

Selbsterhaltung und Selbstgefährdung menschlicher Gesellschaften*

Niklas Luhmann zum 60. Geburtstag

„Abschied vom Subjekt“, „Tod des Subjekts“ – mit diesen Wendungen, mit Fragezeichen versehen, haben die Veranstalter zum Symposium eingeladen.

Betrachtet man die Fragen, die unser Nachdenken leiten sollen, so fällt auf, daß die abstrakte Rede von „dem Subjekt“ verbunden wird mit emotional hochbesetzten Ereignissen in Lebens- und Kommunikationsprozessen menschlicher Individuen: Abschied und Tod. Diese unvermittelte Verbindung ist merkwürdig und doch durchaus verstehbar. Sie spiegelt Unsicherheit und Unbehagen angesichts der Entwertung der Konzeption des *Subjekts* als Leitbegriff in theoretischen und in anderen kulturellen Orientierungen wider.

Das Subjekt, dieser Leitbegriff tritt – selbst in geisteswissenschaftlichen und philosophischen Texten – in der Regel in einem Syndrom von Begriffen und Konzeptionen auf: Person, Individuum, Ich, der Mensch, Selbstbewußtsein, Selbstbestimmung, fundierende Instanz, Handlungsprozesse generierende Instanz usw.

Die Rede von „dem Subjekt“ bezieht sich in der Regel auf dieses ganze Syndrom. Sie stützt damit den für die moderne Kultur so wichtigen Anthropozentrismus, den Individualanthropozentrismus. Irre ich nicht, so drückt die Frage „Abschied vom Subjekt?“ das Empfinden aus, daß diese fraglose Stützung des Individualanthropozentrismus gefährdet ist.

Man könnte dieses Empfinden in vielfältiger Hinsicht präzisieren. Man könnte fragen, ob wir ohne den Individualanthropozentrismus nicht in unserer Weltorientierung unabsehbare Schwierigkeiten der Begründung und Plausibilisierung in Kauf nähmen; man könnte fragen, ob mit dem Individualanthropozentrismus nicht die Basis des Rechtsbegriffs verlorengelange, ob hier nicht die unersetzbare und unverzichtbare Grundlage aller Moralbildung liege; ob mit der Ablösung des Individualanthropozentrismus nicht Humanität rechtfertigungsbedürftig werde. Man könnte schließlich bedenken, ob eine Verabschiedung „des Subjekts“ nicht zu Illusionen über die tatsächliche Prägung unserer Welt durch einen vielgestaltigen Anthropozentrismus führen müßte.

Doch sobald man zu solchen Präzisierungen ansetzt, wird deutlich, warum der Individualanthropozentrismus, warum „das Subjekt“ in die Krise geraten ist. Wir

* Teile der hier vorgetragenen Überlegungen haben Eingang gefunden in mein Buch *Kirche ohne Kurs?*, Neukirchen 1987, 29–38.

stellen fest, daß die Rede von „dem Subjekt“ zu kraftlos ist, die Prozesse zu erfassen, in denen die Menschen der Erde ihren Willen und ihre Ohnmacht aufprägen. Wir sehen, daß die auf „das Subjekt“ zentrierten Orientierungsbemühungen nur in sehr begrenzten Zusammenhängen diagnostisch und therapeutisch Hilfreiches zu sagen haben.

Ich möchte dies in den folgenden Überlegungen an einem Beispiel verdeutlichen, d. h. ich werde eines von vielen Feldern hervorheben, in denen die Leistungsunfähigkeit, das Versagen des Individualanthropozentrismus und des Subjektbegriffs als theoretische Grundorientierung besonders auffällig geworden ist.

Es ist das Problem der Selbsterhaltung menschlicher Gesellschaften, konventionell geredet: der Erhaltung und Bestätigung der Gesellschaft als *Subjekt* ihrer Lebensprozesse in der Situation der Bedrohung. Gerade in der „Lebenssituation der Bedrohung, gegen die sich das Lebendige wehrt“ (Halder), sollte das *Subjekt* hervortreten, sich bewähren.

Ich werde zu zeigen versuchen, daß der Zusammenhang von Selbsterhaltung und Selbstgefährdung menschlicher Gesellschaften heute den Rückgriff auf die Leitfigur „des Subjekts“ fragwürdig werden läßt.

Daß nicht nur Individuen verletzlich, prinzipiell hilflos und endlich sind, daß auch Gesellschaften und Kulturen chronisch gefährdet sind, vergehen können, verabschiedet werden müssen, gehört zu den Grundeinsichten menschlicher Zivilisation. Auch die Auffassung von der Art der Gefährdung menschlicher Gesellschaften und von der Art, wie ihnen das Vergehen droht, ist über Jahrtausende hinweg erstaunlich konstant geblieben.

Gesellschaften und Kulturen werden als gefährdet angesehen durch physisch gewalttätige Übergriffe *anderer* Gesellschaften und Kulturen (vor allem Krieg), durch physisch gewalttätige Eingriffe natürlicher Faktoren (epidemische Krankheiten, Naturkatastrophen etc.), durch Faktoren, die eine vorübergehende oder dauerhafte Erosion der natürlichen Umgebungen mit sich bringen, woraus sich ein Versiegen der Nahrungs- und Energiezufuhr ergibt (Hungersnöte, Ressourcenschwund). Man braucht nur das Alte Testament und eine Tageszeitung aufzuschlagen, um sich von der Kontinuität in der Erfassung der Grundformen der Gefährdung menschlicher Gesellschaften zu überzeugen.

Es ist erstaunlich, wie klar sich die Grundstrukturen in der Wahrnehmung der Gefährdung über Jahrtausende hinweg durchgehalten haben, unerachtet der enormen quantitativen und auch der qualitativen Verschiebungen der Gefährdungen. Die grundlegende Wahrnehmung der Gefährdung und die Reaktionsweise darauf bleiben erstaunlich konstant, ob es sich dabei um die neuen Streitwagen Assurs oder die atomare Hochrüstung handelt, um die Angst vor der Pest oder die Angst vor Aids, um die drohende Heuschreckenplage, die drohende Dürre oder die Bodenerosion, das Schwinden der natürlichen Energien, der Wasserressourcen und Fischbestände, das Waldsterben und die Luftverschmutzung. Inmitten der quantitativen und qualitativen Unvergleichbarkeiten dieser Gefährdungen hält sich eine

Perspektive durch: Es handelt sich jeweils um Gefährdungen, die das *physische* Fortbestehen, das *physische* Überleben vieler Menschen bedrohen und als solche das Fortbestehen von Gesellschaften und Kulturen in Frage stellen.

