, seinem Alter Tribut zollen und aus Europa, wo er weilte, um in Berlin die Ehrendoktorwürde entgegenzunehmen, sehr überstürzt wieder in die USA zurückfliegen.

Da hatte es gar keinen Sinn zu versuchen, Ersatz zu finden. Denn selbstverständlich ist jede Person unersetzlich, und zumal

diese Person! Deswegen haben wir uns, aus der Not eine Tugend machend, zusammengesetzt und uns überlegt, wen man denn bitten könnte, zu einem ganz anderen Thema mit uns zu diskutieren, und wir kamen spontan im Gespräch auch mit C. F. v. Weizsäcker darauf, daß wir Erhard Eppler fragen sollten. Herr Eppler war so freundlich, uns, ohne zu zögern, bereitwillig zuzusagen, und wir haben dann am Telefon dieses sehr weite Thema unseres Gespräches miteinander vereinbart: Natur – Religion – Politik. Herzlichen Dank, lieber Herr Eppler, für Ihre spontane Zusage; herzlichen Dank auch für dieses Thema! Hinzufügen möchte ich noch, daß wir insofern eine sehr glückliche Konstellation haben, als Sie mit C. F. v. Weizsäcker einen der Religion nahestehenden, mit ihr in ihren verschiedenen Formen eng vertrauten Denker, Physiker und Philosophen vor sich haben, der, wie er uns gestern auch gesagt hat, notwendigerweise immer einmal wieder in das Geschäft der Politik zumindest beratend, Ratschläge gebend, Fragen entgegennehmend, eingetreten ist. Hier hätten wir also den politischen, religiösen Denker vor uns; dort, bei Erhard Eppler, haben wir es mit einem – nun behaupten Sie nicht, daß es das nicht gibt! – mit einem denkenden Politiker zu tun, der seinerseits in enger Beziehung zur Religion steht, also mit einem denkenden religiösen Politiker. Diese Kombination des politisierenden, in die Politik eingreifenden religiösen Denkers und des denkenden religiösen Politikers hat uns dann letztlich dazu gebracht, dieses Thema auch als Überschrift für das heutige Gespräch zu wählen.

Erhard Eppler muß ich natürlich auch nicht vorstellen. Sie wissen alle, daß er in der letzten Zeit vor allen Dingen durch seine Tätigkeit als zweimaliger Präsident des Kirchentages wieder eine zentrale öffentliche Rolle eingenommen hat, wie er sie früher schon in der Politik innehatte; der Name Erhard Eppler ist jedenfalls für mich aus meiner eigenen Studenten- und Assistentenzeit mit dem Begriff des Umdenkens in politischen und auch in ökologischen Fragen immer unlösbar verknüpft gewesen.

Daß wir mit C. F. v. Weizsäcker und Erhard Eppler auch sonst ein, sagen wir mal: komplementäres Gespann vor uns haben, mag vielleicht an einem kleinen Detail sichtbar werden: 1976 publiziert C. F. v. Weizsäcker ein Buch unter dem Titel „Wege

in der Gefahr“; 1980 publiziert Erhard Eppler unter expliziter Bezugnahme auf C. F. v. Weizsäcker ein Buch mit dem Titel „Wege aus der Gefahr“. Ob sich dahinter wirklich eine Richtungsdifferenz verbirgt, kann das Gespräch heute vielleicht klarstellen. Ich vermute eher, daß es, wie der Begriff des Komplementären das schon andeutet, zwei – allerdings diametral verschiedene – Aspekte ein und derselben Sache sind. Wenn Sie wissen wollen, was zur Zeit das Denken und Handeln der beiden Podiumsteilnehmer bewegt, dann lesen Sie die neuesten Publikationen, die erst zu erwarten sind. Ich habe gestern bereits darauf hingewiesen, daß das große Buch „Zeit und Wissen“ von C. F. v. Weizsäcker im August dieses Jahres erscheinen wird, und von Erhard Eppler wird im November dieses Jahres, wenn ich recht informiert bin, ein Buch mit dem interessanten Titel „Kavalleriepferde beim Hornsignal“, Untertitel: „Über Sprache in der Politik“, erscheinen. Wenn ich mich nicht irre, beruht dieser Titel auf einem Orwell-Zitat, jedenfalls hat es etwas mit den vorhandenen Formeln zu tun, die Politiker sozusagen immer griffbereit haben, um sie sofort zur Verfügung zu haben und wie beim Hornsignal die Kavallerie einzusetzen, wenn es um politische Themen geht. Diese zwei Bücher stehen für die zwei Personen, die Sie hier vor sich sehen. Und im übrigen möchte ich nun über die Personen nicht länger sprechen, denn sie werden sich selbst ja vorstellen mit dem, was sie gleich zu sagen haben.

Wir haben heute früh von Dorothee Sölle eine kritische Bemerkung zu den sogenannten postmodernen Philosophen und Theoretikern gehört, eine kleine Polemik gegen die Postmodernen, die sich sozusagen vor der Entscheidung drückten und denen die Ethik fehlte. Nun gibt es sicher Personen, auf die diese Kritik zutrifft. Ein wichtiger Punkt dessen, was die richtigen Postmodernetheoretiker wollen und sagen, ist jedoch, daß wir heute in einer pluralistischen Welt leben, in einer Welt, in der es nicht nur viele verschiedene Wertsysteme gibt, sondern in der die Koexistenz vieler verschiedener Wertsysteme von uns selbst für einen Wert gehalten wird. In der wir also bereit sind, etwas für die Pluralität und gegen die Vereinheitlichung zu tun. Wenn dieses denn der Postmoderne-Kern ist, dann kommen wir nicht daran vorbei zu sehen, daß die Kehrseite dieser Medaille in der

Tatsache besteht, daß wir in einer technologisch geprägten Welt leben. Der Pluralismus ist sozusagen die ideelle Kehrseite der materiellen technologischen Vereinheitlichung unserer Welt.

Dieser Kernbestand nun ist es, der uns bei der Frage nach Natur, Religion und Politik zu leiten hat. Einige der traditionellen Voraussetzungen, die wir machen und gemacht haben, wenn wir über Natur, Religion und Politik gesprochen haben, lassen sich wahrscheinlich nicht mehr unbesehen aufrechterhalten. Es ist vielleicht so, daß wir über Natur in dem neuen, dem auch normativen Sinne zu sprechen haben, daß Natur selbst zu einer positiv wertbesetzten Größe geworden ist, die in unserer Gesellschaft als zu bewahrende Größe bewußt wird. Wir können über Religion nicht mehr so sprechen, als ob es eine und nur die eine alleinseligmachende Religion gäbe, sondern wir wissen durch das ökumenische Zusammenleben und durch den transkulturellen Vergleich, daß es verschiedene Religionen gibt, die ihrerseits alle mit legitimen Geltungsansprüchen auftreten, und wir können vermutlich auch über Politik nicht mehr in derselben Weise sprechen wie früher; ich will mich hier nicht allzu weit vorwagen, ich will nur eine These formulieren: Die Vermutung ist gut begründet, daß die Politik nicht mehr in den Kreisen gemacht wird, die wir traditionell als Politikerkreise bezeichnen, sondern daß zwar Politik dargestellt wird von Politikern, aber in Tat und Wahrheit von außerparlamentarischen gesellschaftlichen Gruppierungen gemacht wird, und so stehen wir vielleicht auch vor einer Veränderung des weltpolitischen Systems, nachdem wir eine Veränderung des weltökonomischen Systems gerade zu erleben im Begriff sind – zwischen dem Gipfel in Rio, der es mit der Natur und der Erhaltung der natürlichen Pluralität zu tun hatte, und dem Gipfel in München, der es mit der Wirtschaft und den Banken zu tun hat, zwischen zwei Gipfeln also, die wahrlich nicht ganz von ungefähr so zusammenzustellen sind.

Zwischen diesen beiden Anlässen liegt, glaube ich, der Zeitpunkt für die Diskussion, die wir heute führen wollen, günstig.

Diese Aktualitäts-Chance nutzend, wollen wir nun auf den ersten Problemkreis eingehen, auf die Frage, ob die Natur aus sich selbst heraus ein, wie dann häufig mißverständlicherweise for-

muliert wird, Eigenrecht, ob sie eine moralische Appellstruktur hat, wie Hans Jonas das ausdrücken würde, ob die Natur selbst an uns den Appell richtet, sie zu erhalten, oder ob wir aus anderen Gründen mit der Natur in einer verantwortlichen Weise umgehen sollen. Und zweitens eine Frage, auf die Herr Eppler in der Vorbesprechung dringend hingewiesen hat und die wir vielleicht vertiefen sollten, warum denn, selbst wenn es sich so verhielte, daß wir alle ein und derselben Auffassung wären, d. h. also das Bewußtsein vorhanden und das Umdenken geleistet wäre, warum versagen wir, wenn es an die Realisierung geht, wenn es darum geht, das, was wir alles an richtigem Bewußtsein haben, nun auch in die Tat umzusetzen? Herr Eppler zitiert in dem vorhin erwähnten Buch „Wege aus der Gefahr“ ebenso wie Heidegger es in seinem Technik-Aufsatz tut, die Patmos-Hymne von Hölderlin: „Wo aber Gefahr ist, wächst das Rettende auch.“ Ist es vielleicht so, daß dieses Rettende eben nicht von selbst, sondern vielleicht gar nicht wächst, wenn wir nichts dazu tun? Mit dieser Frage wollen wir beginnen, und wir haben vorhin ausgemacht, daß C. F. v. Weizsäcker als erster Stellung nimmt.

v. Weizsäcker:

Ja, vielen Dank. Ich habe ja gestern hier gesprochen und habe zunächst vorwiegend über Theorie gesprochen, habe aber gesagt, man würde heute abend über die Probleme, die jetzt Herr Zimmerli gerade erläutert hat, ausführlicher reden. Ich möchte zunächst Sie noch mal, Herr Eppler, Sie noch ausdrücklich als Gesprächspartner begrüßen. Wir haben ja eine alte Bekanntschaft. Und insbesondere haben wir zusammengearbeitet, wenn ich das so ausdrücken darf, in der Zeit, als Sie, wie man es nennt, Entwicklungsminister waren, als Sie das Problem der Entwicklung, das Problem der wirtschaftlichen Zusammenarbeit, mit den Ländern, die man Entwicklungsländer nennt, professionell zu behandeln hatten, und Sie hatten mich damals gebeten, daran auch mitzuwirken. Ich habe es auch in gewissem Umfang getan. Soweit ich eben konnte. Also, da ist schon eines der konkreten Probleme genannt. Das ist nun das Problem der armen oder im Sinne moderner industrieller Vorstellungen unterentwickelten Länder in der Welt.

Jetzt aber soll ich so, wie wir besprochen haben, zunächst einmal das Thema der Natur anschneiden. Ich darf vielleicht, Herr Eppler, noch daran erinnern, ich verdanke Ihnen einige Formulierungen, und die, die ich jetzt nennen möchte, ist an mehreren von den Stellen, über die wir reden werden, wahrscheinlich relevant. Sie haben nämlich unterschieden, wenn von Konservativsein geredet wurde, wertkonservativ und strukturkonservativ zu sein. Und Sie haben das eine gelobt und das andere nicht gelobt. Denn in der Tat ist der Versuch, bestimmte Werte zu bewahren, u. U. gerade unvereinbar mit dem Versuch, bestimmte Strukturen zu bewahren. Das muß gesehen werden in einer sich wandelnden Welt. Nun, also die Natur, da darf ich vielleicht auch auf etwas zurückgreifen, was heute früh im Gespräch mit Dorothee Sölle das Thema war, das ist der konziliare Prozeß für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung. Also ein Prozeß, der vom ökumenischen Rat der Kirchen in Genf ausgegangen ist, an dem ich teilgenommen habe. Und dort war Bewahrung der Schöpfung eines der drei großen Worte, und davon ist jetzt zunächst zu reden.

Nun hat Herr Zimmerli ein paar Fragen dazu gestellt. Und ich würde zunächst sagen, daß ich diese Gespräche hierüber, die eben dann auch im kirchlichen Rahmen stattfanden, die aber auch in vielen anderen Rahmen stattfanden, zunächst einmal bereit war, auf eine ziemlich, wie nennt man das, utilitaristische Weise zu führen. Nämlich zu sagen, wir können heute sehen, daß gewisse Dinge, die wir mit der Natur anfangen, der Natur in hohem Maße schaden werden und insbesondere auch der Menschheit schaden werden, vielleicht nicht unmittelbar zum Untergang der Menschheit, aber doch zum Untergang wesentlicher Teile von Kulturen führen können. Etwa die Klimakatastrophe, die erzeugt wird durch die fortdauernde Verbrennung von fossilen Brennstoffen in immer höherem Maße. Ich finde es ganz nützlich, wenn man zunächst feststellt, daß das niemandem von uns angenehm sein kann, allerdings ist dann sofort die Peinlichkeit drin, daß diese Klimakatastrophe, die man erwarten muß, wenn man fortfährt mit der Verbrennung fossiler Brennstoffe in dem Maße wie jetzt, oder es etwa noch steigert, vorwiegend wiederum die armen Nationen des Südens treffen wird – stärker als die reichen Nationen des Nordens, die das tun.

Damit ist man unmittelbar in ein moralisches Problem gebracht. Und das ist nun das moralische Problem der Fürsorge für die anderen Menschen. Wir dürfen uns nicht leisten, zu sagen, das ist mir einerlei. Dieses ist nicht dasselbe, wie das eben von Herrn Zimmerli angeschnittene Problem, ob man der Natur ein Eigenrecht zuschreiben soll. Ich würde aber sagen, wenn ich mir ansehe, wie solche Gespräche geführt werden und immer wieder geführt worden sind, wenn jemand kommt und mit klaren, unabweisbaren, quasi juristischen, legalistischen Begriffen oder auch mit sehr speziell klar festgelegten moralischen Normen darüber zu reden beginnt, dann wird er immer jemanden finden, der sagt: nein, das glaube ich gar nicht. So ist das nicht. Die Verschiedenheit der Anschauungen ist dafür zu groß. Hingegen habe ich immer gefunden, wenn jemand dem folgt, was auch in den Religionen, von denen nachher die Rede sein soll, eine Grunderfahrung ist, wenn er nämlich dem folgt, was er wahrnimmt, nicht dem, was er in Worten gelernt hat, sondern dem, was er wahrnimmt, dann wird er unmittelbar wahrnehmen können, daß die Natur selbst etwas ist, was schön ist, das sein Dasein ganz offenkundig verdient, was man lieben kann. Ich würde also eigentlich sagen, ich möchte nicht primär ein Eigenrecht der Natur fordern, das diskutierbar ist, sondern ich möchte die Liebe zur Natur fordern. Und wo die Liebe zur Natur da ist, da wird es dann sehr viel leichter sein, die Liebe zum Mitmenschen zu betätigen, der ja in seiner Existenz von der Fortdauer dieser Natur abhängt. So etwa würde ich selbst dieses, nennen wir es also einmal: moralische Problem, sehen.

Und dann habe ich eigentlich immer persönlich die Tendenz gehabt, jetzt sofort von den Einzelheiten zu reden. Also zu sagen, wie ist das nun mit diesen Brennstoffen. Wie kann man die eigentlich real vermindern? Zum Beispiel hatten wir heute nachmittag eine Diskussion in einem anderen kleineren Kreis, und da habe ich den Vorschlag einer ökologischen Steuerreform genannt. Ein ganz spezieller Vorschlag. Eine Steuerreform, die darauf hinausläuft, diejenigen Energiequellen, deren Verwendung die Natur auf die Dauer stört, in gewissem Umfang sogar zerstört, dadurch auf dem Markt zurückzudrängen, und dieses zugunsten von Energiequellen, die diesen Schaden nicht machen, wie z. B. Sonnenenergie, dadurch, daß man die ökologisch

schädlichen Energiequellen höher besteuert. Mein Sohn Ernst-Ulrich, der über diese Dinge schon seit Jahren professionell arbeitet, der nennt das: Die Preise müssen die Wahrheit sagen. Genau genommen: Die ökonomischen Preise müssen die ökologische Wahrheit sagen. Diese Art von Gedanken sind wichtig. Wir haben in dieser kleinen Gesprächsrunde, die wir heute nachmittag hatten, dann alsbald auch Einwände gehört, das sei komplizierter, und man müsse auch an anderes denken, und das ist alles vollkommen richtig, man soll sich bitte aufs Konkrete einlassen. Das war dabei eigentlich mein Wunsch. Und wenn man sich genug aufs Konkrete einläßt, dann kann es ja sein, daß man erreicht, daß das, was man will, auch getan wird. Hingegen wenn man nur die allgemeine Formel bringt, dann wird man eine freudige Zustimmung zu der allgemeinen Formel bekommen, weil jeder, der zustimmt, weiß, daß das gar nichts von ihm verlangt, weil ihm niemand gesagt hat, was er tun soll. Also, das ist so meine Stimmung zu den aufgeworfenen Fragen.

