



universität
wien

DIPLOMARBEIT / DIPLOMA THESIS

Titel der Diplomarbeit / Title of the Diploma Thesis

„Wer ist mein Nächster?
Verantwortung und Schöpfung als philosophisch-
theologische Paradigmen: Hans Jonas und
Jürgen Moltmann im Dialog“

verfasst von / submitted by

Florian Prammer

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Magister der Theologie (Mag. theol.)

Wien, 2018 / Vienna, 2018

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears on
the student record sheet:

A 190 313 020

Studienrichtung lt. Studienblatt /
degree programme as it appears on
the student record sheet:

Lehramtsstudium UF Geschichte, Sozialkunde und
Politische Bildung / UF Katholische Religion

Betreut von / Supervisor:

Univ.-Prof. DDr. Kurt Appel

Danksagung

Zu besonderem Dank fühle ich mich gegenüber meiner Familie verpflichtet, die mich nicht nur in den Jahren meines Studiums, sondern bereits mein gesamtes Leben kompromisslos unterstützt und mich stets auf meinem Weg bestärkt. Besonders hervorheben möchte ich meine Schwester Katharina Prammer, deren Zutun als Korrekturleserin und bewandte Theologin für den Fortschritt dieser Arbeit unverzichtbar war.

Großer Dank gilt Kurt Appel für die zuverlässige Betreuung meiner Arbeit und sehr sinnvolle Literaturhinweise, die nicht bloß für diese Arbeit fruchtbringend waren, sondern auch für mein persönliches Interesse. Außerdem möchte ich ihm für die äußerst freundliche Aufnahme in den Kreis seiner DiplomandInnen und somit der Ermöglichung zu intellektuellem Austausch bedanken.

Ein weiteres Wort des Dankes gebührt Jakob Deibl, dessen Zugang zu Texten und Theologie mich sehr begeistert und auch motivieren konnte, diese Arbeit zu schreiben. Er hat mir vor allem zu Beginn der Verschriftlichung dieser Arbeit in meiner gedanklichen Überforderung zu Ordnung verholfen und mir auch weiterhin immerzu wertvollen Raum für meine Anliegen und Fragen geboten.

Ein großes Dankeswort richte ich an Marlene Deibl, die durch ihre profunde Lektüre und ihre konstruktiven Vorschläge einen wichtigen Teil zu dieser Arbeit beigetragen hat und außerdem im Laufe meines Fortschreitens zu einer immer wichtigeren Stütze wurde und mir half, Zweifel zu beseitigen.

Danken möchte ich auch Michaela Feiertag für ihre Arbeit im Sekretariat des Fachbereichs für Theologische Grundlagenforschung und für ihre Zuverlässigkeit.

Zuletzt möchte ich mich bei Bernadette Fessler bedanken, die mir in Freundschaft und Liebe beiseite steht und in sämtlichen Phasen und während so vielen Schritten bei dieser Arbeit mit großem Verständnis meine Zweifel und meinen Enthusiasmus hörte und mich immerzu bestärkte, sowie sie mich stets intellektuell fordert und bereichert. Zudem verdanke ich ihr mitunter die Begeisterung und Motivation, die Ideen, welche in der Arbeit transportiert werden, nicht bloß zu denken, sondern auch zu leben.

Inhaltsverzeichnis

Danksagung	1
0 Hinführung	7
0.1 Fragestellungen und Anspruch	8
0.2 Aufbau der Arbeit	10
0.3 Anmerkungen zu verwendeter Literatur	11
0.4 Persönliche Motivation	13
1 Erster Teil: Hans Jonas	15
1.1 Einleitung und Biographische Notizen	15
1.2 Die ökologische Krise	17
1.2.1 Konkrete Problemfelder der ökologischen Krise	19
1.2.2 Ein neuzeitliches Paradigma als Ermöglichung der ökologischen Krise	21
1.3 Der erste Imperativ. Stellung des Menschen in der Welt	22
1.3.1 Verbundenheit des Handelnden zu den Anderen der Handlung	22
1.3.2 Die Sphäre des Herstellens. Mensch als kollektiver Täter . . .	23
1.3.3 Der erste Imperativ. Zeit als bestimmender Faktor einer neuen Ethik.	25
1.4 Metaphysische Grundlegung in der Ethik. Über Zwecke und das Verhältnis von Sein und Sollen	26
1.4.1 Moralischer Eigenwert der Natur. Freiheitsverständnis nach Jonas	28
1.4.2 Welche Fragen sich daraus ergeben	30
1.5 Zukunftsverständnis und Utopiekritik	32
1.5.1 Kritik der utopischen Visionen von Karl Marx und Ernst Bloch	32
1.5.2 Zukunftsantizipation als Maß für menschliches Handeln. Heu- ristik der Furcht	34
2 Zweiter Teil: Jürgen Moltmann	36
2.1 Einleitung und Biographische Notizen	36
2.2 Anthropologische Verortung und Krise der Macht: Ausgangspunkt für eine ökologische Schöpfungslehre	37
2.2.1 Politischer Kontext der Machtkrise. Verantwortung der Wis- senschaft?	39
2.2.2 Verdinglichung der Umwelt und Subjektivierung des Menschen	40

2.2.3	Das zu überdenkende Verhältnis der Theologie zu den Naturwissenschaften. Aufgaben für die Theologie	40
2.3	Verständnis und Forderung einer ökologischen Schöpfungslehre	42
2.3.1	Dimensionen des Schöpfungsverständnisses	43
2.3.2	Dimensionen von Moltmanns Schöpfungslehre	44
2.4	Positionierung des Menschen in der Schöpfung	44
2.4.1	Mensch als imago Dei	45
2.4.2	Das Verhältnis Mensch - Natur. Bearbeitung von Gen 1,28	46
2.4.3	Die Idee der Schöpfungsgemeinschaft auf Basis des zweiten Schöpfungsberichts	47
2.5	Zeit und Schöpfung	49
2.5.1	Moltmanns Kritik am linearen Zeitverständnis der Moderne	49
2.5.1.1	Exkurs: Korrektur	50
2.5.2	Vernetztes Zeitverständnis	50
2.5.2.1	Was bedeutet 'vernetztes Zeitverständnis'?	50
2.5.2.2	Wie sind Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft durchdrungen?	51
2.5.2.3	Eschatologische Zukunft und ihr Verhältnis zur Gegenwart	52
2.5.2.4	Die Synchronisierung von geschichtlicher und natürlicher Zeit	54
2.5.3	Bedeutungshorizont des Sabbatverständnisses	55
2.6	Das Problem des Raums	57
2.6.1	Der ökologische Raumbegriff	57
2.6.1.1	Der weltoffene Mensch	58
2.6.2	Diskussion um den absoluten Raumbegriff in der Neuzeit	59
2.6.3	Unzulänglichkeit der neuzeitlichen Begriffe und des ökologischen Raumbegriffs	60
3	Dritter Teil: Zusammenführung	62
3.1	Einleitung	62
3.2	Erweiterung des Subjektverständnisses. Natur als Subjekt und Gegenstand der Verantwortung	62
3.2.1	Das Problem des Anthropozentrismus	63
3.2.2	Der Schöpfungsbegriff als Überwindung des Anthropozentrismus?	65
3.3	Die Bestimmung des Menschen in der Welt. Konnex von Verantwortung und Schöpfung	67

3.3.1	Der Mensch als Subjekt und Objekt im Kontext von Verantwortung und Schöpfung	67
3.3.2	Verantwortung und Schöpfung im säkularen Raum- und Zeitverständnis	70
3.4	Das Problemfeld Ethik und Eschatologie	71
3.4.1	Transformative Ethik als Möglichkeit	73
3.4.2	Der Sabbat als Ermöglichung von Ethik im Horizont von Eschatologie	74
3.4.3	Macht als ethische Basis	75
4	Schluss	77
4.1	Fazit	77
4.2	Theologischer Ausblick	82
4.3	Schlussbemerkung	83
	Literaturverzeichnis	84
	Abstract	89
	Eigenständigkeitserklärung	91

0 Hinführung

Der neuzeitliche Paradigmenwechsel, der nach und nach eine objektivierende Welt-sicht und damit auch einen Perspektivenwechsel hinsichtlich der Naturwahrnehmung und der anthropologischen Bestimmung etabliert hat, lässt große Fragen neu stellen und wirft neue Fragen auf - vor allem hinsichtlich der Tatsache, dass Technologie den Menschen und die Natur in ein ganz neues Verhältnis zueinander bringt. Dem Menschen scheint in diesem Komplex deshalb eine besondere Rolle zuzukommen, weil er einerseits zentraler weltlicher Akteur im Umgang mit dieser neuen Situation ist und andererseits durch seine Eingebundenheit in seine (ökologische wie soziale) Umwelt, seine Erfahrung, seine moralische Veranlagung, etc. einer Neubestimmung seiner selbst unterworfen ist, der er kaum entgehen zu können scheint. Hans Jonas und Jürgen Moltmann haben vor dem Hintergrund ihres Anspruchs, einen ökologischen Zugang zu den philosophisch wie theologisch relevanten Aspekten von *Verantwortung* und *Schöpfung* zu schaffen, diese krisenhafte Situation, welche die Welt und den Menschen in unserer Zeit prägt, zum Ausgangspunkt ihrer Konzepte gemacht. Jonas lenkt seine Überlegungen in Richtung der Forderung einer neuen Ethik, die aus seiner Sicht notwendig ist, weil sich durch das ständige Fortschreiten der Technologie und die zunehmende Globalisierung der Handlungsraum des Menschen drastisch verändert hat - es sind dadurch erstens neue Handlungsmöglichkeiten eröffnet, jede Handlung ist zweitens vernetzter und weitreichender als es bisherige Ethik zu denken vermochte und drittens sind es ganz anders dimensionierte Handlungsfolgen, die im Bereich des Möglichen sind. Mit dem letzten ist ein zentraler Punkt Jonas' Ansatz angesprochen - danach steht nämlich in Anbetracht der gegebenen Zustände die Zukunft der Menschheit auf dem Spiel. Will diese gewahrt bleiben, muss eine Begrenzung des menschlichen Handelns stattfinden. Moltmann schafft auf Basis seines Befunds, dass die ökologische Krise der Erde anthropologisch verortet ist, eine Schöpfungslehre, die ebenso einer ökologischen Façon verschrieben ist. Vor allem das Verhältnis zwischen Mensch und Natur wird bei ihm hinsichtlich der Subjekt- und Objektcharakterisierung untersucht und alternative Deutungen angeboten. Das passiert auf Basis theologischer Fundamente, wie beispielsweise das Verständnis der Welt als Schöpfung eines ist. Moltmann konstruiert ein theologisches Verständnis der Schöpfungsgemeinschaft, das für die Fragestellungen dieser Arbeit eine sehr starke Aussagekraft besitzt. Seine ökologische Schöpfungslehre findet außerdem ihr Fundament und gleichzeitig ihren inhaltlichen Gipfel in einem umfassenden Raum- und Zeitkonzept, das vor allem für sämtliche Fragen der Ethik und des Verständnisses der Welt als Schöpfung eine maßgebende Rolle spielt. Moltmanns Theologie ist aus dem Blickwinkel eines eschatologischen Zeit- und Schöpfungsverständnisses zu lesen.

Dies zu erläutern und auf sich daraus ergebende Fragen zu verweisen wird auch ein wichtiger Teil dieser Arbeit sein.

Die sehr ähnlichen Ansätze der Konzepte sind jeweils innerhalb ihres Faches zu denken. Jonas' und Moltmanns Werke sollen hierbei als paradigmatische Versuche vonseiten der Philosophie und der Theologie daraufhin untersucht werden, mit den Themen Verantwortung und Schöpfung umzugehen. Die Differenz der Disziplinen ist dabei nicht hinderlich, denn die Konzepte können unter sehr spannenden Gesichtspunkten miteinander ins Gespräch gebracht werden und auf interessante Zusammenhänge hin befragt werden. Dieses 'Gespräch' soll Ziel dieser Arbeit sein. Das Thema der *Verantwortung* versteht sich gewissermaßen als in einem Dreischritt eingebunden. Erstens ist *Verantwortung* als großes Thema der Theologie verortbar, worauf aber Jonas nicht sehr ausführlich rekurriert. Mit Jonas ist der zweite Schritt angedeutet - Verantwortung wird hier im Zuge einer philosophisch-ethischen und säkularen Tradition als philosophisches Prinzip behandelt und erfährt dabei eine neue inhaltliche Füllung. Im dritten Schritt wird das Thema wieder auf der Ebene der Theologie behandelt - vor dem Hintergrund des Moltmann'schen Schöpfungsverständnisses und in Rekurs auf das philosophische Prinzip. In diesem dritten Schritt werden *Schöpfung* und *Verantwortung* in beiderlei Dimensionen aufeinander erweitert und befragt. Das gemeinsame und alles überspannende Thema ist dabei das (Selbst-)Verständnis des Menschen und das reziproke Verhältnis von Mensch und Welt bzw. Schöpfung.

0.1 Fragestellungen und Anspruch

Den Fragen, die dabei zur Sprache gebracht werden, ist letztlich gemein, dass sie auf die große Frage, die im Titel dieser Arbeit bereits anklingt, bezogen sind: „Wer ist mein Nächster?“. Sie sind gesammelt als Fragekomplex zu verstehen - also aufeinander bezogen und nicht abgetrennt voneinander zu bedenken. Ein erstes befragt die Bestimmung des „Wer“. Dafür ist es notwendig zu bestimmen, *wer* oder *was* Subjekt sein kann. Dass dem Menschen Subjektcharakter zukommt, scheint nahezu selbstverständlich zu sein. Aber wie ist es um außermenschliche Natur bestellt? Kann Welt, die nicht menschlich ist, subjekthaft sein und welche Eigenschaften sind dazu notwendig bzw. wie ist diese Subjekthaftigkeit begründbar? Wenn damit eine Erweiterung eines Subjektverständnisses stattfindet, kann weiters die Frage gestellt werden, ob dies ausschlaggebend dafür ist, dass Subjekt zu sein bedeutet, zum Gegenstand menschlicher Verantwortung zu werden und ob damit ein moralischer Anspruch an die Menschheit von Nicht-Menschlichem her gestellt sein kann.

Das leitet bereits die zweite zentrale Fragestellung ein, die sich nun konkret auf den Menschen bezieht. Wie muss der Mensch verstanden werden, um seinen mannigfaltigen Dimensionen und Bestimmungen gerecht zu werden? Er ist das Wesen, das gleichzeitig Subjekt und Objekt seiner selbst und auch transzendent verwiesen sein kann. Letztendlich geht es darum, wie die Verantwortung des Menschen vor dem Angesicht seiner scheinbar vielfachen Bestimmtheit (oder negativ gesprochen - seiner Unbestimmtheit), bzw. seiner Offenheit der Welt gegenüber, begründbar ist.

Der dritte große Punkt, der in dieser Arbeit befragt wird, wirft eine große Schwierigkeit auf, die sich im Dialog von Jonas' Ethik mit der theologischen Schöpfungslehre Moltmanns ergibt: prägend für beide Werke sind jeweils gewisse Zeit- und Zukunftsverständnisse, und ebenso spielt die Bedeutung des Raumes eine wichtige Rolle. Während Jonas' Ethik eine säkularisierte wie theologische Eschatologie in Form des Utopismus kritisiert, weil sie eine Ethik, wie er sie fordert, entkräften würde, macht sich Moltmann im Zuge seiner Schöpfungslehre für eine eschatologische Perspektive stark. Wie im Kontext einer eschatologischen Schöpfungslehre Verantwortungsethik nicht nur sinnvoll, sondern sogar notwendig sein kann (was sich zu widersprechen scheint) soll ebenso diskutiert werden.

Die Frage „Wer ist mein Nächster?“ ist also in gewisser Hinsicht bewusst irreführend gestellt, weil das „Wer“ darin nicht ausschließlich an den Menschen gerichtet ist. Ein Anspruch, den diese Arbeit stellt, ist es, anhand der Positionen von Jonas und Moltmann zu skizzieren, wie eine Entkräftung oder Relativierung des Anthropozentrismus bzw. - milder ausgedrückt - eine Dezentralisierung des Menschen stattfinden kann, sofern *Verantwortung* um ein Weltverständnis als *Schöpfung* erweitert wird.

In dieser Arbeit wird immer wieder durchscheinen, dass die behandelten Themen Verantwortung und Schöpfung immerzu eine sozialetische Konnotation hat. Dass diese auch in christlichem Rahmen aktuell eine wichtige Perspektive ist, zeigte nicht zuletzt Papst Franziskus in seiner Enzyklika *Laudato Si'*. Die Einordnung des Themas in die (theologische) Sozialetik kann selbstverständlich nicht umgangen werden und ist als ein zentrales Kriterium des Behandelten mitzudenken.

Der Anspruch, den diese Arbeit aber erfüllen soll, ist eine Kontextualisierung von Verantwortung und Schöpfung auf Basis einer fundamentaltheologischen Auseinandersetzung. Die Fragestellungen beziehen sich zum einen stark auf die Kategorie und das Verständnis von Subjektivität. Zum anderen sind es Konzepte von Räumlichkeit und Zeitlichkeit, die auf ihre Relevanz für ein Schöpfungs- und Verantwortungsverständnis hin befragt werden. Diese Diskussion um die Zeit ist in einem fundamentaltheologischen Sinn im Kontext eines eschatologischen Zeit- und Geschichtsentwurfs zu verstehen, der hier mit Johann Baptist Metz begründet werden soll.

Auf Basis einer wissenschaftlich-technologisch geprägten Welt, in die wir uns heute eingebunden finden, ist auch die Zeit zu einer physikalisch berechenbaren bzw. einer „überraschungsfreien Unendlichkeit, in die alle und alles gnadenlos eingeschlossen sind“¹ geworden. Es ist gewissermaßen eine Zeitlosigkeit, innerhalb deren Bann die Welt existiert. Die Theologie durchbricht diesen Bann, wie Metz schreibt, durch das leidenschaftliche Erwarten im Kontext der Eschatologie. Naherwartung füllt weltlich-utopische Hoffnung mit Zeitperspektiven. Hier soll bereits vorweggenommen sein, dass damit Verantwortung im christlichen Leben nicht gelähmt, sondern eher begründet wird. Durch die Zeit- und Erwartungsperspektiven wird im christlichen Leben zur Handlung gedrängt - es besteht eine Forderung zur Solidarität der Menschen.²

0.2 Aufbau der Arbeit

Die Arbeit ist grob in drei Teile gegliedert, deren weitere Unterteilung im Sinne einer frageorientierten Schwerpunktsetzung erfolgt. Die ersten beiden Teile können getrennt voneinander gelesen werden, haben aber dennoch Verbindungsstränge und zumindest einen ähnlichen Aufbau.

Der erste Teil behandelt die Philosophie von Hans Jonas auf Basis der Lektüre verschiedener Werke, insbesondere seines Hauptwerks *Das Prinzip Verantwortung*. Über die verwendete Literatur möchte ich weiter unten noch einige Worte verlieren. Ich habe versucht, möglichst vernetzt jene Zusammenhänge darzustellen, die für die Überlegungen dieser Arbeit verständnisbringend sein können.

Ebenso gehe ich im zweiten Teil vor, in dem es in erster Linie um Jürgen Moltmanns theologische Perspektive geht, die er in seiner ökologischen Schöpfungslehre *Gott in der Schöpfung* formuliert. Auch hier arbeite ich kontextorientiert und anhand einiger im ersten Teil aufgeworfenen Fragen gearbeitet, wenn auch nicht ausschließlich. Zu Beginn der ersten beiden Teile finden sich jeweils eine kurze Einleitung, um zu erklären, auf welche Punkte die darauffolgenden Ausführungen fokussiert sind und zu begründen warum. Außerdem werden die Autoren Hans Jonas und Jürgen Moltmann mit ihren biographischen Hintergründen kurz vorgestellt. Dies scheint mir im Hinblick auf ihren ökologisch-anthropologischen Krisenbefund wichtig zu sein, vor allem deshalb, weil beider Leben einen Großteil des 20. Jahrhunderts überdauerte und mitunter geprägt durch die schrecklichen Ereignisse der Shoah wurden. Die Er-

¹METZ, Johann Baptist. Der Kampf um die verlorene Zeit. Unzeitgemäße Thesen zur Apokalypik. in: MANEMANN, Jürgen (Hrsg.). Befristete Zeit. Journal: Jahrbuch Politische Theologie. Band 3, (Lit. Berlin / Münster / Wien / Zürich / London 1999), 215.

²vgl. ebd., 216ff.

fahrungen der Shoah und Kriegserfahrungen allgemein zeigen sich auch in ihrem Denken und in ihren Werken, betrachtet man beispielsweise Jonas' *Gottesbegriff nach Auschwitz* oder Moltmanns *Der gekreuzigte Gott*, das letztlich dem Anspruch einer Theologie nach Auschwitz gerecht werden soll. Wenn auch diese Werke nicht Thema dieser Arbeit sind, ist es denke ich wichtig, solch prägenden Hintergrund von Jonas und Moltmann zumindest mitzudenken.