Dieser Tatbestand macht die genannten Gefährdungen eindrucksvoll, gut vorstellbar und schwer relativierbar. Ferner ist den genannten Gefährdungen gemeinsam, daß sie sich, zumindest in den Denktraditionen des Westens, leicht als *von außen* auf die Menschen, auf die menschlichen Gesellschaften und Kulturen zukommend ansehen und darstellen lassen. „Der Feind“ kommt von außen, und deshalb stellen wir Posten und Kanonen auf die Türme oder senden ihm Abwehrraketen entgegen. Die Pest oder Aids kommen von außen, deshalb isolieren wir die Kranken in Siedlungen vor der Stadt bzw. meiden nicht nur sexuelle, sondern auch andere Kontakte mit Risikogruppen. Die Gefährdung unserer Nahrungs- und Energieressourcen kommt von außen, deshalb brauchen wir Hirten und Vogel-scheuchen, Sprühmittel gegen Ungezieferplagen, aber auch Protestmaßnahmen gegen diejenigen, die den sauren Regen verursachen.

Diesen geläufigen und simplen Vorstellungen von Gefährdung entsprechen die Vorstellungen, wie diese Gefährdungen abzuwehren seien, und zwar durch Grenz-ziehung, Abgrenzung, Abschreckung, Distanznahme, Blockierung – also ebenso eindrucksvolle wie simple Maßnahmen. Es sind dies die ersten einfachen Grundre-aktionen im Blick auf die elementaren Gefährdungen menschlicher Gesellschaften, die als *primär physisch vermittelt* und als *von außen kommend* gedacht werden.

Nun sollte man gewiß die genannten Gefährdungen keineswegs verharmlosen und herunterspielen. Auch die simple Wahrnehmung der Gefährdung und die cha-rakterisierten einfachen Muster ihrer Abwehr sollten nicht pauschal in Frage ge-stellt und abstrakt kritisiert werden. Es ist aber – auch um der Suche nach an-spruchsvolleren Grundorientierungen willen – wichtig, einmal zu beachten, daß die genannten elementaren Gefährdungen menschlicher Gesellschaften, die mit Recht so viel Aufmerksamkeit auf sich ziehen, doch nur ein vergleichsweise *kleines Spek-trum* der Faktoren darstellen, die zur Gefährdung, Zerstörung und Auslöschung menschlicher Gesellschaften führen.

Die einfache und eindrucksvolle Konzentration auf *primär physische* und *von außen* kommende Gefährdungen menschlicher Gesellschaften und entsprechende Abwehrmaßnahmen blendet nämlich einen elementaren und komplexen Zusam-menhang von Gefährdungen aus, denen menschliche Gesellschaften ausgeliefert sind.

Ich werde im folgenden zu verdeutlichen suchen, daß dieser Zusammenhang von Gefährdungen als *Selbstgefährdung menschlicher Gesellschaften* zu verstehen ist. Diese in sich vielfältige Selbstgefährdung menschlicher Gesellschaften haben unse-re dominierenden Denktraditionen – jedenfalls die des Westens – bislang viel schwerer wahrgenommen als die eingangs dargestellten Gefährdungen, die man als „von außen“ kommend ansehen konnte. Ich möchte in den *ersten beiden Teilen* meiner Überlegungen zeigen, daß das Grundmuster, die Typik, in der die Gefahren

wahrgenommen werden, die das physische Fortbestehen bedrohen und von außen kommen, trotz der großen Eindrücklichkeit teils unzureichend, teils verschleiernd ist. Es handelt sich um eine Typik der Wahrnehmung von Gefährdung und Gefähr-dungsbewältigung, die das Ausmaß der Gefährdung menschlicher Gesellschaften nicht erfaßt und die heute erforderlichen Reaktionspotentiale auf diese Gefährdung nicht zu aktivieren vermag. Sie beachtet nicht, daß die moderne Gesellschaft gerade durch Errungenschaften ihrer Selbsterhaltung und Selbstvervollkommnung sich selbst gefährdet und in der Reaktion auf Gefährdungen behindert.

Ich werde im *ersten Teil* – im Anschluß an Überlegungen, die Niklas Luhmann vorgetragen hat – über die Selbstgefährdung menschlicher Gesellschaften durch *funktionale Differenzierung* sprechen. Dabei werde ich einige der emotionalen Vor-behalte gegenüber der Verabschiedung der Orientierung am Subjekt aufnehmen können.

Im *zweiten Teil* werde ich einige Probleme der *massenmedialen Selbstbeziehung* unserer Gesellschaften beleuchten. Konventionell gesprochen, wird es um die Un-fähigkeit unserer Gesellschaften gehen, eine realistische Subjektivität auszubilden, eine Unfähigkeit, die man gerade unter dem Eindruck akuter Gefährdung nicht erwarten würde.

Im *dritten Teil* werde ich anhand eines Beispiels eine anspruchsvollere Konzep-tion, als sie der Subjektbegriff bereitstellt, vorstellen, die zugleich zahlreiche Denk- und Orientierungsanliegen dieses Grundbegriffs aufnimmt. Es handelt sich um die Konzeption von „Frieden“, die A. N. Whitehead entwickelt hat. Ich werde dartun, daß diese Konzeption eine verbesserte Wahrnehmung von Gefährdung und Selbst-gefährdung menschlicher Gesellschaften bereitstellt und deshalb auch anspruchs-vollere, weitsichtigere Formen der Identitätsbildung und der Konfliktprophylaxe zu entwickeln erlauben könnte.

Teil I

Die Selbstgefährdung menschlicher Gesellschaften durch funktionale Differenzierung

Natürlich ist die menschliche Zivilisation für das Faktum nicht völlig blind gewe-sen, daß menschliche Gesellschaften nicht nur von außen gefährdet werden, son-dern daß sie sich selbst gefährden. Schon in frühen alttestamentlichen Überlieferun-gen wird die gesellschaftliche Selbstgefährdung realistisch im Blick auf das Rechts-system erkannt und beschrieben. Die Beugung des Rechts und die Verwendung des Rechts zuungunsten der Armen und Schwachen wird als Faktor erkannt, der zur Selbstgefährdung und Selbsterstörung der Gesellschaft führt. In einer für uns heu-te schwer nachvollziehbaren Weise wird diese Selbstgefährdung mit der Gefähr-dung der Gesellschaft „von außen“ durch Krieg, Naturkatastrophen oder Hun-gersnot in einen Zusammenhang gebracht. Auf diesen Zusammenhang von Gefähr-dung und Selbstgefährdung der Gesellschaft, der für die herausragende Bedeutung der Konzeption der *Gerechtigkeit* in den biblischen Überlieferungen maßgeblich sein könnte, werde ich am Ende meiner Ausführungen zurückkommen.

In unseren Tagen ist die Tatsache, daß sich die menschlichen Gesellschaften selbst gefährden, im Blick auf die physische Umweltverschmutzung und Umweltzerstörung nur allzu deutlich. Gewiß gibt es auch hinsichtlich dieser Selbstgefährdungen die Versuche, die Ursachen der Gefährdung zu externalisieren und die Selbstgefährdungen nach den Schemata von „von außen“ kommenden Gefährdungen zu behandeln. So kennen wir vor allem aus den Massenmedien viele Strategien der Zumutungsabwehr: Wir kennen den „Auch du“-Gestus und die „Die anderen sind noch schlimmer“-Floskeln. Wir kennen auch die Kombination der Zumutungsabwehr mit der Strategie des Zeitgewinns: „Erst einmal sollen die anderen . . .“ bzw. „Erst einmal müssen die Veränderungen finanziert werden“, was ja nichts anderes heißt, als daß wir vorläufig so weitermachen wollen wie bisher.