Zimmerli:

Herzlichen Dank. Vielleicht können wir gleich Herrn Eppler hören?

Eppler:

Ja, ich muß zuerst einmal noch begründen, warum ich hier bin. Ich bin kein gelernter Philosoph. Und das einzige, was ich als Begründung hier anführen könnte, ist, daß Herbert Wehner mich gelegentlich angeknurrt hat, ich solle nicht philosophieren! Und Sie werden ja heute im Laufe des Abends schon noch merken, ob der Wehner recht gehabt hat – auch der konnte sich ja irren! Die erste Frage lautet: Läßt sich der außermenschlichen Natur ein Eigenrecht zusprechen, und wie läßt sich das begründen? Da muß ich mich jetzt schon wieder zurückziehen auf die Position des philosophischen Laien und einfach von mir aus sagen, daß ich das umdrehen möchte. Ich finde, solange ich nachdenke, keinerlei Begründung dafür, der außermenschlichen Natur ein Eigenrecht abzusprechen. Und von daher versuche ich gar nicht, darüber nachzudenken, wie ich dieser außermenschlichen Natur ihr Eigenrecht zusprechen könnte. Wenn

ich mit Tieren zu tun habe, so ist es doch relativ vermessen, wenn ich sage: wir Menschen haben Rechte, und diese Tiere sind nur Objekte für uns, das tut nicht einmal der Gesetzgeber, sonst gäbe es nämlich keinen Tierschutzparagrafen. Übrigens läßt sich das auch im Alten Testament nachlesen, da hatten die Tiere nicht nur ihre eigene Funktion, sondern auch ihre eigenen Rechte und werden auch benannt mit ihren Rechten. Meine Antwort wäre also: Ich finde keinerlei Begründung dafür, der außermenschlichen Natur ein Eigenrecht abzusprechen, obwohl das in unserer Kultur unentwegt geschieht.

Ich habe vor einigen Jahren einmal gesagt: Vielleicht sind Menschenrechte, die international offiziell anerkannt und täglich fürchterlich verletzt werden, deshalb so verletzlich, weil sie gewissermaßen im luftleeren Raum schweben und nicht als Krönung von Kreaturrechten darzustellen sind. Das wäre doch auch denkbar, daß die Menschenrechte als Krönung von Rechten der Kreaturen dargestellt und vielleicht sogar begründet werden. Wobei ich sehr wohl weiß, wie schwierig das dann im Detail ist. Was für ein Recht hat eine Pflanze? Ich will es an einem praktischen Beispiel sagen: Ich könnte mir z. B. vorstellen, daß eine Pflanze zwar keineswegs das Recht hat, nicht umgehauen zu werden, aber hat nicht ein Busch z. B. das Recht, ordentlich geschnitten zu werden und nicht mit Maschinen zerrupft zu werden, statt geschnitten zu werden? Das ist für mich nicht nur eine ästhetische Frage, sondern es ist die Frage: Dürfen wir so mit Pflanzen umgehen, daß wir sie statt zu schneiden, wirklich zerreißen, daß die Schnittstellen so groß sind, daß die Hecken nachher verdorren? Wie ist das bei Tieren mit dem Eigenrecht? Ich nehme an, daß ein Huhn eben kein Recht hat, sein Alter in einem Altersheim für Hühner zu verbringen. Offenbar hat der Mensch ein Recht zu töten, aber wo beginnt dann das Recht der Kreatur? Ich will damit nur sagen, wenn ich meine, die Kreatur hat ein Eigenrecht, dann sage ich gleich hinzu: es ist unendlich schwierig, dieses Recht zu kodifizieren, zu definieren, aber es ist vielleicht gut, bei allem, was wir tun, zu wissen, daß es so etwas gibt.

Und jetzt wollte ich die zweite Frage von Herrn Zimmerli noch aufnehmen, da heißt es: Ist hiermit eine Möglichkeit gegeben,

den garstig breiten Graben zwischen dem Umdenken und der Umsetzung des Gedachten ins Handeln zu überbrücken? Rein rational würde eine anthropozentrische Betrachtung der Natur völlig ausreichen, damit wir sie anders behandeln, als wir das tun. Wenn wir nur an uns selber denken und der Natur kein Eigenrecht zusprechen würden, aber wirklich konsequent an uns und unsere Kinder und unsere Enkelkinder denken würden, dann müßten wir ökologisch anders handeln, als wir das tatsächlich tun. Trotzdem glaube ich, daß für den Bewußtseinswandel das Gefühl dafür, daß die Kreatur ein Eigenrecht hat, nötig ist, daß wahrscheinlich solange, wie wir rein anthropozentrisch denken, unsere Ratio nicht stark genug ist, uns zum richtigen Handeln anzuleiten. Und von daher glaube ich in der Tat, daß ein anderes Verhältnis, ein eher ehrfürchtiges Verhältnis zu außermenschlichem Leben nötig ist, damit wir nicht nur im Kopf begreifen, was nötig ist, sondern daß wir es dann schließlich auch irgendwann einmal tun.

Zimmerli:

Sie sehen, es liegt nur scheinbar ein Widerspruch vor; Sie haben ihn selbst dann gleich aufgeklärt, es ist nicht etwa so, daß wir hier sozusagen einen Kritiker der Rechte der Natur und dort einen Befürworter hätten, sondern was Sie sagen, wenn ich recht verstehe, Herr von Weizsäcker, ist, daß die Frage, ob die Natur Eigenrechte hat, sozusagen eine Nummer zu groß ist. Wir brauchen diese Frage als solche, wenn wir zunächst einmal nur darauf achten wollen, wie wir mit der Natur besser umgehen sollten, noch gar nicht zu stellen. Dafür würde, wie Sie eben auch gerade gesagt haben, Herr Eppler, der Anthropozentrismus ausreichen. Der gemeinsame Nenner wäre also zunächst einmal die utilitaristisch anthropozentrische Zugangsweise. Das ist das kleinste Gemeinsame.

Aber ich denke, es läßt sich noch mehr herausarbeiten. Lassen Sie mich zwei Formeln einwerfen. Ich habe immer gefunden, daß es einen unhintergehbaren Anthropozentrismus gibt, der darin besteht, daß der Mensch das einzige Wesen bleiben wird, welches in der Lage ist, seinen Anthropozentrismus abzulegen. Und dies ist etwas, was uns nicht nur als Privileg, sondern auch

als Pflicht zukommt. Die Vorstellung, daß die Welt sich nicht um uns allein dreht, ist, denke ich, relativ eng an die *Conditio humana* zu binden. Und zweitens denke ich mir, daß es – ähnlich wie mit den Menschenrechten, die es fraglos, Herr Eppler, wenn ich Ihre Strategie ein Stück weit verfolge, auch immer schon gegeben hat – auch bei den „Rechten der Natur“ wichtig ist, sie explizit in Form von Eigenrechten zu formulieren, um damit klarzumachen, daß hier etwas ist, daß wir etwas wissen von dem Anthropozentrismus, den ich genannt habe als realisierten Anthropozentrismus, daß wir wissen, daß hier Bestände sind, die sich zwar selbstverständlich immer schon von selbst verstanden haben, die aber in dieser Weise einer eigenen Formulierung erst bedürfen. Und es sieht ja so aus, als ob das in der Tat etwas wäre, was sich in den letzten zwanzig Jahren – jeder von uns kann das in seiner eigenen Biographie nachvollziehen –, was sich in den letzten zwanzig Jahren drastisch verändert hat. Es ist in der Tat so, daß hier ein Umdenken in breiter Front stattgefunden hat.

Und dennoch! Ich wiederhole die Frage und richte sie nochmals an beide: Warum ist es dann offenkundig so schwer, anders zu handeln? Vielleicht haben wir noch einige Größen vergessen. Wie steht es denn mit dem Konflikt zwischen ökologischem und ökonomischem Handeln? Ist es denn so, daß die ökologische Form des Handelns uns allen selbstverständlich als die richtige vorschwebt? Ist damit dieser Konflikt ausgeräumt, oder ist er damit nicht erst genannt? Der Konflikt nämlich zwischen dem, von dem wir wissen, daß wir es tun sollten, und dem, von dem wir wissen, daß wir es nicht tun können. Oder gibt es vielleicht gar keinen Konflikt zwischen Ökonomie und Ökologie?

v. Weizsäcker:

Also, ich glaube, es war gestern hier in diesem Saal, wo ich erzählt habe, daß ich eine Novelle schreiben möchte. Und das kann ich Herrn Eppler nochmal schnell sagen, weil er nicht dabei war. Ich schreibe sie nicht, aber ich erzähle sie. Die Novelle wäre die Erzählung davon gewesen, wie die Weisen der Jäger- und Sammlerkultur, die weisen alten Männer und Frauen der Jäger- und Sammlerkultur vor zehntausend Jahren sich trafen,

um sich darüber zu unterhalten, wie schrecklich es ist, daß fremde Götter in die Welt gekommen sind, welche die Heimat, in der wir alle leben, den Wald, zerstören und in eine Steppe verwandeln, deren Körner man dann aufißt, Körner, die man dann auch noch in sogenannten Scheunen aufbewahren kann, so daß die Menschen immer etwas zu essen vorfinden und dadurch sich diese Menschen so sehr vermehren, daß sie noch viel mehr Anlaß haben, die Natur zu zerstören. Nur um zu sagen, es ist nicht so, daß diese Frage der Naturzerstörung erst eine Folge der modernen Technik ist oder der modernen, was man dann ökonomische Denkweise nennen mag, sondern tief wurzelnd in der menschlichen Kultur und von jeher ein Thema war, über das man nachdachte. Die ersten elf Kapitel der Bibel enthalten ganz viel darüber. Das sind weise Texte. Nun, das also würde ich zunächst so ansehen.

Warum man nicht so handelt, wie man erkennt, ist ja vielleicht eine sehr häufig gestellte Frage unter Menschen. Wenn ich's jetzt nur an dem speziellen Problem der Ökonomie und der Ökologie sage, das Wort Ökonomie ist bei uns ein seit längerer Zeit eingefahrenes Wort, das gibt es als Wissenschaft schon über hundert Jahre, und das gibt es schon längst vorher als eine Verhaltensweise, nämlich Sparsamkeit, und das ökonomische Denken wird heute in der Marktwirtschaft, die sich einbildet, sie habe soeben einen großen moralischen Sieg errungen, sehr häufig so interpretiert, daß der Egoismus des einzelnen ganz automatisch auch dem Ganzen am besten dient. Dieses ist nun etwas, was den Erkenntnissen der Erfinder der Theorie der Marktwirtschaft strikt zuwiderläuft. Adam Smith hat nicht so gedacht. Er wußte nur, wenn der Egoismus von Millionen von Menschen und damit auch der Fleiß und die Intelligenz von Millionen von Menschen angesprochen wird, werden diese das, was sie erreichen wollen, besser erreichen, als wenn man sich auf den Egoismus einer kleinen herrschenden Schicht stützen muß. Und das ist ja das, woran auch die Planwirtschaften in den Staaten, die jetzt damit gescheitert sind, eben scheitern mußten. Aber es war klar, daß – ich wiederhole wiederum nur Dinge, die ich schon gesagt habe –, daß schon Adam Smith sagte: Es gibt wenigstens drei Dinge, die der Markt nicht kann. Nicht den Schutz nach außen, nicht die Aufrechterhaltung der Rechtsord-

nung und nicht, was wir die Infrastruktur nennen. Leuchttürme waren sein Beispiel. Und ich sage nun als viertes oder dreieinhalbtes dazu: den Schutz der Umwelt. Das alles ist einsehbar, daß der Markt das nicht von sich aus produziert. Infolgedessen ist man schlicht ein schlechter Ökonom, wenn man sich einbildet, man müsse das dem Markt überlassen. Sondern man muß dafür sorgen, daß dieses durch den Staat oder durch spontanes Handeln der einzelnen Menschen, durch Übereinstimmung in den Werten und durch Gesetzgebung geregelt wird. Das ist nicht selbstverständlich, aber in diesem Sinne gehört die Ökologie, das ökologische Denken in den Rahmen eines vernünftigen ökonomischen Handelns.

Andererseits ist es klar, daß auf dem Markt jeder ein gewisses Recht hat, auch seinem Egoismus zu folgen, das wurde gestern auch schon besprochen, das ist ja nicht an sich böse, nur wenn dieser Egoismus so töricht ist, das eigene Interesse nicht wahrzunehmen, das darin liegt, daß man das Interesse des Ganzen wahrnehmen soll, dann ist das eben eine Dummheit, und dummen Egoismus wollen wir nicht fördern. So etwa würde ich mich da ausdrücken. Das heißt aber, es ist evident, daß es diese Gegensätze gibt, es ist evident, daß man sie ausdrücklich behandeln muß, wenn man etwas mit ihnen tun will. Und da komme ich wieder auf meine alten Redensarten zurück, man muß eben über die konkreten Sachen konkret reden und sie konkret fordern und sie konkret durchsetzen, und, Herr Eppler, als wir zusammengearbeitet haben, haben wir immer versucht, das zu machen.

Zimmerli:

Vielleicht eine kurze Formel, die hier unmittelbar hereinpaßt. Ich habe mir angewöhnt, die Worte, die bekannten Worte des Königsberger Philosophen Immanuel Kant mit den vielleicht nicht so bekannten Worten des Düsseldorfer Philosophen Johannes Rau zu kombinieren, indem ich die Formel prägte: Der Plan allein ist gewinnblind. Der Markt allein ist wertblind. Es kommt also darauf an, die Stärke des Marktes, nämlich Gewinne zu erzeugen, mit der Stärke des Planes (die allerdings nicht zum Tragen kommt, solange er keine Gewinne erzeugt) zu kom-

binieren, nämlich die Werte zu bestimmen, die in dem Markt gehandelt werden sollen. Dies nur als kleine Zwischenbemerkung.

Eppler:

Soweit die Frage von Herrn Zimmerli nach Ökonomie und Ökologie eine politische Frage ist, und das ist sie natürlich auch, möchte ich das gerne auf Punkt 3 unserer Diskussion vertagen. Aber ich möchte an dieser Stelle doch sagen, daß wir ja noch nicht einmal theoretisch das Verhältnis zwischen Ökonomie und Ökologie wirklich zu Ende gedacht haben. Seit es so eine Art Ökologiediskussion gibt, also seit Beginn der 70er Jahre haben sich da verschiedene Modelle des Denkens ausgebildet, die alle heute noch auf dem Markt der Meinungen sind.

Das erste Modell, das sich ausgebildet hat, nenne ich das Straßenkehrermodell. Das heißt, so wie auf den Straßen jemand sein muß, der den Dreck wegräumt, den andere gemacht haben, so muß ein Umweltschutz da sein, der die Schäden repariert und den Dreck beseitigt, der vorher gemacht worden ist. Und wenn viel Dreck gemacht wird, dann braucht man vielleicht nicht nur Straßenkehrer, dann kann man sogar Straßenkehrmaschinen einsetzen. Damit hat man die Ökologie als eine Art von nachhinkender Aktivität definiert, und bis heute ist das üblich, etwa in den Wirtschaftsministerien des Bundes und sämtlicher Länder, wo man ausrechnet, wieviel Wirtschaftswachstum brauchen wir, damit wir genügend Geld für Umweltschutz haben. Also: wieviel Geld müssen wir haben, damit wir die Straßenkehrmaschinen und die Straßenkehrer besolden können, die wir da brauchen? Dieses Modell ist jämmerlich, weil dieser Wettlauf nicht zu gewinnen ist, aber er ist noch in vielen Köpfen.

Da gibt es ein zweites Modell. Das ist schon etwas seriöser. Das nenne ich das Balkenschaukelmodell. Eine Balkenschaukel ist etwas Wunderschönes für Kinder. Wenn eines unten ist, ist das andere oben. Und die Theorie bei vielen Leuten ist, was ökonomisch gut ist, muß ökologisch schlecht sein, und was ökologisch gut ist, muß notwendig der Wirtschaft schaden. Dies ist in vie-

len Köpfen noch da. Auch in denen unserer Wirtschaftsmanager, aber auch der Politiker. Das ist aber nicht wahr. Wenn Sie etwa die Landwirtschaft und die Landwirtschaftspolitik der EG nehmen; die ist deshalb ökologisch so schädlich, weil sie ökonomisch schwachsinnig ist. Und ich könnte Ihnen nachweisen, wie unsere Verkehrspolitik auch deshalb ökologisch so schädlich ist, weil sie auch ökonomisch nicht stimmt. Das Balkenschaukelmodell, das in vielen Köpfen ist, stimmt auch nicht.