Ziel der ersten beiden Teile ist es, ein theoretisches Grundgerüst zu schaffen, auf Basis dessen die Ausarbeitungen im dritten Teil fußen. Der dritte Teil ist eine Zusammenführung und soll meine zentralen Fragen - beruhend auf dem Erarbeiteten der ersten Teile - noch einmal aktualisieren und neu stellen. Die Zusammenführung versteht sich nicht als ausschließliche Verarbeitung von dem, was bis dahin gesagt wurde - es werden auch im dritten Teil noch gewisse theoretische Linien ergänzt, die bis dahin noch keinen rechten Platz gefunden haben, aber wichtig für die Fragestellungen sind. Anhand dessen werden Jonas und Moltmann durch interpretative textliche Verknüpfungen bzw. Interpretationen meinerseits ins Gespräch gebracht. Wichtig vorab zu erwähnen ist, dass es dabei mein Anspruch ist, Jonas und Moltmann keine Worte in den Mund zu legen, die sie so nicht vertreten würden oder vertreten hätten. Durch die Fragestellungen und die Interpretation der jeweiligen Ausführungen werden sie aber verglichen und gegenseitig umeinander erweitert, und zeigen so einen - wie ich hoffe - fruchtbaren Nexus zwischen den Begriffen *Schöpfung* und *Verantwortung* im Dialog zwischen Philosophie und Theologie.

0.3 Anmerkungen zu verwendeter Literatur

Hier möchte ich noch einige Ausführungen zur verwendeten Literatur und meinen Zugang dazu anfügen. Wie bereits erwähnt sind *Das Prinzip Verantwortung* und *Gott in der Schöpfung* die primär relevanten Werke von Jonas und Moltmann, auf die ich mich beziehe und aus denen ich die jeweiligen Grundgedanken zu verstehen und in Kontext zu setzen versucht habe. Selbstverständlich müssen dabei aber Verweise auf andere Werke stattfinden. Möchte man beispielsweise die Begründung der Jonas'schen Ethik in der Ontologie genauer beleuchten, der auch in *Das Prinzip Verantwortung* ein wichtiger Stellenwert zukommt, muss auf so manche Ausführungen Jonas' in *Organismus und Freiheit* hingewiesen werden. Auch auf *Technik, Medizin und Ethik*, das gewissermaßen als praktischer Prüfstein für das *Das Prinzip Verantwortung* gilt³ lohnte es sich, einen Blick zu werfen. Bei Moltmann sind wohl, um mich hier auf nur zwei wichtige erweiternde Werke zu beschränken, *Das Kommen*

³vgl. JONAS, Hans. *Technik, Medizin und Ethik. Zur Praxis des Prinzips Verantwortung*. (Suhrkamp. Frankfurt ¹1987/1985), 9ff.

Gottes und *Ethik der Hoffnung* wichtige Stationen, die vor allem sein Programm der Eschatologie vorstellen.

Doch auch Sekundärliteratur muss hier erwähnt werden, weil in manchen Fällen dabei wichtige Denklinien auch für meinen Zugang gezeichnet wurden. So waren beispielsweise Veröffentlichungen und Artikel von Udo Lenzig und Dietrich Böhler für die Lektüre und Reflexion von Hans Jonas horizonterweiternd. Für den Moltmann-Teil war die Dissertation von Marija Pehar *Schöpfung zwischen Trinität und Eschaton* sehr relevant, da darin sehr gut Zusammenhänge verschiedener Themenkomplexe innerhalb Moltmanns *Övre* dargestellt werden, wie beispielsweise die Zusammenführung der Idee einer Schöpfungsethik mit den zentralen Gedanken der Eschatologie. Für ebendiesen Themenblock war auch *Raum und Zeit in der evangelischen Theologie* von José Manuel Lozano-Gotor Perona von großem Nutzen.

Eine Verbindung, die Jonas und Moltmann aufweisen, sollte an dieser Stelle auch noch erwähnt sein: in beiden Werken treten an sehr prominenten Stellen Verweise auf Ernst Blochs *Das Prinzip Hoffnung* auf. Dies ist vermutlich einerseits der inhaltlichen Schwere und andererseits der großen thematischen Reichweite von Blochs großem Werk zu verdanken. Die Verknüpfung zu Moltmann scheint bereits mit dem Titel begründbar zu sein, da Hoffnung ein zentraler theologischer Topos ist, vor allem aber im Lichte der Eschatologie. Bei Jonas hingegen ist der Hinweis auf Bloch durch die Kritik der Utopie, die wiederum mit Jonas' Zukunftsverständnis zusammenhängt, gegeben. Die Thematisierung von *Das Prinzip Hoffnung* auf Seiten beider Autoren ist also mit ein Grund, der den Anspruch dieser Arbeit, die beiden Konzepte in Dialog treten zu lassen, legitimiert.

Generell möchte ich noch erwähnen, dass die Darstellung der Philosophie von Jonas in dieser Arbeit wohl etwas differenzierter (wenn auch kompakter) ausfällt, was aller Wahrscheinlichkeit nach daran liegt, dass ich mich im Laufe meines Studiums sehr intensiv mit Hans Jonas auseinandergesetzt habe und einen Schwerpunkt auf seine Verantwortungsethik gelegt habe. Ich habe zu diesem Thema unter verschiedenen Gesichtspunkten auch Seminararbeiten verfasst, auf die ich in dieser Arbeit in dem Sinne Bezug nehme, als dass ich auf die Ansätze und Ergebnisse zurückgreife, diese aber vertiefe und erweitere.

0.4 Persönliche Motivation

Die Motivation, das Thema für diese Arbeit so zu wählen, ist auf theoretischer Linie sicherlich einerseits der Schwerpunktsetzung in meinem Studium zu Hans Jonas entsprungen, andererseits war die Enzyklika *Laudato Si'* ein sehr bewegendes Moment, das mich zur Reflexion über diese Themenfelder angeregt hat. Auf praktischer Ebene ist es meine persönliche Bestrebung, meinen Lebensstil einer ökologischen Linie anzupassen. Die Problematik, die Jonas und Moltmann als Ausgangspunkt ihrer ökologischen Ethik bzw. ökologischen Schöpfungslehre konstatieren, zeichnet sich als eine globale ökologische Krise, die aber in ihren Wurzeln sehr weit reicht und sich auch aus dem anthropologischen Selbstverständnis nährt, das uns Menschen als überlegen erscheinen lässt. In besonderem Maße besorgniserregend sehe ich aber die Tatsache, dass die in den Jahren 1979 und 1985 verfassten Gedanken zu dieser Krise heute nicht um ein Stück weniger aktuell sind, sondern eher gegenteilig - an Relevanz zugenommen haben. Auf ökonomischer Ebene findet vonseiten der westlichen Wirtschaftsmächte eine scheinbar unaufhaltsam größer werdende Einbindung in ein gewinn- und kapitalorientiertes System statt, das einen immerzu wachsenden Spalt zwischen arm und reich zu generieren scheint. Die Gesellschaft ist stark an materiellem Wohlstand orientiert und verlangt durch ihr kollektives Konsumverhalten eine schnelle Entwicklung von immer mehr und billigeren Produkten. Die Wirtschaft antwortet einerseits mit dem Nachkommen dieser Forderung. Gleichzeitig ist dabei eine Attitüde des Strebens nach Profit wegweisend, die sich im Wettbewerb darum auszudrücken scheint, wer mehr und kostengünstiger produzieren kann. Um dem nachzukommen, werden Ressourcenbeschaffung und Produktion dorthin ausgelagert, wo sie 'kostenschonender' sind, was sich in der Ausbeutung derjenigen Menschen zeigt, die sie beschaffen oder produzieren. Dass diese ökonomische Tendenz auch einen massiv steigenden Ressourcenverbrauch mit sich zieht, spannt den Bogen zwischen ökonomischer und ökologischer Ebene. Dazu kommt aber noch eine soziale Ebene, die dahingehend diese Krise verstärkt, als dass die Folgen dieser ökologischen Katastrophe in erster Linie nicht diejenigen zu spüren bekommen, die sie verstärken, sondern diejenigen, die ohnehin schon Opfer des Systems sind. Diese Entwicklung wird vonseiten der Politik nicht bloß unterstützt, sondern geradezu forciert, während dieselben Akteure zu kämpfen haben, durch das ständige Schaffen neuer Technologien die stetig weniger werdenden Ressourcen irgendwie zu ersetzen, mit dem Ziel dem immerwährenden Streben nach Mehr Rechnung zu tragen. Dadurch erfolgt aus meiner Sicht eine Verschiebung des Problemfeldes. Und dies ist bloß die oberste Spitze des Eisbergs, welche diese fundamentale und breit vernetzte Problematik konturiert, in die sich die moderne Menschheit immer weiter verstrickt. Als Christ verstehe ich es als meine Pflicht, in einer von Präsidenten regierten

Welt, die sich arrogant den Klimazielen entsagen und auf jegliche Zugeständnisse an Gerechtigkeit jedweder Form verzichten, zu widersprechen und Verantwortung zu übernehmen. Das muss meiner Ansicht nach selbstverständlich in der Praxis seinen Niederschlag finden, wichtig ist es aber ebenso, die Stimme zu erheben. Mit dieser Arbeit möchte ich einen theoretischen Beitrag dazu leisten.

1 Erster Teil: Hans Jonas⁴

1.1 Einleitung und Biographische Notizen

Die Philosophie, die Jonas im Laufe seines Lebens entwickelte, war zu einem guten Teil von Menschen und Ereignissen beeinflusst, erwähnt er selbst doch in Reden oder Briefen immer wieder prägende Charaktere, die er seine Freunde nennen durfte und bzw. oder die ihm in seiner philosophischen Denkrichtung Wege wiesen - nicht zuletzt finden sich große Geister wie Hannah Arendt, Rudolf Bultmann, Martin Heidegger oder Edmund Husserl darunter.⁵ Für die Bearbeitung seiner denkerischen Ergebnisse lohnt sich vorab ein Blick auf verschiedene Stationen seines Lebens, um dadurch ein breiteres Verständnis über seine Denkhorizonte und Prägungen zu bekommen. Hans Jonas wurde 1903 in Mönchengladbach geboren, wo er als Teil der zionistischen Gemeinde aufwuchs und nach Besuch des hiesigen Gymnasiums bereits bei seiner Abiturarbeit ein außerordentliches Verständnis der philosophischen Fragen zugestanden bekam. Sein Studium der Philosophie und der Judaistik absolvierte er in Freiburg und Berlin, unterbrach es aber für eine kurze Zeit, um bei einem Bauern als Lehrling zu arbeiten und letztgültig festzustellen, dass besser die Philosophie der Bereich sein sollte, dem er sich hingeben wollte. Nach diesen Erfahrungen zog er nach Marburg, um dort vorerst bei Edmund Husserl zu studieren, der in ihm die Fähigkeit stärkte, „die Dinge in ihrem Erscheinen stets neu und unvoreingenommen wahrzunehmen“.⁶ Auch Martin Heidegger zählte zu seinen Lehrern in Marburg, der ihm in seiner philosophischen Orientierung sehr imponierte, jedoch politisch durch dessen Haltung gegenüber dem nationalsozialistischen Regime ebenso schwer enttäuschte. Der dritte Lehrer, der Jonas auch zu seinen ersten sehr bedeutenden Schriften zur Gnosis motivieren sollte und zu dem er bis an sein Lebensende eine intensive Bindung verspürte, war Rudolf Bultmann. Während Jonas an der Publikation seiner Dissertation arbeitete verbrachte er Zeit in Köln, Frankfurt, Paris und Heidelberg, wo er langsam auch Interesse an der Politik entwickeln konnte. Nach der Machtergreifung Hitlers 1933 emigrierte Jonas schweren Herzens nach London und schließlich nach Palästina, wo er wiederum intellektuell gefordert und begeistert wurde, durch

⁴Teile dieses Kapitels habe ich bereits in Seminararbeiten ausgearbeitet und greife hier auf meine Ansätze darin zurück. Siehe: PRAMMER, Florian. Der erste Imperativ und seine Begründung. Eine Annäherung an Hans Jonas und die neue Dimension der Verantwortung (Universität Wien, Sommersemester 2015). und: PRAMMER, Florian. Kollektive Verantwortung im Verständnis und Kontext von Hans Jonas (Universität Wien, Wintersemester 2015/16).

⁵vgl. SEIDEL, Ralf. Die Antwort des Lebens - Hans Jonas. Eine Begegnung. in: HARTUNG, Gerald et al. (Hrsg.). Naturphilosophie als Grundlage der Naturethik. Zur Aktualität von Hans Jonas. Journal: Physis. Band 1, (Karl Alber. Freiburg / München 2013), 282f.

⁶ebd., 282.

den Gelehrtenkreis, dem er regelmäßig beiwohnte. Kurz vor Beginn des Krieges lernte er seine zukünftige Frau Eleonore kennen, die ebenso eine wichtige Rolle für sein Werk spielen sollte. 1939, als der Zweite Weltkrieg begann, meldete er sich in Palästina zur Einberufung in die britische Armee, um gegen die Nationalsozialisten Widerstand zu leisten. Während seiner Zeit im Krieg entwickelte Jonas, „angestoßen durch das physische Ausgesetztsein des Krieges [...] als Soldat der jüdischen Brigade in Briefen an seine Frau Lore erstmals seine Gedanken [...] zur *Philosophie des Lebendigen*“.⁷ Das Kriegsende erlebte er in Italien. Bei seiner Rückkehr nach Deutschland erfuhr er schmerzlich von der Deportation seiner Mutter, was ihn zu tiefer Trauer bewog und gepaart mit seinen Erfahrungen im Krieg und den Kriegsgeschichten von Überlebenden stark auch in seinem Denken prägte. In der Nachkriegszeit fristete Jonas sein Dasein in Jerusalem indem er Philosophiekurse an einer Hochschule gab. Auch im Israelischen Unabhängigkeitskrieg war Jonas beteiligt und wanderte schließlich 1949 nach Kanada aus, um an den Universitäten in Montreal und in Ottawa Professuren zu übernehmen. Nach seiner Emeritierung 1976 veröffentlichte er erst sein Hauptwerk *Das Prinzip Verantwortung*, durch das er sämtliche Ehrenpromovierungen und Preise erhielt und bis an sein Lebensende nicht zuletzt dafür gewürdigt wurde. Hans Jonas verstarb 1993 in seinem Haus bei New York.

Seine Entwicklung der Lebensphilosophie, die in seinem Werk *Organismus und Freiheit* ihre endgültige Niederschrift fand, ist gewissermaßen der Vorbau zu seinem Hauptwerk *Das Prinzip Verantwortung*. Vielfach finden sich darin Gedankengänge, die für die Ausführungen in *Das Prinzip Verantwortung* wichtig erscheinen, sie ergänzen oder überhaupt grundlegen. Jonas geht in seiner Ethik von einem Krisenbefund der Welt aus, auf den er im Laufe seines Werks immer wieder zurückkommt und der die Dringlichkeit dieses Werks begründet. Seine Schlussfolgerung daraus ist die Forderung einer neuen Ethik, die in *Das Prinzip Verantwortung* ihren Ausdruck findet, ihre Grundlage aber letztlich in der Ontologie sucht. Im Folgenden sollen einige zentrale Aspekte dieser Ethik so beleuchtet werden, dass deren Schlagkraft und Bedeutung klar wird und sie zu einem späteren Zeitpunkt sinnvoll unter den in der Hinführung erwähnten Fragestellungen bearbeitet und mit Moltmanns Schöpfungstheologie besprochen werden kann. Zentral wird dabei der neue Imperativ sein, den Jonas an den Beginn seines Werks stellt, sowie die Folgen, die sich daraus für die anthropologische Bestimmung ergeben, vor allem hinsichtlich der Einbindung des Menschen in eine neu definierte Handlungssphäre. Damit zusammenhängend soll beleuchtet werden, in welcher Hinsicht Natur zum Gegenstand menschlicher Ver-

⁷SEIDEL. Die Antwort des Lebens. in: HARTUNG, et al. (Hrsg.). Naturphilosophie, 273.

antwortung sein kann oder muss. Bevor aber die konkreten Ausführungen beginnen, möchte ich nochmals daran erinnern, meine zentrale Frage „Wer ist mein Nächster?“ im Folgenden mitzudenken bzw. im Hinterkopf zu behalten.

1.2 Die ökologische Krise

Im Titel des ersten Kapitels von Jonas' Hauptwerk *Das Prinzip Verantwortung* wird bereits sein (neues) Verständnis von Verantwortung manifestiert: „Das veränderte Wesen menschlichen Handelns“.⁸ Dies verweist auf eine neue Größenordnung menschlicher Handlungen, welche den technologischen Fortschritten und der damit verbundenen „kritischen Verletzlichkeit der Natur durch die technische Intervention des Menschen“⁹ verdankt werden kann. Unser Handeln, das vor dem Hintergrund der technologischen Möglichkeiten als technische Praxis zusammengefasst werden kann, wirkt nicht mehr nur in der Nahsphäre des Handelnden bzw. in der Gegenwart, sondern ist räumlich und zeitlich weitreichender. Zusätzlich bestimmt ihr kumulativer Charakter ein anderes Maß der Verantwortung, das dafür übernommen werden muss.¹⁰ Ethiken, die bisher entworfen wurden, hatten zwingend auch andere Ausmaße ihrer Gegenstände, da die Handlungen des Menschen (die Thema einer jeden Ethik sind) anderer Größenordnung waren. Der Umgang mit jener - außerhalb des Menschlichen gelegenen - Natur war bisher immer ethisch neutral. Dies ist dem Handlungshorizont verschuldet, in dem der Mensch eingebunden war, solange die Gefahr der Zerstörung seines Lebensbereichs nicht denkbar oder potentiell möglich war. Des Weiteren implizierte Ethik lediglich den Umgang von Mensch zu Mensch, war also anthropozentrisch. Und auch die zeitliche und räumliche Reichweite der Handlungen von Menschen reichte bis zu einem überschaubaren, nahen Horizont und war im Hier und Jetzt verortet.¹¹ Die Dimension auf Zukunft hin - wenn es um die Wirkungen menschlichen Handelns und menschliche Verantwortung überhaupt ging - war deshalb nicht mitgedacht, weil das menschliche Sollen (wie beispielsweise in christlicher oder jüdischer Ethik) immer auf ein Absolutum in der Zukunft bzw. im Jenseits, also auf das Reich Gottes hin gerichtet war, das nicht von den Handlungen im Jetzt abhängig war.¹² Für diese andere, neue Dimensionsreichweite (für die sich Jonas stark macht) ist bisherige Erfahrung oft nicht mehr brauchbar und Jonas

⁸JONAS, Hans. *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation.* (Suhrkamp. Frankfurt 1979), 13.

⁹ebd., 26.

¹⁰vgl. ebd., 27.

¹¹vgl. ebd., 22f.

¹²vgl. GEBHARDT, Eike. *Naturwissenschaft versus Natur-Verantwortung.* in: BÖHLER, Dietrich (Hrsg.). *Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas.* (C.H.Beck. München 1994), 197f.

fordert, dass das Wissen über unser Handeln (ergo über unser technisches Eingreifen in die Natur) dem „kausalen Ausmaß unseres Handelns größengleich sein [muß]“¹³ Durch die neuen Möglichkeiten technologischer Art, die nun bestehen und die für unsere Handlungsmöglichkeiten eine Rolle spielen, schrumpft auch der Selbstbegriff. Der Mensch wird durch das damit implizierte Einwirken des Herstellens in das Tun und Handeln auch zum kollektiven Täter¹⁴ dessen, was er tun kann, weil er es hergestellt hat.¹⁵ Der Mensch blickt auf sich selbst zunehmend als

„der Hersteller dessen, was er hergestellt hat, und der Tuer dessen, was er tun kann – und am meisten der Vorbereiter dessen, was er demnächst zu tun imstande sein wird.“¹⁶

Es geht hier also nicht um ein bestimmtes Individuum, sondern um – und das schreibt Jonas auch explizit – den kollektiven Täter und die kollektive Tat. Die noch nicht bestimmte Zukunft sei es, die den „relevanten Horizont der Verantwortung abgibt.“¹⁷ Die Moralität müsse in neue Gefilde vordringen, nämlich in die Sphäre des Herstellens - und zwar in Form der Politik. Dieses Thema soll aber in einem eigenen Kapitel beleuchtet werden.

Worin zeigt sich aber nun der Hintergrund dieser neuen Dimension, dieses neue Verständnis von Verantwortung? In einem Gespräch zwischen Hans Jonas, Ulrich Beck und Walther Zimmerli hat Jonas seinen Krisenbefund sehr kompakt formuliert, der ausschlaggebend für seine neue Ethik war und ist. Dieser Befund soll hier zusammengefasst werden, um die Basis der Jonas'schen Überlegungen zu skizzieren. Durch die westliche, neuzeitliche Entwicklung der Naturwissenschaft sowie die technologischen Mittel, deren sie sich bedient, hat der Mensch seine Herrschaft über die Natur und Umwelt - ja, der Welt, in der er selbst existieren kann - in einem ungeahnten Maß gesteigert, so dass unsere Zivilisation die Natur überfordert. Die Nutzung der Natur erfolgt vonseiten des Menschen nicht wie bei anderen Arten - lediglich zum Stillen unmittelbarer (Über)Lebensbedürfnisse - sondern hat Zivilisation erst entwickelt. Zivilisation macht sich die Umwelt, innerhalb derer sie existiert, zunutze. Dass sich diese zu einer Gesellschaft der Hochtechnologie entwickelt hat, ist mitunter dem neuzeitlichen Paradigma des beständigen Fortschritts zu verdanken, der einen Zugriff auf die Natur um der Erkenntnis derselben willen legitim erscheinen lässt. Die Mittel, die dafür nötig sind, können erlernt, mitgeteilt und übernommen werden - es sind also, um mit Jonas' Worten zu sprechen keine Wundermittel. Und dennoch bedeuten sie für diesen Planeten eine große Überforderung. Der Mensch,

¹³JONAS. Prinzip Verantwortung, 28.