Doch inmitten und trotz dieser öffentlichen rhetorischen Bemühungen bleibt es offensichtlich, daß die natürliche, physische und ökologische Gefährdung menschlicher Gesellschaften auch – und im Blick auf die großen Industrienationen sogar wesentlich – Selbstgefährdung ist.

Dies ist eine wichtige, wenn auch nur allzu offensichtliche Feststellung¹. Sie führt, wenn sie nicht weiter entfaltet wird, zu erstaunlich wenig Konsequenzen. Dies verkennen diejenigen, die mit Schuldzuweisungen und moralischen Appellen diese Selbstgefährdung abwenden wollen. Doch das, was in Person-zu-Person-Kommunikationen sehr wirksam sein kann, nämlich die moralische Drohung mit Entzug der Achtung und Abbruch der Kommunikation, erweist sich im Blick auf Selbstgefährdungen *der Gesellschaft* als problematisches, ja sogar als vergebliches Unterfangen.

Es ist völlig aussichtslos und bezeugt nur ein unrealistisches Verhältnis zur Umwelt, sich mit Schuldzuweisungen und daran angeschlossenen moralischen Vorbehalten gegen die Gesellschaft als ganze oder z. B. das Wirtschaftssystem zu stellen, da moralische Sanktionen, Ächtung und Kommunikationsabbruch im Blick auf diese Instanzen illusionär sind. Nur in einzelnen Extremlagen mag dieses Instrumentarium einige Unruhe und mehr oder weniger zufällige und beiläufige Veränderungen auslösen. Zur Diagnose und Therapie gesellschaftlicher Selbstgefährdungen dagegen sind einfache Schuldzuweisungen und daran angeschlossene moralische Appelle unzureichend. Konsequenter hat sich in den vergangenen Jahren in unseren Gesellschaften eine Kommunikationsform etabliert, die über den moralischen Gestus hinausgeht und in *quasi-liturgischen Formen der Klage* (in der sich Anklage und Selbstbeschuldigung meist mischen) die Weisen der Selbstgefährdung auflistet und näher bestimmt: im ökologischen Bereich z. B. Luft- und Wasserverschmutzung, Zerstörung der Ozondecke, Bodenerosion und Waldsterben, Raubbau an den natürlichen Energieressourcen und Fischbeständen etc.

Eine Erkenntnis der tieferreichenden Formen und auch des Ausmaßes der Selbstgefährdung gegenwärtiger menschlicher Gesellschaften setzt aber erst ein, wenn man sich fragt, warum den moralischen Appellen und der ritualisierten öffentlichen

Klage so vergleichsweise wenig Erfolg beschieden ist. Warum lösen die doch nicht nur gutgemeinten, sondern auch sachlich höchst berechtigten Reaktionen etwa auf die ökologischen Selbstgefährdungen der Gesellschaft vergleichsweise wenige, diffuse und allenfalls spät und zögerlich rückwirkende Reaktionen aus? Warum läßt sich das sogenannte öffentliche Bewußtsein so schwer beeinflussen; warum ist es noch schwerer, politische Prozesse zu initiieren, die dem chronischen Notstand entgegenwirken? Warum sind rechtliche Maßnahmen, die die Situation tatsächlich so einschneidend verändern, wie es geboten wäre, um die Selbstgefährdung und Selbstzerstörung abzuwenden, noch seltener, wirtschaftliche geradezu unwahrscheinlich?

In seinem Buch „Ökologische Kommunikation“, das im Untertitel fragt: „Kann die moderne Gesellschaft sich auf ökologische Gefährdungen einstellen?“, hat *Niklas Luhmann* die Schwierigkeit, angemessene Reaktionen auf gegebene ökologische Gefährdungen der Gesellschaft hervorzurufen, zu erklären versucht. Er legt nahe zu sehen, daß in der modernen funktional differenzierten Gesellschaft die Teilsysteme Wirtschaft, Recht, Wissenschaft, Politik, Religion und Erziehung eigene, *gegeneinander stabilisierte* Codierungen und Programmierungen ausgebildet haben. Diese „Funktionssysteme können nicht wechselseitig füreinander einspringen, können einander weder ersetzen noch auch nur entlasten [. . .] Die Politik kann nicht an die Stelle der Wissenschaft, die Wissenschaft nicht an die Stelle des Rechts treten – und so fort in allen Zwischensystembeziehungen. Die alten multifunktionalen Institutionen und Moralen werden dadurch aufgelöst, und statt dessen kommt es zu jener Zuordnung spezifischer Codes zu spezifischen Systemen, die die moderne Gesellschaft von all ihren Vorgängern unterscheidet.“²

Damit wird ein gemeinsames Vorgehen dieser ausdifferenzierten Funktionssysteme in Frage gestellt. Zwar können sie in bestimmten Fällen in genau abgestimmten Weisen durchaus einander Anstoß gebend zusammenwirken: „Der Bau von Kernkraftwerken ist aufgrund von *wissenschaftlichen* Forschungsergebnissen zunächst durch eine *politische* Entscheidung über *rechtliche* Haftungsbeschränkungen *wirtschaftlich* ermöglicht worden.“³ Ausgeschlossen ist aber in der Regel, daß sie auf die „geballten“ Effekte ihres Zusammenwirkens „geballt“ reagieren, daß sie nach einem einfachen Aktions-Reaktions-Schema auf die von ihnen durch ihr Zusammenwirken ausgelösten gesamtgesellschaftlichen Gefährdungen sofort und konzertant reagieren könnten.

Sie stellen *nicht ein Kommunikationskontinuum* dar, sondern betreiben – indem sie jeweils eine ausdifferenzierte gesamtgesellschaftliche Funktion wahrnehmen – zugleich immer auch ihre Selbsterhaltung. In jeder seiner Operationen konstituiert, bestätigt sich ein gesellschaftliches Teilsystem, grenzt es sich explizit oder implizit von anderen Teilsystemen ab, dementiert es die Vorstellung von einem einfachen, umfassenden Kommunikationskontinuum.

Diese Gebrochenheit des Kommunikationskontinuums unterschätzt ein für das Ausmaß der Selbstgefährdung moderner Gesellschaften blinder Common sense. Er

unterstellt z. B. – offen oder latent –, daß doch in allen Funktionssystemen Menschen, also vernünftige Wesen, am Werke seien und daß gemeinsam ausgelöste Probleme und Gefahren doch auch wieder gemeinsam bearbeitet, beseitigt, zurückgenommen werden könnten. Von dieser Annahme aus versucht er nun mit moralischen Appellen oder Klagen gegen die Selbstgefährdung der Gesellschaft vorzugehen. Was er damit zunächst erzeugen mag, ist eine öffentliche erregte Stimmung, die – von den Dämmen der verschiedenen Funktionssysteme verschiedenartig gebrochen – zu einer diffusen allgemeinen Alarmstimmung verschmilzt und dann bestenfalls in einem politischen Kommunikationsprozeß wieder abebbt.