Was C. F. v. Weizsäcker gerade gesagt hat, würde ich das Brot-rindenmodell nennen. Er hat nämlich gesagt, die Ökologie ist ein Teil der Ökonomie. Ja. Und nur als solche ist sie überhaupt in den Griff zu bekommen. So wie jedes Brot eine Rinde hat, so hat die Ökonomie die Rinde Ökologie. Und wenn die Rinde schwarz ist, ist auch das Brot nicht mehr gut. Man kann an der Rinde sehen, wie es mit dem Brot aussieht. Erst wenn wir begreifen, daß die Ökologie zuerst einmal eine Aufgabe der richtigen Ökonomie ist, nämlich die Schäden gar nicht hervorzurufen, mit Ressourcen anders umzugehen, weniger Schadstoffe zu produzieren, erst dann sind wir theoretisch an dem Punkt, wo dann politisches Handeln sinnvoll wird. Deshalb habe ich das mit den Modellen jetzt mal vorweg gesagt.

Zimmerli:

Nun könnte es ja sein, daß die Differenz zwischen ökonomisch und ökologisch Richtigem, die durch das Schaukelmodell vielleicht in der extremen Form vorgeführt worden ist, sich auf eine Frage der Zeiträume bezieht. D. h. man kann natürlich immer zeigen, daß etwas ökonomisch richtig ist, wenn man die Zeiträume genügend lang oder richtig wählt. Es kann auch genügend kurz in diesem Falle sein. Mit anderen Worten: Die Frage wäre die, ob nicht unser ökonomisches Ultimorechnen, sozusagen das getaktete Bilanzrechnen, was uns abfordert, daß wir, im Jahresrhythmus oder in welchem Rhythmus auch immer denkend, am Schluß schwarze Zahlen haben müssen, einer der Hinderungsgründe dafür ist, in die richtige Ökonomie einzusteigen, die von allem Anfang an eben die Schäden zu vermeiden sucht. Denn das sind natürlich zunächst einmal Investitionen, die sich nicht in einem oder zwei, sondern die sich vielleicht erst in zehn

Jahren rechnen. Vielleicht muß man einfach den langen Atem zunächst einmal voraussetzen.

Eppler:

Da ist die Wirtschaft, da sind die Wirtschaftssubjekte überfordert. Denn die haben einen ganz kurzen Zeithorizont. Die müssen ihre Aktionäre befriedigen. Die müssen Geld verdienen, die müssen Gewinne machen. Wenn nicht der Staat durch Gesetze einen Rahmen schafft, der dafür sorgt, daß das ökologisch Richtige ökonomisch profitabel wird, kriegen wir es nicht hin. Und das ist das, was C. F. v. Weizsäcker vorhin etwa mit dem Thema Energiesteuer angedeutet hat. Erst wenn für den, der mit spitzen Griffel rechnen muß, das ökologisch Richtige sich auch auszahlt und das ökologisch Schädliche sich nicht auszahlt, erst dann kriegen wir eine ökologisch verantwortliche Wirtschaft. Und dies kann nur der Gesetzgeber machen. So leid mir's tut!

Zimmerli:

Ich habe nur leider den Eindruck – und das ist natürlich auch ein Vorgriff auf Thema 3 –, als ob diese Impulse gegenwärtig deutlich sichtbar gerade nicht von seiten des Gesetzgebers kämen, sondern sich außerhalb des Parlaments und außerhalb der Parteienpolitik Raum schafften. So daß ich vermute, daß wir uns schon was Neues einfallen lassen müssen, weil wir die Zuweisung dieser Funktion an den Gesetzgeber sozusagen als eine Rechnung, die nicht mit dem Wirt gemacht ist, betrachten müssen, weil der Gesetzgeber selbst dies von sich aus, wie ich befürchte, nicht tun wird. So daß wir uns, wie ich nochmal vermute. Modelle überlegen müssen, wie die Politik durch die gesellschaftlichen Gruppierungen stärker getragen wird, ich werde versuchen, im dritten Teil darauf noch etwas zurückzukommen.

Wenn wir diesen ersten Durchgang zwar natürlich nicht beenden, aber als eine vorläufige Standortbestimmung einmal so stehen lassen, dann denke ich, herrscht Konsens, daß a) Ökonomie und Ökologie und b) Ökonomie, Ökologie und Ethik nicht disjunkt sind, sich nicht gegenseitig ausschließen, sondern daß,

wenn ich das richtig sehe, eine rechtverstandene Ökonomie – die also im Adam Smithschen Sinne dafür sorgt, daß das Gemeinwohl dadurch gesteigert wird, daß die wirtschaftlich handelnden Subjekte in möglichst breiter Zahl an dem Gemeinwohl dadurch beteiligt werden, daß sie ihrem eigenen Nutzen folgen können –, daß eine solche rechtverstandene Ökonomie dann gegeben wäre, wenn sie ökologische Ziele mitverfolgt und nicht der kurzfristigen Ziele wegen die langfristigen opfert. Wenn dies Konsens ist, dann ist die nächste Frage, und die bleibt natürlich nach wie vor bestehen: Wie soll das geschehen, welches sind die Transportmittel, welches sind die seelischen Bereiche, die angesprochen werden müssen, damit so etwas funktioniert, reicht es, mit einem rational einsehbaren Modell zu operieren, das uns zeigt, daß es „in the long run“ zehn, fünfzehn, zwanzig, dreißig Jahre gerechnet richtig ist, in der einen oder anderen Art zu handeln, reicht das für die Umsetzung?

Ich vermute, daß es dazu zusätzlicher Instanzen braucht. Es bedarf dazu zusätzlicher Bindungen. Es bedarf dazu der Bindung an bestimmte Werte, Inhalte, Überzeugungen. Bindungen, die im Wortsinne als Bindungen religiös sein können – Bindungen, die in der nachaufklärerischen Zeit allerdings nicht religiös im Sinne der Ausschließlichkeit des Religiösen einer Religion gegenüber anderen sein können. Gibt es Möglichkeiten, auf diesem Wege sozusagen eine religiöse Bindung an den Eigenwert der Natur zu haben? Einige haben wir bereits angesprochen. Es sind bereits Hinweise auf Genesis 1–11 gefallen; es sind Hinweise auf christliche Tugenden, also neutestamentliche, gefallen. Vielleicht können wir einige andere Wege finden, wie solche Bindungen zustande kommen können.

v. Weizsäcker:

Hier ist nun eine ganz wichtige Frage genannt, die ich in dem, was ich gestern gesagt habe, auch nur relativ kurz angedeutet habe, ich sprach da ja von Religion und habe gesagt, daß ich vier Aspekte bei der Religion unterscheiden möchte, bei der Religion als etwas, was unter Menschen geschieht. Religion als Träger einer Kultur, Religion als radikale Ethik, als innere Erfahrung oder als Theologie. Das ist locker gegriffen. Nun, die

traditionellen Religionen waren im allgemeinen Träger einer ganzen Kultur. Sie gaben in ritueller Form Verhaltensvorschriften, Verhaltensweisen, und ob diese nun zweckmäßig oder unzweckmäßig waren, wurde im Durchschnitt gar nicht reflektiert, auch die moralischen Regeln galten ja normalerweise unerklärt. Es gilt einfach, es ist eben so. Das und das tut man nicht. Wenn die Unerklärtheit in Zweifel gezogen wurde, indem gefragt wurde, ist das nun zweckmäßig oder nicht, dann konnte man ja in viele Probleme kommen. Und in der biblischen Religion ist die Gegenwehr, die diese Religion gewählt hat, gegen das Auftauchen der Skepsis, daß sie in diesem Fall vor allem die moralischen Regeln als direkte Gebote Gottes angesprochen hat und damit aus der Kritik herausgenommen hat. Nun, heutzutage ist in all diesen Dingen viel mehr Skepsis vorhanden und man kommt damit nicht so leicht zurecht. Ich würde aber doch sagen, es scheint mir auch jetzt noch so, daß im Grunde die von den Religionen, sage ich jetzt, gelehrte Verehrung des Lebens, Achtung des Lebens, und was es alles da gibt, eines der stärksten Motive ist, um das nicht nur zu tun, weil es zweckmäßig ist oder weil ein Staat ein Gesetz gegeben hat, dem man folgen sollte, sondern weil der Wert als solcher erlebt wird, erfahren wird.

Und da finde ich, hat mir der Blick auf die asiatischen Religionen, mit denen ich jedenfalls etwas umgegangen bin, tiefen Eindruck gemacht. Z. B. hat der Buddha seinerzeit seinen Mönchen verboten, in der Regenzeit zu wandern – während sie sonst wandernde Mönche waren –, damit sie nicht das viele Getier mit ihren Füßen zertreten, das in der Regenzeit auf den Wegen ist. Also aus schierer Achtung vor dem Leben von Würmern und solchen Wesen. Man findet immer einmal wieder, wenn man mit solchen Asiaten, denen ihre Religion ernst ist, ihre Erfahrung ernst ist, redet, daß sie sich darüber wundern, daß die Abendländer, indem sie für den Menschen jedes Recht in Anspruch nehmen, das Recht der anderen Lebewesen eigentlich verachten. Das ist natürlich im Grunde in einer Religion leichter, in der man glaubt, daß es eine ständige Wiederverkörperung nach dem Tode gibt und daß ein Wesen, welches jetzt Mensch ist, vielleicht früher einmal Tier war. Ob auch ein Mensch nachher wieder in Tiergeburten zurückkehrt, darüber gibt es etwas wechselnde Meinungen. Aber das gibt es wohl auch. Und dann

sieht man sofort: du hast in dem Mitwesen etwas zu verehren. Ich will nun gar nicht sagen, daß wir im Westen, die wir in der christlichen Tradition stehen, das sozusagen in Wörtlichkeit übernehmen sollen. Aber wir sollten doch sehen, was uns hier vorgemacht wird an einer Wahrnehmung des Mitwesens, wie ich sage, im Unterschied zum Wort Mitmensch. Also das scheint mir sehr wichtig und gewinnbringend. Das ist ja wohl etwas, was Sie zunächst angeschnitten haben und vielleicht höre ich hier auf; man kann dann weiter darüber reden, wie das praktisch zu behandeln wäre.

Eppler:

Im Gegensatz zu C. F. v. Weizsäcker verstehe ich ganz wenig von den östlichen Religionen, will deshalb auch darüber nichts sagen. Ich habe mich immer wieder gefragt, warum eigentlich beide großen christlichen Kirchen nicht am Anfang der Ökologiebewegung standen, sondern erst mühsam einbezogen werden müssen. Ich weiß, wovon ich rede. Denn ich war am Anfang dabei und weiß, wie das in kirchlichen Gremien aufgenommen wurde und wie man da gelegentlich angesehen und behandelt wurde.

Nun glaube ich, daß das auf der protestantischen Seite relativ leicht zu erklären ist. Wer einmal die vielbändige Barthsche Dogmatik, das wohl bedeutendste Werk der evangelischen Theologie dieses Jahrhunderts, daraufhin durchgestöbert hat, wie das mit der Schöpfung und mit der Kreatur und mit der Natur ist, der wird da ziemlich enttäuscht werden. Nach dem Ersten Weltkrieg hat die Barthsche Theologie im Kampf gegen einen Kulturprotestantismus, der ja sich dann nachher auch gegenüber dem Nazismus als nicht widerstandsfähig erwies, den Unterschied zwischen Gott und Mensch so pointieren müssen, daß die Schöpfung dabei nicht mehr zu ihrem Recht kam. Die Angst vor Naturreligion, vor Pantheismus, war im Protestantismus der dreißiger, vierziger, fünfziger, sechziger Jahre so groß, daß die Schöpfung als theologisches Thema kaum in den Blick gekommen ist. Ich weiß, daß das jetzt manche nachholen, aber eben erst, nachdem die Ökologiebewegung die Kirche darauf gebracht hat und nicht die Kirche die Ökologiebewegung.

Nun war die katholische Kirche, von der ich nun viel weniger verstehe, meiner Ansicht nach theologisch viel besser schon von ihrem ganzen Fundament her auf all dies vorbereitet als die evangelische. Auch sie hat sich nicht mit Ruhm bedeckt. Ich entsinne mich an ein großartiges Papier der katholischen Bischöfe, das 1980 herauskam, wo z. B. der wunderschöne Satz drinsteht: Die Dinge sind da, um da zu sein, und erst dann sind sie für den Menschen da. Das Erstaunliche war, nachdem ich mich über dieses Papier so gefreut habe, daß es fast nicht mehr zitiert wurde, es wurde schamhaft versteckt aus irgendwelchen Gründen, und keine der Kirchen ist jemals wieder auf das Niveau dieses Papiers der katholischen Bischöfe von 1980 zurückgekehrt. Auch nicht in der gemeinsamen Ökologiedenkschrift, die man dann viel zu spät, mindestens zehn Jahre zu spät, veröffentlichte.

Meine Frage ist an die Theologie, wenn wir jetzt schon von Religion sprechen: Wie können wir deutlich machen, daß der Gott, den Jesus von Nazareth seinen Vater nannte, nicht nur die Menschen meint? Ich glaube, wenn man das Neue Testament unvoreingenommen liest, kommt man gar nicht auf die Idee, daß er nur die Menschen meint. Jesus spricht unentwegt von Tieren und Pflanzen, auch in seinen Bildern, er denkt und fühlt ganz in der Natur. Trotzdem ist es in der Theologie so geworden, als ob er nur die Menschen meint. Hier scheint mir eine theologische Aufgabe zu sein, für die evangelische Kirche eine noch größere ist als für die katholische.

v. Weizsäcker:

Die Lilien auf dem Felde.

Eppler:

Die Lilien auf dem Felde.

v. Weizsäcker:

Die schöner geschmückt waren als Salomo in all seiner Pracht.

Zimmerli:

Liegt es vielleicht daran, daß die Theologie in gewisser Weise eine Art Echo auf die dominierenden Fragen, die in einer Gesellschaft auftauchen, darstellt? Wenn ich nämlich Theologie als die jeweils vorgetragene, mit wissenschaftlichen Mitteln operierende Anwendung der Bestände, die durch die kanonischen Schriften oder durch anderes vorgegeben sind, auf die gegenwärtige Situation, auf den Sitz im Leben hin richtig verstehe, dann gilt, daß die Theologie deswegen zunächst einmal eine Theologie war, die sich primär mit der sozialen Frage zu befassen hatte, und zwar in einem gewissen Nachholverhältnis, weil die soziale Frage weltweit nicht beantwortet ist, sich auf diese Bestände konzentriert hatte, so daß dann die ökologische Frage für dieses nachholende Aufarbeiten gleichsam zu früh kam. Die Philosophie ist nicht die einzige Gestalt, die zum Verändern stets zu spät kommt, um unseren Bamberger Namenspatron Hegel zu zitieren, sondern es gibt eben auch noch andere reflexive Formen, die nacharbeiten, und ich würde zunächst einmal sagen, bis auf wenige Ausnahmen tut das eben auch die Theologie. Ich hatte so eine funktionalistische Interpretation vor Augen, als der Begriff des Geschöpfs und der Geschöpflichkeit aufkam. Was ist denn, wenn man es von außen betrachten würde, der Vorteil einer solchen gedanklichen Konstruktion? Also ich rede jetzt einmal kontrafaktisch aus der Sicht von jemandem, der nun nicht auf dem Boden der christlichen Tradition stünde. Dann würde man doch immerhin sagen können, wenn man etwas oder jemanden hat, dem gegenüber man sich in der Position des Geschöpfes befindet, gemeinsam mit anderen, die auch in der Position des Geschöpfes sind, dann ist es leichter, die Gleichrangigkeit des anderen als Mitgeschöpf zu verstehen, als wenn man nichts hat, demgegenüber man Geschöpf ist. Also hat die Vorstellung einer Gottheit, sei sie persönlich oder unpersönlich gedacht, die als diejenige verstanden wird, die dafür zuständig ist, daß wir und wie wir in unserem Leben sind, durchaus diesen eindeutigen Vorteil, wenn wir zu denken versuchen, ob wir auf gleicher Ebene mit den anderen Geschöpfen stehen oder nicht. Dagegen spricht natürlich die Vorstellung, daß die Menschen insofern auserwählt sind, als sie die einzigen Wesen sind, die nach dem Ebenbilde Gottes geschaffen sind. Wir haben vorhin kurz darüber diskutiert. Ich denke, es wäre

eine verfehlte Interpretation, wenn wir daraus schließen würden, daß die Menschen die einzigen wären, die sozusagen ökologische Rechte hätten. So daß ich eigentlich annehme, Herr Eppler, daß Ihre Rede, die Sie eingangs beeindruckend vorgetragen haben, davon handelte, daß es so etwas wie eine Umkehrung der Beweislast gibt. Daß der beweispflichtig ist, der sagt, die außermenschliche Natur habe keine Rechte. Dieses Argument macht eigentlich erst Sinn auf dem Hintergrund einer solchen Annahme, nämlich, daß es einen gibt, vor dem wir als Geschöpfe gleich sind.