¹⁴ebd., 32.

¹⁵vgl. ebd.

¹⁶ebd.

¹⁷ebd.

der durch Technologie und Wissenschaft Macht über die Erde zu haben glaubt (bzw. durch bestehende Möglichkeiten auch hat) ist auch Herr seines eigenen Schicksals geworden und muss an sich selbst erfahren, dass die Verwüstung und Ausbeutung der Erde ebenfalls eine Existenzbedrohung für ihn selbst bedeutet.¹⁸

„Das ist, grob gesagt, das eigentümliche Erwachen [...] zu der Einsicht, daß das Ausmaß seines Erfolges droht, ihm die Grundlage selber zu ruinieren, aus der heraus er diesen Reichtum, diese Üppigkeit des Daseins, diese moderne technische Zivilisation mit ihrer ungeheuerlich konsumierenden Gesellschaft geschaffen hat.“¹⁹

Jonas nennt diese bisher sehr abstrakt klingenden und sehr allgemein anmutenden Probleme beim Namen.

1.2.1 Konkrete Problemfelder der ökologischen Krise

Die menschliche Erdbevölkerung nimmt in ihrer Zahl stets zu und scheint auch einer weiteren schnellen und großen Vermehrung nicht entgegenzusteuern. Dass damit ein Zwang der Erhaltung einhergeht, der auf die *Ernährung* der Erdenbürger verweist, ist klar. Eine so große Zivilisation zu ernähren wird - insofern noch dazu ein nicht unbeträchtlicher Teil derselben seinen luxuriösen Lebensstil, an den man sich gewöhnt hat, weiterführt - zur großen Schwierigkeit, weil dies einen chemischen Eingriff auf die natürlichen Nahrungsressourcen forciert, der dem Interesse der Mehrung der Nahrung unterliegt. Auch unter Weglassung des ernährungsbezogenen Luxus der westlichen Zivilisation wäre man dazu gezwungen, die - global gesehen nicht sehr rosige - Ernährungslage durch chemische Beigaben bzw. künstliche Düngemittel an der obersten, erzeugenden Erdoberfläche aufzustocken. Die Folgen solcher „agrarischer Maximierungstechniken“²⁰ - wie Jonas sie bezeichnet - zeigen sich lokal in Verseuchung von Gewässern sowie Übersäuerung der Böden und beeinträchtigen das Klima durch Entwaldung als Preis für landwirtschaftliche Beackerung.²¹ Selbst wenn man annimmt, die chemische Beisetzung wäre kein relevanter Parameter in dieser Rechnung und es wäre möglich, den Hektarertrag zu verdoppeln oder gar zu vervierfachen, so bietet der 1972 veröffentlichte Bericht des *Club of Rome* eine Darstellung des zu erwartenden Ergebnisses. Da die Weltbevölkerung exponentiell wachsend ist, stößt an einem nicht allzu fernen Zeitpunkt der ebenfalls wachsende Bodenbedarf gegen eine endgültige Grenze. Die Entwicklung dahin wäre geprägt (bzw. ist in vielen

¹⁸vgl. JONAS, Hans/BECK, Ulrich/ZIMMERLI, Walther. Technologisches Zeitalter und Ethik. in: BÖHLER, Dietrich (Hrsg.). Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas. (C.H.Beck. München 1994), 342f.

¹⁹ebd., 343.

²⁰JONAS. Prinzip Verantwortung, 331.

²¹vgl. ebd., 331f.

Teilen der Welt bereits geprägt!) von Krisensymptomen, wie einem enormen Preisanstieg von Lebensmitteln, sowie dem Zwang sich mit geringwertigen Lebens- und Nahrungsmitteln zu ernähren und Vermehrung der Hungertoten weltweit. Zusätzlich käme noch die unmöglich werdende Versorgung der Böden mit Frischwasser hinzu.²² Das Nahrungsproblem ist also ein erstes Beispiel und ein erster Faktor dessen, wovor Jonas warnt und zeigt beachtliche Konsequenzen auf, die auf kurze oder lange Sicht zu einem fundamentalen, existenzbedrohenden Kernproblem avancieren werden. Ein weiteres Problemfeld bildet der Zugriff auf *mineralische Rohstoffe* und die damit zusammenhängende Energieproblematik. Jene Mineralien, die durch einen Zugriff an der Oberfläche der Erdkruste relativ leicht abgebaut werden können, sind nicht unerschöpflich.²³ Der Rohstoffverbrauch steigt darüber hinaus in manchen Fällen sogar schneller als die Bevölkerung wächst, weil nicht nur immer mehr Menschen, sondern (im Durchschnitt berechnet) jeder von ihnen eine größere Zahl und Menge an Rohstoffen verbraucht.²⁴ Eine Möglichkeit, um an mehr Rohstoffe zu kommen, wäre es in tiefere Schichten der Erde zu graben. Um dorthin zu gelangen, würde eine enorme Steigerung des Energiebedarfs bedeuten.²⁵ Multipliziert man aber den jetzt schon viel zu hohen Energieverbrauch, was dazu nötig wäre, käme zusätzlich zum Problem des Vorhandenseins und der Nutzbarkeit planetarischer Energiequellen noch die Folgeerscheinungen der in Mitleidenschaft gezogenen planetarischen Biosphäre hinzu. Womit wir beim nächsten *Problemfeld der Energie* angelangt sind.²⁶ Fossile Brennstoffe wie Erdöl, Erdgas und Kohle, welche nicht zu den erneuerbaren Energiequellen zählen, sind in ihrem Verbrauch und ihrer Erschöpfung analog zu den oben beschriebenen mineralischen Rohstoffen zu sehen. Hinzukommend ist hier die Verbrennung dieser Stoffe, mit der neben lokaler Luftverschmutzung ein global stärker werdendes Wärmeproblem einhergeht. Davon zu unterscheiden sind erneuerbare Energiequellen wie Nutzung der Sonnenenergie oder der Wasserkraft, von denen man sich jedoch - wären sie maximal genutzt - lediglich eine Erleichterung und keine Lösung des Energieproblems versprechen könnte. Am Ende wird die Kernenergie durch Kernspaltung von Jonas erwähnt, die wegen radioaktiver Bedrohung der Umwelt und dem Problem der Lagerung oder Entsorgung des dadurch produzierten Mülls selbstverständlich nicht zu den wünschenswerten Lösungen gehört. Am Ende steht man noch vor dem *Thermalproblem*. Energieverbrauch endet, wie immer er konstruiert

²²vgl. MEADOWS, Dennis et al.. Die Grenzen des Wachstums. Bericht des Club of Rome zur Lage der Menschheit. (Deutsche Verlagsanstalt. Stuttgart 1972), 42ff.

²³vgl. JONAS. Prinzip Verantwortung, 332.

²⁴vgl. MEADOWS, ET AL.. Grenzen des Wachstums, 50.

²⁵Anmerkung: Abgesehen davon wäre damit bloß eine zeitliche Verlagerung oder Verschiebung der Problematik erzielt, weil auch diese tiefer gelegenen Ressourcen endlich wären.

²⁶vgl. JONAS. Prinzip Verantwortung, 332f.

ist, in Wärme, die abgeführt werden muss. Zur Abfuhr steht aber nicht die unendliche Weite des Weltalls zur Verfügung, sondern der irdische Raum, was zu einem kritischen Faktor wird. Den Energieverbrauch also von den thermalen Folgen zu trennen ist nicht möglich.²⁷

1.2.2 Ein neuzeitliches Paradigma als Ermöglichung der ökologischen Krise

Mit den eben formulierten Gedanken wurde die „kritische Verletzlichkeit der Natur“²⁸ mit sehr anschaulichen, teils bereits erfahrbaren, drastischen Konkretisierungen beschrieben. Dass die Verletzlichkeit mit der Steigerung menschlicher Macht durch Technologie potenziert wird und sich verwirklicht, wurde ebenfalls oben bereits angedeutet. Diese maßgebliche Veränderung des Handlungsspielraums des Menschen gründet in einer wert- und moralfreien Rationalität, die dem Charakter der modernen Naturwissenschaft eingeschrieben ist,²⁹ gepaart mit der Tatsache und Gangart des ständigen Fortschritts der Technik. Dieser besteht darin, dass ein Folgendes dem Vorhergegangenen immer überlegen sein muss - damit ist zwar kein (sittliches) Werturteil impliziert, doch ist es die Richtung, der Wissenschaft und Technik folgt. Um dies an einem Beispiel zu erörtern, nennt Jonas die Erfindung einer Atombombe mit vergrößerter Zerstörungskraft. Man kann so eine Erfindung schon für moralisch wertwidrig erklären oder bewerten, jedoch wäre diese überarbeitete Version der Atombombe „technisch ’besser’“³⁰ als die Vorgängerversion, was sie zu einem fortgeschrittenen Modell macht³¹ und somit im Geiste des neuzeitlichen Fortschrittsparadigmas als wünschenswert erscheinen lässt.

Die Arbeitsweise der Naturwissenschaften gründet auf der Perspektive der Natur als physikalischer Welt, die durch Objektivierung erforscht werden kann. Natur wird um der Erkenntnis willen vergegenständlicht. Systematisiert oder begründet wurde diese Weltsicht bereits durch die cartesianische Konzeption des Dualismus von *res cogitans* und *res extensa*, also der Trennung des Mentalen vom Physischen. Die Trennung stellt die außermenschliche lebendige Natur (als maschinelle Ansammlung verstanden) dem Menschen, welcher von der ihn umgebenden organischen Substanz unabhängig sei, gegenüber. Der damit begründete Dualismus wurde seither zur

²⁷vgl. JONAS. Prinzip Verantwortung, 333ff.

²⁸ebd., 26.

²⁹vgl. BÖHLER, Dietrich. Ethik der Zukunfts- und Lebensverantwortung. Erster Teil: Begründung. Zwischen Metaphysik und Reflexion. in: BÖHLER, Dietrich/BRUNE, Jens Peter (Hrsg.). Orientierung und Verantwortung. Begegnungen und Auseinandersetzungen mit Hans Jonas. (Königshausen und Neumann. Würzburg 2004), 98ff.

³⁰JONAS. Prinzip Verantwortung, 295.

³¹vgl ebd.

grundsätzlichen Unterscheidung in moderner Wissenschaft bzw. modernen Denkens und wird von Jonas kritisiert.³²

1.3 Der erste Imperativ. Stellung des Menschen in der Welt

Ausgehend von der Krise, die Jonas konstatiert, fragt er nach der veränderten Dimension des menschlichen Handelns, die durch alte Ethik offenbar nicht mehr umrissen oder bestimmt werden kann. Ein zentraler Begriff dessen er sich bei der Konzeption seiner neuen Ethik bedient, ist 'Verantwortung'. Dabei scheinen ihm einige Punkte wichtig zu sein, die ich hier in den Kontext meiner Fragestellungen setzen und auf ihre Relevanz daraufhin beleuchten möchte.

1.3.1 Verbundenheit des Handelnden zu den Anderen der Handlung

In den Maximen neuer Ethik müssen der Handelnde und der Andere bzw. die Anderen der Handlung (also jene, die in irgendeiner Weise mit der Handlung verbunden oder durch die Handlung betroffen sind) weder zwingend Teil einer gemeinsamen Gegenwart sein, noch räumlich in einer unmittelbaren Verbindung stehen. Dies ist ein erstes Merkmal, durch das sich neue von bisheriger Ethik unterscheidet. Jonas nennt als Beispiel einer bisherigen ethischen Maxime den Satz „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst“³³, anhand dessen er den Bezug in der Nahsphäre früheren Handelns aufzeigen möchte. Dass diese Maxime bzw. Vorschriften dieser Art in einer neuen Ethik nicht mehr gelten, möchte Jonas nicht sagen.³⁴ Aus diesem Grund muss gefragt werden, wie mein *Nächster* bestimmt ist und inwiefern Kategorien wie Zeit, Raum, aber auch eine kollektive Handlungssphäre in der Bestimmung eine Rolle spielen.

Ich möchte mit einem kurzen und sehr simplifizierten Beispiel aus alltäglicher (westlicher) Praxis zeigen, was damit gemeint ist: Man stelle sich den Kauf eines T-Shirts in einer Filiale eines großen Textilhandelsunternehmens vor. Angenommen, der/die Handelnde ist hierbei der/die KäuferIn. Der/die Andere der Handlung ist nicht nur der/die VerkäuferIn im Geschäft (in früherer Ethik wäre einE VerkäuferIn vermutlich gleichzeitig ProduzentIn gewesen und der Kauf somit eine Handlung zwischen zwei Personen). Die Anderen der Handlung sind neben den Angestellten, deren Funktion

³²vgl. WOLTERS, Gereon. Hans Jonas' philosophische Biologie. in: WIESE, Christian/JACOBSON, Eric (Hrsg.). Weiterwohnlichkeit der Welt. Zur Aktualität von Hans Jonas. (Philo. Berlin / Wien 2003), 232.

³³JONAS. Prinzip Verantwortung, 23.

³⁴vgl. LENK, Hans. Macht und Verantwortung. in: Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas. (C.H.Beck. München 1994), 214.

es ist, beratend und unmittelbar in Kontakt mit dem/der KäuferIn zu stehen, ebenso die InhaberInnen der Filiale, die mit dem großen Textilhandelsunternehmen finanziell und organisatorisch verbunden sind. Dieses Großunternehmen bezieht Kleidung wiederum von Handelspartnern und Produktionsfirmen, die möglicherweise am anderen Ende des Globus KleidungsproduzentInnen bestellen. In diesem vereinfachten Modell sind wichtige Faktoren wie die Beschaffung der Textilien, aus denen Kleidung produziert wird, noch gar nicht mitgedacht. Aber es veranschaulicht grob, dass ein Kauf dieses T-Shirts nicht bloß eine Handlung zwischen zwei Personen ist, sondern dass von der Produktion bis zum Tragen des Textils einige Schritte erfolgen, die im Kauf aber impliziert sind.

Inwiefern spielt also die Dimension des Raumes in meiner Handlung eine Rolle? Kann bzw. muss ich Verantwortung gegenüber jemandem (womöglich ist dieser Jemand plural) übernehmen, der womöglich nach meinem Wissen örtlich gar nicht bestimmbar ist? Damit zusammenhängend ist die Frage, welche Bedeutung *Wissen* für moralisches Handeln hat. Auch Jonas steht vor dieser Frage und stellt fest, dass die Tatsache, dass das Wissen „dem kausalen Ausmaß unseres Handelns [...] nicht wirklich größengleich sein *kann*, das heißt, dass das vorhersagende Wissen hinter dem technischen Wissen, das unserem Handeln die Macht gibt, zurückbleibt“³⁵ selbst ethische Bedeutung annimmt.

1.3.2 Die Sphäre des Herstellens. Mensch als kollektiver Täter

Ich habe auf das Folgende bereits zu Beginn des Kapitels kurz hingewiesen.³⁶ Ein erster Zugang dazu, wie die Dimension der Zeit die Verantwortlichkeit unserer Handlungen mitbestimmt, ist die Kollektivität der Tatsphäre.

„Der Mensch [ist] jetzt immer mehr der Hersteller dessen, was er hergestellt hat, und der Tuer dessen, was er tun kann - und am meisten der Vorbereiter dessen, was er demnächst zu tun imstande sein wird. Doch wer ist 'er'? [...] Es ist der kollektive Täter und die kollektive Tat, nicht der individuelle Täter und die individuelle Tat, die hier eine Rolle spielen; und es ist die unbestimmte Zukunft viel mehr als der zeitgenössische Raum der Handlung, die den relevanten Horizont der Handlung abgibt.“³⁷

Jonas zeigt, dass in den mannigfaltigen Möglichkeiten neuer Technologien - vor allem aber hinsichtlich der Verselbständigung von Technik eine Praxis mit inbegriffen ist, welche qualitativ anders ist, als bisherige Ethik es zu denken vermochte bzw. als der

³⁵JONAS. Prinzip Verantwortung, 28.

³⁶Ich möchte hier nochmals darauf verweisen, dass ich einzelne gedankliche Schritte in der bereits erwähnten Seminararbeit (Prammer, Florian. Kollektive Verantwortung im Verständnis und Kontext von Hans Jonas (Universität Wien, Wintersemester 2015/16)) erarbeitet habe und hier vertiefe.

³⁷ebd., 32.

technologische Entwicklungsstand es überhaupt möglich gemacht hätte. Jonas zeigt die qualitative Veränderung dadurch, dass technisches Handeln heute eine innere Mehrdeutigkeit aufweist³⁸ und die globalen Ausmaße moderner technischer Praxis in Raum und Zeit moralische Bedeutung gewinnen.³⁹ Wir können nicht alle Folgen einer individuellen Handlung als Folgen ebendieser identifizieren. Darum erfordern allein die Möglichkeiten, die für uns bestehen eine kollektive Praxis. Ein kollektives Subjekt muss dann unterstellt werden, wenn viele Individuen handeln, die Handlungsfolgen aber von ihnen getrennt sind. Das bedeutet, wenn eine Handlungsfolge nicht mehr auf eine individuelle Tat rückgeführt werden kann. Ein Beispiel dafür – das im Kontext von Hans Jonas nicht weit hergeholt ist – ist die Emission von Treibhausgasen und der damit zusammenhängende Klimawandel, der nicht auf einzelne Akteure, aber auch nicht auf alleiniges Naturgeschehen zurückgeführt werden kann. Der Begriff des kollektiven Subjekts bzw. der kollektiven Praxis ist aufgrund der „Zwangsläufigkeit der Anwendung“⁴⁰ moderner Technik vonseiten der Individuen, die allein nur Adressaten einer neuen Verantwortungstheorie sein können, unabdingbar.⁴¹ Klar daraus hervor geht, dass Moralität in die Sphäre des Herstellens integriert werden muss, da mit der Herstellung bereits eine Möglichkeit des Tuns (im Sinne von Handeln mit dem Hergestellten) inbegriffen ist. Ein Hergestelltes bzw. Produziertes hat, wie oben schon festgestellt, keinen sittlichen Wert an sich, denn dieser kann erst durch das Benützen des Hergestellten entstehen. Jonas’ These ist aber, dass die Sphäre des Herstellens in die Sphäre des Tuns eingedrungen ist und somit die Moralität ebenso am Herstellen teilhaben muss – nämlich in Form öffentlicher Politik.⁴² Man könnte hier ein fundamentales Problem in Jonas’ Ethik aufdecken, weil Jonas die kollektive Handlungssphäre und die Verantwortung, die vonseiten der Politik übernommen werden muss, stark macht und damit die individuelle Verantwortung klar in den Hintergrund rücken lässt. Hier könnte man argumentieren, Jonas entbinde die Menschen von ihrer individuellen Pflicht. Vielmehr würde ich Jonas hier aber so interpretieren, dass individuelle Pflicht in seinem Modell vorausgesetzt oder zumindest impliziert ist. Beleuchtet man den Begriff des Kollektivs⁴³, so stellt man fest, dass es letztlich nur eine Form des Kollektivs geben kann (*starke Auffassung* des Kollektivs), die auch als dieses Verantwortung übernehmen kann. Diese tritt in Form

³⁸vgl. JONAS. Technik, Medizin und Ethik, 43.

³⁹vgl. ebd., 45.

⁴⁰ebd., 44.

⁴¹vgl. VERWER, Kamiel. Freiheit und Verantwortung bei Hans Jonas. Dissertation, Humboldt-Universität zu Berlin 2011, 23ff.

⁴²vgl. JONAS. Prinzip Verantwortung, 32.

⁴³Ich stütze mich hier auf Überlegungen von Doris Gerber, die eine Unterscheidung der Betrachtungsweisen des Kollektivs vornimmt

von Organisationen und Institutionen mit hierarchischer Ordnung auf;⁴⁴ dazu kann aber *die Menschheit* per se nicht gezählt werden - wohl der Staat, aber somit wäre wohl eher vom Bürger die Rede, als vom Menschen. In der *schwächeren Auffassung* des Kollektivs ist das Individuum Träger kollektiver Verantwortung - im Sinne dessen, dass es Verantwortung über etwas übernimmt, zu dessen Verursachung es nicht alleine beigetragen hat. Und auch die *schwache Auffassung*⁴⁵ spricht ebenfalls dem Individuum die Trägerschaft der Verantwortung zu - es wird die kollektive letztlich auf die individuelle Verantwortung reduziert bzw. kann erst auf deren Grundlage überhaupt behauptet werden.⁴⁶ Das Ergebnis meiner Interpretation wird also dadurch gestützt, dass das Individuum immer Teil des Kollektivs sein muss und somit kollektive Verantwortung in erster Linie Individualverantwortung voraussetzt bzw. bedeutet.