Mit größtem Pessimismus reagiert Luhmann auf alle Vorstellungen, es könnten konzertante Reaktionen oder gar konzertante Aktionen im Blick auf die großen ökologischen Gefährdungen unserer Tage mit konventionellen moralischen Appellen ausgelöst werden⁴.

Nur in vergleichsweise seltenen Fällen – und als Reaktion auf eine akute oder chronische Gefährdung viel zu spät und zu dürftig – wirkt sich diese Form der Selbstalarmierung und Selbstbeeinflussung einer Gesellschaft bis auf das Rechts- oder Wirtschaftssystem hin aus.

Luhmann beschreibt diesen Sachverhalt zunächst als Unfähigkeit der öffentlichen moralischen Kommunikation, *spezifische Resonanzen* in den Funktionssystemen der Gesellschaft auszulösen. Statt die bestimmten Codierungen und Programmierungen der besonderen Funktionssysteme zu treffen und systemspezifische Reaktionen hervorzurufen, erzeugt die öffentliche moralische Reaktion auf gesellschaftliche Selbstgefährdungen in den Funktionssystemen meistens nur, wie Luhmann formuliert, ein störendes „Rauschen“, es löst aber keine Resonanz aus. Selbst wenn es einmal gelingt, statt „Rauschen“ in einem Teilsystem Resonanz zu erzeugen, ist aber damit noch lange nicht eine gemeinsame Reaktion oder gar eine gemeinsame Umorientierung der verschiedenen Funktionssysteme garantiert, der Funktionssysteme, die ja in jeder ihrer Operationen immer auch ihre Selbsterhaltung betreiben und sich gegeneinander abgrenzen.

Es ist nach Luhmanns Überzeugung vielmehr beständig damit zu rechnen, daß die Interessen der Selbstabgrenzung und Selbsterhaltung der Funktionssysteme sich vor die Wahrnehmung auch offenkundig sinnvoller gesamtgesellschaftlicher Interessen schieben. So könnte, um ein fiktives Beispiel zu nennen, z. B. in Deutschland eine *politisch* veranlaßte, *wissenschaftlich* als ökologisch sinnvoll erwiesene *rechtliche* Regelung, die sofort Katalysatoren für die Autos und Tempolimit auf den Straßen einführt, auf lange Sicht *wirtschaftlich* zu Massenentlassungen in der Automobilindustrie führen, die möglichst billige und möglichst schnelle Autos anzubieten sucht. Dies könnte *politisch* zur Rückbetreffenheit der regierenden Partei führen, die die Maßnahmen durchgesetzt hat. Sie verliert die nächste Wahl. Wenn das droht, so das unausgesprochene politische Kalkül, sollen die Deutschen lieber weiter wie verrückt auf ihren Autobahnen fahren und die Wälder sterben.

Gewiß ist dies ein vereinfachtes Modell. Es illustriert aber gut, daß Resonanzen in einem Teilsystem zu Beeinflussungen in anderen Teilsystemen führen können, die diese als Störungen empfinden, befürchten und zu verhindern suchen. Von vielen Seiten blockiert sich also die Gesellschaft gegen wirklich tiefgreifende Veränderungen ihrer operativen Strukturen.

Die moderne Funktionsdifferenzierung, die eine enorme Dynamik der gesellschaftlichen Entwicklung freigesetzt hat, erweist sich so als eine nicht zu unterschätzende Selbstgefährdung der Gesellschaft. Da diese Gesellschaft nicht mehr gesteuert wird durch einen gemeinsamen metaphysischen oder moralischen Code, da ihr die Regeln des multiperspektivischen, konzertanten Reagierens ihrer Teilsysteme noch verborgen sind, fehlt es derzeit an Möglichkeiten, die von der Gesellschaft ausgelösten komplexen Entwicklungen gezielt zu beeinflussen oder zurückzunehmen.

Luhmann hat die institutionalisierte Selbstgefährdung der Gesellschaft durch die funktionale Differenzierung ihrer Subsysteme scharf und geradezu illusionslos analysiert. Doch was verhindert, daß die kurz charakterisierten Befunde von der Gesellschaft in aller Klarheit wahrgenommen werden? Was verhindert ein klares Bewußtsein der Problemlage?

Teil II

Probleme der massenmedialen Selbstbeziehung menschlicher Gesellschaften

Wenn ich nicht sehr irre, werden Erkenntnisse wie die eben vorgetragenen durch eine Errungenschaft der modernen Gesellschaft überlagert, die uns fast so selbstverständlich geworden ist wie die Luft zum Atmen. Es handelt sich um eine Errungenschaft, die weiterhin die Illusion nährt, wir könnten in direktem moralischem bzw. aufklärerischem Zugriff die Selbstgefährdung der Gesellschaft abwenden. Diese Errungenschaft ist die *massenmedial erzeugte Öffentlichkeit*, genauer: die *massenmedial teils fingierte, teils erzeugte und geprägte Öffentlichkeit*.

So wie die massenmediale Realitätserfassung und Realitätsdarstellung hochgradig selektiv ist, ist auch die massenmedial hergestellte und unterstellte Öffentlichkeit ein fragmentarisches und zum Teil fiktionales Gebilde. Mit der schönen quasi-liturgischen Formel von Walter Cronkite unterstellen und akzeptieren wir im Blick auf ein massenmedial zusammengestelltes Set von Themen: “That’s the way it is on the fourth of May, 1987.” Wir unterstellen ferner, daß jeder Mensch dies so unterstellt und akzeptiert. Die Tatsache, daß wir mit Unterstellungen arbeiten, bedeutet aber nicht, daß wir uns von der damit gegebenen Kommunikationsform, von dieser Realitätsunterstellung und von dieser Öffentlichkeit einfach zugunsten einer wahreren Realitätsdarstellung und einer realistischeren, authentischeren Öffentlichkeit distanzieren könnten. Unerachtet des Kredits, unerachtet des halb fiktionalen Charakters der Massenmedienkommunikation dürfte es tatsächlich derzeit keine gesellschaftlichen Kommunikationsmedien geben, die Objektivität, schnelle Plausibili-

sierung und Integrationskraft besser miteinander vermitteln als die Massenmedien. Und kein gesellschaftliches Kommunikationsmedium reagiert derzeit so integrativ, sensibel und schnell auf die physischen Selbstgefährdungen der Gesellschaft – seien es Kriege, Epidemien, Naturkatastrophen oder industriell induzierte ökologische Krisen und Katastrophen.