Eppler:

Ja, ich meine, wenn Sie etwa das Alte Testament nehmen. Da gibt es die Vorschrift dieses Halbjahrs, daß alle sieben Jahre nicht gesät und nicht geerntet werden soll. Ich will jetzt gar nicht darüber reden, ob die alten Juden das immer auch genau so gemacht haben. Aber jedenfalls dieses war eine Vorschrift. Und da heißt es dann: Und das, was trotzdem wächst, die Früchte und die Trauben, und das Korn, das trotzdem wächst, das dürft ihr holen. Ihr, ihr Bauern, eure Knechte, eure Mägde, aber auch das Vieh. Und auch das Wild. Das heißt, es wird genau darüber nachgedacht, wer dann ein Recht hat, sich zu ernähren von dem, was wächst, ohne daß der Mensch es angebaut hat. In diesem Jahr sind die Tiere gleichberechtigt dabei. Das ist auch biblisches Denken. Was wir dann von der Bibel, vom Alten Testament nur noch behalten haben, war: „Machtet euch die Erde untertan!“, und dies dann in der Interpretation, die fast schon kartesianisch war: die *res cogitans* soll mit den *res extensae* machen, was sie will! Das war dann eine Folge der Neuzeit.

v. Weizsäcker:

Darf ich vielleicht zu diesem Satz etwas sagen, ich habe leider kein Hebräisch gelernt. Ich kann also nicht den soeben zitierten Satz „Machtet euch die Erde untertan!“ hebräisch auslegen. Wäre es griechisch, dann könnte ich es und dann würde ich es mir auch zutrauen. Aber ich glaube doch, man kann ganz genau sehen, dieser Satz ist nur verständlich im Rahmen der damals selbstverständlichen Ethik des Herrschens und Dienens. Und in diesem Ethos des Herrschens und Dienens war selbstverständ-

lich, daß der Herrschende die Pflicht der Fürsorge für den Dienenden hat. So interpretierte man auch die Rolle eines Königs und bemaß ihn danach, ob er das tat oder nicht. Das heißt, „Machtet euch die Erde untertan!“, glaube ich, hat den selbstverständlichen damit verbundenen Sinn: Ihr seid diejenigen, denen ich die Erde anvertraue, damit sie bewahrt bleibt. Ich glaube, das ist keine Verdrehung des Sinnes dieses Satzes in der Schöpfungsgeschichte. Sondern ich glaube, so ist er gemeint.

Eppler:

Aber jetzt erst begreifen wir eigentlich, daß er so gemeint ist.

Zimmerli:

Ist nicht ohnehin die Funktion solcher Texte, die als kanonische Texte gelten, die, ihre Interpretationsvielfalt auf die jeweilige Situation anwendbar zu halten, oder ich sage mal anders: ihre Klassizität darin zu zeigen, daß sie in der jeweiligen Situation reinterpremierbar sind, mit neuem Gehalt gefüllt werden können?

v. Weizsäcker:

Aber bitte, ich würde sagen, diesen Satz hat m. E. der, der ihn zuerst niedergeschrieben hat, genau so verstanden, wie ich ihn jetzt auslege.

Eppler:

Es gibt dann richtige und falsche Interpretationen. Und es gibt schädliche und nützliche Interpretationen. Und die Interpretation, die wir jetzt in der Neuzeit von diesem Wort gemacht haben, war eben eine katastrophale, wenn ich das richtig sehe. Ich wehre mich hier ein bißchen gegen die Postmoderne, wenn man sagt, das kann so sein, das kann auch anders sein, das hat Herr Zimmerli nicht so gemeint, aber ich bin eben wie Dorothee Sölle langsam allergisch gegen alles, was nach postmoderner Beliebigkeit klingt. Weil z. B. Politik, da kommen wir nachher drauf, stirbt an der postmodernen Beliebigkeit. Politik hält die nicht aus.

Zimmerli:

Ja, meine Damen und Herren, nichts liegt mir ferner, als jetzt den Advokaten der Postmoderne zu spielen, deren schärfster Gegner von innen ich bin, indem ich denke, daß es einen guten Sinn gibt, in dem man von Postmoderne sprechen kann. Postmoderne ist eine treffende, wenn auch einseitige Diagnose unserer Gegenwart. Sie ist in der Tat keine normative Theorie, die uns helfen könnte, zu verstehen, wie wir die Gegenwart überwinden sollen, aber sie ist eine sehr präzise Beschreibung dessen, was gegenwärtig vorliegt: nämlich eine generelle Verwechslung von Relativität und Relativismus. Auszuhalten, daß wir mit unglaublichen Wissensbeständen konfrontiert sind, die uns klarmachen, daß es in anderen Kulturen anders ist, die uns klarmachen, daß es in anderen Zeiten anders war, die uns natürlich die Vermutung aufdrängen, daß es in der Zukunft anders sein wird, – diese Konfrontation auszuhalten, ist intellektuell nicht ganz leicht. Und man kann das nur, indem man sich klar macht, daß aus der Tatsache, daß in der Tat alles relativ zu seinem Bezugssystem gilt, keineswegs folgt, daß deswegen Beliebige gelten würde. Sondern, daß man eben genauer schauen muß, was das eigene Bezugssystem ist. Worauf man sich bezieht. Was die eigenen Wertvorstellungen sind. Daher erlaube ich mir, nochmals darauf zurückzukommen, daß ich etwas skeptisch bin gegenüber der These, daß die Interpretation der biblischen Sätze, die wir plausibel genug gehört haben, genau so ist, wie es damals gemeint war. Ich würde annehmen, daß man unter Nomadenbedingungen und unter Selbsthaftwerden-Bedingungen anders über das Land und über die Art und Weise spricht, wie man mit diesem Land umgeht – ich zitiere C. F. v. Weizsäcker und seine nicht geschriebene Novelle – und trotzdem – und ich zitiere ihn nochmals – eine ähnliche Struktur aufzeigt. Nämlich die Struktur zu sagen: So, wie es die Neuen machen, so kann es nicht gut sein. Es wird katastrophal enden.

Der Bezug auf die Tatsache, daß es Analoges als Grundstruktur früher gegeben hat – ich zitiere jetzt eine Kritik, wenn ich recht erinnere, von Erhard Eppler an Horst Ehmke –, entschuldigt nichts von dem, was gegenwärtig ist. Es fordert nur dazu auf, die Unterschiede festzustellen zwischen dem, was es damals auch schon gegeben hat oder gegeben haben mag, und dem, was

es heute gibt. Und ich betone: Der entscheidende Unterschied ist der, daß uns die Ressourcen ausgehen. Sowohl die Ressource der Zeit als auch die Ressourcen der natürlichen Rohstoffe, als auch die Ressourcen von Luft und Wasser und die Ressourcen an Intelligenz. Es gehen uns die Ressourcen dramatisch aus. Und das ist das Problem, mit dem wir hier neu konfrontiert sind. Natürlich gab es die Innovationsmöglichkeiten von verschiedenen technischen Seiten immer. Es gab immer neue Schübe, die von den Vertretern früherer Phasen als katastrophal dargestellt wurden, ich glaube, das ist richtig beobachtet. Aber der Unterschied ist der, daß wir gegenwärtig sogar abschätzen können, wieviel solcher Innovation wir uns noch leisten können. Und das konnten wir vielleicht früher nicht so, weil wir der Auffassung waren, es sei noch genug Raum da, wir könnten dafür sorgen, daß die, die etwas tun, was uns nicht so angenehm ist, das woanders tun als gerade bei uns. Genau das können wir jetzt nicht mehr.

v. Weizsäcker:

Ich meine, mein Mangel an Hebräischkenntnis macht, daß ich die Position, die ich da vertrete, nicht philologisch genau vertreten kann. Aber ich würde einfach sagen, wenn ich mir ansehe, wie man in jenen Kulturen gedacht hat, wenn ich mir ansehe, wie der Bibeltext über Herrscher spricht und über vieles spricht, dann meine ich, es ist selbstverständlich, man kam gar nicht auf eine andere Idee, als der Befehl Gottes: „Macht euch die Erde untertan!“, bedeutet: Werdet zu denjenigen, von denen die Existenz der Erde abhängt! Also, die Geschichte mit der Novelle, da könnte man nur dran erinnern, daß der Brudermörder Kain ein Ackerbauer war. Also, aber das ist ein anderer Aspekt.

Eppler:

Ich darf vielleicht noch einen Satz hinzufügen: Wenn wir mit der Natur in den letzten 200 Jahren nur so umgegangen wären, wie der römische Sklavenhalter mit seinen Sklaven, dann wäre alles viel besser gelaufen. Der römische Sklavenhalter hatte ja ein Interesse daran, daß der Sklave gesund und arbeitsfähig

blieb, und hat ihn entsprechend auch behandelt. Und das haben wir bei der Natur nicht getan.

Zimmerli:

Selbst auf die Gefahr hin, zwei Sätzen, die fraglos wahr sind, zu widersprechen mit dem Anspruch, einen selbst wahren Satz zu sagen, will ich trotzdem Gegenrede halten. Und zwar nicht deswegen, weil das falsch wäre, was Sie sagen, Herr Eppler, sondern deswegen, weil es nicht die Situation ist, die ich im Blick habe. Fraglos wären wir besser gefahren, wenn wir mit der Natur so umgegangen wären, wie mit Sklaven. Aber wir täten nicht gut daran, auch in Zukunft so mit ihr umzugehen, [Eppler: Nein, nein], wie es der römische Sklavenhalter getan hat. Und das ist mein Punkt. [Eppler: Das meine ich nicht!]. Gut, dann sind wir uns einig.

Eppler:

Ich wollte damit nur sagen: Dieses Untertan-sein – auch wenn man dieses Untertan-sein und Untertan-machen in der schlimmsten Form der Sklaverei, interpretiert, kommt immer noch etwas Besseres heraus, als das, was wir getan haben. Das ist mein Argument.

Zimmerli:

Gut, dieser Bestand wird ja in der ökologischen Ethik unter dem Titel „aristokratische Ethik“ diskutiert. Sozusagen die Verantwortung des Aristokraten oder die Verantwortung des Fürsten gegenüber seinen Leibeigenen; auch das schon wäre mehr als das, was wir bisher getan haben. Nur, ich sage nochmals: die Zeit läuft, und die Ressourcen werden knapp, insofern werden wir damit – und da sind wir uns ja offenbar alle einig – allein das Problem nicht angemessen in den Griff bekommen können. Vielleicht ist die Formel vom „in den Griff bekommen“ – Martin Heidegger hätte sicher sehr allergisch auf diese Formel reagiert –, vielleicht ist diese Formel bereits falsch. Vielleicht ist dieses Problem eben keines, was man „in den Griff“ bekommen kann, sondern vielleicht ist es eins, das man zunächst einmal

sein lassen muß, damit man zunächst einmal zu sich selbst kommen kann.

Die Frage, die sich hieran anschließt, ist die, die sich für mich als Institutionenkritiker sofort aufdrängt: Ist denn das, was wir hier der Religion – ich denke einhellig – als mögliche Aufgabe in dem Zusammenhang einer Bewahrung oder Gestaltung oder auch nur Anerkennung der Schöpfung zuschreiben, ist denn das von ihr bzw. den Kirchen überhaupt zu leisten, und wir haben bereits von Ihnen gehört, daß die Kirchen hier eher etwas zögerlich und vielleicht auch etwas zu spät gekommen sind. Wenn Sie sich anschauen, wo sich Religion heute abspielt – und damit sage ich gerade Ihnen, Herr Eppler, und Ihnen, Herr v. Weizsäcker, gar nichts Neues, ich weiß es –, dann sehen wir Einrichtungen wie den Kirchentag, der ja mit der Kirche, die er im Namen führt, nur den Namen gemeinsam hat. Es sind keine Kirchentage, wenn ich es recht sehe, keine Institutionentage der Kirche, sondern wenn, dann höchstens Tage der unsichtbaren Kirche oder so etwas wie Religionstage, Religiösitätstage, zu denen aus sehr unterschiedlichen Motiven junge Menschen, die alle offenbar so etwas wie ein religiöses Bedürfnis verspüren, das sie in ihren Amtskirchen nicht befriedigt finden, in hellen Scharen strömen. Die Amtskirchen und die Kirchengebäude werden von Sonntag zu Sonntag leerer, ich weiß nicht genau, ob das generell zutrifft, aber zumindest für den Protestantismus kann ich das, denke ich, auch aus einer gewissen Eigenerfahrung sagen. Gewiß, das heißt noch nicht, daß die Kirche am Ende ist, aber es heißt, daß die Institution offenbar das religiöse Bedürfnis zur Zeit nicht trifft; und solches waren in der Geschichte bisher immer Zeiten, in denen sich so etwas wie Reformationen, wie Veränderungen, wie außerhalb oder innerhalb der bestehenden Kirchen sich zeigende Prozesse der Gärung, sozusagen der „revolutionary religion“ in Analogie zur „revolutionary science“, von der wir gestern gehört haben, angebahnt haben.

Ist eine Reformation an Haupt und Gliedern nötig, damit die Kirchen diese Religiösitätsaufgabe wieder erfüllen können. oder ist das eine Aufgabe, die wir gar nicht mehr den Kirchen qua Amtskirchen anvertrauen sollten? Ich weiß jetzt nicht, an wen ich diese Frage zuerst richten darf?

Eppler:

Ich bin in bezug auf Reformation an Haupt und Gliedern inzwischen sehr bescheiden geworden. Aber ich betrachte den Kirchentag, der für mich noch das einzige Betätigungsfeld innerhalb der Kirche ist, als ein ganz großes Experimentierfeld für die Kirche selbst. Ein Experimentierfeld bis hin in die Liturgie. Wir haben ja auch eine eigene, wenn man so will, liturgische Bewegung auf dem Kirchentag. Wir versuchen neue Formen von Gottesdiensten bis hin zum Tanz. Wir suchen neue Formen des Gesprächs, neue Formen der Zuordnung von Menschen zueinander. Und das ist alles natürlich immer sehr tastend und nie so, daß wir sagen können, das ist es jetzt, was die Kirche braucht. Aber ich glaube, es ist trotzdem wichtig, daß dieses Experimentierfeld da ist und daß die verfaßte Kirche daraus holen kann, was die einzelnen Gemeinden für richtig halten, und das ist inzwischen schon ziemlich viel. Von den Liedern bis zu den Abendmahlsfeiern, den Formen der Abendmahlsfeiern, hat der Kirchentag eine starke Wirkung auf einen großen Teil unserer Kirchengemeinden. Daß diese Wirkung nicht stark genug ist, ist ganz sicher, und daß der Kirchentag allein das nicht schaffen kann, was Herr Zimmerli für nötig und richtig hält, das ist auch sicher.

v. Weizsäcker:

Ja, was soll ich sagen, ich muß sagen, die Erfahrung des Kirchentages habe ich nicht in der Intensität, wie Sie sie haben, Herr Eppler, aber ich bin ja öfter dabei gewesen und bin immer sehr gern dabei gewesen und verdanke dem subjektiv vieles, insbesondere aber eben auch die Gemeinsamkeit, die man dort ja erlebt. Und es ist ja sehr interessant. Die Beobachtung, die Sie machen, der kann ich nur zustimmen. Sehr viele Menschen, zumal auch junge Menschen, kommen auf den Kirchentag und bewegen sich fast selbstverständlich in dieser Gemeinsamkeit. Dieselben, wenn sie in ihre lokale Kirche gehen, erleben diese Gemeinsamkeit sehr häufig nicht. Das ist eine Beschreibung realer Erlebnisse, die man eben sieht. Ich habe auch andere Dinge, mit denen ich dann enger verbunden war, gesehen, im Rahmen des konziliaren Prozesses, z. B. ein solches Beisammensein, das vielleicht der Gipfel des Ganzen war, wie die ökumeni-

sche Versammlung in Basel. Und da war die ganze Stadt eigentlich beteiligt und es war höchst lebendig. Irgendwo hat man, wenn man die alte christliche Lehre kennt, daß der Heilige Geist den Versammlungen beiwohnt, daß man ihn bittet, beizuwohnen, hat das Gefühl gehabt, so etwas erlebt man dort. Also, ich sage, daß das bei der Basler Versammlung das Erlebnis eben war, daß man gemeinsam etwas erfährt, was in der christlichen Tradition als der Beistand des Heiligen Geistes zu solchen Versammlungen beschrieben worden ist. Davon ist etwas erlebt.