1.3.3 Der erste Imperativ. Zeit als bestimmender Faktor einer neuen Ethik.

Hier ist man an einem Punkt angelangt, der grundlegend für *Das Prinzip Verantwortung* ist. Auf Basis der oben beschriebenen Erkenntnis, dass Zeit ein Faktor ist, der im Wirkungsausmaß menschlicher Praxis eine Rolle spielt, fragt Jonas nämlich, was das für unser Handeln bedeutet und setzt bei Kants kategorischem Imperativ in seiner Form

„Handle so, daß du auch wollen kannst, daß deine Maxime allgemeines Gesetz werde.“⁴⁷

an und aktualisiert diesen. Der neue, an die veränderte menschliche Praxisqualität angepasste, Imperativ lautet:

„Handle so, daß die Wirkungen deiner Handlung verträglich sind mit der Permanenz echten menschlichen Lebens auf Erden.“⁴⁸

Ein Grund für diese Aktualisierung ist, dass die Grundüberlegung des kategorischen Imperativs durch die Formulierung des *Wollenkönnens* eine logische ist und nicht selber eine moralische. Somit lässt der kategorische Imperativ Raum, das gegenwärtige Gut auf Kosten des künftigen Gutes - ergo auf Kosten der Existenz der Menschheit - wollen zu können. Jonas spricht dem eine moralische Falschheit zu.⁴⁹ Er fügt „der

⁴⁴vgl. GERBER, Doris. Der Begriff der kollektiven Verantwortung: ist individuelle Verantwortung das richtige Modell für kollektive Verantwortung? in: GERBER, Doris/ZANETTI, Véronique (Hrsg.). Kollektive Verantwortung und internationale Beziehungen. (Suhrkamp. Frankfurt 2011), 72.

⁴⁵vgl. ebd., 73.

⁴⁶vgl. ebd., 72ff.

⁴⁷KANT, Immanuel. zit. nach: JONAS. Prinzip Verantwortung, 35.

⁴⁸JONAS. Prinzip Verantwortung, 36

⁴⁹vgl. ebd., 35f.

logischen Augenblicksoperation des kantischen Imperativs⁵⁰, die in Absehung der Folgen der Pflicht formuliert ist, also nach einer Maxime zu handeln einfordert, somit einen Horizont der Zeitlichkeit hinzu.⁵¹

Damit ist Tür und Tor zu einem sehr zentralen Problem Jonas' geöffnet: Warum haben wir eine Verpflichtung gegenüber zukünftigen Generationen, also gegenüber Subjekten, die noch nicht existieren und in ihrem (noch) Nichtsein auch keinen Anspruch auf Existenz stellen können? Diese Begründung kann selbst keine ethische sein, sondern muss in die Gefilde der Metaphysik und Ontologie führen.

1.4 Metaphysische Grundlegung in der Ethik. Über Zwecke und das Verhältnis von Sein und Sollen

In diesem Unterkapitel sollen genau diese Überlegungen erläutert werden, die wichtig in Jonas' Gesamtkonzept sind und vor allem auf Fragestellungen meinerseits vorbereiten. Aufgrund der bisher fehlenden ontologischen Basis war es bisher noch nicht möglich, Jonas' Verantwortungsbegriff näher zu erläutern, was hier nun klarer Ausdruck finden soll.⁵²

Die Frage, auf die der neue Imperativ weist - warum Menschheit überhaupt sein soll und woher ein (ethisches) Verbot des Selbstmordes der Gattung bestehen kann - wird in der Metaphysik zu beantworten versucht, indem eine ontologische Bestimmung des Wesens des Menschen (und wie wir später sehen werden nicht nur des Menschen) vorgenommen wird.⁵³ Die ethische Fähigkeit zur Verantwortung beruht letztlich auf einer ontologischen, nämlich zwischen verschiedenen Handlungsoptionen durch Faktoren wie Wollen und Wissen zu wählen. Der Mensch ist - unabhängig davon ob er zur Verantwortung gezogen wird oder nicht - verantwortlich für seine Taten oder deren Unterlassung bzw. für die Folgen davon, „in dem Maße, wie sie ein Sein affizieren“.⁵⁴ Indem der Mensch Verantwortung haben *kann*, *hat* er sie auch. Die Fähigkeit dazu impliziert bereits ein Sollen. Das ganze ist ethisch bemessen aber

⁵⁰JONAS. Prinzip Verantwortung, 37.

⁵¹Diese Vorgehensweise kann problematisch sein, weil er sich damit auf die Basis des kategorischen Imperativs stützt und sich ihm in gewisser Weise einschreibt, aber dabei einen gänzlich anderen Anspruch stellt als Kant es tut: die Wirkungen der Handlung sind nämlich hier zentral, was sich ganz fundamental vom Anspruch der kantischen deontologischen Ethik unterscheidet. Da dies aber hier nicht Gegenstand sein soll, betrachte ich die Aktualisierung durch Jonas, die einen Zeithorizont eröffnet, als Ergänzung.

⁵²Die Überlegungen finden sich in *Das Prinzip Verantwortung* sehr ausführlich - kompakter wurden sie in *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen* formuliert. Das ist Grund, warum ich mich in meinen Ausführungen hier hauptsächlich auf dieses Werk stütze.

⁵³vgl. JONAS, Hans. *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*. (Insel. Frankfurt 1992), 136.

⁵⁴ebd., 131.

nur dann gehaltvoll, wenn dieses Sein, das affiziert wird, einen Wert hat - das ist die ontologische Voraussetzung für das, was Jonas über das Wesen der Verantwortung schreibt. Es besteht also eine Pflicht gegenüber dem Sein, das die Verantwortlichkeit des Menschen anspricht, weil es wertvoll ist. Damit diese Pflicht befolgt wird, muss sie auch als solche empfunden werden. Aber auch ohne die Empfindung zur Pflicht bleibt sie bestehen. Sie hat also einen von sich unabhängigen Grund.⁵⁵ Die Pflicht zur Verantwortung wird als Maßstab verstanden - sie muss auch in Zukunft bewahrt sein. Sie ist die „ethische Vermittlung“ zwischen „der menschlichen Freiheit und der Werthaftigkeit des Seins“.⁵⁶ Die Leibniz'sche Grundfrage der Metaphysik - „warum schlechthin etwas und nicht nichts ist“⁵⁷ spielt hier dahingehend eine Rolle, als dass sie von Jonas zur Behauptung herangezogen wird, dass es einen Grund für den metaphysischen Vorrang des Seins gegenüber des Nichtseins geben müsse. Dieser Grund würde den Wert des Seins als ein Gut konstituieren und die Pflicht des Menschen begründen, dieses Gut nicht zu gefährden (zum Beispiel durch die Ausrottung seiner selbst). Die Essenz dieser Annahme ist, dass aus dem Sein ein Seinsollen folgt, weil es werthaft und gut ist.

Der Begriff des Guten muss aber erläutert werden, damit dieses Argument gültig sein kann. Das Gute hat nach Jonas eine teleologische Struktur - das Gute ist etwas, das die Struktur des Tätigseins als Realisierung eines inneren Prinzips hat. Es wird als Wert an sich aber nicht in der Anthropologie begründet, sondern in einer allgemeinen Ontologie, ergo im Ganzen des Seins. Zweck, Wert und Gut müssen dabei unterschieden werden.⁵⁸

„Ein Zweck ist das, um dessentwillen eine Sache existiert und zu dessen Herbeiführung oder Erhaltung ein Vorgang stattfindet oder eine Handlung unternommen wird. Er antwortet auf die Frage 'Wozu?'“⁵⁹

Ein Zweck kann einen objektiven und subjektiven Wert haben, wobei der letztere durch ein Subjekt bestimmt wird und der erstere einen Wert an sich hat (dieser hängt nicht von Interessen oder subjektivem Empfinden ab). Objektive Werte werden von Jonas auch das unabhängige Gute genannt, weil sie eben nicht durch den freien Willen bestimmt sind, sondern vice versa: der freie Wille wird vom Guten bestimmt. Objektive Werte (das unabhängige Gute also) verlangt, Zweck zu werden. Der freie Wille kann dabei nicht gezwungen werden, „es zu seinem Zweck zu machen, aber

⁵⁵vgl. JONAS. Philosophische Untersuchungen, 129ff.

⁵⁶JONAS. zit. nach: HIRSCH HADORN, Gertrude. Prinzip Verantwortung oder intergenerationelle Gerechtigkeit? Zur Position von Hans Jonas in der zukunftsethischen Debatte. in: WIESE, Christian/JACOBSON, Eric (Hrsg.). Weiterwohnlichkeit der Welt. Zur Aktualität von Hans Jonas. (Philo. Berlin / Wien 2003), 276.

⁵⁷LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. zit. nach: ebd.

⁵⁸vgl. ebd., 277ff.

⁵⁹JONAS. Prinzip Verantwortung, 105.

es kann ihm die Anerkennung abnötigen, daß dies seine Pflicht wäre.“⁶⁰ Der erste Schritt dabei, objektiven Wert als Gut an sich zu begründen ist die schon erwähnte These, dass Sein wegen seines Zweckcharakters ein Wert ist, weil es Vorrang vor dem Nichtsein hat. Zweckcharakter meint hier nicht bestimmte partikulare Zwecke, sondern vorerst die *Zweckhaftigkeit* als ontologische Verfasstheit alles Lebendigen. Zweckhaftigkeit ist ein Gut, weil sich das Lebendige in seiner Zielstrebigkeit - seiner Entelechie - selbst bejaht. Der Vorrang des Seins ist deshalb absolut, weil er nicht von subjektiven Zwecken abhängt, sondern dem Sein eine Selbstbejahung zugesprochen wird.⁶¹

1.4.1 Moralischer Eigenwert der Natur. Freiheitsverständnis nach Jonas

Mit dem eben Ausgeführten ist bereits angedeutet, worauf sich Jonas' Fragestellung hier konzentriert. Verfügt auch nichtmenschliche Natur über Zwecke und stellt somit einen moralischen Anspruch? Hat sie so etwas wie einen sittlichen Eigenwert? Jonas sucht Antworten anhand von Beispielen, von denen ich eines nun anführen möchte. Es wird das *Gehen* und seine Funktion betrachtet, das sich beim Menschen selbst aber eher als Mittel erweist. Sein Zweck ist letztendlich auf Seiten des ausübenden Subjekts, also des Menschen in diesem Fall. Denkt man aber die Funktion des Gehens im außermenschlichen Bereich - beispielsweise der Nahrungssuche bei Tieren, die erfordert sich in Bewegung zu setzen - kann gefragt werden, ob „die *Handlungen* eines Tieres angemessener mit dem Hinweis auf ein durch äußere Umstände determiniertes Reiz-Reaktions-Schema zu beschreiben sind“.⁶² Dieses Reiz-Reaktions-Schema scheint aber kein zureichender motivierender Faktor einer solchen Handlung zu sein, weil dafür so etwas wie ein subjektives Gefühl der Selbstwahrnehmung existent sein muss, das den Prozess der Handlung aktiv veranlasst. Im lebendigen Organismus ist das in Form der Sorge um sich selbst und des Willens zum Dasein vorhanden.⁶³

„Zweckhaftigkeit ist in erster Linie ein dynamischer Charakter einer gewissen Weise zu sein, zusammenfallend mit der Freiheit und Identität der Form relativ zum Stoff, und erst in zweiter Linie ein Faktum der Struktur oder physischen Organisation, wie es im zweckdienlichen Verhältnis der organischen

⁶⁰JONAS. zit. nach: HIRSCH HADORN. Prinzip Verantwortung oder intergenerationelle Gerechtigkeit? in: WIESE, et al.(Hrsg.). Weiterwohnlichkeit der Welt, 279.

⁶¹vgl. ebd., 279f.

⁶²LENZIG, Udo. Das Wagnis der Freiheit. Der Freiheitsbegriff im philosophischen Werk von Hans Jonas aus theologischer Perspektive. in: BROSEDER, Johannes/FISCHER, Johannes/TRACK, Joachim (Hrsg.). Forum Systematik. Beiträge zur Dogmatik, Ethik und ökumenischen Theologie. Band 28, (W.Kohlhammer. Stuttgart 2006), 241.

⁶³vgl. ebd., 239ff.

Teile ('Organe') zum Ganzen und in der funktionellen Tauglichkeit des Organismus überhaupt vorliegt.“⁶⁴

Leben wird dabei als Selbstzweck verstanden, wobei die Zwecksetzung schon auch durch Instinkte oder einen Trieb erfolgen kann, wenn dem subjektives Empfinden dahingehend beigemessen werden kann, als dass es unterschiedlich empfunden wird, ob der gesetzte Zweck befriedigt oder vereitelt wurde.⁶⁵ Jedes Wesen, das fühlend ist und nach etwas strebt, ist somit nicht bloß ein Zweck der Natur, sondern ebenfalls sein eigener Zweck (also ein Zweck an sich selbst). Durch die Gegensätzlichkeit von Leben und Tod bzw. von Sein und Nichtsein, mit dem Seiendes ständig konfrontiert ist, wird das Bejahen des eigenen Seins relevant. Dass diese andauernde Konfrontation besteht, hängt mit der Bedürftigkeit des Lebendigen zusammen, die durch die Notwendigkeit des Stoffwechsels zum Ausdruck kommt. Hier kommt ein wichtiger Konnex zum Verständnis der Freiheit ins Spiel, die mit dem dynamischen Charakter der Zweckhaftigkeit zusammenfallend ist.⁶⁶

Der Freiheitsbegriff muss für Jonas

„einen objektiv unterscheidbaren Seinsmodus bezeichnen, d.h. eine Art zu existieren, die dem Organischen per se zukommt und insofern von allen Mitgliedern, aber keinem Nichtmitglied, der Klasse *Organismus* geteilt wird: ein ontologisch beschreibender Begriff, der zunächst sogar auf bloß körperliche Tatbestände bezogen sein kann.“ Sie ist der „Ariadnefaden für die Deutung dessen [...], was wir *Leben* nennen“.⁶⁷

Freiheit ist nicht bloß im Willen oder im Bereich des Geistes zu suchen, sondern bereits zuvor, also im Stoffwechsel erkennbar.⁶⁸ Das Seiende, welches belebt ist, unterscheidet sich vom unbelebten durch die eigene Freiheit, die den Organismus dazu veranlasst, seine Zwecke zu realisieren. Der allererste Zweck, der noch allen anderen vorangeht, ist der Erhalt der eigenen Existenz. Die Freiheit ist hier geprägt durch eine dialektische Struktur. Freiheit kommt bereits im Stoffwechsel zum Vorschein. Denn der Organismus kann seinen Stoff wechseln. Gleichzeitig muss er das aber auch tun, um seine Existenz nicht aufzugeben. Der lebenserhaltende Prozess des Stoffwechsels wird hier also als eine bewusste Aktivität des Organismus verstanden, in der ein Wille zum Dasein bzw. zum Leben gründet. Damit kommt dem lebenden Organismus in irgendeiner Form Innerlichkeit und Subjektivität zu, die alles jenseits

⁶⁴JONAS, Hans. Organismus und Freiheit. Philosophie des Lebens und Ethik der Lebenswissenschaften. in: BÖHLER, Dietrich et al. (Hrsg.). Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas. Band I/1, (Rombach. Freiburg 2009), 168.

⁶⁵vgl. LENZIG. Wagnis Freiheit. in: BROSEDER, et al. (Hrsg.). Forum Systematik Bd.28, 241.

⁶⁶vgl. JONAS. Prinzip Verantwortung, 157.

⁶⁷JONAS, Hans. Organismus und Freiheit. Ansätze zu einer philosophischen Biologie. (Vandenhoeck und Ruprecht. Göttingen 1973), 14.

⁶⁸vgl. ebd., 13.

der Grenzen des eigenen Ich als Umwelt, als Nicht-Ich qualifiziert.⁶⁹

Die Existenz des Organismus besteht zu jeder Zeit nur auf Widerruf und steht in seinem Sein immer knapp vor dem Abgrund des Nichtseins. Der Stoffwechsel selbst bedeutet immer gleichzeitig Vermögen und Bedürftigkeit und somit „trat das Nichtsein in die Welt als eine im Sein selbst enthaltene Alternative“.⁷⁰ Indem sich das Sein selbst gegenüber dem Nichtsein behauptet und somit zum Dasein als einem Anliegen wird, ist es kein notwendig gegebener Zustand, sondern eine aufgegebenen Möglichkeit. Das Leben ist also ständig in antithetischen Zügen „von Sein und Nichtsein, von Selbst und Welt, von Form und Stoff, von Freiheit und Notwendigkeit“⁷¹ manifestiert.

1.4.2 Welche Fragen sich daraus ergeben

Dass ich diese Gedanken von Hans Jonas gleich zu Beginn dieser Arbeit zusammenfasse, hat einen bestimmten Grund. Sie stoßen meines Erachtens sehr relevante Fragen an, die nur vor dem Hintergrund seiner Weltauffassung und seiner doch sehr umfassenden Philosophie verstanden werden können. Die Verknüpfung von Metaphysik und Ethik lässt sehr viele Themen und Bereiche aus dem Werk *Das Prinzip Verantwortung* komplexer erscheinen als sie es bei oberflächlicher Lektüre tun. Man kommt letztlich nicht umhin, auf biologisch-philosophische Überlegungen von Hans Jonas hinzuweisen, weil dort der Grund dessen liegt, was mit einer neuen Ethik überhaupt gefordert werden darf. Das bringt mich zu meinem ersten Fragekomplex, der im dritten Teil dieser Arbeit noch genauere Bearbeitung erfahren wird.

Wie der Titel meiner Arbeit verrät, soll der Begriff des *Nächsten* im Zentrum stehen und gefragt werden, wie dieser Begriff gefüllt werden und bestimmt sein kann. Bei Jonas ergibt sich zwischen Mensch und Welt ein interessantes Verhältnis. Angenommen der Mensch sei wirklich das einzige Wesen, das Verantwortung haben kann (und sie dadurch auch hat), so muss er sie auch übernehmen, und es ist seine Pflicht, seine Handlungen daraufhin zu befragen, ob sie mit dem verträglich sind, was mit dem neuen Imperativ gefordert ist, nämlich der Existenzmöglichkeit künftiger Menschheit.⁷² Der ethische Grundsatz, seinen Nächsten zu lieben erfährt damit in mehrfacher Hinsicht eine neue Bestimmung.

Noch einmal soll kurz rekapituliert werden, welche Schlüsse Jonas zieht und im

⁶⁹vgl. LENZIG, Udo. Der Begriff der Freiheit im philosophischen Werk von Hans Jonas. in: HARTUNG, Gerald et al. (Hrsg.). Naturphilosophie als Grundlage der Naturethik. Zur Aktualität von Hans Jonas. Journal: Physis. Band 1, (Karl Alber. Freiburg / München 2013), 108.

⁷⁰JONAS. Organismus und Freiheit, 15.

⁷¹ebd., 16.

⁷²vgl. JONAS. Prinzip Verantwortung, 36.

nächsten Schritt, welche Fragen sich dadurch eröffnen:

Erstens kommt ein *Zeitaspekt* in die Bestimmung des Nächsten hinzu, der auf einen Anspruch auf Leben vonseiten (noch) nicht existierender Wesen verweist, dessen Legitimität in der ontologischen Überlegung vom Sein als Wert bzw. Gut an sich gründet. Zweitens muss die *Kategorie des Raumes* in der Bestimmung meines Nächsten Platz finden, weil der gegenwärtige Mensch seine Handlungen notwendig in einem Kontext der veränderten, weitreichenderen technologischen Möglichkeiten setzt und somit die Folgen der Handlung sich nicht nur auf ein Gegenüber beziehen, sondern in ein globales Gefüge eingebettet sind. Er tut das nicht, weil er sich bei jeder einzelnen Handlung dazu entscheidet, sondern weil die Technologie so weit in die Tatsphäre des Menschen gedrungen ist, dass mittlerweile sogar das Herstellen ethische Konnotation erfährt und sich somit jede Handlung in dieser Eingebundenheit vorfindet. Dies weist bereits auf den dritten Punkt hin: Aus der Eingebundenheit des Handelns in eine Globalität seiner Wirkungen folgt, dass nicht nur der Mensch selbst davon betroffen ist, sondern ebenso (Um)Welt - also *außermenschliche Natur*. Sie wird durch die Handlungen des Menschen in Mitleidenschaft gezogen. Es gibt nun aus der Pflicht des Menschen gegenüber der Natur zwei mögliche Schlüsse: einerseits, dass der Mensch sich gegenüber der Natur verantwortlich zeigen muss, und zwar um der Zukunft der Menschheit willen; andererseits, dass er sich der Natur gegenüber um ihrer selbst willen verantwortlich zeigen muss (weil sie Wert hat und ihr Sein ein Gut ist). Hier setzt meine Fragestellung an: Wenn hier eine Verlagerung des herkömmlichen Verständnisses von Subjektivität stattfindet, bedeutet das, dass außermenschliche Natur Subjektcharakter vorweist und möglicherweise auch Ziel der Frage „Wer ist mein Nächster?“ sein kann? Aus Jonas' Überlegungen geht kaum eindeutig hervor, welcher der beiden Schlüsse zutreffend ist. Der erste Imperativ fordert explizit die Verträglichkeit meiner Handlungen mit künftigem *menschlichem* Leben. Die ontologischen Überlegungen bearbeiten den zweiten Schluss (Subjektcharakter der Natur). Wie sind die beiden Schlüsse miteinander verbunden und wie können sie überhaupt getrennt voneinander bearbeitet werden? Das wird ebenso Gegenstand meiner Überlegungen im dritten Teil der Arbeit sein.