Jedoch ist die real verändernde Wirkung der Massenmedienkommunikation im Blick auf Gefährdungen und Selbstgefährdungen der Gesellschaft gering. Gewiß kann ein Fernsehreport die Karriere einer Person begründen oder beenden. Aber als ein Instrument längerfristiger gezielter Strukturveränderungen gesellschaftlicher Subsysteme oder gar als Steuerinstanz konzertanter Reaktionen auf z. B. ökologische Gefährdungen ist die Massenmedienkommunikation bislang überfordert. Sie lebt vom schnellen Wechsel der Themen, von schneller Plausibilisierung und wählt ihre Inhalte nach deren Unterhaltungswert im Rahmen einer latenten Liturgie aus. Von einer der Wettervorhersage vergleichbaren täglichen Gesellschaftsanalyse mit festen, stetigen Parametern sind wir sehr weit entfernt.

Daß unsere Kulturen – wenn nicht die Massenmedien selbst – prinzipiell auf den Gewinn solcher Parameter abzielen, dokumentieren Veröffentlichungen wie der seit 1984 erscheinende „State of the World“-Report⁵. Es handelt sich dabei um Veröffentlichungen, die unter bestimmten Leitgesichtspunkten (beim „State of the World“-Report ist es der „Progress Toward a Sustainable Society“) breitgestreute Massenmedieninformationen auswerten.

Im Bereich der Theologie sehe ich John Cobbs Bemühungen, Maßsysteme für die Bestimmung von „Lebensqualität“ zu entwickeln, als wichtige und dringend notwendige Schritte angesichts dieser Entwicklung an⁶.

Doch weder unsere besten ethischen, politisch-theologischen Denkansätze noch die in den „State of the World“-Reports erfolgenden Objektivierungen des massenmedial vermittelten Selbstverhältnisses großer Gesellschaften wie der USA oder gar einer unterstellten Weltgesellschaft stellen bislang leitende Gesichtspunkte für die Massenmedienkommunikation selbst bereit. Es zeichnen sich bisher meines Erachtens noch keine Mittel ab, die massenmediale Realitätsdarstellung und Öffentlichkeitsbildung so zu verändern, daß tatsächlich ein Kommunikationskontinuum entstünde, das auf gesellschaftliche Selbstgefährdungen handelnd zu reagieren erlaubte.

Als sehr schwer stellt sich die anstehende Aufgabe dar, sobald man auch nur Minimalbedingungen ihrer Durchführung beachtet. Die massenmediale Selbstzentrierung der Gesellschaft lebt von kurzen und mit kurzen beobachteten Zeitsystemen. Nur aufgrund der kurzen kontrollierten Zeitsysteme läßt sich die Fiktion der Einheit universaler Öffentlichkeit aufrechterhalten. Nur in den *ersten* Reaktionen auf Katastrophen läßt sich eine Einheit der Öffentlichkeit unterstellen.

Es ist nun leicht, abstrakt zu fordern, die Kurzatmigkeit der Massenmedienkommunikation müsse überwunden werden, wir müßten wieder weitere Zeithorizonte aufbauen etc. Doch damit würden wir die massenmediale Fiktion der Einheit uni-

versaler Öffentlichkeit noch lange nicht in eine Realität transformieren. Wir würden sie eher zerstören.

Gewiß steht fest, daß wir uns mit der massenmedialen Realitätserfassung und mit ihrer Fiktion der Einheit universaler Öffentlichkeit nicht abfinden können. Wir können uns damit nicht abfinden, auch wenn sie unseren moralischen und meta-physischen Bewußtseinsstellungen verspricht, ihnen ein bescheidenes Fortleben zu ermöglichen. Ich möchte damit nicht einfach eine Klage über den Abbau von „Geschichte“ durch die massenmediale Selbstzentrierung der Gesellschaft anstimmen. Gewiß ist dieser Abbau der Fall, gewiß baut die massenmediale Selbstzentrierung Traditionsanschlüsse und Traditionspflege und auch eine weitreichende Erwartungskultur mit komplexen normativen Strukturen ab.

Doch das Beklagenswerte ist vor allem die mangelnde Leistungskraft einer „nachgeschichtlich“ und „nachnaturrechtlich“ integrierten, „von heute auf morgen“ lebenden Öffentlichkeit.

Denn weder überwindet die massenmedial erzeugte und geprägte Öffentlichkeit die Funktions- und Perspektivendifferenzierung der modernen Gesellschaft und die mit ihr verbundene Gefährdung. Das Kommunikationskontinuum, das sie darstellt, ist weitgehend illusorisch. Noch entsprechen die Verfallszeiten der massenmedialen Aufmerksamkeit den realen Betroffenheiten in den realen Öffentlichkeiten. Das unterstellte Realitätskontinuum wird unrealistisch abgebildet.

Einerseits wird das Bewußtsein der tatsächlichen Folgen und der abgestuften realen Reaktionen ausgeblendet. Ich denke nur an die kurzlebigen Medienreaktionen auf die durch europäische Chemiekonzerne verursachte Naturzerstörung mit ihren noch nicht absehbaren Folgen. Oder man denke an die Zerstörung zukünftiger Geschichte durch Aktionen wie die Bombardierung Libyens. In beiden Fällen handelt es sich um Ereignisse, deren Folgelasten völlig außerhalb massenmedialer Sensibilität liegen. Andererseits verstärkt und streut die Massenmedienkommunikation permanent Erregungen, die nicht wieder abgebaut, aber auch nicht wirklich wieder aufgenommen und bearbeitet werden. Sie trägt so bei zu stetiger psychischer und kultureller Umweltverschmutzung.

Auf vielseitige Weise gefährdet sich die gegenwärtige Gesellschaft selbst durch Einrichtungen, die ihre rasante Entwicklung und ihre beständige Anpassung an die rasante Entwicklung erlauben. Sie gefährdet sich durch Funktionsdifferenzierung und massenmediale Selbstzentrierung, Realitätserfassung und Öffentlichkeitsbildung. Sie gefährdet sich, indem ihre eigene, selbst verursachte reale Entwicklung und deren Wahrnehmung und Darstellung zunehmend auseinanderklaffen; sie gefährdet sich, indem ihre Fähigkeit schwindet, auf Gefahren und Katastrophen zu reagieren, die die Gesellschaft kompakt rückbetreffen.

Diese Selbstgefährdung menschlicher Gesellschaften durch Errungenschaften, die gerade ihre Entwicklungsdynamik bestimmen, gerade sozusagen „ihre Stärken“ ausmachen, ist ein Phänomen, das sich mit Whiteheads Konzeption des „Friedens“ erfassen, systematisch analysieren und auf Alternativen hin befragen läßt.

Im letzten Teil des Buches „Abenteuer der Ideen“⁷ betrachtet Whitehead bekanntlich die „wesentlichen Qualitäten . . . , deren gemeinsame Verwirklichung im sozialen Leben den Kern der Zivilisation ausmacht“. Dies sind seines Erachtens „die Wahrheit, die Schönheit, das Abenteuer und die Kunst“ (491f.).