Was dann daraus gefolgt ist an Veränderungen des Lebens der Menschen, ist schwer zu beobachten und man kann natürlich nicht sagen, daß so etwas wie, um die alte Formel zu gebrauchen, Reformation der Kirche an Haupt und Gliedern daraus gefolgt wäre. Sondern man ist dann eben nach Hause gegangen. Man hat dann allerdings alle möglichen Dinge weitergetan, hat miteinander geredet, hat vielleicht auch gehandelt und ich habe z. B. gesehen, daß, soweit es sich um die Fürsorge für die Menschen in den armen Ländern des Südens handelte, ganz viele junge Menschen aus unserem Lande dann, soweit sie es konnten, da direkt hingegangen sind, um aktiv dort etwas zu helfen. Vielleicht nur für ein Jahr, aber jedenfalls, die Beteiligung daran, ich habe das an meinen eigenen Enkeln erlebt, also ich sehe, daß hier lebendige Wirklichkeiten stattfinden. Die Reformation zu fordern, muß ich gestehen, ist mir eigentlich nie in den Sinn gekommen. Ich hatte immer das Gefühl, eine solche große Veränderung geschieht ab und zu und sie ist dann ein Geschenk. Derjenige aber, der sie plant, ist mir sehr häufig eher verdächtig. Daß ich das Gefühl habe, da wird etwas geplant, und wenn es durchgeführt wird, ist es, wie so häufig mit Plänen, etwas vollkommen anderes geworden, als man geplant hat. Aber daß es große Wandlungen dieser Art gibt, ist kein Zweifel und ich halte für sehr wohl möglich, daß wir in einer Zukunft, die manche von den hier Sitzenden noch erleben werden, noch einmal so etwas sehen werden.

Zimmerli:

Vielleicht noch einen Punkt zusätzlich. Ich habe bei einem vergleichbaren Gespräch, an dem ein Rabbi teilnahm, eine lange

Diskussion mit ihm geführt über die Frage, inwieweit das, was Religionssoziologen und funktionalistische Religionsphilosophen „Kontingenzbewältigungspraxis“ nennen, inwieweit dieses durch nur von Institutionen wie die Amtskirche auszuübende wiederkehrende Riten möglich ist. Also inwiefern das Verschwinden des Rituals aus der christlichen Kirche gerade die Stärke der Kirche beseitigt, über die wiederkehrenden Rituale so etwas wie Bewältigung der grundsätzlichen Zufälligkeitserfahrung, die wir in dieser Welt machen, zu leisten. Und seine Rede war: Es gibt einen Grund, warum wir Juden nie missioniert haben. Wir haben nie missioniert, weil wir uns selbst immer genug waren. Wir wußten immer, daß wir über das, was ihr den statutarischen Charakter unserer Religion nennt, das, was Hegel die Positivität der jüdischen Religion genannt hat, uns unserer eigenen Zufälligkeit in der Welt versichern. Gerade deswegen sind wir uns unserer eigenen Rolle in der Welt so gewiß, daß wir andere gar nicht missionieren müssen. Das hat mir spontan eingeleuchtet, und ich habe mir Gedanken darüber gemacht, ob wir, mindestens im Protestantismus, nicht des Guten etwas zu viel tun, indem wir religiöse Veranstaltungen organisieren, die sich höchstens noch durch den Zeitpunkt von dem, was Samstag abends in der Disco passiert, unterscheiden; und häufig fehlt die Struktur, die solche rituellen Akte haben müssen, vollständig. Vielleicht ist es wirklich so, daß wir neue Strukturen brauchen, aber der Weg, die Strukturen zu beseitigen, scheint mir jedenfalls nicht der Weg zu sein. Vielleicht ist der Kirchentag in der Tat, wie Sie sagen, ein solches Experimentierfeld. Sie haben es Liturgie genannt, ich nenne es Struktur. Beides ist vielleicht ungefähr dasselbe, ein Experimentieren mit neuen (und alten) Formen, wie wir die Funktion der Kirche erneuern können. Das wäre dann allerdings eine Reformation, die von innen her kommt.

Ich will nun die Frage noch etwas weiter fassen: Sie haben es mit dem konziliaren Prozeß schon angesprochen, Herr v. Weizsäcker, vielleicht können wir als Punkt, an dem wir das ansetzen, den Vorschlag von Hans Küng diskutieren, über die Deklaration eines Weltethos und die Koordinierung der entsprechenden Forschungsaktivitäten der Ethiker, die auf der Welt in den verschiedenen Weltreligionen tätig sind, zu so etwas wie einem

Minimalkonsens zu kommen, der erlaubt, über die Kirchen dieser Welt, über die Religionsinstitutionen dieser Welt etwas zu leisten, was wir offenbar über die politischen Institutionen dieser Welt nicht so gut können: nämlich so etwas wie eine gemeinsame Basis zu formulieren, auf der sich dann die Differenzen austragen lassen. Wollen Sie dazu etwas sagen, Herr v. Weizsäcker?

v. Weizsäcker:

Ja, ich kann etwas dazu sagen. Ich bin mit Küng darüber auch im Gespräch. Und ich habe sein Buchprojekt „Weltethos“ gelesen, und eigentlich nur äußere Zufälle haben bewirkt, daß wir mit Küng weder hier noch bei einer Versammlung, die in einem halben Jahr sein soll, gemeinsam auftreten können. Einmal konnte er nicht, einmal kann ich nicht. Aber ich finde, das ist etwas sehr Seriöses. Aber ich würde es ganz gerne ein bißchen erläutern. Ich rede zunächst von meinem eigenen Eindruck, von der Vielheit der Religionen. Ich habe mich nun also mit asiatischen Religionen einigermaßen abgegeben, ohne jemals auf die Idee zu verfallen, ich wollte aus meiner christlichen Kirche in eine dieser Religionen überwechseln. Aber ich habe gesehen, man kann sich mit den Menschen aus jenen Religionen sehr gut verständigen und dabei sind mir etwa die folgenden Gedanken gekommen: Die Rituale der Religionen sind verschieden. Deutlich verschieden. Und die Rituale zu ändern, ist, solange sie schlicht akzeptiert sind, eigentlich vollkommen abwegig. Es gibt auch gar keinen Grund, warum man unbedingt die selben Rituale haben müßte. Es gibt dann die Theologien, die sind auch vielfach verschieden und führen sehr häufig eigentlich zum Konflikt. Weil in den Theologien die Versuchung besteht, das, was man wahrgenommen hat oder was man getan hat in der Religion, dann in bündigen Sätzen auszusprechen. Und dieses bündige Aussprechen enthält die Verführung, genau dadurch etwas Falsches zu sagen. Obwohl man etwas Richtiges wahrgenommen hat. Ich habe auch, glaube ich, gestern schon gesagt, daß meinem Empfinden nach dieser der Theologie eingebaute Konflikt etwas ist, was äußerst fruchtbar sein kann, wenn man ihn seriös betreibt, wenn man ihn ernst nimmt. Und fragt, warum komme ich eigentlich hier in Konflikt mit jenem anderen?

Hingegen ist mein Eindruck, daß die Ethik gerade dort, wo ihre höchsten Stufen erreicht werden, z. B. in der christlichen Version in der Bergpredigt, aber auch in ethischen Forderungen, die etwa in der indischen Tradition oder in der buddhistischen gestellt werden, daß die Ethik gerade auf ihren höchsten Stufen sehr nah verwandt ist. Daß da die Unterschiede, welche Unterschiede des Rituals sind, Unterschiede spezieller Verhaltensweisen in speziellen Fällen, mehr und mehr verschwinden. Das „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst!“, ich habe heute in einem anderen Kreis darauf angesprochen, einmal zitiert, daß der indische Meditationsmeister Gopi Krishna, den ich gut gekannt habe, bei mir in meinem Institut in Starnberg zu Gast war und ein jüngerer deutscher Wissenschaftler ihn ansprach und sagte: Was soll eigentlich Meditation? Da beschäftigt man sich doch nur mit sich selber! Und wenn man sich nur mit sich selber beschäftigt, da wird man doch nicht glücklich. Ich bin nur dann glücklich, wenn ich mich um die anderen Menschen kümmere.

Darauf lächelte Gopi Krishna freundlich, wie eben jemand lächelt, der ganz gut weiß, worum es geht, und sagte: Ja wissen Sie, ich bin jetzt alt, und ich bin erst vor kurzem zum ersten Mal in Europa gewesen, und je besser ich Europa kennenlerne, desto mehr finde ich, daß ich den Europäern zur Meditation nicht raten soll. Ihnen davon abraten soll. Die scheinen das für so eine Technik zu halten. Und diese Technik, was soll das helfen? Lesen Sie in Ihren Heiligen Schriften, sagte er, Sie werden in ihnen nichts anderes finden, als wir in unseren Heiligen Schriften auch finden. Liebe Gott und liebe Deinen Nächsten wie dich selbst! Nirgends steht in diesen Heiligen Schriften: Du sollst meditieren! Wenn du aber freilich entdeckst, daß du Gott und deinen Nächsten besser lieben kannst, wenn du meditierst, dann sollst du meditieren. D. h. die höchsten Stufen der Ethik und die höchsten Stufen meditativer Erfahrung sind als Erfahrung fast nicht zu unterscheiden in den Religionen.

Also verstehe ich, wenn nun Hans Küng findet, man sollte dieses, was in den Religionen wirklich gemeinsam ist, herausarbeiten, sollte daraus etwas machen, was die Forderungen erfüllt, die ich jetzt ungefähr wörtlich aus dem Gedächtnis zitieren kann. Er beginnt sein Buch vom Projekt Weltethos mit Sätzen,

die etwa so lauten: Kein Weltfrieden ohne Religionsfrieden, kein Religionsfrieden ohne Dialog der Religionen, kein Dialog der Religionen ohne Weltethos. Da ist also die Forderung des Weltfriedens, die zunächst eine politische, klar politische Forderung ist, angebunden an eine andere. Und zwar eben diese im Religiösen. Das hat mir imponiert. Dabei liegt ihm nun daran, daß die Ethik, um die es hier geht, nicht notwendigerweise eine religiös fundierte Ethik sein muß, sondern er ist der Meinung, daß auch die Ethiker, die nicht religiös fundierte Ethik lehren, im Grunde gewisse Elemente gemeinsam haben werden mit den religiösen Ethikern, und diese soll man herausarbeiten. Dann macht er Vorschläge, wie man das machen soll, daß die einzelnen Religionen und auch die anderen Gruppen so etwas wie Institute eröffnen, die das studieren und dann – jetzt wird es dann praktisch, und wie man dieses Praktische wirklich machen muß, ist ein Thema weiterer Gespräche, das würden wir aber vielleicht besser mit ihm reden, wenn er hier säße, als daß ich jetzt versuche, das im einzelnen zu schildern. Aber so etwa war der Entwurf.

Zimmerli:

Herr Eppler, wollen Sie zu dieser Möglichkeit etwas sagen, ist es eine Möglichkeit?

Eppler:

Ja, ich habe dem gar nichts hinzuzufügen. Ich höre das jetzt eigentlich zum ersten Mal so und bin davon sehr beeindruckt. Meine Frage, die auch den konziliaren Prozeß betrifft, den C. F. v. Weizsäcker ja auf dem Düsseldorfer Kirchentag praktisch eingeläutet hat und der ja noch nicht zu Ende ist, mein Einwand ist etwas, was praktisch schon zu Punkt 3 überleitet. nämlich: Sind eigentlich die Religionen, die wir kennen, in einem wesentlich besseren Zustand, haben sie eine wesentlich größere Strahlkraft als die Politik, die wir kennen? Über Politik reden wir ja noch, aber ich glaube, daß die Ausstrahlung der beiden großen Kirchen auf unsere Gesellschaft noch zu keinem Zeitpunkt nach dem Zweiten Weltkrieg geringer war als heute. Und von daher ist für mich eben all das, was Küng sagt und was

ich unterstütze, die Interpretation, die C. F. v. Weizsäcker dem gibt, was ich auch unterstütze, ein Beitrag zu dem Wandel des Bewußtseins. Ein ganz wichtiger Beitrag, aber es ist noch nicht das, was wir eigentlich tun müssen, und es enthebt mich als jemand, der mindestens längere Zeit politische Verantwortung getragen hat, nicht der Verantwortung, dieses nun politisch umzusetzen. Es ist für sich nur eine Grundlage, eine Basis, ein Bewußtsein für Politik, aber es ist noch nicht das, was tatsächlich geschaffen und getan werden muß.

Zimmerli:

Ich glaube, das ist der richtige Zeitpunkt, um überzugehen zu der Frage nach der Politik. Ich habe mir zwei Dinge noch überlegt zu Küng. Zunächst einmal die Formulierung „Kein D ohne C, kein C ohne B, und kein B ohne A“ sagt natürlich bereits, daß es sich hierbei nur um notwendige Bedingungen handelt, nicht um hinreichende. D. h. dies alles muß allerdings zuerst geleistet sein – das ist, glaube ich, die These von Küng –, bevor wir sinnvoll Weltpolitik zu machen versuchen können. Wenn wir z. B. Weltpolitik in Richtung auf eine einheitliche ökologische Politik etwa mit dem Ziel „Erhaltung der Vielfalt der Arten“ machen wollen, dann ist es kein Wunder, daß die politischen Veranstaltungen scheitern, wenn man sich nicht vorher über den ethischen Minimalkonsens geeinigt hat. Und es gibt – das habe ich von einer der Sekretärinnen, die an meinem Lehrstuhl tätig sind, heute zugesteckt bekommen – einen schönen Satz vom Dalai-Lama, der lautet: „Die Verantwortung jedes einzelnen für die ganze Menschheit betrachte ich als die universelle Religion“. Was das Weltethos ist, wäre hier in eine Formel gefaßt: Wir würden, wenn wir den Dalai-Lama heute hier hätten, ihn vielleicht bitten, zusätzlich noch die Verantwortung jedes einzelnen für die außermenschliche Natur hinzuzufügen, weil wir das im ersten Teil unserer Diskussion so beschlossen haben, aber dann wäre es, denke ich, eine Formel, mit der man sich einigermaßen zufrieden geben könnte.

Nun bleibt die ärgerliche Frage, die von Anfang an ärgerliche Frage: Wie steht's denn mit der Realisierung? Was tun? Und damit kommen wir in den Bereich der Politik, zu dem schon

einige ketzerische Andeutungen gemacht worden sind. Eine Demokratie, und sei es auch eine so junge und relativ erfolgreiche wie die der Bundesrepublik Deutschland, bedarf immer wieder der Reflexion. Es muß immer wieder gefragt werden, ob dies noch die politische Form ist, in der sich der Wille des Souveräns, des Volkes – das heißt Demokratie nämlich – zum Ausdruck bringen kann. Ist es das noch? Gibt es andere Möglichkeiten? Ist es vielleicht so, daß die Parteienpolitik schon längst ablenkt von den eigentlichen politischen Aufgaben? Ist es vielleicht so, daß es die einzige Aufgabe der nach dem Parteienmuster betriebenen proporz- oder majorzdemokratischen Systeme ist, die Politiker am Leben zu erhalten? In den majorzdemokratischen Systemen sind die Politiker deutlicher sichtbar, in der Bundesrepublik Deutschland kennt man die Namen einiger Politiker, andere Namen kennt man, aber möchte sie lieber nicht kennen; und in der Schweiz, um ein anderes Beispiel, was mir nahe liegt, zu nennen, kennt man die Namen der Politiker überhaupt nicht, weil es gar keine Rolle spielt, wer gerade Politiker ist, denn das proporzdemokratische System verhindert ohnehin, daß Politik in sichtbarer Weise gemacht werden kann.

Mit anderen Worten: Vielleicht ist die einzige Funktion dieser Politik noch die evolutionäre, ihre Vertreter am Leben zu erhalten durch nach außen hin sichtbares Auftreten und durch Versprechen, die natürlich nicht eingelöst werden, zum einzigen Zwecke, in vier Jahren wiedergewählt zu werden, aber während dieser Zeit nichts zu bewegen. Und vielleicht bestünde die positive Funktion dieser Politik dann eben darin, sich zurückzuhalten und zu versuchen, dort, wo die politischen Funktionen ausgeübt werden, nämlich viel weiter unten, viel dezentraler – alle anderen Systeme, in unserer Wirtschaft etwa, passen sich bereits dem Dezentralisierungskonzept an, nur in der Politik gibt es noch einen Zentralisierungsgedanken – dem Politischen Raum zu verschaffen, Kristallisationspunkte und Anreize zu setzen, z. B. im Sinne eines neuen „New Deal“, oder wie immer man das nennen mag. Und das würde heißen: Abschied zu nehmen von der Vorstellung, Politik werde von den Politikern gemacht. Vielleicht ist das so, vielleicht ist das aber auch ganz anders. Und ich als Laie gebe da gern zunächst einmal an die Voll- oder Semiprofis, wie stehts, Herr Eppler?