1.5 Zukunftsverständnis und Utopiekritik

In diesem Abschnitt soll ein wesentlicher Teil des Werks *Das Prinzip Verantwortung* vorgestellt werden. Der Gedanke der Utopie ist einer, der Jonas in seinem Werk intensiv beschäftigt - vor allem bezieht er sich dabei auf zwei Autoren, welche die Utopie stark ins Zentrum ihres Denkens rückten - Karl Marx und Ernst Bloch. Die Zusammenfassung seiner Kritik ist für diese Arbeit aus zwei Gründen wichtig. Einerseits ist der Utopiekritik Jonas' eine Technologiekritik implizit, die bei einer Bearbeitung und Befragung der Jonas'schen neuen Ethik nicht ausgelassen werden darf.⁷³ Andererseits ist damit ein Anspruch auf ein gewisses Zukunftsverständnis erhoben, das sich nach Jonas zentral auf unser Handeln auswirken muss. Dieses Verständnis von Zukunft wird vor allem zu einem späteren Punkt in dieser Arbeit interessant - wenn es ins Gespräch mit Moltmann und einer eschatologischen Zukunftskonzeption gebracht werden kann.

1.5.1 Kritik der utopischen Visionen von Karl Marx und Ernst Bloch

Die Utopie, die Jonas im Marxismus verankert sieht, ist dadurch geprägt, dass sich der Marxismus für die Etablierung einer klassenlosen Gesellschaft stark macht, die durch Revolution herbeigeführt werden soll. Diese neue Gesellschaft bringt einen neuen, „kommenden eigentlichen Menschen“⁷⁴ hervor, der vor allem im Kollektiv der 'gute Mensch' ist. Das Gutsein des neuen Menschen ist den guten Umständen innerhalb dieser Gesellschaft verschuldet, die sich eben durch ihre Klassenlosigkeit auszeichnet. Die Qualität dieses kommenden Menschen soll in moralischer wie kultureller (bzw. trans-ökonomischer) Hinsicht besser sein.⁷⁵ Jonas kritisiert daran, dass es bei dieser Vorstellung nicht möglich ist, etwas über das zur Verfügung stehende Wissen zukünftiger Generationen zu sagen. Auch dass bis dato kein Wissen verfügbar ist, das auf solch kommenden und selbständig *guten* Menschen hinweisen würde, kommt für die utopische These des Marxismus erschwerend hinzu. Nach Jonas liegt es auch nicht in der Natur des Menschen, ganz autonom nach einer Ethik zu handeln, die ihrerseits dem Anspruch der Objektivität genügen würde, und somit eine institutionalisierte Ethik zu verinnerlichen, die ihn zu nichts anderem als einem *guten Menschen* macht. Vielmehr kann auch der „sozialistische Mensch“⁷⁶ gut oder schlecht sein - weil es eben ein Mensch und keine übermenschlich engelshafte Figur

⁷³vgl. JONAS. *Prinzip Verantwortung*, 388.

⁷⁴ebd., 281.

⁷⁵vgl. ebd., 282.

⁷⁶ebd., 285.

ist, von der die Rede ist.⁷⁷ Die marxistische Utopie setzt materiellen Wohlstand voraus, damit der kommende Mensch sein Potenzial freisetzen kann. Das besagt ja auch die These über die ökonomisch verbesserte Qualität des neuen Menschen. Technik spielt dabei eine maßgebende Rolle, weil sie Wegbereiter zu dem Ziel ökonomischer Fülle zu sein scheint.⁷⁸ Dass bei dieser utopischen Vision aber immer auf ein *Mehr* abgezielt wird, widerspricht - und damit ist Jonas' zweiter Kritikpunkt angesprochen - der Tendenz, der eigentlich nachgegangen werden müsste, nämlich auf ein *Weniger* abzu zielen. Um den global durchschnittlichen Wohlstand nicht zu vergrößern - was auf Basis der ökologischen Bedenken Jonas' unleistbar wäre - müssten vor allem westliche, entwickelte Länder den Verzicht (und nicht den weiteren Fortschritt) zum Paradigma ihrer Gesellschaftsform machen, weil eine gerechte Verteilung globalen Reichtums nur auf ihre Kosten stattfinden könnte. Das ist aber nach Jonas' Kritik das genaue Gegenteil dessen, was der Marxismus mit seinen Zugeständnissen an die Technik und den ökonomischen Fortschritt bewirken würde.⁷⁹

An Ernst Blochs Idee einer Utopie kritisiert Jonas, dass sie ganz im Sinne einer „Ontologie des Noch-Nicht-Seins“⁸⁰ verfasst ist, welche auf ein bisher ausgebliebenes Kommen des eigentlichen Menschen hoffen lässt. In Ernst Blochs Werk *Das Prinzip Hoffnung* wird diese utopische Vision als Traum bejaht, wonach im Sinne einer geheimen Teleologie das Subjekt noch nicht 'seinem' Prädikat entspricht, das es „nicht nur erreichen *kann*, sondern erreichen *soll*, um erst wirklich“⁸¹ Subjekt zu sein. Ein Schlüssel für das richtige Verständnis dieser teleologischen Idee ist *Zukunft*. Bloch spricht dabei davon, dass in der Gegenwart ein Vorscheinen des Rechten geschieht. Dieses Vorscheinen ist aber nur von der Zukunft her (bzw. in ihrer Rückschau) erst zu denken. Was aber nach Jonas der große Irrtum des Bloch'schen Utopiegedankens ist, zeichnet er mit der Zweideutigkeit des Menschen, die sein Wesen ausmacht. Menschlich ist es, dass zur Größe des Menschen immer auch seine Erbärmlichkeit gehört, dass zur Rechtfertigung immer seine Schuld mitzudenken ist und dass zu den Höhen der menschlichen Existenz immer auch Tiefen gehören. Wird diese Zweideutigkeit ausgelöscht, was durch das Kommen des eigentlichen und rechten Menschen angezeigt wird, so ist damit die Eigentümlichkeit (bzw. „Eigentlichkeit“⁸²) des Men-

⁷⁷vgl. JONAS. Prinzip Verantwortung. 280-286 sowie vgl. UNGEREIT, Natascha. Hans Jonas und die Utopie. Hans Jonas' Prinzip der Verantwortung als Gegenmodell zur Utopie. <ONLINE: <https://www.grin.com/document/176932>> – besucht am 17.01.2018.

⁷⁸vgl. JONAS. Prinzip Verantwortung, 285.

⁷⁹vgl. ebd., 287.

⁸⁰BLOCH, Ernst. zit. nach: ebd., 376.

⁸¹JONAS. Prinzip Verantwortung, 376.

⁸²ebd., 382.

schen, dessen Existieren immerzu einer Fragwürdigkeit, einer Unbeantwortbarkeit und einer Transzendenz unterliegt, ebenso ausgelöscht. Der eigentliche Mensch ist also *schon da* und nicht *noch nicht*. Die Gegenwart wird dadurch auch nicht auf ein reines Vorscheinen von etwas Künftigem reduziert. Ihr Zweck liegt also nicht außerhalb ihrer selbst - nämlich in der Zukunft - sondern sie hat ihren Zweck in sich. Natürlich ist sie - analog zur Vergangenheit - in der Rückschau des Nachher ein Übergang zu Kommendem, gleichzeitig kann sie in der Vorschau des Voherigen Erfüllung oder Vereitelung sein, aber sie ist nie nur *ein Vorscheinen des eigentlichen erst Kommenden*.⁸³

1.5.2 Zukunftsantizipation als Maß für menschliches Handeln. Heuristik der Furcht

Wie oben bereits erwähnt ist in der Utopiekritik Jonas' eine Technologiekritik impliziert - er schreibt der Technologie eine Art utopischen Charakter zu, der aufgrund der ins Haus stehenden Möglichkeiten bestehen kann. Im Gegensatz zu einem überschwänglichen Optimismus, der durch das eschatologisch anmutende Prinzip der Hoffnung von Bloch geprägt ist, macht sich Jonas stark für einen weiteren Spieler am Feld der Zukunftsethik, die der Pflicht zur Verantwortung verschrieben ist: der Furcht. Die Furcht muss dann ein handlungsbestimmender Faktor sein, wenn kein mit Sicherheit zutreffendes Wissen über den Ausgang oder die Folgen einer Handlung besteht. Die Furcht bezieht sich aber nicht auf eine Strafe, die dem Menschen widerfahren könnte - beispielsweise die Auslöschung der eigenen Existenz - sondern auf das Gute, das zu verlieren wäre, übernehme man nicht Verantwortung. Jonas spricht dabei von einer „Heuristik der Furcht“⁸⁴, die dafür sorgt, die absoluten Werte der Menschheit zu achten.⁸⁵ Das Erkennen des *malum* ist dem Menschen leichter als das *bonum* zu erkennen. Besonders wenn es um die Zukunft geht, über die wir Verantwortung zu haben scheinen, gibt es vor dem Angesicht der Schnelligkeit des technologischen Fortschritts in der Vergangenheit oder Gegenwart keine Analogie dessen, was möglich sein wird. Die Vorstellung des *malum* ist also eine, die absichtlich generiert werden muss, um mit der notwendigen Vorsicht vor dem künftigen Ausmaß unserer gegenwärtigen Handlungen umzugehen. Es ist gewissermaßen die einleitende „Pflicht der hier gesuchten Ethik“⁸⁶ Das Primat der Furcht,

⁸³vgl. JONAS. Prinzip Verantwortung, 376-387.

⁸⁴ebd., 392.

⁸⁵vgl. VIANA, Wellistony Carvalho. Das Prinzip Verantwortung von Hans Jonas aus der Perspektive des objektiven Idealismus der Intersubjektivität von Vittorio Hösle. (Königshausen und Neumann. Würzburg 2010), 90f.

⁸⁶JONAS. Prinzip Verantwortung, 64.

das hier begründet wird, ist nicht einer grundsätzlich pessimistischen Zukunftssicht Jonas' zu verdanken, wenn er auch hinsichtlich der Technologieentwicklung keine optimistische Sicht vertritt.⁸⁷

Im dritten Teil dieser Arbeit soll Jonas' Zukunftsbegriff, den er mit der Heuristik der Furcht anklingen lässt, ins Gespräch mit einem anderen Zeitkonzept gebracht werden, das von Jürgen Moltmann geprägt wurde und einige interessante Fragen aufwirft.

⁸⁷vgl. VIANA. Prinzip Verantwortung aus Perspektive des objektiven Idealismus, 92.

2 Zweiter Teil: Jürgen Moltmann

2.1 Einleitung und Biographische Notizen

Auch bei Jürgen Moltmann hatten verschiedene Stationen seines Lebens eine große Auswirkung auf die Entfaltung seiner Theologie. 1926 wurde er in Hamburg geboren und wuchs in einer liberal-protestantischen, aber religiös nicht sehr aktiven Familie auf und war im Alter von 16 Jahren bekennender Atheist. Mit seinem Einsatz im Krieg als Luftwaffenhelfer sollte sich sein Zugang zur Theologie drastisch ändern. 1943 überlebte er einen Bombenangriff nur knapp, während sein nebenstehender Freund starb. Moltmann beschreibt dieses Ereignis als den Startpunkt seiner Theologie und seinen ersten Schrei nach Gott. Sein Zugang und seine Gotteserfahrung waren also im Kontext des Krieges stark von Leid geprägt. Als Moltmann in Kriegsgefangenschaft geriet war er 18 Jahre alt und war gezeichnet von der Erfahrung von Schuld, Verlassenheit und Scham. Jesu Todesschrei war für ihn in der Passionsgeschichte ein zentrales Moment, mit dem er sich während dieser Zeit stark identifizieren konnte, was sich später wohl auch in der Entwicklung seiner Kreuzestheologie manifestierte. Nach dem Krieg war Moltmann davon überzeugt, Theologie studieren zu wollen und tat dies auch, nie aber getrennt von damit einhergehendem politischen Engagement bzw. Anspruch. Seine Lehrer an seinem Studienort in Göttingen waren Hans Joachim Iwand, Otto Weber und Ernst Wolf, deren Einflüsse Moltmanns erste Zugänge zu einer Theologie des Kreuzes und der Eschatologie prägten. Nach seiner Zeit an der Universität fand er zusätzlich zur akademischen Theologie auch einen Zugang zur „Theologie des Volkes“⁸⁸, indem er als Pfarrer in einer protestantischen Landgemeinde wirkte.⁸⁹ Später hatte er in Tübingen eine Professur inne, wo er 1994 emeritiert wurde.⁹⁰ Während seiner Zeit in Tübingen versuchte er ein Programm für eine politische Theologie zu entwickeln. In diesem Vorhaben wurde er sehr stark von Johann Baptist Metz, dem katholischen Fundamentaltheologen an der Universität in Münster, geprägt. Vor allem auf dem Bereich der eschatologischen Theologie, die nach Metz um der gesellschaftskritischen Funktion willen den Anspruch erfüllen

⁸⁸PEHAR, Marija. Schöpfung zwischen Trinität und Eschaton. Die Schöpfungslehre Jürgen Moltmanns im Gesamtkontext seiner Theologie. in: LESSING, Eckhard/NEUNER, Peter/RITSCHL, Dietrich (Hrsg.). Studien zur systematischen Theologie und Ethik. Band 46, (Lit. Berlin 2006), 26.

⁸⁹vgl. ebd., 21-29.

⁹⁰JÄGGI, David. Jürgen Moltmann: Theologie der Hoffnung (Blogeintrag am 06.08.2012) in: Sola Gratia. <ONLINE: <https://sola-gratia.ch/480/>> – besucht am 08.02.2018, vgl..

muss, eine politische zu sein, ließ sich Moltmann inspirieren.⁹¹ Metz bildet den Kern meiner fundamentaltheologischen Begründung in dieser Arbeit, weshalb seine Verbindung zu Moltmann ein interessantes Moment darstellt.

Als zentrale Werke in Moltmanns Schaffen gelten *Theologie der Hoffnung* und *Der gekreuzigte Gott*, worin man die Verbindung zu seinem biographischen Hintergrund sehr deutlich erkennen kann, gleichzeitig gilt Moltmann auch als „Vordenker der ökologischen Theologie“⁹².

Im folgenden Teil werden, bereits thematisch an den Ausführungen über Hans Jonas' Werk orientiert, wichtige Linien der ökologischen Schöpfungstheologie Moltmanns beleuchtet, die letztlich auch auf seine Ausführungen in den Bereichen der Ethik und Eschatologie deuten. Es geht um wichtige Zusammenhänge, die Moltmanns Konzept einer Schöpfungsgemeinschaft und dem Verhältnis zwischen Mensch und Natur darstellen und eine theologische Sicht auf die Problemfelder, die im vorigen Teil über Jonas bereits angesprochen wurden, zeigen. Vor allem eröffnet ein Blick auf Moltmanns Raum- und Zeitkonzepte interessante Interpretationsmöglichkeiten für meine Fragestellungen.

2.2 Anthropologische Verortung und Krise der Macht: Ausgangspunkt für eine ökologische Schöpfungslehre

Ähnlich wie schon im vorigen Teil beschrieben, stellt Moltmann in seiner ökologischen Schöpfungslehre *Gott in der Schöpfung* einen ähnlichen Befund wie Jonas über die ökologische Krise und jene Problemfelder, die zusammenhängend betrachtet werden müssen. Interessant ist dabei, wie er diese Felder verknüpft und um welche Dimensionen der Begriff der *ökologischen Krise* erweitert wird. Sein Verständnis davon gründet natürlich in einem anderen Weltverständnis als Jonas', weil hier die Ordnung auf Gott hin bzw. die menschliche Existenz von Gott her begründet ist und zentralen Stellenwert einnimmt. Es ist also ein theologischer Versuch, mit dem Problem der Verantwortung umzugehen - das passiert über den Weg, Schöpfung (neu) zu denken. Vorerst wird aber von Moltmann der theologische Kontext auszublen- den versucht, indem er eine Darstellung seiner Wahrnehmung über die krisenhafte

⁹¹MERRITT, Ben. Moltmann on Johann Baptist Metz and the New Political Theology. (Auszüge aus MOLTSMANN. A Broad Place. 155-158.). (ONLINE: <http://moltmanniac.com/moltmann-on-baptist-metz-and-the-new-political-theology/>) – besucht am 12.02.2018, vgl..

⁹²SEIDEL, Stefan. Theologe Jürgen Moltmann: »Ehrfurcht vor allem Leben« (Interview 13.06.2017). in: Sonntagsblatt. 360° Evangelisch. (ONLINE: <http://www.sonntagsblatt.de/artikel/glaube/theologe-juergen-moltmann-ehrfurcht-vor-allem-leben>) – besucht am 08.02.2018.

Situation der Welt und der Menschheit gibt.

Moltmann spricht dabei von einer Situation, die nicht nur auf Umweltverschmutzung oder -zerstörung - also auf unmittelbar verknüpfte Ursache-Wirkung-Kausalität - hinweist, sondern die umfassender ist, als man es auf den ersten Blick vermuten würde. Er verortet die moderne Krise nicht bloß in den Naturwissenschaften, die den Menschen dazu befähigt haben, überhaupt durch Wissen, Forschen, Erkennen und Eingreifen unterschiedlichster Art *Herr über die Natur* werden zu können, sondern vor allem auch in der Machtgier und dem ständigen Streben immer mächtiger und schlussendlich übermächtig zu werden.⁹³ Man muss die Krise als eine „des ganzen Lebenssystems der modernen industriellen Welt, in die Menschen sich selbst und ihre natürliche Umwelt gebracht haben und immer weiter hineintreiben“⁹⁴ sehen. Der Verweis auf die technologischen Fortschritte der modernen und global vernetzten Welt, die Ausbeutung der Natur, das Fortschrittsparadigma der Neuzeit (das einer neuen gesellschaftlichen Werterhaltung und grundsätzlichen Überzeugungen zu verdanken ist) ist soweit ansatzweise mit Jonas' Befund nahezu kongruent - zumindest im Grundsatz dessen, was Moltmann anzudeuten versucht - weshalb ich hier nicht mehr gesondert darauf eingehe. Was aber expliziter zum Vorschein kommt ist die Betonung der sozialen Umweltkrise, ohne die eine natürliche Umweltkrise nicht zu denken sei. Die naturzerstörenden Prozesse haben in ökonomischen wie sozialen Prozessen mit ihren Ursprung.⁹⁵ Diese Gedanken sind weder im Widerspruch zu Jonas, noch sind sie nach Lektüre von *Das Prinzip Verantwortung* neu, aber Moltmann scheint sich hier deutlich früher darauf zu konzentrieren und vor allem es auch gleich zu Beginn expliziter zu formulieren, was wichtig für sein Verständnis der Krise ist. Durch das Hineinnehmen der sozialen Umwelt in den *Begriff der Krise* ist diesbezüglich ein deutlicher Schwerpunkt gelegt. Die ökologische Krise fasst also eine soziale mit ein und beinhaltet ebenso eine steigende Labilität in individuellen wie gesellschaftlichen Wert- und Sinnkrisen.⁹⁶ Die gesellschaftliche Reaktion auf eine Krise dieser Art ist ein weiterer Faktor, den Moltmann problematisiert. Es erfolgen Abwehrmaßnahmen gegen die ökologische Krise, die längerfristig dabei aber eine *Selbstimmunisierung* des menschlich-gesellschaftlichen Organismus bewirken. Das bedeutet, dass durch diese kurzfristige Abwehr auf Dauer eine Vertiefung der Krise

⁹³vgl. MOLTSMANN, Jürgen. Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre. (Kaiser Verlag. München 1985), 34f.

⁹⁴Moltmann verweist hier auf The Global 2000 Report to the President. Edited by the Council on Environmental Quality, Washington 1980; ebd., 36.

⁹⁵vgl. ebd., 37.

⁹⁶vgl. WEIZSÄCKER, Ernst Ulrich von. Einleitung. in: WEIZSÄCKER, Ernst Ulrich von (Hrsg.). Humanökologie und Umweltschutz. Studien zur Friedensforschung. Band 8, (Klett. Stuttgart 1972), zit. nach: MOLTSMANN. Gott in der Schöpfung, 38.

erfolgt. Das passiert in Form von neuen technologischen Erfindungen, die für kurze Zeit vor den Folgen der Umweltschädigung durch bereits vorhandene Technologien oder durch stetigen Abbau ihrer Rohstoffe, schützen können - auf Dauer aber immer neue Technologien dazu hervorbringen muss und dafür wiederum neue Ressourcen benötigen wird. Dazu führt die Behauptung, die ökologische Krise sei mithilfe von Technologie lösbar.⁹⁷

2.2.1 Politischer Kontext der Machtkrise. Verantwortung der Wissenschaft?

Eng damit zusammenfallend oder sogar verursachend ist die nicht mehr zu behauptende *Wertfreiheit* der Wissenschaft bzw. im sozialen Kontext das Nichtzutreffen der These, dass sich „die wissenschaftliche Neugier an sich als ein absichtsloses Wohlgefallen an Erkenntnis beschreiben“⁹⁸ lässt. Ein erster Grund, warum dies nicht mehr zutrifft sind nichtwissenschaftliche Interessen, die zunehmend eine Rolle spielen. Viele wissenschaftliche Forschungen oder Projekte sind mittlerweile so teuer, dass sie auf finanzielle Unterstützung angewiesen sind. Diese verlorene Unabhängigkeit führt dazu, dass Geldgeber gemäß ihren politischen oder machtgeleiteten Interessen maßgebend in die Lenkung der Wissenschaften eingreifen. Wo Wissenschaftspolitik betrieben wird, muss auch politische Verantwortung vonseiten der Forschenden übernommen werden. Dabei ist scheinbar irrelevant, welches politische System dachgebend ist - zu dem Schluss kommt Moltmann mit dem Argument, dass es keinen Unterschied mache, ob die Natur durch ökonomische Expansion in einem kapitalistischen System belastet wird oder durch die produktivitätssteigernde Version des Sozialismus.⁹⁹ Ein weiterer Grund, warum die genannte These über die Wertfreiheit der Wissenschaft nicht mehr zutrifft, wurde bereits zuhauf diskutiert, wenn es um biochemische Errungenschaften geht, mit deren Hilfe beispielsweise Massenvernichtungswaffen hergestellt werden können. Es besteht eine Ambivalenz der wissenschaftlichen Erkenntnisse. Welche Verantwortung haben also Wissenschaftler für ihre eigenen Forschungen im Hinblick darauf, was andere daraus machen?¹⁰⁰ Moltmanns Antwort darauf lautet:

⁹⁷vgl. FRIEDGOOD, Harry B.. Unmenschliche Menschlichkeit. in: WEIZSÄCKER, Ernst Ulrich von (Hrsg.). Humanökologie und Umweltschutz. Studien zur Friedensforschung. Band 8, (Klett. Stuttgart 1972), zit. nach: MOLTSMANN. Gott in der Schöpfung, 38.