Whitehead sucht dann den Faktor in menschlicher Zivilisation zu bestimmen, der verhindert, daß das Streben nach der Wahrheit, der Schönheit, dem Abenteuer und der Kunst, das die Zivilisation charakterisiert, „hart, rücksichtslos und grausam“ (492) werde: „In gewisser Weise geht es uns um den Begriff einer Harmonie der Harmonien, der die übrigen vier Grundqualitäten untereinander verbindet und aus unserem Begriff von Zivilisation jenen rastlosen Egoismus ausschließt, von dem das Streben nach ihnen bisher nur allzuoft begleitet gewesen ist. . . . ich [werde] die Harmonie der Harmonien, die die destruktiven Turbulenzen besänftigt und die Zivilisation vervollständigt, ‚Frieden‘ nennen.“ (492)

Die bloße Einführung des Begriffs „Frieden“ in „Abenteuer der Ideen“ befriedigt allerdings noch nicht. Whiteheads *erster Schritt* der Beschreibung des Friedens scheint sich zunächst eine Paradoxie zu erlauben: Er spricht einerseits davon, daß Frieden „so etwas wie eine Erweiterung, ein Umfassenderwerden unseres Fühlens“ sei, daß andererseits „der erste spürbar werdende Effekt [. . .] ein Nachlassen des Aneignungsstrebens [sei], das auf der Voreingenommenheit der Seele von sich selbst beruht“ (493). Ein merkwürdiger Selbstverlust der Person oder der Instanz, die Frieden erzeugt oder erfährt, wird von Whitehead ins Auge gefaßt: Frieden „erweitert den Horizont unserer bewußten Interessen und das Blickfeld unserer Aufmerksamkeit. Es handelt sich beim Frieden also um Selbstkontrolle im weitesten möglichen Sinne – in einem Sinn, der so weit ist, daß von einem ‚Selbst‘ eigentlich nicht mehr die Rede sein kann und das Interesse sich auf Koordinationen verlagert hat, die umfassender sind als eine einzelne Person“ (494). Man kann dieser Konzeption natürlich als „Integration von Integration und Desintegration“, als „Einheit von Einheit und Differenz“, als „Synthese von Bestimmtem und Unbestimmtem“ usw. Anerkennung zollen, aber sie bleibt doch noch auf der Ebene einer bloß problematischen Aufgabe oder eines Paradoxes stehen.

Der *zweite Schritt* scheint noch entmutigender zu sein. Whitehead verwirft das, was ich triviale Selbstbeziehungen, Selbstempfindlichkeiten und triviale Selbsterhaltung nennen würde.

Um Whiteheads Konzeption des Friedens zu entfalten, muß man das Ausmaß trivialer Selbstbeziehungen erfassen. Personen, Gesellschaften, Kulturen beziehen sich auch dann noch in trivialer Weise auf sich, wenn sie ihre Selbstorientierung und Selbsterhaltung über „bereits vervollkommnete Ideale“ steuern. Personen und Gesellschaften, die ihre Selbstorientierung und Selbsterhaltung über fixe, bereits vervollkommnete Ideale zu steuern suchen, haben ein triviales Verhältnis zu sich. Sie

stellen die eigenen Wandlungen und die Wandlungen ihrer Umgebung nicht ausdrücklich in Rechnung. Whitehead legt nahe zu sehen, daß solche Kulturen (bzw. wie man ergänzen kann, die entsprechenden flach werdenden Charaktere) schal werden und eine langsame „Lähmung der Fähigkeit, sich überraschen zu lassen“ erleiden. „Und wo es keine Überraschungen mehr gibt, bricht die Intensität des Fühlens über kurz oder lang zusammen.“ (495)

Diejenigen Kulturen, diejenigen Gesellschaften oder Personen, die eine in der Selbsterhaltung und Selbstentwicklung bewährte Struktur fortgesetzt verwenden, verlieren schleichend die Fähigkeit, sich überraschen zu lassen, verlieren schleichend an Intensität des Empfindens. Tiefe und Weite ihres Erlebens schrumpfen, sie selbst verkümmern – und sei es auf hohem Niveau. Ihre Welt wird kleiner, ärmer, bedeutungsloser.

Whiteheads Konzeption des Friedens ist ein Gegenbegriff gegen diese Atrophie, die in optimierter, bewährter Selbstkontinuierung liegt. Sie erfaßt also alles andere als defensives Bewahren. Sie erfaßt die tiefe Gefahr der Selbstgefährdung in scheinbar optimierten Errungenschaften der Selbsterhaltung. Seine Konzeption des Friedens ist ein Gegenbegriff gegen die schleichende Selbstzerstörung durch Selbstzentrierung, durch kurzsichtige und verschleierte Egoismen, durch Fixierung von Idealen, die nicht mehr dynamisch weiterentwickelt werden.

Whitehead bezeichnet „Frieden“ auch als Intuition. Diese Intuition läßt sich die Zeithorizonte und Erlebenshorizonte nicht von der Selbstempfindlichkeit diktieren. Sie erfaßt nicht nur, was mich oder was eine Gesellschaft unmittelbar angeht. Sie erfaßt auch nicht nur das, was nach allen Regeln der Hochrechnungen und den auf die eigene Identität rückbezogenen Antizipationen mich bzw. eine Gesellschaft angehen könnte. Sie mißt Erleben und Erlebbares nicht nur an einer vorkalkulierten Rückbetroffenheit des Erlebenden. Damit würden ja bereits eine viel zu enge Konzeption des Erlebenden und eine viel zu enge Welt festgelegt.

Obwohl unsere eigene Vergänglichkeit und der Wandel der Welt solche Antizipationen und Festlegungen dringend zu erfordern scheinen, geht die Intuition des Friedens darüber hinaus: „Frieden [ist] die Intuition von etwas, das von Dauer ist.“ Das heißt: „Sobald [. . .] ein hoher Entfaltungsgrad des Bewußtseins erreicht worden ist, vermischt sich die Freude am Dasein mit Schmerzen, Enttäuschungen, Verlusten und Tragödien. Inmitten der Vergänglichkeit von so viel Schönheit, so viel Heroismus und so viel Kühnheit bleibt dann der Frieden als die Intuition von etwas, das von Dauer ist.“ (495f.)

Das mag nun erfreulich klingen für eine Gesellschaft, die Vollkommenheitsideale aufgeben zu haben scheint; es mag wie eine Hoffnungsbotschaft für unsere Gesellschaften klingen. Aber auf dieser Ebene läßt sich Whiteheads Beitrag noch nicht von den billigen Ideologien permanenter Offenheit und permanenten Wandels unterscheiden. Warum kann Whitehead Frieden als Intuition auffassen? Warum kann er sagen, daß „Frieden [. . .] die Intuition von etwas [ist], das von Dauer ist“?