Eppler:

Ja, ich glaube, daß die Kategorie des Politischen unersetzlich ist. In jeder Gesellschaft. Und ich glaube sogar, daß Politik heute dramatische Aufgaben hat, die nur sie allein bewältigen kann. Die hängen damit zusammen, daß wir uns ja in Europa und in Deutschland lange Zeit auf einen Strom des Fortschritts verlassen haben, und Politik in der Tat nicht viel mehr war als die Verwaltung dieses Fortschritts, die Schaffung einer Infrastruktur für diesen Fortschritt, die Schaffung dessen, was die Technokraten Akzeptanz nennen für die verschiedenen Formen dieses Fortschritts. Noch in den 60er Jahren – ich bin 1961 zum ersten Mal in den Bundestag gekommen – war dies alles nicht hinterfragt. Im Jahr 1965, die Älteren erinnern sich noch, gab es in dieser Republik einen Bundestagswahlkampf mit zwei Spitzenkandidaten, einer lebt noch. Er hat sich seither gewaltig verändert. Aber das Wahlkampfthema damals war, daß eine Partei, wobei es völlig gleichgültig ist, welche, gesagt hat: Wir werden den Wohlstand in 15 Jahren verdoppeln. Und die andere gekontert hat: Und wir werden den Wohlstand in 12 Jahren verdoppeln. Das glauben Sie heute nicht mehr, aber das war wirklich so. Wir haben uns damals die Zukunft als eine Fortschreibung der Wohlstandsmehrung ins Unendliche vorgestellt, das Thema Ökologie gab es überhaupt noch nicht, noch nicht einmal das Wort im politischen Sprachgebrauch. Die Energiepolitik bestand lediglich darin, daß irgendwelche Technokraten Energieprognosen ausgestellt haben, wieviel man wann brauchen wird, und die Politiker dann gesagt haben, da brauchen wir soundsoviele Kraftwerke und so viele Raffinerien und was weiß ich. Politik war etwas, was einen ohnehin hilfreichen und wohltätigen Fortschrittsprozeß begleitete, vielleicht auch beschleunigte.

Und dann kamen die 70er Jahre, und dann haben wir plötzlich gemerkt, daß das „weiter so“ in der Tat nicht zum Heile führt und zum Wohl schon gar nicht, sondern, daß das „weiter so“ in die Katastrophe führt. Das haben Meadows und seine Freunde 1972 zum ersten Mal vorgerechnet, und inzwischen ist das wohl den meisten klar. Das ist das einzige, was wir ganz sicher nicht tun können, einfach so weiterzumachen, wie wir das bisher getan haben. Damit hat die Politik ja eine völlig neue Aufgabe, die sie aber zum guten Teil noch nicht begriffen hat. Und das

ist eine ihrer Krisen. Während sie sich bisher einem außerpolitischen Fortschrittsprozeß, einem ökonomisch-technologischen Prozeß anheim gegeben hat, war es gar nicht so wichtig, was die Politiker machen, es ging ja ohnehin gut. Ob nun in 12 oder 15 Jahren den Wohlstand verdoppeln, ist in der Tat relativ uninteressant für einen Wähler. Und jetzt plötzlich wird von den Politikern verlangt, diesen Strom, dem sie sich bisher anheim gegeben haben, zu lenken, zu verändern, umzusteuern, umzulenken. Und zwar mit der Begründung: Wenn ihr das nicht schafft, ist das Überleben, spätestens eurer Enkel, gefährdet.

Für das, was jetzt an politischer Aufgabe da ist, haben wir weder die Denkkategorien noch haben wir die Sprache (das ist das eigentliche Thema des Buches, von dem Herr Zimmerli gesprochen hat und das im September erscheint). Haben wir überhaupt die Sprache für das, was politisch jetzt ansteht, oder haben wir nur eine Sprache, die das alles verschleiert und unsere Verantwortung dazu? Wir haben aber auch nicht die Personen, offen gestanden, und wir haben sie immer weniger, weil Politik inzwischen zu einer reinen Karriere geworden ist. Wer vom Studium her in die Politik als Karriere geht, ist erstens erpreßbar, weil er keinen Beruf hat – er oder sie wird auch erpreßt –, und zweitens ist es meistens jemand, dem die Sachfragen viel weniger wichtig sind als die eigene Karriere und die Macht. Das ist ja auch der Kern der Kritik, die der Bruder von C. F. v. Weizsäcker, unser Bundespräsident, jetzt ausgesprochen hat.

Und jetzt möchte ich, wenn ich das noch darf, an einem Beispiel mal zeigen, wie Politik im Augenblick läuft: Ich will Ihnen einen Text vorlesen, ich sage noch nicht, wovon, woher. Ein politischer Text. Und der knüpft genau an das an, was wir im ersten Teil behandelt haben: Da heißt es: „Für uns gilt die ethische Verpflichtung zum pfeglichen Umgang mit der Natur auch dort, wo kein unmittelbarer Nutzen für die Menschen daraus folgt. Umweltschutz, Naturschutz, Tierschutz sind Teil unserer solidarischen Gesellschaftskonzeption. Ehrfurcht vor dem Leben ist Grundsatz unserer Politik, die Erhaltung der Natur muß Aufgabe aller Politikbereiche sein“. Dieses steht seit 2½ Jahren, beschlossen von einem Parteitag, im Grundsatzprogramm einer Partei, die keine Splitterpartei ist, sondern in einem der Gesetz-

gebungsorgane unseres Staates die Mehrheit hat, nämlich der Sozialdemokratischen Partei. Wenn ich jetzt fragen würde, wer von Ihnen das wußte, glaube ich nicht, daß eine Hand hochgehen würde, auch nicht von denen, die eigentlich solche Dinge lesen müßten. Wir leben nämlich in einer Gesellschaft, wo es für die Politiker selbst gar nicht interessant ist, sich auf das eigene Programm zu berufen, es auch nur durchzulesen, weil ja im Zeichen postmoderner Beliebigkeit die Profilierung nicht dadurch erfolgt, daß man sich auf etwas gemeinsam Erarbeitetes, in fünf Jahren gemeinsam Erarbeitetes und Beschlossenes beruft, sondern indem man so tut, als hätte man alles aus der Tiefe des eigenen Ego hervorgeholt, und dann, wie gesagt, alle paar Wochen wieder etwas ganz anderes, manchmal auch sich Widersprechendes. Und die Journalistik ist so angelegt, daß sie so was gleich gar nicht liest. Die Umweltverbände sind so angelegt, daß sie nicht auf die Idee kommen, eine solche große Partei mal daraufhin abzuklopfen und zu sagen: Das habt ihr nun aufgeschrieben, und was macht ihr nun daraus? Die Publizistik könnte das auch machen. Kein Mensch tut das. Das ist eine Zustandsbeschreibung unserer Gesellschaft, wenn es um Politik geht. Diese Gesellschaft redet davon, es hat niemand ein Programm. Natürlich. Weil man es gar nicht zur Kenntnis nimmt. Und diejenigen, die es gemacht haben, oder für die es gemacht worden ist, die reden auch nicht darüber, weil es ihnen auch nicht dient. Und der Rest ist dann in der Tat so etwas wie postmoderne Beliebigkeit. Man setzt in Form symbolischer Politik – so nennt man das heute – da ein Zeichen, dort ein Zeichen, um irgendwelche Leute für sich zu gewinnen, die dann hoffentlich nicht merken, daß diese Zeichen sich nach spätestens einem Jahr widersprechen, und von daher ist natürlich die Orientierung unerhört schwierig.

Was den politischen Parteien anzulasten ist, ist, daß sie weithin nicht mehr die Orientierungsfunktion haben, die sie haben müssen, wenn eine Demokratie funktionieren soll. Und die haben sie nur, wenn der Wähler weiß: Wenn ich diese Partei wähle, die macht zwar manchen Krampf, aber das und das macht sie sicher nicht. Und das tut sie wahrscheinlich, wenn sie kann. Die Partei ist schon so alt, 50, 100 Jahre alt, daß ich ungefähr weiß, woran ich bin, was die sicher nicht machen. Diese Art von Ori-

entierungen zerbröselt. Und von daher ist natürlich Politik in einer Gesellschaft, die in Richtung postmoderner Beliebigkeit sich bewegt, eine schreckliche Geschichte. Das ändert aber nichts daran, daß z. B. der Rahmen für unsere Wirtschaft, damit sie ökologisch verantwortbar und verantwortlich arbeitet, nur politisch hergestellt werden kann. Es ist bisher auch so gemacht worden. Es ist ja nicht so, daß die Politik noch nichts getan hätte. Als ich anfing, in der Öffentlichkeit und in meiner Partei zum Umdenken zu rufen und auch zu sagen, in welcher Richtung, das war genau vor zwanzig Jahren, da habe ich mich in einem Punkt positiv und in einem Punkt negativ verschätzt. Ich habe nicht geglaubt, daß der Bewußtseinswandel in der Bevölkerung so rasch vor sich gehen würde, wie er tatsächlich vor sich gegangen ist. So daß fast alles, was ich damals versucht habe, heute alles kalter Kaffee ist. Und negativ habe ich mich insofern verschätzt, als ich mir nicht vorstellen konnte, daß die Politik aus diesem Bewußtseinswandel so wenig machen würde.

Ich hatte gedacht, wenn einmal ein Politiker spürt, daß man mit Ökologie sogar Wahlen gewinnen kann, dann wird er es ja machen; ganz gleich welcher Partei, denn Wahlen gewinnen wollen alle. Seltsamerweise bis zum heutigen Tage wird aus dem, was an Bewußtseinswandel vor sich gegangen ist, noch kaum Politik gemacht. Auch in Rio nicht und sonstwo nicht. Und für mich ist die eigentliche Frage: Wie kann man die Politik wieder in den Stand setzen, ihre Funktion in dieser Gesellschaft, die leider unersetzlich ist, so wahrzunehmen, daß wir vor unseren Enkeln einigermmaßen bestehen können?

v. Weizsäcker:

Ja, wenn ich etwas sagen soll: Ich stimme Ihnen einfach zu. Ich glaube, Sie beschreiben die Lage, wie sie ist. Die Frage, die ich dann daran anschließend stellen kann, ist zunächst eigentlich nur die Frage: Was soll man in einer so beschaffenen Situation nun konkret tun? Und da können natürlich verschiedene Menschen verschiedenes tun. Ich würde aber vielleicht doch zunächst eine kleine Reflexion einschieben darüber, warum solche Vorgänge stattfinden wie dieses Ausscheren der Politik aus einer Aufgabe, die sie zu früheren Zeiten gelegentlich besser wahrge-

nommen hat. Es ist ja nicht so, daß es immer so war. Und das ist ja das, wovon Sie sprechen. Dabei kommt es mir nun so vor, daß es in Zeiten langer Stabilität oder relativer Stabilität relativ häufig zu dieser Art von Ermüdungserscheinungen kommt.

Also, ich bin kurz vor dem Ersten Weltkrieg geboren; meine erste Erinnerung ist aus dem Krieg und irgendwo ist mit meinen Kindheitserinnerungen das Empfinden präsent: Es ist Krieg. Also das Empfinden einer tiefen Krise. Und dieses Empfinden hat mich im Grunde mein ganzes Leben nicht verlassen, und in der Zeit, von der Sie sprechen, als man sich nur darüber stritt, ob man in 15 oder in 12 Jahren den Wohlstand verdoppeln würde, war meine Reaktion, daß ich mich fragte, ob wir noch 15 Jahre ohne den Dritten Weltkrieg leben werden. Also ich habe ganz andere Krisen erwartet, die, Gott sei Dank, so nicht eingetreten sind. Das heißt, meine eigene Empfindungsweise war niemals die dieses glatten Fortschritts, sondern ich will das jetzt mal einen Moment auf Nationen und Kulturen schieben.

Es ist nicht ganz falsch zu sagen, daß nach 1945 im westlichen Europa, insbesondere auch in Deutschland, ein Optimismus Platz gegriffen hat, der nach 1918 gar nicht Platz gegriffen hatte und der etwas zu tun hat mit dem mir an sich sehr liebenswerten Optimismus der Amerikaner. Als ich im Jahre 1949 zum ersten Mal nach Amerika kam, hatte ich das Gefühl, ich bin wie ein alter Ägypter, der zu den Griechen kommt. Wo alles neu ist, während ich weiß, daß man schon seit Tausenden von Jahren unablässig Fehler gemacht hat. Und ich fand die Weise, wie ich dort empfangen wurde, irgendwo, wo ich hinkam, höchst freundlich. Sehr schön, ich war sehr dankbar für die Begegnung mit dieser Nation. Auf der anderen Seite aber hatte ich das Gefühl: Ein guter Gesprächspartner der Amerikaner in bezug auf Politik werde ich erst sein, wenn sie alle die Fehler, von denen sie heute wissen, daß das die Fehler der europäischen Fürsten waren, die sie selbst nie machen werden, gemacht haben werden. Dann werden sie die Erfahrung haben, die nötig ist, um zu wissen, was zu diesem sehr lobenswerten Optimismus hinzukommen muß an Einsicht in die wirklichen Probleme. So etwa war damals mein Empfinden. Und ich habe das Gefühl, die

Amerikaner sind gegenwärtig ziemlich fleißig, diese Fehler zu machen. Na ja, das ist ja kein Vergnügen, solche Eindrücke habe ich jedenfalls gehabt.

Und nun, wenn ich mir ansehe, wie es war, ehe mein Bewußtsein begann, also im Jahr 1912, in dem ich geboren bin, wenn ich aber ansehe, was kluge Menschen damals geschrieben und gesagt haben, dann sieht man, daß z. B. eine, wenn Sie so wollen, literar-historische Kleinigkeit, nach einer Studie, die der englische Komparatist, Literaturhistoriker, eigentlich Altphilologe, Sir Maurice Bowra, gemacht hat, vor 1914 etwa zwanzig Jahre lang in allen europäischen Lyriken, praktisch in allen europäischen Sprachen der kommende Weltkrieg vorhergesagt worden ist. Das heißt, da gab es kulturtragende Leute, die wußten, daß es so, wie es läuft, nicht weitergehen kann. Und es war nicht genau dieselbe Struktur, die Sie geschildert haben für heute, sie hatte manche Unterschiede. Aber es war doch so, daß eigentlich die Menschen, die die Politik in der Hand hatten, ihrer nicht wirklich fähig waren. Sondern das trieb zu einer Folge, von der nicht nur politische Analytiker die Gefahren sahen, die sahen sie oft gar nicht so deutlich. Sondern die Leute, die wie die Lyriker, wie die Dichter, ein Gefühl hatten für das, was in der Menschheit so wogt.

Warum sage ich das? Um zu sagen, ich finde das, was Sie jetzt beobachtet haben, etwas, was in der Geschichte sich immer einmal wiederholt und ich möchte gerne wissen, was wir heute dazu tun können, daß das nicht ein Ende nimmt, wie es damals diese europäische Entwicklung mit dem Ersten Weltkrieg genommen hat. Obwohl man ja den Ersten Weltkrieg überlebt hat. Ich meine nicht alle, mehrere Brüder meiner beiden Eltern sind im Ersten Weltkrieg gefallen, aber doch das Land im Ganzen hat es überlebt. Allerdings muß man auch sagen, Adolf Hitler, der viel schrecklicher war, war doch einfach eine Folge des verlorenen Ersten Weltkrieges. Nicht nur das, aber auch das.

Nun, das alles zusammengenommen heißt: Es wäre jetzt zu fragen, was haben wir zu tun, auch, was haben wir zu denken, um das, was jetzt geschieht, wieder sinnvoll anlaufen zu lassen. Jetzt darf ich vielleicht noch einmal in etwas auszuweichen scheinen,

wovon Sie gerade nicht geredet haben. Ich würde aber im Grunde viel wichtiger finden, wovon Sie geredet haben, gleichwohl ich möchte das einmal sagen. Vorhin wurde der Dalai-Lama zitiert. Den Dalai-Lama habe ich in den letzten acht Jahren persönlich recht gut kennengelernt. Das ist ein wirklich eindrucksvoller Mann. Und wenn es heißt, – können Sie noch einmal den Satz genau vorlesen, wie er hieß?