⁹⁸MOLTSMANN. Gott in der Schöpfung, 39.

⁹⁹vgl. ebd., 39ff.

¹⁰⁰vgl. MOLTSMANN, Jürgen. Wissenschaft und Weisheit. Zum Gespräch zwischen Naturwissenschaft und Theologie. (Chr. Kaiser. Gütersloh 2002), 186ff.

„Die erste Formel der Macht ruht heute in den Händen der Wissenschaften, die zweite Formel der Macht wäre die Formel der ethischen Freiheit über die physische Macht, und ruht in den Händen der *Weisheit*. Man muß nicht alles machen, was man machen kann: 'Can doesn't imply ought'“¹⁰¹

2.2.2 Verdinglichung der Umwelt und Subjektivierung des Menschen

Das bacon'sche und cartesianische Denken hielt in der Neuzeit Einzug in das europäische Verständnis des Machtgefüges zwischen Mensch und Natur. Die wissenschaftliche Erkenntnis der Naturgesetze diente der Machtübernahme des Menschen über die Natur, damit der Wiederherstellung der Gottesebenbildlichkeit und der Herrschaft des Menschen. Solange der Aspekt des Machtgewinns leitend für das Erkenntnisinteresse der Naturwissenschaften ist, sind nicht nur ihre Anwendungen, sondern bereits ihre Methoden machtgeleitet. Durch die analytische Methode und die Objektivierung findet sich der Mensch als Subjekt wieder, der ein gegenübergestelltes Objekt hat, das er untersuchen, messen, verstehen, nachbauen oder nachahmen kann. Die damit verdinglichte *Natur* ist somit dem Willen des Menschen unterworfen und der Mensch selbst ist durch diese Subjekt-Objekt-Gegenüberstellung, die damit einhergeht, nicht mehr Teil dieser natürlichen Umwelt.¹⁰² Der Mensch ist nicht mehr in einem Gemeinschaftsgefüge mit der Natur und lebt in ihr oder als Teil von ihr, sondern seine Umgebung ist geprägt durch seine selbst gemachte Organisation, seine eigenen Werke und eigens angefertigter Technologie. Das ist die Lebens- und umweltliche Realität des Menschen heute.¹⁰³ Durch die Teilung in *res cogitans* und *res extensa* ist die Differenzierung von Mensch und Natur vollzogen.

„Die besonders durch Cartesius in Schwung gekommene geistlose Auffassung der Natur mußte die naturlose Auffassung des Geistes und die gottlose Auffassung beider zur Folge haben.“¹⁰⁴

2.2.3 Das zu überdenkende Verhältnis der Theologie zu den Naturwissenschaften. Aufgaben für die Theologie

Moltmann teilt die Geschichte der Entwicklung theologischer Schöpfungslehren in drei Phasen und betrachtet in dieser Einteilung hauptsächlich das prägende und sich verändernde Verhältnis zwischen Naturwissenschaften und Theologie. Sie sollen hier nur ganz kurz Erwähnung finden, um auf Moltmanns Hauptaussage zu kommen.

¹⁰¹MOLTMANN. *Wissenschaft und Weisheit*, 189.

¹⁰²vgl. MOLTMANN. *Gott in der Schöpfung*, 41.

¹⁰³vgl. MOLTMANN, Jürgen. *Mensch. Christliche Anthropologie in den Konflikten der Gegenwart*. (Gütersloher Verlagshaus Mohn. Gütersloh 1979), 38.

¹⁰⁴BAADER, Franz von. *Über den Begriff der Zeit. Über den Zwiespalt des religiösen Glaubens und Wissens als die geistige Wurzel des Verfalls der religiösen und politischen Societät in unserer wie in jeder Zeit*. (Gentner. Darmstadt 1958), zit. nach: MOLTMANN. *Gott in der Schöpfung*, 41.

In der ersten Phase verschmolz biblisches Weltverständnis mit dem antiken, was eine *religiöse Kosmologie* ergab. Das Mittelalter war von einer sogenannten *theologischen Kosmologie* geprägt, wenn auch dabei die Naturwissenschaften immer mehr Einfluss auf das Weltbild hatten. Schließlich befreiten sich die modernen Naturwissenschaften sukzessive von einer solchen Kosmologie. Die vollständige Trennung zwischen den beiden Wissenschaften erfolgte in der zweiten Phase, während die Theologie die Schöpfungslehre auf einen „persönlichen Schöpfungsglauben“¹⁰⁵ reduzierte. Theologie und Naturwissenschaft drifteten in dieser Phase immer mehr auseinander und grenzten sich gegenseitig voneinander ab. Die dritte Phase ist in der heutigen Zeit verortet und ist geprägt von einer (noch am Anfang stehenden) Wiederannäherung zwischen Theologie und Naturwissenschaft. Moltmann schreibt dazu:

„In einer Weltsituation, in der es heißt 'Eine Welt oder Keine Welt', können sich Naturwissenschaften und Theologie keine Aufteilung der einen Wirklichkeit leisten. Theologie und Naturwissenschaften werden vielmehr gemeinsam zum *ökologischen Weltbewusstsein* kommen.“¹⁰⁶

Der Grund warum die Emanzipierung der beiden Wissenschaften voneinander nicht mehr an die erste Stelle tritt, ist das Eintreten eines dritten Spielers in das Verhältnis zwischen Naturwissenschaft und Theologie, nämlich das Sterben und Verstummen der Natur selbst. Es geht also darum, Theologie und Naturwissenschaft in den Rahmen der natürlichen Umwelt einzuordnen. Das bedeutet vor allem ein Überdenken des (in der zweiten Phase gewonnenen) Subjekt-Objekt Verhältnisses zwischen Mensch und Natur, das oben schon des öfteren skizziert wurde. Natur wird so, nach Moltmanns Forderung, nicht mehr bloß als ein dem menschlichen Subjekt gegenüber befindliches Objekt betrachtet und darauf bezogen, sondern muss in ihren eigenen umweltlichen Strukturen und ihrer Kommunikation mit der Umwelt betrachtet werden. Das meint aber keine Entsubjektivierung des Menschen, denn der Mensch begreift als Subjekt seine eigene Erkenntnis und Arbeitsweise ebenso als in seine Umgebungen eingebunden. Es ist ein *integratives Denken*, das hier die Denkstruktur prägt.¹⁰⁷

Für die Theologie ergeben sich daraus Aufgaben, die zeigen sollen, wie Natur als Schöpfung Gottes verstanden werden kann. Erstens muss Natur nicht als göttlich oder dämonisch aufgefasst werden, sondern lediglich als Welt. Das ist der Schlüssel dazu, dass sie als Schöpfung Gottes überhaupt begriffen werden kann. Zweitens geht der Begriff *Schöpfung* über das hinaus, was der wissenschaftlichen Erkennt-

¹⁰⁵MOLTMANN. Gott in der Schöpfung, 47.

¹⁰⁶ebd., 48.

¹⁰⁷vgl. ebd., 47ff.

nis Gegenstand ist und darin als 'Natur' bezeichnet wird. Sie ist nämlich nicht nur die Wirklichkeit der wissenschaftlichen Erkenntnis, sondern ebenso menschliche Subjektivität und endlich-menschlicher Geist, Teil des Geschaffenen. Drittens muss zum Geschaffenen zusätzlich zu dem sichtbaren und bereits erkannten Teil der Wirklichkeit auch bisher unerkannte (und doch erkennbare) Wirklichkeit treten und als in einem größeren Zusammenhang eingebunden verstanden werden. Das noch nicht Sichtbare ist aus sich selbst heraus nicht existierend, sondern weist über sich hinaus. Eine vierte Aufgabe prägt noch das Denken der Welt als Schöpfung. Der heutige Zustand, in dem sich die Welt befindet, kann nicht als *reine göttliche Schöpfung* betrachtet werden, weil sie durch „die Macht der Vergänglichkeit und der sehnsuchtsvolle[n] Offenheit für die Zukunft des Reiches der Herrlichkeit Gottes“¹⁰⁸ versklavt ist. Will dieser derzeitige Zustand der Welt als Schöpfung erkannt werden, zwingt sie dazu mitzuleiden und für sie zu hoffen. Natur kann *als Schöpfung* vor dem Hintergrund der heutigen Situation nur „als versklavte und auf Freiheit hoffende Schöpfung“¹⁰⁹ wahrgenommen werden.¹¹⁰

2.3 Verständnis und Forderung einer ökologischen Schöpfungslehre

Der Begriff *Schöpfung* ist für Moltmann nicht bedeutungsgleich mit dem Begriff *Weltentstehung*, sondern er umfasst damit eine Kategorie der Erfahrung und Deutung des Glaubens. Der Glaube gilt als Voraussetzung und hinreichende Bedingung, wenn es darum geht *Schöpfung* „angesichts einer Vielfalt von Wirklichkeiten und Lebenswelten [die Schöpfung als] einheitstiftende Kategorie menschlicher Erfahrungen“¹¹¹ darzustellen.

Schöpfung ist für Moltmann ein trinitarisch-relationaler Begriff und ein Ereignis des dreieinen Gottes, das fort dauert. Dieses Ereignis ist eingebettet in ein theologisches Verständnis von Zeit, das eine protologische und eschatologische Dimension des Schöpfungsverständnisses zulässt. Mit diesem Zeitverständnis hängt das Sabbatverständnis eng zusammen - der Sabbat gilt als Spiegel der Schöpfungsvollendung, in dem auf den Anfang und die Vollendung verwiesen wird.¹¹² Die folgenden Kapitel umreißen das etwas genauer. Moltmanns Sabbatverständnis sind wichtige Gedanken für die Frage, welche Stellung dem Menschen in der Welt zukommt - wird er doch

¹⁰⁸MOLTMANN. Gott in der Schöpfung, 53.

¹⁰⁹ebd., 54.

¹¹⁰vgl. ebd., 52ff.

¹¹¹HUNZE, Guido. Die Entdeckung der Welt als Schöpfung. Religiöses Lernen in naturwissenschaftlich geprägten Lebenswelten. in: BITTER, Gottfried et al. (Hrsg.). Praktische Theologie heute. Band 84, (W. Kohlhammer. Stuttgart 2007), 73.

¹¹²vgl. ebd., 72.

nicht selten als die *Krone der Schöpfung* bezeichnet.¹¹³

2.3.1 Dimensionen des Schöpfungsverständnisses

Moltmann stellt also fest, dass es zwar notwendig aber nicht hinreichend ist, Genesis 1 und 2 zu interpretieren, um zu einem Verständnis zu gelangen, das in seinen Dimensionen der Schöpfung gerecht wird. Wie die Welt in den Traditionen des Alten und Neuen Testaments erfahren wird, kann ein Schlüssel dazu sein, einen adäquaten Begriff der Schöpfung zu denken. Israels Bundesgott erweist sich als Schöpfergott der gesamten Welt, womit er einerseits seine Universalität offenbart und andererseits alle Völker und das gesamte Universum in eine Heilsgemeinschaft treten, die durch das erhoffte und erfahrene Heil von Israel besteht. Hier sind also bereits zwei Seiten des Schöpfungsgeschehens skizziert: die *Schöpfung im Anfang* und die *Schöpfung der Endzeit*. Erstere ist bestimmt durch die „Schöpfung des Himmels und der Erde 'im Anfang' (Gen 1,1)“.¹¹⁴ Letztere „von der Schöpfung des 'neuen Himmels und der neuen Erde' (Jes 65,17) am Ende.“¹¹⁵ Daraus folgen zwei Dimensionen des Schöpfungsverständnisses, welches für Israel prägend war - eine protologische, die vom Anfang der geschaffenen Dinge ausgeht und eine eschatologische, welche die letzten Dinge in die Schöpfung mitdenkt. Eine messianische Dimension ist aber die für eine christliche Schöpfungslehre bzw. „Theologie der Natur“¹¹⁶ noch abgängige. Das Besondere daran ist die Soteriologie. Schöpfung impliziert also nicht nur das Schaffen am Anfang und Ende, sondern auch das geschichtliche Schaffen. Die unterschiedlichen Etappen der Schöpfung weisen jeweils über sich hinaus - so verweist die Anfangsschöpfung

„auf die Verheißungsgeschichte Abrahams, Isaaks und Jakobs. Diese Verheißungsgeschichte weist auf die messianische Geschichte des Evangeliums Christi, und beide verweisen auf das kommende Reich, das Himmel und Erde erneuert [...]“¹¹⁷

, das als das letzte Ziel und der Sinn der Schöpfungsgeschichte gilt.¹¹⁸

¹¹³Moltmann kritisiert die Auffassung, dass der Mensch in biblischer Tradition als Krone der Schöpfung zu verstehen ist, die von vielen Autoren geteilt wird. Er bezieht sich dabei auf: LÖWITZ, Karl. Gesammelte Abhandlungen. Zur Kritik der geschichtlichen Existenz. (W. Kohlhammer. Stuttgart 1960), zit. nach: MOLTSMANN. Gott in der Schöpfung, 45.

¹¹⁴MOLTSMANN. Gott in der Schöpfung, 67.

¹¹⁵ebd.

¹¹⁶ebd.

¹¹⁷ebd., 68.

¹¹⁸vgl. ebd., 66ff.

2.3.2 Dimensionen von Moltmanns Schöpfungslehre

Für Moltmann scheint die Frage wie Schöpfung erkannt werden kann zentral für die Entwicklung seiner Schöpfungslehre zu sein. Mit der ökologischen Krise stellt sich das theologische Problem der Schöpfung neu. Moltmann will keine Theologie entwickeln, deren Richtung von der Naturerkenntnis zur Gotteserkenntnis verläuft, sondern er möchte eine *Theologie der Natur* im ökologischen Sinne entwickeln, deren Ziel es ist Naturerkenntnis als Schöpfung zu denken, um „Orientierung in der ökologischen Weltkrise [zu] geben.“¹¹⁹ Die Frage ist nun nicht wie in traditionellen Schöpfungslehren, welchen Beitrag die Natur zur Erkenntnis Gottes zu bieten hat, sondern umgekehrt - wie die Natur als Schöpfung aus dem Schöpfer und dem Gottesbegriff erkennbar wird. Damit zusammenhängend ist die Frage, wie Gott in dieser Schöpfung, die sich von ihm unterscheidet und ihm dennoch entsprechen soll, teilnimmt. Moltmann versucht in einer Zeit, die von Naturbelastung und -zerstörung geprägt ist, seiner Schöpfungslehre theologische Relevanz zu verschaffen indem er die Welt als Schöpfung sieht, in der Gottes Gegenwart in Form von Spuren und Zeichen sichtbar ist. Dafür notwendig ist ein Verständnis der Schöpfung (bzw. der Spuren Gottes darin) einerseits in einem trinitarischen und andererseits in einem messianischen Sinn. Dies sind die beiden Aspekte, die seine Schöpfungslehre prägen. Die trinitarische Dimension wird pneumatologisch entwickelt. „Kraft des Heiligen Geistes wohnt Gott in seiner Schöpfung ein (Schechina) und das ist das innere Geheimnis der Schöpfung.“¹²⁰ Die messianische Umfassung seiner Schöpfungslehre hat eschatologischen Charakter - es geht um das Ziel der Schöpfung und die *neue Schöpfung*. Damit einher geht ein anthropologisches Verständnis, das den Menschen als Teil einer Schöpfungsgemeinschaft sieht, die vom Heiligen Geist vereinigt ist. Das ist deshalb von Relevanz, weil damit das Verhältnis des Menschen gegenüber der Natur, das sich im neuzeitlichen Denken als Herrschaftsverhältnis etabliert hat, umgedacht wird in ein gemeinschaftliches Verhältnis zwischen Mensch und Natur.¹²¹

2.4 Positionierung des Menschen in der Schöpfung

Für diese Arbeit sind die Überlegungen dazu, wie der Mensch in Moltmanns Theologie bzw. in der Schöpfung positioniert ist, sehr wichtig, weil damit die Fragen zusammenhängen, welches Verhältnis zwischen Mensch und Natur bzw. Umwelt damit geprägt wird und auf welches Subjektverständnis damit verwiesen ist. Kann

¹¹⁹MOLTMANN. Gott in der Schöpfung, 51.

¹²⁰PEHAR. Schöpfung zwischen Trinität und Eschaton, 237.

¹²¹vgl. ebd., 233-238.

Natur aus theologischer Sicht Subjektcharakter aufweisen und was würde das für den Menschen als Gottes Ebenbild bedeuten? Gibt es dann so etwas, wie eine Reihung, welche Subjekte über andere Subjekte herrschen dürfen oder Besitz darüber ergreifen dürfen, so wie es der Mensch mit seiner Umwelt zu tun pflegt?

Schöpfungstheologie - als Lehre von Gott, dem Schöpfer - ist grundlegend und somit ein wichtiger Teil für die Anthropologie und beruht auf dem Verständnis des Menschen als *imago dei*.¹²² Moltmann akzentuiert es vor allem dadurch, dass er Gemeinschaft und Ganzheit als Aufgabe des Menschen betont. Damit einher geht eine Bestimmung einer Ethik, die vor allem den ökologischen Horizont mitdenkt.¹²³

2.4.1 Mensch als *imago Dei*

Die Bestimmung des Menschen als *imago Dei* ist für Moltmann als Teil seiner Schöpfungslehre in den unterschiedlichen Hinsichten seines Schöpfungsverständnisses zu verstehen. Erstens in protologischer Hinsicht, so ist die Ebenbildlichkeit „als die ursprüngliche Bestimmung der Menschen: *imago Dei*“¹²⁴ zu verstehen, zweitens „als die messianische Berufung der Menschen: *imago Christi*“¹²⁵ und drittens „als die eschatologische Verherrlichung der Menschen: *gloria Dei est homo*“.¹²⁶ Das Bestimmtein des Menschen als Geschöpf ist also noch nicht vollendet, sondern diese Vollendung geschieht erst durch die „Vernichtung des Todes, die Erlösung des Leibes auf einer neuen Erde und unter einem neuen Himmel“.¹²⁷ Zuerst ist der Mensch aber ein Geschöpf, das von Gott geschaffen ist - wie alle übrigen Geschöpfe. Er ist mit der Natur gemeinsam umfasst von göttlichem Wohlgefallen. Unter allen Geschöpfen ist aber nur der Mensch als Abbild Gottes bestimmt.¹²⁸ Dabei ist der Mensch einerseits als Abbild im Sinne eines Repräsentanten Gottes, andererseits durch seine Ähnlichkeit als Reflexion Gottes zu verstehen. In diesem Verständnis spielt der Beziehungsaspekt eine große Rolle, da ein Mensch der göttlichen Beziehung zu ihm und zur ganzen Schöpfung entspricht. Gottes Beziehung zur Schöpfung drückt sich in seiner ewigen Liebe aus, die sich in ebendieser Schöpfung offenbart. Der Mensch ist dabei als göttliches Ebenbild das Gegenüber Gottes in seiner Schöpfung. Gott

¹²²Ich werde im folgenden Unterkapitel den Gedankengängen von Marija Pehar folgen, weil sie die speziellen Akzente Moltmanns zu diesem Thema sehr übersichtlich darstellt. Natürlich immerzu mit Bezug auf Kapitel IX „Gottes Bild in der Schöpfung: Die Menschen“ in: MOLTSMANN. Gott in der Schöpfung.

¹²³vgl. PEHAR. Schöpfung zwischen Trinität und Eschaton, 351.

¹²⁴MOLTSMANN. Gott in der Schöpfung, 222.

¹²⁵ebd.

¹²⁶ebd.

¹²⁷ebd., 233. zit. nach: PEHAR. Schöpfung zwischen Trinität und Eschaton, 352..

¹²⁸vgl. MOLTSMANN. Mensch, 156f.

kann sich durch diese Beziehung zum Menschen selbst wieder erkennen. Moltmann reiht die Bedeutung der Gottesebenbildlichkeit des Menschen so, dass sie zuerst als theologische Bestimmung und dann erst als anthropologische zu verstehen ist - es wird in erster Instanz damit also das Verhältnis Gottes zum Menschen ausgedrückt, erst in zweiter Instanz das Verhältnis des Menschen zu Gott.¹²⁹ Das impliziert auch, dass der Mensch seine Gottesebenbildlichkeit durch die Sünde nicht verliert, weil sie nur durch Gott aufgelöst werden kann.