Soweit betrachtet, ist Whiteheads Konzeption des Friedens in der Tat nur ein Gegenbegriff, der von der Plausibilisierung der Gefahren der Selbstzentrierung lebt. Inhaltlich aber weist dieser Begriff bisher nur in eine leere Weite, ins Vage.

Der *dritte Schritt*, der die Situation der Paradoxie und den Eindruck beendet, daß der Begriff nur in eine leere Weite, ins Vage weist, läßt sich im Blick auf Whiteheads Beschreibung der aufopfernd-fürsorglichen Liebe darstellen, wie sie zwischen Eltern und Kindern oder (Ehe-)Partnern vorliegt. Er charakterisiert diese *Liebe* als „aufopfernd-fürsorgliche Liebe [. . .], in der die Potentialitäten des geliebten Objekts mit dem leidenschaftlichen Anspruch empfunden werden, daß sie *von einer ihnen freundlichen Welt* umgeben sein sollten“ (500; keine Hervorhebung im Original).

In dieser Perspektive der Liebe werden die Identität des geliebten Wesens und die ihre Entwicklung leitenden Gesichtspunkte nur schwach festgelegt, um der immer vollkommeneren Ausschöpfung der Potentialitäten des geliebten Wesens, um der immer vollkommeneren Konkretion der relativen wirklichen Welt durch das geliebte Wesen nicht entgegenzuwirken. Über die eigenen festen Vorstellungen hinaus soll das geliebte Wesen sich entfalten, soll sich die „Harmonie der Welt“ in ihm realisieren. In immer vollkommenerer Weise soll das geliebte Wesen seine relative wirkliche Welt bzw. diese Welt sich in ihm konkretisieren.

Im *vierten Schritt* erhebt sich diese Sicht der Liebe zur Konzeption des Friedens, sobald diese offene Intuition nicht in einer bestimmten endlichen Konkretion zur Ruhe, zum Abschluß gelangt, sondern das Selbstverhältnis der *Welt* und die Vervollkommnung der Welt betrifft. Die Welt kann bestimmten Ereignissen, bestimmten Entwicklungen, bestimmten Menschen, bestimmten Gesellschaften freundlich begegnen, sie freundlich umgeben, ihrer Entfaltung dienen. *Dies aber kann zum Wohl der Welt oder zu ihrem Wehe sein.* Whiteheads Konzeption des *Friedens* geht von der Intuition einer freundlichen Beziehung der Welt zu einem Ereignis aus (oder zu Gruppen von Ereignissen oder zu einer Person), die auch die Höherentwicklung *der Welt* begünstigt. So wird in der Intuition des Friedens eine Beziehung der Welt zu einem Ereignis oder zu einer Person erfaßt, die die Entwicklung dieses Ereignisses oder dieser Person fördert *und* – dadurch – die Höherentwicklung der Welt. So faßt die Intuition des Friedens Weltzustände und Konkretionen ins Auge, die „als eine bleibende Vollkommenheit in die Natur der Dinge eingeh[en] und ein kostbarer Besitz für die Menschen aller Zeiten bleib[en]“ (503). Sie erfaßt Entwicklungen von Ereignissen, Ereignisgruppen und Weltzuständen, die gerade darin positiv sind, daß sie zu Weltzuständen führen, die in noch vollkommenerer Weise entwicklungsbegünstigend sind als ihre Vorgänger.

Erst auf dieser Komplexitätsebene wird Whiteheads Intuition des Friedens deutlich: Diese Intuition läßt sich als realistische Selbstbeziehung eines sich wandelnden Selbst erfassen, als Beziehung zum Selbst inmitten sich wandelnder Weltbedingungen, eine Beziehung zum sich wandelnden Selbst in Interaktion mit der sich wandelnden Welt.

Es geht um diese Beziehung von Selbst und Welt als Beziehung der Welt zu sich, die die Höherentwicklung der Welt fördert. Nur mit dieser Selbstbeziehung, die nie *direkt* greifbar ist, wird der Sachverhalt erfaßt, den Whitehead auch dunkel „ein zur Harmonie Bringen von Harmonien“ (505) nennt.

Ein Gespür für die *Differenz der Vollkommenheiten von Weltzuständen* leitet die Intuition des Friedens. Wenn diese Intuition emergiert, trägt sie bei zu einer Höherentwicklung von Harmonie und erfaßt sie (und sollte fähig sein, sie zu erklären). (Ich oder wir sind nun bestimmt von einem Sachverhalt, und ich oder wir tragen nun bei zu einem Sachverhalt, der in der und der Hinsicht eine Höherentwicklung gegenüber dem vorherigen Sachverhalt darstellt, mit dem wir interagierten.) Zugleich ist die Beziehung zwischen Selbst und Welt, die in der Intuition des Friedens erfaßt wird, in bestimmten Hinsichten für eine Höherentwicklung offen, obwohl sie eine konkrete Vervollkommnung ist.

Dabei geht es nicht um die bloße Präferenz für die eine oder andere Ordnung von Welt und um bemühte Forderungen, diese Ordnung durchzusetzen, sei es nun eine Ordnung, die die eigene „subjektive“ Existenz weitgehend bestimmt, oder eine erstrebte Alternative. Nicht in Präferenzen und Forderungen, sondern im realen Vollzug, in der realen Gestaltung wirklich gelebten Lebens schlägt sich die Intuition des Friedens nieder. Friede ist nicht ein bloßes Projekt, sondern ein dynamisches Erleben. Es ist das Erleben, die *plurale Wirklichkeit in sich und durch sich zur Darstellung der Einheit einer Welt gebracht zu haben und zu bringen.* Diese Einheit einer Welt ist weder ein bloßes Ideal noch irgendeine starre Synthese. Es handelt sich um die konkrete, im besonderen Ereigniszusammenhang realisierte Darstellung einer gegenüber ihren Vorgängern höher entwickelten, harmonischeren, in reicherer und kohärenterer Weise lebensförderlichen Welt. Es handelt sich zugleich um eine Darstellung von Welt, die über die erreichte eigene relative Vollkommenheit und Schönheit hinausweist und in sich auch noch das eigene Vergehen als Vorbereitung noch vollkommenerer Weltzustände erfaßt und gestaltet.