Zimmerli:

„Die Verantwortung jedes einzelnen für die ganze Menschheit betrachte ich als die universelle Religion“.

v. Weizsäcker:

Ja. Also jetzt lasse ich mal das Wort „universelle Religion“ weg. Das sagt er zwar und auch zutreffend, aber ich habe auch seine Schriften gelesen, und es ist sehr interessant, wie er den Weg zur buddhistischen Meditation schildert, die der einzelne vollzieht. Die keine Politik ist. Da sagt er, du mußt dich entschließen, von Anfang an, aus universellem Altruismus, aus dem Wunsche, allen Menschen zu helfen, zur Erleuchtung zu dringen, zur Erleuchtung, die die Meditation dir an ihrem Ende geben kann.

Denn du mußt nicht meinen, daß ein Mensch anderen Menschen helfen kann, in Fragen, die sich auf eine Stufe der Reife beziehen, die er selbst gar nicht erreicht hat. Da kann er tun, was er will, und es wird nie etwas nützen. Deshalb meditiere aus Mitleid, wie das dann buddhistisch oft heißt, aus Mitleid mit allen Menschen. Nicht nur allen Menschen, allen Wesen. Aber von den Menschen ist dann da doch vordringlich die Rede, wie auch in diesem Text. Also da ist die These, der Weg nach innen, das ist der meditative Weg, der wird nicht beschritten, um sich von der Welt zurückzuziehen, sondern im Gegenteil, um der Welt zum ersten Mal wirklich dienen zu können.

Und der Dalai-Lama ist ja nun wirklich ein Mann, der auch Politik macht. Er hat sie gemacht, er versuchte, sein Land in der chinesischen Invasion irgendwie von den schrecklichen Folgen davon zu retten, er mußte dann fliehen, und noch heute hört

man ihn, ich habe ihn vor nicht sehr langer Zeit, vor einem halben Jahr in Hamburg wiedergesehen, wie er davon redet, auf welche Weise er versucht, mit den Chinesen in ein friedliches Verständnis zu kommen. Es ist eine essentiell friedliche Politik. Aber er macht sie für sein Volk. Und es war sein Schicksal, der zu werden, der das mußte, denn als dreijähriges Kind haben ihn die Emissäre aus Lhasa entdeckt und haben gesagt, er ist die Reinkarnation seines Vorgängers, des 13. Dalai-Lama. Also, es gibt solche menschlichen Schicksale. Die sind nun für uns hier in diesem Saal nicht vorbildlich. Niemand von uns ist in der Schicksalslage dieses Mannes. Aber ich sage es, um zu sagen, es gibt einen sehr tiefen Zusammenhang zwischen dem, wovon wir vorhin geredet haben, als wir von Religion sprachen und dem Problem, das Sie soeben ganz deutlich beschrieben haben. Was aber nicht heißt, daß man nicht außerdem ganz konkrete Sachen tun soll, also bis zu Gesetzesentwürfen, die man durchbringen muß, und was es da alles gibt, denn wer das Konkrete nicht zu tun bereit ist, ist offenbar auch gar nicht bereit, zu helfen. Also das Konkrete, auf das würde ich dann in der Politik doch sofort wieder zugehen. Ich wollte nur diesen Hintergrund noch in Erinnerung rufen.

Zimmerli:

Vielleicht noch eine zusätzliche Bemerkung, Herr Eppler. Sie haben mit dem, was Sie eindrucksvoll ausgeführt haben, eigentlich einen Beleg dafür geliefert, was ich meine, wenn ich sage, daß das Politische aus den Institutionen der Politik auswandert. Das Politische, da haben Sie ganz recht, muß erhalten bleiben. Wenn mit dem Politischen gemeint ist: Es müssen Funktionen ausgeübt werden, die unser Zusammenleben weiterhin ermöglichen. Aber es scheint mir so zu sein, als ob das, was die Weichenstellungen in der Politik betrifft, nicht mehr in dem Bereich der repräsentativen Politik, die durch Personen, die wiederum Parteien angehören, ausgeübt wird, geschieht. Und Ihr Beispiel ist dafür absolut sprechend, ich meine ein Grundsatzprogramm dieser Art, an dem ja auch Personen mitgewirkt haben, die weiß Gott klug sind, wird dann, wenn es offenkundig nicht rezipiert wird, dysfunktional. D. h. diese Form von Politik ist dann eben nicht mehr die Form von Politik, die – man mag es beklagen,

aber man muß konstatieren, daß es so ist – in einer Gesellschaft dieser Art funktioniert.

Wir dürfen ein zweites nicht vergessen, das wir jetzt so ein bißchen in der allgemeinen Klage über die Funktionslosigkeit der Politik haben unter den Tisch fallen lassen: Es ist natürlich politisch Gewaltiges geschehen in diesen letzten paar Jahren. Wir sind nur jetzt gerade am Zeitpunkt des Katzenjammers angelangt, an dem wir merken, daß all die großartigen Vorstellungen, die wir verknüpft haben zuerst mit der deutschen Einigung und nachher mit dem weltweiten Zusammenbruch des Sozialismus, all diese großartigen Hoffnungen auf Weltfrieden und gerechte Gesellschaft und eine Zukunft in Freiheit, sich eben auf diesem Wege allein nicht realisieren lassen. Aber ich denke, daß auch eine Rolle gespielt haben mag, daß man hierzulande durch diese weltpolitischen Ereignisse, die die gesamte Bühne von vorn bis hinten gefüllt haben, immer eine Weile lang die anderen Probleme vergessen oder verdrängt und deswegen gedacht hat, das werde sich dann schon irgendwie wieder bereinigen lassen.

Eine weitere Idee, die wir vielleicht nur noch ansprechen können, ist die: Wir haben zwar am Anfang über das Verhältnis von Ökonomie und Ökologie gesprochen. Aber wir haben jetzt, wo es um die Politik geht, das Thema Wirtschaft noch gar nicht erwähnt. Ich vermute sehr stark, daß viele der Entscheidungen, ja: nicht nur der Entscheidungen, sondern auch viele der entscheidenden Persönlichkeiten, die wir früher in der Politik erwartet haben, heute in der Wirtschaft anzutreffen sind, so daß wir vielleicht die Funktion des Politischen von der Funktion des Gesellschaftlichen qua Ökonomischen so genau nicht mehr trennen können und uns auch da neue Modelle überlegen müssen.

Eppler:

Nur, das geht halt nicht.

Zimmerli:

Was heißt „Das geht halt nicht“?

Eppler:

Die Schwierigkeit ist die, daß die Politik Funktionen hat, die die Wirtschaft nicht übernehmen kann. Den Rahmen, den ökologischen Rahmen, der die Wirtschaft zwingt, ökologisch zu handeln, kann nur die Politik setzen. Die Wirtschaft wird das nie tun, weil das zuerst einmal gegen ihre unmittelbaren Interessen verstößt und ihr vielleicht nur langfristig einmal etwas hilft.

Darf ich vielleicht noch auf eine weitere kleine Schwierigkeit aufmerksam machen? Auf der einen Seite sagt Herr Zimmerli, und da ist natürlich sicher viel dran, und da erinnert er mich an einen anderen Bamberger, der jetzt ein Münchner ist, nämlich Ulrich Beck – er sagt, die politischen Entscheidungen wandern aus der Politik aus in den vopolitischen Raum. Wenn z. B. eine bestimmte Technik da ist, dann muß eben die Politik ihr die Infrastruktur dazu machen. Die Entscheidung ist schon getroffen worden, wenn eine bestimmte Technik in Serienproduktion geht. Auf der anderen Seite hören wir doch heute dauernd, die politischen Parteien hätten zu viel Macht. Sie würden alle Macht an sich reißen. Die beiden Behauptungen stehen ja in einer gewissen Spannung zueinander, obwohl sie sich nicht voll widersprechen. Es könnte ja so sein, daß Politik zunehmend etwas wird, wo mit viel Geräusch und Selbstdarstellung Zwänge vollzogen werden, die auch ohne dieses Geräusch vollzogen würden. Das ist richtig. Nur eben, wenn das so ist, habe ich keine Hoffnung mehr für diese Gesellschaft und für meine sechs Enkel.

Und jetzt darf ich noch an einem konkreten Punkt anknüpfen, von dem C. F. v. Weizsäcker schon gesprochen hat, von der Verteuerung der Energie. Jeder, der überhaupt etwas von Ökologie versteht, weiß, daß eine ökologische Reform der Wirtschaft mit der Verteuerung der Energie, und zwar der meisten Energiequellen beginnen muß. Daß sich dann ganz von selber bestimmte Dinge erledigen. Wenn das Benzin oder das Öl teuer genug ist, dann wird man das Bier nicht mehr in Lastwagen von Dortmund nach München und dann wieder von München nach Dortmund, selbstverständlich in verschiedenen Lastwagen, die jeweils wieder leer zurückfahren, transportieren. Und so gibt es ganz viele Dinge, die sich ganz von selbst erledigen, wenn die

Energie teurer wird. Das hat sich schon bis in die Politik durchgesprochen. In dem Grundsatzprogramm ist das eine Forderung. Die Bundesregierung sagt, das sei richtig. Aber die Bundesregierung sagt, das machen wir nur, wenn es die EG macht. Und die EG sagt, das machen wir, aber wir machen es nur, wenn es die anderen großen Industriemächte auch machen. Also Japan und die Vereinigten Staaten. Das heißt, man gibt verbal der Sache nach, dem Druck, dem Bewußtseinswandel, aber man findet dann Gründe, warum man es doch nicht macht. Natürlich könnte die Bundesrepublik damit anfangen und sagen: Wir werden jetzt eine Energiesteuer einführen, die jedes Jahr um 5 % gesteigert wird, bis die übrigen mitmachen; wenn's die übrigen mitmachen, dann machen wir es eben europäisch. Und wenn es die Europäer machen, werden es die anderen – die Japaner sind sowieso auf diesem Gebiet uns voraus – schließlich auch machen. Nein, jeder sucht dann unter dem Druck wirtschaftlicher Einflüsse, etwa der Automobilindustrie, des ADAC oder der Ölkonzerne irgendeine Form, wo man verbal dafür sein kann, aber dann doch nichts tun muß.

Und ich bin der Meinung, das war nicht immer so, und es muß nicht immer so bleiben, und es ist unsere Sache als Bürger, ob wir uns das auf Dauer gefallen lassen. Hier beginnt nun wirklich Demokratie. Wenn ich einen Politiker kenne – und das gibt es nun leider in allen Parteien – von dem ich spüre, daß für ihn 95 % seines Denkens sich mit seiner eigenen Karriere beschäftigen und nur 5 % mit dem, was eigentlich aus den Menschen werden soll, warum muß man den dann wählen? Oder warum muß man eine Partei wählen, die den möglicherweise zum Vorsitzenden machen will? (Nein, ich hab jetzt wirklich ganz abstrakt gesprochen!) Ich kenne diese Art von Leuten auch aus meiner eigenen Partei. Und die Frage ist, ob wir nicht eine Sensibilisierung der Menschen brauchen, die irgendwann einmal dazu führt, daß der systematische Karrierist schon deshalb ausstirbt, weil er keine Karriere mehr macht! Die Bundesrepublik ist gegründet worden, wenn ich mir also den Bundestag von 1950 und 1955 angucke, von lauter Leuten, denen es primär um Sachen ging und sekundär um – gut, ehrgeizig bin ich auch gewesen – aber sekundär um ihre Karriere. Und das muß nicht immer so sein, wie es jetzt ist, und die Frage ist, was tun wir,

jeder von uns, damit das so wird, daß überhaupt wieder Politik gemacht werden kann?

Zimmerli:

Herr Eppler, ich erlaube mir, doch noch eine Bemerkung dazu zu machen. Ich fürchte, daß das deswegen alles nicht so – also ich meine, ich weiß es nicht, aber ich befürchte es –, daß es deswegen vielleicht nicht so funktionieren kann, weil wir an der falschen Stelle suchen. Vielleicht ist es eben so, daß der Bürgerwille sukzessive über andere Strukturen transportiert wird. Über gesellschaftliche Gruppierungen, wie es schon längst der Fall ist; den Gesetzgeber will ich ja nicht abschaffen, ich meine, das wäre illusorisch, das zu versuchen, und das würde mich auch ein wenig entfernen vom Boden des Grundgesetzes, auf dem ich berufsstandsgemäß zu stehen habe. Aber ich muß mir mindestens erlauben dürfen, über die Mechanismen nachzudenken. Es hat ja nicht immer Parteien gegeben, und es muß vielleicht nicht immer Parteien geben. Oder es hat nicht immer nur wenige Parteien gegeben, und ich meine, die Assoziation mit Weimar liege viel zu nahe, als daß man sie allzu ernst nehmen dürfte. Es ist nicht so, daß, wenn es viele Parteien gibt in einem pluralistischen System, zwingend die Demokratie vor die Hunde geht. Nein, man ist gezwungen, mehr mit anderen zu reden, mehr Kompromisse einzugehen. Man ist gezwungen, nicht nur auf eine Partei zu achten, die seit Jahrzehnten als Zünglein an der Waage fungiert, sondern man kann vielleicht auch mal andere Optionen wählen. Die Frage, die es zu diskutieren gilt, ist, ob unser parteipolitisches System nicht genau das Gegenteil dessen tut, was es zu tun beabsichtigt, ob es nicht vielmehr einen legalen Weg öffnet für radikale Parteien, sich in das Machtspiel mit einzumischen. Und da scheint mir wirklich ein Nachdenken sinnvoll zu sein. Nachdenken – ich sage nicht, daß ich eine Lösung hätte. Ich beobachte einfach, daß die politischen Prozesse aus den Parteipolitikbereichen auswandern. Und wenn ich Sie an Ulrich Beck erinnere, dann ist mir das ganz recht. Ich habe andere Leute schon an viel schlimmere Denker erinnert, – Ulrich Beck ist für mich eine gute Quelle. Natürlich hat er recht, und die Gegenthese ist völlig abstrus: zu sagen, die Parteien hätten zu viel Macht. Nein, sie haben de fac-

to eben gar keine Macht. Die Parteien haben nicht einmal die Macht, ihre Grundsatzprogramme publik zu machen, so daß die Leute sie lesen.

Eppler:

Manchmal auch nicht einmal den Willen.

Zimmerli:

Und auch nicht einmal den Willen dazu. Also insofern würde ich denken, hier existiert nicht nur keine Spannung, sondern die eine These ist einfach wahr und die andere falsch. Es ist tatsächlich so – das muß man sich einmal klarmachen –, daß nicht politischer Wille dafür gesorgt hat – ich karikiere jetzt ein wenig und übertreibe –, daß die Mauer brach, sondern Informationstechnologie hat dafür gesorgt. Es ist in der Tat so, daß, wenn Sie gewisse technologische Bewegungen anschieben, diese zwar natürlich keine Eigengesetzlichkeit haben, aber eigenes politisches Gewicht gewinnen. Und wer das unterschätzt und meint, man könne mit Parteistrukturen und politischen Systemen, die wir vor hundert Jahren eingeführt haben, unverändert weiter operieren, der sieht die Situation eines radikalen Pluralismus nicht ernsthaft genug. Dies ist ein intensiver Appell, die Denktätigkeit in Gang zu setzen und alternative Modelle zu suchen.

Eppler:

Ich möchte entschieden widersprechen! Sehen Sie, Parteien gibt es deshalb, weil in einer Demokratie die Mehrheit entscheiden soll. Wie aber kann denn die Mehrheit entscheiden, wenn nicht irgend jemand hingeht und sagt: Dieses möchte ich tun, und wer dieses auch will, der möge mich wählen? Wie sollen wir es sonst machen? Wir können doch nicht über jede Kleinigkeit eine Volksabstimmung machen. Das heißt also . . .

Zimmerli:

Man kann es schon.

Eppler:

... die Notwendigkeit von Parteien ergibt sich aus der Notwendigkeit, Mehrheiten zu finden und dieses Land dann doch irgendwie zu regieren, es sei denn, man ist der Meinung, es braucht gar nicht regiert zu werden. Wenn wir heute alle Parteien abschaffen würden, aber die Notwendigkeit der Mehrheitsbildung in der Verfassung, wie sie in jeder Demokratie ist, bestehen ließe, hätten wir in einem Jahr wieder eine ganze Anzahl von Organisationen, die sich möglicherweise nicht Parteien nennen würden, aber welche wären. Anders geht es leider nicht, den Willen zu transportieren. Nun akzeptiere ich ja, daß wir zusätzliche Transmissionsriemen von Volkswillen in Gesetzgebung und Exekutive brauchen. Deshalb haben wir ja die Bürgerinitiativen. Deshalb haben wir die Ökobewegung. Deshalb haben wir die Friedensbewegung. Ich habe in dem allen mitgemacht, weil ich der Meinung war, wir brauchen diese zusätzlichen Transmissionsorgane. Nur: Man soll die wiederum nicht mit Parteien verwechseln. Eine Bürgerbewegung ist was anderes als eine Partei. Sie hat verschiedene Aufgaben, völlig verschiedene Aufgaben. Das habe ich selber gemerkt, indem ich bei beiden mitgemacht habe. Wer Demokratie sagt, sagt Willensbildung. Wer Willensbildung und Mehrheitsbildung sagt, sagt partes, Teile. Und der kommt auf Parteien.