Als *imago Christi* ist der Mensch Ebenbild des Sohnes und damit Gottes Ebenbild. Dadurch, dass der Sohn Mensch geworden ist, kann der Mensch frei auf die göttliche Liebe antworten, weil der Sohn - seines Zeichens ebenfalls Gottes Ebenbild - seine Liebe dem Menschen erwidern mitteilt. Es erfüllt sich also durch die Menschwerdung des Sohnes die Verheißung der Schöpfung, in welcher der Mensch als gottesebenbildlich bestimmt wird. Der Sohn tritt damit in ein geschwisterliches Verhältnis zu den Menschen und durch ihn ist die Beziehung des Menschen zu Gott als trinitarisch zu verstehen.¹³⁰ Das ist wichtig für das Abbild-Verständnis Moltmanns. Der Mensch ist nicht Abbild

„des einen göttlichen Wesens, sondern [Abbild] der Gemeinschaft der drei göttlichen Personen. Dementsprechend ist nicht der einzelne Mensch und nicht nur die menschliche Seele das Bild der Trinität, sondern die Menschen in ihrer Ganzheit, als Leib und Seele“¹³¹

2.4.2 Das Verhältnis Mensch - Natur. Bearbeitung von Gen 1,28

Im modernen Weltverständnis hat sich ein Herrschaftsverhältnis des Menschen über die Natur etabliert. Kritiker der christlich-jüdischen Tradition sehen die geistigen Fundamente der krisenhaften Situation der Welt im Schöpfungsauftrag Gen 1,28:

„Seid fruchtbar und mehrt euch, füllt die Erde und unterwerft sie und waltet über die Fische des Meeres, über die Vögel des Himmels und über alle Tiere, die auf der Erde kriechen“.¹³²

Damit sei die Unterdrückung von Natur und Umwelt, wie die maßlose Vermehrung, die dazu führt, dass die Erde überbevölkert ist, legitimiert und grundgelegt. Die Interpretation von Gen 1,28, dass der Mensch als Herrscher und Unterdrücker über die Natur legitimiert ist, wurde auch vonseiten der Theologie oftmals gefördert. Moltmann hinterfragt und negiert aber diese Auffassung mit dem Hinweis darauf, dass es sich bei dem *Untertanmachen der Erde* nicht um einen Herrschaftsauftrag an den

¹²⁹vgl. PEHAR, Schöpfung zwischen Trinität und Eschaton, 352f.

¹³⁰vgl. ebd., 355.

¹³¹ebd., 356.

¹³²Gen 1,28. BIBEL, Die. Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift. (Katholische Bibelanstalt. Stuttgart 2016).

Menschen handelt, sondern vielmehr um ein Speisegebot. „Die Menschen sollen zusammen mit den Tieren von dem leben, was die Erde durch Pflanzen und Bäume an Früchten hervorbringt.“¹³³ Ein Herrschen über die Natur im Sinne einer Machtergreifung ist hiermit nicht ausgedrückt. Moltmann verweist jedoch schon darauf, dass es zwei Verse zuvor sehr wohl einen Schöpfungsauftrag zum *Herrschen* gibt:

„Und Gott sprach: Laßt uns Menschen machen, ein Bild, das uns gleich sei, die da herrschen über die Fische im Meer und die Vögel unter dem Himmel und über das Vieh und über die ganze Erde.“¹³⁴

Dabei wird aber das Herrschen im Sinne der Gottesebenbildlichkeit verstanden - dass der Mensch im Herrschen Gott als sein Abbild entspricht. Moltmann macht sich für die Interpretation stark, dass es sich lediglich um eine Friedensherrschaft, ohne das Recht über Tod oder Leben zu entscheiden, handeln kann. Dass es sich um keine Aufforderung zur Ausbeutung der Natur handelt, kann auch gezeigt werden, wenn man im Buch Genesis ein Kapitel weiterblickt - auf Gen 2,15, wo vom *Garten Eden* die Rede ist, der vom Menschen zu „bebauen und bewahren“¹³⁵ bzw. in der neueren Übersetzung zu „bearbeiten und zu hüten“¹³⁶ ist. Das Herrschen des Menschen soll sich also im Sinne gärtnerischer Tätigkeiten des Bebauens und Bewahrens gestalten.

Im vorigen Kapitel wurde erläutert, wie Moltmanns Verständnis der Gottesebenbildlichkeit zu denken ist. Diese Gottesebenbildlichkeit zeigt einen besonderen Auftrag in Bezug auf die Natur an. Dass die Natur als Gottes Schöpfung so große Bedeutung für Gott selber hat, impliziert die Verantwortung mit der sich der Mensch als sein Abbild der Natur zuwenden muss.¹³⁷ Der Mensch befindet sich dabei in einer Schöpfungsgemeinschaft, deren Erläuterung zentral für Moltmanns Schöpfungstheologie und der damit begründeten Positionierung des Menschen in der Welt ist.

2.4.3 Die Idee der Schöpfungsgemeinschaft auf Basis des zweiten Schöpfungsberichts

Bevor man den Menschen als *imago Dei* verstehen kann, muss man ihn als *imago mundi* verstehen, so Moltmann -

„als Mikrokosmos, in welchem sich alle bisherigen Geschöpfe wiederfinden und

¹³³STECK, Odil Hannes. Welt und Umwelt. Biblische Konfrontationen. (W. Kohlhammer. Stuttgart 1978), zit. nach: MOLTSMANN. Gott in der Schöpfung, 43..

¹³⁴Gen 1,26. Es wird hier nicht die Einheitsübersetzung (2016) der Bibel zitiert, da darin das Wort *herrschen* mit *walten* ersetzt wurde. Zitiert wird Gen 1,26 nach: MOLTSMANN. Gott in der Schöpfung. 44.

¹³⁵Gen 2,15. zit. nach: MOLTSMANN. Gott in der Schöpfung, 44.

¹³⁶Gen 2,15 BIBEL. Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift.

¹³⁷vgl. PEHAR. Schöpfung zwischen Trinität und Eschaton, 368.

der nur in der Gemeinschaft mit allen anderen Geschöpfen existieren und sich verstehen kann.“¹³⁸

Das Geschöpf *Mensch* wird also als eines neben anderen verstanden. Der Mensch ist dabei aber in zeitlicher Reihenfolge als letzter geschaffen, was ihn aber nicht zur Krone der Schöpfung macht. Als das zeitlich letzte geschaffene Geschöpf ist er auf sämtliche übrigen Geschöpfe angewiesen. Aus der Erde wurde *adam* geschaffen - der Mensch ist also „Erdgeschöpf“¹³⁹ Wo sind nun aber die Gemeinsamkeiten und die Unterschiede zum Tier, die den Menschen ausmachen und ihn von den Tieren abgrenzen? Er teilt sich seinen Lebensraum mit den animalischen Geschöpfen, ebenfalls ist er gemeinsam mit diesen von Nahrung abhängig, die in der Vegetation zu beschaffen sind. Moltmann nennt zusätzlich noch als Gemeinsamkeit die Ausstattung mit einer lebendigen Seele sowie Fruchtbarkeit, die beide Geschöpf-arten verbindet. Differenziert sind Mensch und Tier durch den Schöpfungsauftrag aus Gen 1,28 - also dass sich der Mensch die Erde untertan zu machen habe - sowie durch Gen 2,19, woraus der Mensch die Tiere zu benennen habe. Das meint aber nicht nur einen Akt der Beherrschung, weil damit der Mensch in eine sprachliche Gemeinschaft mit den Tieren tritt. Der Mensch allein wird außerdem als bedürftig in Hinblick auf Gemeinschaft beschrieben.¹⁴⁰

Vor dem Hintergrund dieser Differenzen und verbindenden Gemeinsamkeiten kann nun der Mensch nach Gen 1,26 als Ebenbild Gottes verstanden werden, was aber wiederum die natürlichen Differenzen nicht ausdeuten soll und so den Menschen in eine herrschende Position stellt, sondern im Kontext seiner Gemeinschaft mit den übrigen Geschöpfen zu verstehen ist. Der Mensch steht also weder abgetrennt zur Welt noch als ihr Gegenüber da, sondern Welt und Mensch haben jeweils füreinander Bedeutung. Um die Eigenartigkeit des Menschen festzumachen, muss man Gottes Geschichte verbunden mit Welt, Schöpfung und Erlösung betrachten. Der Mensch ist also im Sinne dieses Verständnisses in der Schöpfung als *imago mundi* und als *imago Dei* zugleich bestimmt - er findet sich eingebunden in eine Schöpfungsgemeinschaft, aus welcher er sich weder herauslösen noch auf andere Art und Weise aus ihr verschwinden darf (aus der Sicht einer christlichen Schöpfungslehre).¹⁴¹

¹³⁸MOLTMANN. Gott in der Schöpfung, 194.

¹³⁹Gen 2,7. Übersetzung nach TRIBBLE, Phyllis. God and the Rhetoric of Sexuality. (Fortress Press. Philadelphia ²1978), 18ff. zit. nach: MOLTMANN. Gott in der Schöpfung, 195..

¹⁴⁰vgl. MOLTMANN. Gott in der Schöpfung, 196. und: vgl. Gen 2,18-19.

¹⁴¹vgl. ebd., 195ff.

2.5 Zeit und Schöpfung

In diesem Kapitel werden zentrale Gedanken Moltmanns vorgestellt, vor deren Hintergrund seine Schöpfungslehre Ausdruck findet und die als relevante Aspekte in dieser Arbeit gelten, weil die Frage „Wer ist mein Nächster?“ zentral auf Kategorien der Zeit (und später auch des Raums) hin reflektiert werden muss. Moltmann hat hierfür ein Verständnis geprägt, das für diese große Frage fruchtbar sein kann.

2.5.1 Moltmanns Kritik am linearen Zeitverständnis der Moderne

Gründend im Fortschrittsgedanken und -bestreben der Neuzeit ist das moderne Konzept der *Geschichte* im Singular und ohne angegebenes Subjekt verfasst. Es ist grundlegend für ein lineares Zeitverständnis. Darin ist Vergangenheit als etwas konstituiert, das im Fortschreiten der Menschen hinter sich gelassen wird. Zukunft ist ein sich im zeitlichen Fortschreiten vor den Menschen Auftuendes, während Gegenwart der Übergang von ersterem in letzteres ist. Für den Menschen, der sich in dieses Zeitverständnis eingeschrieben fühlt, gibt es eben Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft immer nur im Singular.¹⁴² Diese einheitliche Konzeption von Geschichte ist subjektlos verfasst bzw. wird das Subjekt theoretisch als transzendentes beschrieben, „sei es Gott oder der absolute Geist, sei es die Menschheit, das Leben, die Materie...“.¹⁴³ In der Praxis sieht es aber anders aus, denn auf der einen Seite ist die Folge einer Vorstellung von der Einheit in der Geschichte das Auftreten von totalitären Herrschaftsansprüchen, ausgedrückt in Konzepten der *einen Weltgeschichte*, die den imperialen Bestrebungen „*eines Volkes, einer Kultur oder einer Religion*“¹⁴⁴ dienlich war. Auf der anderen Seite ist menschliche Geschichte immer im Plural verfasst, im Sinne von menschlichen *Geschichten* und einer Mannigfaltigkeit an geschichtlichen Subjekten. Dass die Erde in eine Umweltkrise gestürzt wurde, die zur realen Existenzbedrohung für das Leben in ihr - hier konkret aber für den Menschen - werden kann, ist - gepaart mit der zunehmend sich verdichtenden Globalisierung, Ökonomisierung und Unifizierung menschlicher Lebenswelten - der Rahmen dafür, dass *die Menschheit* nun wirklich zu einer Einheit in der Weltgeschichte wird, und zwar nur aufgrund der vorausliegenden einheitlichen Zukunft der

¹⁴²vgl. MOLTSMANN. Gott in der Schöpfung, 135.

¹⁴³LOZANO-GOTOR PERONA, José Manuel. Raum und Zeit in der evangelischen Theologie. Zur Behandlung und Verhältnisbestimmung beider Begriffe bei Wolfhart Pannenberg, Jürgen Moltmann und Christian Link. in: Theos. Studienreihe Theologische Forschungsergebnisse. Band 78, (Verlag Dr. Kovač. Hamburg 2007), 154.

¹⁴⁴MOLTSMANN. Gott in der Schöpfung, 146.

Menschheit und somit aller Menschen.¹⁴⁵ Die Menschheit ist in dieser Einheit vorerst vor dem Hintergrund der Existenzbedrohung und -gefahr als Gesamt*objekt*, im Sinne eines Objekts der Vernichtung verstanden. Gesamt*subjekt* wird die Menschheit erst, wenn es um das rettende Überleben geht, das lediglich durch Gemeinschaft in Hoffnung auf Leben und in der solidarischen Willenserklärung für die Gestaltung einer friedlichen Welt erreicht werden kann. Dafür fordert Moltmann in *Gott in der Schöpfung* die engere Zusammenarbeit der Nationen und eine höhere Entwicklung von Kommunikationsformen zwischen denselben. Die Menschheit solle so zum „Subjekt ihrer eigenen Geschichte werden und ihre eigene Zukunft bestimmen“.¹⁴⁶

2.5.1.1 Exkurs: Korrektur

Ein Problem der Ausführungen Moltmanns die Einheit in der Geschichte betreffend ist, dass damit wieder ein einheitliches Subjekt der Geschichte beschrieben wird und er und somit seinem Anspruch nicht gerecht wird, ein sich qualitativ durchdringendes Zeitverständnis (das weiter unten noch genauer erläutert wird) konsequent zu formulieren, in dem der Subjektcharakter nicht auf ein Singuläres reduziert werden kann. Moltmann korrigiert deshalb diese Behauptung Jahre später in seinem Werk *Erfahrungen theologischen Denkens*, in dem er es als wichtig erachtet,

„die verschiedenen Subjekte der verschiedenen Geschichten durch multiperspektivische Hermeneutiken aufeinander zu beziehen und zu vernetzen [...], eine abgestimmte, verbündete Gemeinschaft der verschiedenen Geschichten und der verschiedenen Perspektiven ihrer Deutung“¹⁴⁷

an die Stelle der geschichtlichen Einheit treten zu lassen und vor allem „die Stelle des einen Subjekts der einen Geschichte offen zu halten“.¹⁴⁸

2.5.2 Vernetztes Zeitverständnis

2.5.2.1 Was bedeutet 'vernetztes Zeitverständnis'?

Es ist nach Moltmann notwendig,

„das Konzept der Geschichte in sich selbst zu differenzieren und es in das größere Konzept der Natur zu integrieren [...] durch eine Mehrfachmodalisierung der Zeiten: Vergangenheit - Gegenwart - Zukunft [...] und] die Begrenzung der Geschichte durch die Synchronisierung der menschlichen Zeit mit

¹⁴⁵vgl. LOZANO-GOTOR PERONA. Raum und Zeit in der evangelischen Theologie, 154f.

¹⁴⁶MOLTMANN. Gott in der Schöpfung, 147.

¹⁴⁷MOLTMANN, Jürgen. Erfahrungen theologischen Denkens. Wege und Formen christlicher Theologie. (Gütersloher Verlagshaus. Gütersloh 1999), 118. zit. nach: PERONA. Raum und Zeit in der evangelischen Theologie, 155.

¹⁴⁸ebd.

der natürlichen Zeit des Ökosystems 'Erde'.¹⁴⁹

Auf diese Notwendigkeit verweisen die Grenzen, an die man in der modernen Zeit auch durch ein fortschrittsgeleitetes Zeitverständnis gerät. Er fragt, ob das Konzept der neuzeitlichen Geschichtskonzeption überhaupt der Vorstellung unserer Gemeinschaft entspricht oder ob sie diese nicht vielmehr verletzt. Transportiert die fortschrittsorientierte Geschichte nicht eine Respektlosigkeit gegenüber der Würde und dem Recht künftig existierender oder auch vergangener Generationen? Ebenso besteht die Frage, ob die Geschichtsauffassung letztlich zur Beherrschung der natürlichen Umwelt durch die Absichten des Menschen beiträgt und sie legitimiert.¹⁵⁰ Hier wird auch deutlich, warum diesem Kapitel in dieser Arbeit ein wichtiger Stellenwert zukommt. Es sind darin Fragen enthalten, die in einem letzten Teil mit Jonas' Ansätzen ins Gespräch gebracht werden sollen.

Moltmann prägt ein Verständnis der Zeit, das nicht durch die simplifizierte quantitative Abgrenzung der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft voneinander erklärt ist, sondern das durch einen Charakter der netzhaften, sich qualitativ durchdringenden Zeiten bestimmt ist. Er spricht dabei von einem *perichoretischen Verständnis der Zeiten*.¹⁵¹

2.5.2.2 Wie sind Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft durchdrungen?

Die in der Neuzeit tradierte Version der linearen Zeitkonzeption lässt Geschichte in der Differenzierung von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft wahrnehmen und stellt die Unterschiede in ihrem Verständnis auf einem linearen Zeitstrahl dar, der die Zeitebenen jeweils auf ein Verhältnis von Vorher zu Nachher gliedert und sie damit reduziert. Moltmann stellt aber fest, dass es sich dabei um eine Verkürzung des prozesshaften Charakters der Geschichte handelt, die der Vorstellung einer *Universalgeschichte* Tür und Tor öffnet. Seiner Auffassung nach gibt es „verschiedene Vergangenheiten, Gegenwarten und Zukünfte der besonderen geschichtlichen Ereignisse.“¹⁵² So wird unterschieden zwischen *vergangener Gegenwart*, die wiederum sowohl ihre eigene Vergangenheit als auch ihre eigene Zukunft hat und *gegenwärtiger Gegenwart*, die zwei Voraussetzungen hat: die vergangene Gegenwart auf der einen Seite und *Zukunft der vergangenen Gegenwart* auf der anderen. „Aus den Hoffnungen und den verschiedenen Möglichkeiten vergangener Gegenwart ist entstanden,

¹⁴⁹MOLTMANN. Gott in der Schöpfung, 136.

¹⁵⁰vgl. ebd., 135.

¹⁵¹vgl. ebd., 136.

¹⁵²ebd., 139.

was heute Gegenwart genannt wird.“¹⁵³ Ebenso muss zwischen *gegenwärtiger Zukunft* und *zukünftiger Gegenwart* unterschieden werden: Erstere ist jener Horizont an Vorstellungen, der von Zielen, Ängsten und Aussichten geprägt ist und Raum für gewisse - ebenso noch unbestimmbar wie bereits zu bestimmende - Möglichkeiten ist. Die *zukünftige Gegenwart* ist die Wirklichkeit, die real aus der *gegenwärtigen Zukunft* entsteht. Die Beobachtung, dass die zeitlichen Gegenwarten mit ihren jeweiligen Zukünften und Vergangenheiten es sind, die sich geschichtlich bewegen und dass dieselben Gegenwarten nur dann immer weiter verschoben werden, wenn sie nicht der Zukunft der vergangenen Gegenwart entsprechen und sie *erfüllen* führt zur Erkenntnis, dass „*Zukunft als Projekt* stets über *Zukunft als Erfahrung* hinausreicht.“¹⁵⁴ Die Zukunft, die alle vergangenen, gegenwärtigen und künftigen Gegenwarten transzendiert, nennt Moltmann *eschatologische Zukunft* und denkt diese als *Zukunft der Geschichte*, nicht als *zukünftige Geschichte*.¹⁵⁵ Die eschatologische Zukunft ist aber somit aus der verschränkten Vernetzung der Zeit nicht abzuleiten, weil nie ein vollständiges Aufgehen einer Gegenwart in ihrer Zukunft erfolgt.¹⁵⁶

2.5.2.3 Eschatologische Zukunft und ihr Verhältnis zur Gegenwart

Wie ist dann aber das Verhältnis von Gegenwart zu Zukunft zu verstehen? Vorab muss für diese Frage *Zukunft* bestimmt werden. Moltmanns Annäherung beginnt zuerst auf der Ebene der Sprache, wo er Zukunft als *Futur* von Zukunft als *Adventus* unterscheidet. Zentral dabei ist, dass in der Zukunft als Futur ein Werden inbegriffen ist. Das Werden impliziert gleichzeitig ein Vergehen - also das, was die Zukunft bringt ist nicht bleibend. Die Zukunft wird also zu nichts anderem als zu künftiger Vergangenheit. Die zentrale Überlegung des Zukunftsverständnisses als Adventus kann anhand einer Zergliederung des deutschen Wortes Zu-Kunft skizziert werden. *Zukommen* beinhaltet weniger ein Werden als ein *Kommen*. Diese Zukunftsform drückt nicht ein aus der Gegenwart entwickeltes Geschehen aus, sondern etwas Neues, das die Gegenwart konfrontiert.¹⁵⁷ Durch dieses differenzierte Verständnis der Zukunft kann nun sinnvoll auch theologisch von Zukunft gesprochen werden - in einem eschatologischen Sinn. Das Sein Gottes ist nicht vergänglich, also kann es auch nicht im zukünftigen Werden begriffen sein. Nur wenn Gottes Sein im Kommen verstanden wird, kann es bleiben. Hier findet eine theologische Verknüpfung von Zukunft und Gott statt. Dabei ist aber Zukunft für die jeweilige Gegenwart immer

¹⁵³MOLTMANN. Gott in der Schöpfung, 139.

¹⁵⁴ebd., 140.

¹⁵⁵vgl. ebd., 139f..

¹⁵⁶vgl. HUNZE. Entdeckung der Welt als Schöpfung. in: BITTER, et al. (Hrsg.) Praktische Theologie heute, Bd. 84, 106.