Diese Konzeption des Friedens ist nicht auf Defensive, Abgrenzung und Blockade hin orientiert, sondern erfaßt einen schöpferischen Prozeß. Sie zielt nicht auf Ruhigstellung, auf Fixierung eines erreichten Zustands, sondern auf eine dynamische Entwicklung. Diese dynamische Entwicklung wird nicht durch ein abstraktes, gar ein hochgestochenes Ideal gesteuert, sondern durch das Bewußtsein von Selbst- und Weltzuständen, die gelebt, erfahren und gestaltet werden. Wie ich zu zeigen versuchte, handelt es sich dabei um ein realistisches Selbstverhältnis, um ein *Selbstverhältnis inmitten von sich wandelnden Weltzuständen.*

Es handelt sich um ein relativ komplexes Verhältnis, da darin *die Transzendierung, die in der Konkretion einer relativen Welt liegt, mit vorausliegenden und folgenden Selbst- und Weltzuständen verbunden und verglichen wird.* Doch es sollte nicht unmöglich sein, Harmoniezustände ins Auge zu fassen, die sich als bereits erzielte Höherentwicklungen von Harmonie verstehen können und gleichzeitig ihre Überbietung zulassen, ja, sich auf ihre Überbietung ausrichten lassen. Wer sich, seine

Lebenswelt und seine Zeit in einem solchen Prozeß relativer Höherentwicklung zu begreifen vermag, der für die eigene Überbietung geöffnet ist, kann Whiteheads Konzeption von Frieden auch existentiell nachvollziehen. Er kann aber auch die Selbstgefährdungen von Gesellschaften in einem systematischen Zusammenhang erfassen, die wir in unseren vorangegangenen Ausführungen charakterisiert haben.

Gewiß sind menschliche Gesellschaften je und je „von außen“ durch die Beschaffenheit ihrer natürlichen und sozialen Umgebungen gefährdet. Sie sind aber auch, wie wir sahen, durch sich selbst, durch ihre eigene Wahrnehmung und Gestaltung ihrer Umgebung gefährdet. Diese Gestaltung kann einmal die Komplexität der Umgebung nicht ausschöpfen, so daß die Gesellschaften sozusagen unter Niveau existieren. Sie kann aber auch – wie wir unter Anlehnung an Diagnosen Luhmanns analysierten – durch funktionale Differenzierung so komplex und integrationsbedürftig werden, daß die Gesellschaft gleichsam permanent friedlos auf ihre Umgebung einwirkt und reagiert, dabei auch noch unfähig, die von ihr gesetzten Schäden klar zu erfassen, geschweige denn Alternativen zu erwägen.

Der nächste große Zusammenhang von Selbstgefährdungen zeigt sich, wenn wir nach dem Weltentwurf und dem Selbstentwurf fragen, der den Austausch der Gesellschaft mit ihren Umgebungen steuert. Hier sahen wir, daß die massenmedial erzeugte Fiktion der Einheit der Öffentlichkeit und die massenmedial nur aufflackernden Konstruktionen von Welt keine realistischen Steuerungsinstanzen und Orientierungshilfen bereitzustellen erlauben. Sie überlagern die Erkenntnis der Diffusion von Selbst und Welt; sie lenken ständig von der Erkenntnis der Diffusion ab und stellen zugleich den Tatbestand der Diffusion auf Dauer.

Wer Whiteheads Konzeption des Friedens ernst nimmt, wird fragen müssen, wo und wie in Gesellschaften, die diese hohe Dynamik und Bereitschaft zur Selbstauflösung zeigen, Identitäten und vor allem zukünftige Weltzustände absehbar werden, die die Entwicklungsdynamik erhalten, ohne die Haltlosigkeit, Friedlosigkeit, Ungreifbarkeit der Entwicklung zu verstärken. Es wäre zu prüfen, ob z. B. die sich heute abzeichnenden nationalistischen Resegmentierungen und die nationalökonomischen Egoismen solche Selbstfestlegungen und Weltzustände darstellen könnten oder nicht. Ich persönlich zweifle daran. Man müßte dies aber einmal unter Zurückstellung moralischer Hintergedanken, so schwer das fällt, erörtern, wenn man nicht den Realismus preisgeben will, der für Whiteheads Konzeption von Frieden charakteristisch ist.

Mit dieser Konzentration auf eine anspruchsvolle und komplexe *Konzeption von Frieden* einerseits und auf theoriegesteuerte Diagnosen der *Selbstgefährdungen gegenwärtiger Gesellschaften* andererseits ist nicht die Orientierung an *religiösen Überlieferungen* und ihren Erkenntnispotentialen ausgeschlossen. Ganz im Gegenteil. Die biblischen Überlieferungen haben die Selbstgefährdungen von menschlichen Gesellschaften vor allem im Blick auf den Verfall der internen *Gerechtigkeit* beschrieben. Sie sahen den Verfall der internen Gerechtigkeit direkt mit der Unfähigkeit korreliert, auf Gefährdungen von außen adäquat zu reagieren. Sie haben

umgekehrt die Stärkung und Höherentwicklung der internen Gerechtigkeit verbunden mit einer Sensibilisierung und verbesserten Routinisierung des *Erbarmens*. Je sensibler und zugleich erwartbarer in einer Gesellschaft das Erbarmen – die Hinwendung zu den Schwächeren, ihr Stärkung, ihr Wiederanschluß an das volle gemeinsame Leben –, je stärker das Erbarmen und die davon ausgehenden Herausforderungen für die Rechtsentwicklung, desto vollkommener die interne Gerechtigkeit, desto geringer die Selbstgefährdung, desto stärker die Gesellschaft nach außen. Es wäre meines Erachtens zu prüfen, ob die biblische Konzeption des Erbarmens (als ein Element von Gottes Gesetz) auch heute noch Maß und Orientierung geben kann in der Überwindung der gegenwärtigen Selbstgefährdungen menschlicher Gesellschaften und in der gegenwärtigen Suche nach tragfähigen, dynamischen Konzeptionen gesellschaftlicher Identität⁸.

Wir stehen damit an der Grenze zu theologischen Aufgaben, die sich auf der Basis des Individualanthropozentrismus schwer verstehen, schwer decodieren ließen. Was heißt es, daß ein individuelles oder kollektives Subjekt durch die Gerechtigkeit definiert wird, die vor Gott gilt? Es sind sehr komplexe, aber doch klare und erschließbare Strukturen, die hier vor Augen treten.

Das Nachdenken über den Abschied vom Subjekt führt also in schwierige, aber aufschlußreiche Gefilde, die wir uns vertraut machen müssen, wenn wir uns den Orientierungskrisen unserer Zeit nicht nur in dumpfem Leiden oder oberflächlichem Zynismus ausliefern wollen.

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. Niklas Luhmann, *Ökologische Kommunikation. Kann die moderne Gesellschaft sich auf ökologische Gefährdungen einstellen?*, Opladen 1986, 31.

² Luhmann, 97.

³ Luhmann, 99.

⁴ Vgl. Luhmann, bes. 237ff.

⁵ Jährlich hg. v. Lester Brown, New York und London.

⁶ John B. Cobb, Jr., „Beyond Political Theology“, in: *Gottes Zukunft – Zukunft der Welt*. Festschrift für Jürgen Moltmann, hg. v. H. Deuser, G. M. Martin, K. Stock, M. Welker, München 1986, 457ff.

⁷ Frankfurt 1971 (Suhrkamp, Theorie). Die im folgenden im Text in Klammern angegebenen Seitenzahlen beziehen sich auf diese Ausgabe.

⁸ Vgl. Michael Welker, „Security of Expectations. Reformulating the Theology of Law and Gospel“, *Journal of Religion* 66 (1986) 237–260.