Und jetzt möchte ich noch etwas sagen, was Herr Zimmerli wahrscheinlich noch mehr bestreiten wird. Ich bin sogar der Meinung, daß es gut ist, wenn es relativ alte traditionsreiche Parteien gibt. Damit die Menschen das Gefühl haben: Aha, die kennen wir aus dem, was sie 20, 30, 40, 50, 100, 120 Jahre gemacht haben. Das ist manchmal interessanter und wichtiger als ein gerade geschriebenes Programm. Das erleichtert die Orientierung. Was ich den Parteien übelnehme, ist nicht, daß sie Macht haben, so schrecklich viel haben sie gar nicht, sondern, was ich ihnen übelnehme ist, daß sie ihre Orientierungsfunktion nicht mehr so ausüben, wie das für eine Demokratie dieser Art nötig wäre. Das ist aber nicht ein Argument gegen Parteien, sondern das ist ein Argument gegen die Art, wie in den Parteien im Augenblick Politik gemacht wird. Zur Frage, ob es mit mehr Parteien besser geht, kann ich nur aus der Erfahrung sagen: Wenn man überhaupt etwas tun will, wenn man spürt, daß eine

ganze Menge getan werden muß, dann spricht manches für weniger Parteien. Wenn das alles dann auch noch zwischen fünf Koalitionspartnern jeweils ausgekungelt werden soll, passiert noch viel weniger, als im Augenblick passiert. Ich möchte also nur bitten, daß wir das Kind nicht mit dem Bade ausschütten. Die Sprache, über die ich demnächst etwas veröffentliche, die unendlich steril geworden ist, in der man im Grunde gar keine wirkliche Politik mehr machen kann, ist nicht nur die Sprache der aktiven Politiker. Das ist die Sprache unserer gesamten Publizistik. Ich meine, es gibt nicht nur die eine Stelle, wo etwas faul ist in unserem Staate.

Zimmerli:

Das, was ich gerne als Ergebnis hätte, beginnt sich einzustellen, nämlich Strukturen zu finden, die nicht auf Konsens aus sind, sondern Strukturen zu finden, die erlauben, Dissense ohne Waffengewalt zu organisieren. Das scheint mir das Thema zu sein und dazu, denke ich, braucht es vielleicht doch weitere Überlegungen – meinerwegen mögen ja die alten Parteien weiter existieren. Dagegen habe ich nichts. Man braucht sie ja nicht zu wählen.

v. Weizsäcker:

Also, Sie meinen, ich soll noch etwas sagen? Ja, das ist nicht so leicht. Ich meine, wenn ich jetzt in dieser letzten Phase als Zuhörer mich gefragt habe, was lerne ich eigentlich sowohl aus den Äußerungen, die getan worden sind, insbesondere von Ihnen, Herr Eppler, wie aus den Reaktionen aus diesem Kreise hier, dann lerne ich eine offenbar außerordentlich verbreitete Kritik am Bestehenden, ohne eigentlich zu erfahren, wie das zu ändern wäre. Sie haben nur gesagt, man muß es ändern! Nun, es gibt auch Dinge, die von dieser Art sind, daß man feststellen kann, sie sind nicht richtig, und daß man doch im Grunde nicht gut ein Programm angeben kann, wie es zu ändern wäre. Gleichwohl würde ich sagen – das Beispiel mit den Benzinpreisen war ja eines. Man kann ab und zu etwas ganz Konkretes sagen, was getan werden müßte. Und dieses wenigstens herauszuarbeiten, finde ich sehr wichtig. Und wenn ich an diesem kleinen Beispiel

im Augenblick hängenbleibe, ich habe den Eindruck gewonnen von Teilnehmern des Treffens in Rio, welche ihrerseits ökologisch entscheidend interessiert sind, daß sie sagten, eigentlich ist die Sache in Rio ziemlich gut gelaufen, denn daß da etwas wirklich entschieden werden würde, haben wir ja nie erwartet. Aber die allgemeine Kritik daran, daß das nicht entschieden worden ist, ist ein großer Schritt vorwärts, noch vor wenigen Jahren hätte man gesagt: Ja nun, gehen wir zu etwas anderem über! Also schon die Steigerung der Unzufriedenheit ist in solchen Fällen manchmal etwas Gutes.

Etwas anderes, was eben nur anklang, aber was ich doch noch einmal in Erinnerung rufe, was so in der Zeit zweite Hälfte 1989 geschehen ist, sowohl in der damals Noch-DDR wie allgemeiner in Europa. Das war etwas, was von den Parteien, die in jenen Ländern offiziell existierten, überhaupt nicht getragen wurde, sondern was diese Parteien mehr oder weniger zerstört hat, es war ein Vorgang, von dem ich sagen kann, ich habe keinen Menschen gekannt, mich selbst natürlich eingeschlossen, der das vorhergesehen hat. Das ist ein unerwarteter Vorgang gewesen. Es passieren also ab und zu, wenn eine Unzuträglichkeit über ein gewisses Maß hinausgewachsen ist, ganz unvorhersehbare Dinge. Und man darf natürlich darauf hinweisen, daß diese Unzuträglichkeit da ist und wächst.

Auf der anderen Seite war es ein ungewöhnliches Glück, daß diese politischen Umstürze, die 1989 passiert sind, so unblutig verlaufen sind. Und es war nicht nur ein Glück, sondern es war doch auch ein Verdienst. Und es war ein Verdienst ganz bestimmter Entwicklungen bestimmter Personen in unserem Jahrhundert. Also, ich würde zunächst sagen, wenn ich einen einzigen Menschen nennen soll, der mitlebend ein großes Verdienst daran hatte, daß es unblutig geschehen konnte, dann würde ich sagen: Michail Gorbatschow. Wenn ich aber fragen soll, woher das kommt, dann würde ich sagen: Mahatma Gandhi. Das ist eine in unserem Jahrhundert entstandene Entdeckung, daß man die notwendigen Veränderungen unter Umständen gewaltlos durchführen kann. Und das hat, auch wenn die Leute z. T., die in Leipzig auf die Straße gingen, nicht einmal den Namen Gandhi artikulierten, doch eine Rolle gespielt.

Eine weitere Rolle, die dabei gespielt wurde, war wieder Kirche. In diesem Falle Leipzig insbesondere die evangelische Kirche. Die ihrerseits sich auf ihre eigentliche Basis bezogen hat und die mit dieser ihrer Basis einig werdend ermöglichte, daß die Kritik realisiert wurde und gleichzeitig gewaltlos blieb. Das sind ganz erstaunliche Vorgänge, sie haben stattgefunden. Nun würde ich sagen, das jetzige Mißbehagen und die allgemeine Kritik, die ich ja auch in diesem Saale hier wahrnehme, an dem System, das wir haben, ist m. E. völlig berechtigt und zeigt, daß die Niederlage eines tief falschen Systems, die 1989 geschehen ist, keineswegs der Sieg eines anderen Systems war, das meinte, wir sind so gut, daß wir deshalb gewonnen haben! Wir haben gewisse Tugenden geübt und üben sie noch, die in jenem anderen System quasi verboten waren. Also ich möchte unser System gar nicht schlecht machen, es liegt auch nicht im System als solchem, sondern die Kritik hier ist ja eigentlich die Kritik daran, daß der Grundgedanke unseres Systems gar nicht realisiert wird. Die Parteien sind notwendig, ich stimme zu. Die Parteien leisten nicht, was sie leisten müßten, und wir wissen nicht einmal, wie wir sie dazu bewegen sollen, das zu leisten. Das ist offen, wir haben die Lösung bisher nicht artikuliert, aber das Sprechen von konkreten Dingen wie z. B. dem Benzinpreis ist doch ein Beispiel dafür, daß man was tun kann, ich halte für möglich, wenn man davon noch eine Weile redet, wird vielleicht sogar eine Regierung die Bundestagswahl gewinnen können, die erklärt, sie tue das nunmehr.

Zwischenfrage aus dem Auditorium:
Wie ist es nun mit der Atomenergie?

v. Weizsäcker:

Atomenergie, dazu würde ich sagen – ich wollte eigentlich darauf jetzt nicht mehr kommen, ich weiß nicht, ob wir noch Zeit haben –, das ist kompliziert. Ich halte die Verbrennung fossiler Brennstoffe nach dem, was ich heute klimatologisch zu wissen meine, für ohne Zweifel sehr schlimm. Ich halte die Kernenergie für eine Sache, die, wenn man sie sorgfältig und gut macht, Gefahren enthält, aber nicht die Gewißheit eines Unglücks. Ich

würde allerdings erneuerbare Energiequellen wie die Sonnenenergie steuerlich wirklich begünstigen, während die Atomenergie vielleicht in diesem Problem der Besteuerung ihren eigenen Weg dann schon machen wird. Im ganzen ist mein Eindruck, daß in denjenigen Ländern, in denen der Widerstand gegen die Reaktoren am größten ist, zu denen Deutschland gehört, gleichzeitig die Reaktoren am sichersten sind. Wahrscheinlich beides aus dem selben Grund. D. h. ich teile nicht die Meinung, die Atomenergie sei das Schlimmste. Ich teile aber auch nicht die Meinung, sie sei problemlos. Die übrigens auch niemand jemals gehabt hat, der sich mit Atomenergie wirklich beschäftigt hat.

Zwischenfrage:

. . . das Risiko ist tragbar?

v. Weizsäcker:

Das Risiko ist eines, mit dem ich zu leben bereit bin. Aber darüber kann man verschiedener Meinung sein und ich glaube, wir sollten heute abend nicht diese Debatte noch weit führen, denn da kämen sehr viele Details herein. Nun gut, wenn Sie wollen, erzähle ich noch eine kleine Anekdote, nur weil ich immer lieber Anekdoten erzähle, als Behauptungen sage. Behauptungen sind fast immer falsch. Anekdoten stimmen manchmal. Ich war zusammen mit einem Kollegen etwa im Jahre 1976 in Amerika, wo wir damals sehr oft waren, und sprach mit Herrn Rasmussen, dem Mann, der den sogenannten Rasmussenbericht gemacht hat über die Sicherheit von Reaktoren. Und wir redeten also darüber und dann sagte ich – und es waren vielleicht sechs andere Amerikaner noch dabei, wir waren vielleicht acht Personen zusammen – und ich fragte, was ist eigentlich, wenn ein Reaktor abgeschaltet werden muß. Dann sagte er, ja, dann muß man ihn kühlen. Dann sagte ich, ja und wer kühlt ihn? Ja die Crew, also die Mannschaft eben. Dann sagte ich, aber wenn die Crew das nicht tut. Nein, das muß sie tun. Ja, aber vielleicht tut sie es nicht. Nein, das muß sie unbedingt tun. Dann sah ich, daß ich nicht weiter durchkam mit meinem Argument. Dann sagte ich: Sie liefern doch auch Reaktoren in andere Länder. Stellen Sie sich vor, Sie liefern einen Reaktor nach Libanon und die

Crew besteht aus Christen und nun kommen Syrer, und die Crew läuft davon! Was denn dann? Nein, die Crew muß kühlen. Dann entstand ein Schweigen und dann sagte ein anderer der Amerikaner: Ich glaube, ich habe in den letzten 10 Minuten mehr gelernt als seit vielen Monaten. Diese Geschichte zeigte, daß die Überzeugung dieses Mannes, der für Reaktorsicherheit verantwortlich war und darüber geschrieben hatte, gewisse Gefahren, nämlich soziale und politische Gefahren noch nicht bedacht hatte. Diese Geschichte habe ich nach meiner Rückkehr nach Deutschland einem deutschen Reaktorspezialisten erzählt, der in der KWU arbeitet, und der sagte: Ja, ich glaube, für die amerikanischen Reaktoren ist das richtig, was Sie hier gehört haben. Die deutschen kühlen automatisch. Diese Anekdote habe ich heute schon einmal erzählt und zwar wiederum einem deutschen Kenner der Reaktortechnik, und der sagte, ich glaube, es war alles vollkommen richtig. Sowohl das Urteil über die amerikanische Entwicklung wie die Antwort des Deutschen.

Zwischenruf:

. . . ich glaube . . .

v. Weizsäcker:

Ich glaube, d. h. wenn wir untereinander reden, dann reden wir immer ein bißchen vorsichtig. Wenn er sagt, ich glaube, dann heißt das, alle die Fakten, die Sie ausgesprochen haben, sind wirklich wahr. Und ich glaube, daß das die wichtigen Dinge waren. Also, d. h. ich hatte das Gefühl, daß die in Deutschland verbreitete Angst vor Kernreaktoren ein Ausfluß der selben Sorge ist, die zugleich bei den deutschen Spezialisten für Kernreaktoren schon lange dafür gesorgt hat, daß sie sorgfältiger gearbeitet haben, als die meisten in anderen Ländern. Nicht in allen. Die russischen waren sozusagen durch das politische System daran gehindert, so sorgfältig zu arbeiten, und deshalb sind in Rußland oder der Ukraine, also in der Sowjetunion, wirkliche Reaktorunglücke wie Tschernobyl passiert. Das alles ist gar nicht der Punkt, auf den ich hinaus will. Ich habe ja diese Energiepolitik nur als Beispiel genannt, um zu sagen, man kann sich konkret auf Probleme einlassen, manchmal ist die Sache sach-

lich debattiert, also sachlich umstritten, wie im Falle der Kernenergie, in anderen Fällen ist eigentlich, wie bei der Erhöhung des Benzinpreises, meinem Gefühl nach bei Fachleuten eine Debatte gar nicht mehr notwendig. Man weiß es. Jetzt handelt es sich nur darum, können wir eine Entwicklung in unserer Politik machen, eine haben, in der, jetzt drücke ich es kurz so aus, die Regierung wissen kann, daß sie nicht deshalb die Wahl verliert, weil sie etwas Vernünftiges tut. Und das ist nun eine Sache, zu der sogar so ein Abend wie der, den wir hier haben, natürlich beitragen kann. Also, ich möchte aber eigentlich nicht das letzte Wort haben, das letzte Wort hat in dieser Sache legitim Herr Eppler.

Eppler:

Nein.

v. Weizsäcker:

Nun gut, dann hören wir auf!

Zimmerli:

Meine Damen und Herren, wir haben, wie Sie gemerkt haben, obwohl wir eine kleine zusätzliche Diskussion improvisiert haben, für den heutigen Abend keine Diskussion mit dem Publikum vorgesehen, weil wir so verfahren wollten, wie bisher bewährt: Wir wollen die Diskussion in dem kleineren Kreise derjenigen, die morgen früh noch Lust und Zeit haben, nachholen. Auch hat Herr Eppler sich bereiterklärt, morgen früh, gegen 9 Uhr, mit denjenigen von Ihnen, die sich für die heute angesprochenen Themen interessieren, in eine Diskussion einzutreten. Herzlichen Dank!

Die Naturwissenschaft ist der harte Kern der neuzeitlichen, abendländischen Kultur, (...) ihr harter Kern, an dem man sich die Zähne ausbeißen kann. Dann zweitens: die Physik erweist sich mehr und mehr als der harte Kern der Naturwissenschaft. Der harte Kern der Physik, nun ja, das sind Mathematik und Experiment. (...) Ich habe keine Angst vor dem Reduktionismus.

*Wenn ich das philosophisch interpretiere, dann befreit uns diese Auffassung von der Quantentheorie von dem Problem, das niemand so scharf formuliert hat wie Descartes im 17. Jahrhundert, nämlich den Dualismus von Geist und Materie, von Subjekt und Objekt. **Materie ist Information**, so kann ich diese Konsequenz der Quantentheorie formulieren. (...) jede Information, die dem Bewußtsein zugänglich ist, wird eine Darstellung in einem dreidimensionalen Raum gestatten, also Ausdehnung im klassischen Sinn zeigen. Damit habe ich den Dualismus von Geist und Materie eigentlich schon eliminiert. Bleibt noch die Frage: wie verhält sich Geist zu Information? Information definiere ich als **das Maß der Menge von Gestalt**.*