¹⁵⁷vgl. MOLTMANN. Gott in der Schöpfung, 143f. zit nach: ebd.

transzendent bzw. „macht jede Gegenwart zu einer vorläufigen Gegenwart.“¹⁵⁸ In einem christlichen qua messianischen bzw. ebenso eschatologischen Zeitverständnis sind Vergangenheit und Zukunft eben nicht linear oder zyklisch auf eine Ebene zu bringen, sondern differenzieren sich qualitativ, nämlich zwischen *alt* und *neu*.¹⁵⁹ An diesem Punkt scheint es sinnvoll, das Verständnis einer messianischen und eschatologischen Zeit abzugrenzen - vor allem in Hinblick auf das Verhältnis Zukunft - Gegenwart. Die messianische ist eine Zeit geprägt von begründeter Hoffnung, weil eine neue Schöpfung in ihr anbricht. Die eschatologische ist eine Zeit der universalen Erfüllung dieser neuen Schöpfung. Gottes Geschichte ist dabei bestimmt durch das von Gott her Geschehene, das immer einen Verweis von der „Schöpfung im Anfang auf das ewige Reich“¹⁶⁰ beinhaltet.¹⁶¹ Das zeigt bereits an, dass Zukunft bei Moltmann in einem eschatologischen Sinn als Macht des kommenden Gottes begriffen wird¹⁶² - Zukunft ist dabei die „Macht Gottes in der Zeit“¹⁶³ und „die Quelle der Zeit“.¹⁶⁴ Dabei ist ein wichtiger Punkt im Zeit- und Zukunftsverständnis bei Moltmann erreicht: durch die Zukunft - als Zeitquelle begriffen - wird Vergangenheit zu vergangener Zukunft bestimmt sowie Gegenwart zu gegenwärtiger Zukunft. Die geschichtliche Zeit ist der Irreversibilität unterworfen, da Zukunft zu Vergangenheit wird und aus Vergangenheit nicht mehr Zukunft werden kann. Grund dafür ist, dass gegenwärtige Wirklichkeiten immer verwirklichte Möglichkeiten sind, aus denen aber nun keine Möglichkeiten mehr werden können - analog zur Überlegenheit der Möglichkeit über die Wirklichkeit ist auch die Überlegenheit der transzendenten, eschatologischen Zukunft über Vergangenheit und Gegenwart zu sehen - sie eröffnet erst die Zeit der Geschichte und gibt der geschichtlichen Zeit die Qualität der Zukunftsbestimmtheit.¹⁶⁵

Nun kann die Frage nach der Verknüpfung zur Gegenwart noch einmal gestellt wer-

¹⁵⁸MOLTMANN. Gott in der Schöpfung, 144.

¹⁵⁹vgl. HUNZE. Die Entdeckung der Welt als Schöpfung, 106f. - Hunze spricht hier aber vom messianischen Zeitverständnis, das Moltmann vom eschatologischen ja sichtlich abgrenzen möchte. Dass sich Vergangenheit und Zukunft qualitativ unterscheiden, trifft aber sowohl auf das messianische als auch auf das eschatologische Zukunftsverständnis zu. Vgl. dazu: MOLTMANN. Gott in der Schöpfung, 134 u. 144.

¹⁶⁰ebd., 134f.

¹⁶¹vgl. MOLTMANN. Gott in der Schöpfung, 129-135. zit. nach: LOZANO-GOTOR PERONA. Raum und Zeit in der evangelischen Theologie, 309.

¹⁶²Die folgenden Verweise auf Moltmanns Eschatologie habe ich auf Basis der Lektüre des Kapitels *Zukunft - die Dominante der Zeit* bei Marija Pehar hinzugezogen, weil hier noch wichtige Aspekte des Zeitverständnisses nach Moltmann zur Sprache kommen. vgl. PEHAR. Schöpfung zwischen Trinität und Eschaton, 289ff.

¹⁶³MOLTMANN, Jürgen. Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie. (Gütersloher Verlagshaus. Gütersloh 2016/ 1995), 43.

¹⁶⁴ebd.

¹⁶⁵vgl. ebd., 43f.

den. Maßgeblich wird der Unterschied zwischen *Extrapolation* und *Antizipation*. Extrapolation bezieht sich auf Verhältnisse oder Entwicklungen, die in der Vergangenheit oder in der Gegenwart bestehen. Werden sie extrapoliert, wird die Zukunft gewissermaßen zur Verlängerung der Gegenwart, was letztlich zu einer Verdrängung von anderweitigen Optionen der Zukunft führt. Dagegen wird Antizipation - beispielsweise in Form von Hoffnung oder Furcht - angeführt.¹⁶⁶ Sie meint die Vorwegnahme des Kommenden. Auch, wie das Unverfügbare und Unberechenbare wirksam ist, ist Gegenstand ihrer Rechnung. Theologische Antizipation wäre die „Erfüllung der Schöpfung und ihrer Wirksamkeit in der ganzen Geschichte.“¹⁶⁷

2.5.2.4 Die Synchronisierung von geschichtlicher und natürlicher Zeit

Das gestörte Verhältnis zwischen Mensch und Natur ist ein Kind des Auseinanderdriftens der neuzeitlichen Konzeption von Geschichte und der - ebenso neuzeitlichen - Wahrnehmung von Natur, die immer mehr in ein Gegeneinander gestellt wurden. Es entstand so eine „geschichtslose Auffassung von der Natur und eine naturlose Auffassung von der Geschichte“.¹⁶⁸ So fand die Natur bzw. der Schutz ebendieser nur in den seltensten Fällen als Faktor in den Überlegungen Platz, die von der Maxime des steten menschlichen Fortschritts geleitet waren. Es haben die „Schöpfungen menschlicher Geschichte [...] bisher nur zur Erschöpfung der Natur geführt.“¹⁶⁹ Moltmann fordert also, um der ökologischen Katastrophe möglicherweise entgehen zu können, eine Synchronisierung der menschlichen Geschichte mit der Natur, um der Natur zu entsprechen und nicht zu widersprechen, indem sie als Preis für menschliche Maßlosigkeit bezahlt wird. Für den Menschen bedeutet das, seine Fortschritte einer Verlangsamung zu unterziehen und seine ethischen Gesetze und Regeln an den natürlichen Gesetzen und Begrenzungen zu messen bzw. sich daran zu orientieren.¹⁷⁰ Diese Forderung hat erhebliche Konsequenzen für das Weltbild, das sich in der Neuzeit nach und nach etabliert hat und ist gewissermaßen Teil dessen, was mit dem Verständnis der Welt als *Schöpfung* ausgesagt sein will. Der anthropozentrische Umgang des Menschen mit der natürlichen Welt hat den Menschen als die *Krone der Schöpfung* erscheinen lassen und verleitet zur Annahme, alles sei um des Menschen willen geschaffen und kann um seinen Willen verändert, benutzt und verbraucht werden. Die Ablösung dieser Weltsicht soll durch eine „kosmologische Theozentrik“¹⁷¹

¹⁶⁶vgl. MOLTSMANN. Gott in der Schöpfung, 145.

¹⁶⁷HUNZE. Entdeckung der Welt als Schöpfung. in: BITTER, et al. (Hrsg.) Praktische Theologie heute, Bd. 84, 107.

¹⁶⁸MOLTSMANN. Gott in der Schöpfung, 147.

¹⁶⁹ebd., 148.

¹⁷⁰vgl. ebd., 147f.

¹⁷¹ebd., 149.

geschehen. Die Menschen sind demnach um Gottes Ehre willen auf Erden, im Sinne einer Schöpfungsgemeinschaft mit anderen natürlichen Wesen und Bedingungen.

„Je mehr die Menschen den Sinn ihres Lebens in der Freude am Dasein und nicht im Tun und Schaffen entdecken, desto besser werden sie in die Lage versetzt, ihre ökonomische, soziale und politische Geschichte in den natürlichen Grenzen zu halten. Der Streß der modernen Geschichte macht Menschen nervös und krank. Sie können nur gesund werden, wenn sie natürliche Gelassenheit mitten in ihren Aktivitäten lernen.“¹⁷²

Die *Krone der Schöpfung* bildet also nach diesem Weltverständnis nicht der Mensch. Vielmehr ist es der Sabbat, der diese bildet.¹⁷³

2.5.3 Bedeutungshorizont des Sabbatverständnisses

Das Zeitverständnis, das in der Schöpfungslehre und Eschatologie also eine zentrale Rolle spielt, ist verbunden durch ein Moment in der Schöpfung, das gewissermaßen als Verbindungsstrang bzw. zumindest als wichtiger Teil der beiden Aspekte Moltmanns theologischen Werks gilt. Das Ziel und die Krone der Schöpfung: die „Vollendung der Schöpfung“¹⁷⁴, der Sabbat als der siebte Tag. Es sollen hier einige grundlegende Deutungsmuster des Sabbats Eingang finden, um darauf folgend zu erläutern, inwiefern er für das Thema Zeit fruchtbringend sein kann.

Ohne Sabbat kann die Schöpfung nicht als solche verstanden werden. Gott ruhte am Sabbat um sich an seiner Schöpfung zu erfreuen, um sie zu segnen und zu feiern. An diesem Tag wird nichts geschaffen. Das gesamte Werk der Schöpfung ist „um des Sabbats willen“¹⁷⁵ geschaffen. Als Fest feiert Gott die Vollendung der Schöpfung, die im Ruhen Gottes besteht und gleichzeitig wird damit ebenso die Erlösung dargestellt, um derentwillen Schöpfung geschehen ist. Gottes Ruhen *von* seinen Werken ist auch eine Ruhe „*angesichts* seiner Werke“¹⁷⁶ und „*in* seinen Werken“¹⁷⁷, denen er sich - zu sich selbst gekommen - mit Abstand gegenüberstellt und sie in seiner Gegenwart *sein lässt*.¹⁷⁸

Inwiefern hat aber Sabbat mit dem im vorigen Kapitel geschaffenen Kontext der Zeit zu tun? Eine erste mögliche Antwort führt zu Gen 2,3. Die Segnung und Heiligung betrifft nicht ein Geschöpf, sondern den Sabbat als Zeit, als Tag.¹⁷⁹ Durch die Segnung des siebten Tages werden alle Geschöpfe Gottes gesegnet. Darin ist eine

¹⁷²MOLTMANN. Gott in der Schöpfung, 150.

¹⁷³vgl. ebd., 149f.

¹⁷⁴ebd., 281.

¹⁷⁵ebd., 280.

¹⁷⁶ebd., 282.

¹⁷⁷ebd.

¹⁷⁸vgl. ebd., 281ff.

¹⁷⁹vgl. ebd., 284. und: vgl. Gen 2,3.

Universalität des Segens für die Schöpfung ausgesprochen, nicht eine partikulare für einzelne Geschöpfe.¹⁸⁰ Eine zweite - und hier wohl relevantere - Antwortmöglichkeit hat mit der Bedeutung des Sabbat im Kontext der Erinnerung und der Antizipation zu tun, die sich auch im Sabbatgebot zeigt. Der Sabbat, der „Unterbrechung, Intervall und Rhythmus in die menschliche Zeiterfahrung“¹⁸¹ bringt, schafft einen Konnex zwischen alter und neuer Schöpfung. Er lässt auf der einen Seite an Gottes ewigen und anfänglichen Schöpfungssabbat erinnern, andererseits vermittelt er die „Verheißung des ewigen Sabbat der eschatologischen Zeit.“¹⁸² Der Sabbat hebt die Gesetzmäßigkeit der Zeit aus und steht dabei im Gegenüber zur linearen Zeit, während er auf die eschatologische Zeit hinzuweisen vermag. Diese Stellung kann er nur einnehmen, weil er gleichzeitig rhythmisiert und unterbricht.¹⁸³ Er bringt Rhythmus, weil er formal in den menschlichen Zeit-Zyklus eingebunden ist und er unterbricht aufgrund seiner inhaltlichen Füllung - er antizipiert das Kommende, die messianische Zeit. Der Sabbat ist somit - in der Zeit stehend - durch seinen Sinngehalt mehr als die Zeit.¹⁸⁴ Ich möchte an dieser Stelle - in Anlehnung an Moltmann - Erich Fromm zitieren, weil er das sehr treffend schildert:

„Indem der Eingriff in die Natur einen Tag lang unterbrochen wird, wird die Zeit eliminiert; wo es keinen Wandel, keine Arbeit, keinen menschlichen Eingriff gibt, da gibt es keine Zeit. Statt eines Sabbat, an dem sich der Mensch tief vor dem Herrn der Zeit verbeugt, symbolisiert der biblische Sabbat den Sieg des Menschen über die Zeit. Die Zeit wird suspendiert; [...] Der Tod wird suspendiert, und das Leben ist am Tag des Sabbat Herrscher.“¹⁸⁵

¹⁸⁰vgl. MOLTSMANN. Gott in der Schöpfung, 284ff.

¹⁸¹MOLTSMANN. Gott in der Schöpfung, 289. zit. nach: LOZANO-GOTOR PERONA. Raum und Zeit in der evangelischen Theologie, 312.

¹⁸²ebd.

¹⁸³vgl. ebd., 311f.

¹⁸⁴vgl. MOLTSMANN. Gott in der Schöpfung, 289.

¹⁸⁵FROMM, Erich. Die Herausforderung Gottes und des Menschen. (Diana. München 1970), 200. zit. nach: MOLTSMANN. Gott in der Schöpfung, 289.

2.6 Das Problem des Raums

2.6.1 Der ökologische Raumbegriff

Der Lebensraum des Menschen und der Tiere ist gewissermaßen definiert. Den unendlichen Raum ohne Grenzen kann der Mensch und auch das Tier nicht bewohnen. Doch unterscheiden sich Mensch und Tier in der Hinsicht, dass die Lebensräume von Tieren jeweils artspezifischen Voraussetzungen genügen müssen oder bestimmte Bedingungen erfüllen - ansonsten kann die Tierart dort nicht überleben. Vor allem aber ist der tierische Lebensraum eindeutig für die jeweilige Art. Der Mensch hingegen besitzt nicht so eine spezifische natürliche Umwelt, deren Bedingungen sein Überleben gewähren.¹⁸⁶ Wie Max Scheler es dargestellt hat, unterscheidet er sich von den Tieren darin, dass er sich in „unbegrenztem Maße weltoffen verhalten kann.“¹⁸⁷ Der Mensch kann dabei über seine Instinkte hinweg - also bewusst - handeln und in Distanz zu seiner Umwelt treten und sich „'Leerformen' von Raum und Zeit“¹⁸⁸ entwickeln, mit denen er sich in mannigfaltigen Umwelten wahrnehmen kann.¹⁸⁹ Der Mensch schafft sich zu jeder Zeit und an jedem Ort seine Umwelt und grenzt sie ein, so dass er innerhalb dieser Grenze seine Heimat bestimmt, jenseits der Grenze ist die Fremde. Diese Grenze umfriedet den belebten Raum, hat eine Schutz- und Abwehrfunktion, besitzt aber auch noch andere Qualität: sie ermöglicht Kommunikation und Verkehr mit Benachbarten. Die Grenze schafft erst Nachbarschaft. Kommunikation zwischen den durch die Grenzen des jeweiligen Lebensraum Getrennten schafft Gemeinschaft. Diese „Gemeinschaft des Lebens im universalen Kommunikationszusammenhang“¹⁹⁰ und das „Eigentum des jeweiligen Lebensraumes“¹⁹¹ bedingen sich. Der ökologische Begriff des Raumes basiert auf diesen Überlegungen und besagt, dass jedes Ding durch das Einwohnen in seinem Lebensraum diesen wiederum prägt und gestaltet. Die jeweilige Umwelt gehört und entspricht den jeweiligen Lebewesen. Somit gibt es auch keinen leeren Raum, denn Raum wird durch das geprägt, was in ihm geschieht.¹⁹² Im Schöpfungsbericht Gen 1 ist klar dargestellt, welche Räume welchen Lebewesen zukommen. Der Himmel ist danach Raum der Sterne, während das Meer die Umwelt für Fische, Luft die Umwelt für Vögel und Erde die Umwelt für die Pflanzen bildet. Nach den 'Rahmenbedingungen' - also der Umwelt - werden erst

¹⁸⁶MOLTMANN. Gott in der Schöpfung, 154f.

¹⁸⁷SCHELER, Max. Die Stellung des Menschen im Kosmos. (Nymphenburger Verlagshandlung. München 1947), 40f. zit. nach: MOLTMANN. Gott in der Schöpfung, 161.

¹⁸⁸MOLTMANN. Gott in der Schöpfung, 161.

¹⁸⁹Ich folge den von Moltmann wiedergegebenen Gedanken von Scheler. vgl. ebd.

¹⁹⁰ebd., 155.

¹⁹¹ebd.

¹⁹²vgl. ebd., 154f.

Menschen und Tiere erschaffen. Bei der Bestimmung des Himmels aber findet man erste Schwierigkeiten. Der Himmel ist einerseits der Lebensraum der Vögel, also der Raum über der Erde, andererseits bildet er die Wohnung Gottes - er hat also auch eine transzendente Bedeutungsebene. Vermag also der Himmel Raum für das Unendliche, für Gott zu sein? Ist also die Schöpfung¹⁹³ Wohnraum von Gott oder umgekehrt - Gott der Wohnraum seiner Schöpfung? Moltmann löst das Problem auf, indem er behauptet, dass Welt und Gott wechselseitig partizipieren und sich einwohnen.¹⁹⁴ Man sieht hier aber bereits die Fragen, die aufgeworfen werden, wenn man den ökologischen Raumbegriff als Rahmen für ein Verhältnis heranzieht, das über Endliches hinausgeht. Der ökologische Raumbegriff vermag also nicht zu quantifizieren, sondern Umwelten zu definieren und Welt als bestimmte Umwelten für Lebewesen zu qualifizieren. Auf den Menschen angewandt, der sich in unterschiedlichen Umwelten wahrnimmt, kann er also nur begrenzt differenzieren.

2.6.1.1 Der weltoffene Mensch

Eine interessante Ergänzung möchte ich hier nicht aussparen, nämlich wie Moltmann die Gedanken Max Schelers theologisch interpretiert. Diese Interpretation kann fruchtbar sein für das Verhältnis von Mensch und Welt im Kontext einer nicht-anthropozentrischen Betrachtungsweise.

Die oben geschilderte Weltoffenheit des Menschen wird hier so interpretiert, dass er zwar ebenso wie die Tiere einer bestimmten Umwelt 'zugeteilt' ist, aber als Ebenbild Gottes (die er ja nicht mit den Tieren teilt) über den Horizont seiner eigenen Umwelt hinaus gehen kann und somit weltoffen ist. Der Mensch nimmt an der Umwelt Gottes, die also die gesamte Schöpfung ist - teil, insoweit er Gott entspricht. Dadurch hebt er sich vom Tier ab und ist weltoffen.¹⁹⁵

Ich denke, mit dem Gedanken der Teilnahme des Menschen an der Umwelt Gottes ist ein weiterer Hinweis auf die Fehlentwicklung der Moderne gestreut, die sich durch ein Beherrschen des Menschen über nichtmenschliche Umwelt und Natur abzeichnet. Der Mensch ist weltoffen und fähig, mehrere Umwelten zu haben. Das gibt ihm aber nicht das Recht, diese auszubeuten oder gar zu zerstören - ganz im Gegenteil. Mit dem Verweis, dass der Mensch durch seine Gottesebenbildlichkeit an der Schöpfung und den jeweiligen Umwelten teilnimmt, ist meiner Ansicht nach angedeutet, dass diese Umwelten nicht Eigentum des Menschen sind, sondern Gottes Schöpfung. Der

¹⁹³Schöpfung wird hier im Gesamten als Lebensraum Gottes verstanden - in kreisförmiger Bewegung bilden die verschiedenen Lebenswelten vom Himmel bis zur Erde Umwelten Gottes in abgestufter Form. vgl. MOLTSMANN. Gott in der Schöpfung, 160.

¹⁹⁴vgl. MOLTSMANN. Gott in der Schöpfung, 159f.

¹⁹⁵vgl. ebd., 161.

Mensch 'besitzt' sie nicht, sondern nimmt teil und kann somit nicht zu seinen alleinigen Vorteilen darin walten.

2.6.2 Diskussion um den absoluten Raumbegriff in der Neuzeit

Die Frage nach dem Verständnis des Raumes der Schöpfung ist in der Neuzeit im Kontext des Spannungsverhältnisses zwischen Theologie und Naturwissenschaft zu stellen. Raum ist immer auch eine physikalische Größe, die unter verschiedenen Aspekten befragt werden kann. Moltmann fasst die Entwicklungen zusammen. Und wieder einmal soll hier auf die cartesianische Einteilung in *res extensa* und *res cogitans* hingewiesen sein, die zur Folge hatte, dass der Gottesbegriff unter Ausschluss der Natur nur mehr auf die Seele bezogen war. Welt konnte dadurch vermessen, berechnet, objektiviert werden. Auf den Begriff des Raums hatte diese Ontologie die Auswirkung, dass Materie auf ihre Ausdehnung der Höhe, Breite und Länge nach reduziert wurde und es in der Folge keinen Raum ohne materielle Substanz geben kann - der also leer ist. Kritik kam auf, dass dabei Materie gewissermaßen mit Raum gleichgesetzt wurde. Das würde aber der Bewegbarkeit von Materie widersprechen, die gültig nur zu denken ist, wenn es einen von ihr unterschiedenen Raum gibt. Frucht dieser unterschiedlichen Positionen war, dass Raum und Ding verschieden voneinander zu betrachten sind.¹⁹⁶

„Der absolute Raum ist unendlich, unbeweglich, homogen, unteilbar und einzig. Die Dinge in diesem Raum sind demgegenüber endlich, beweglich, verschieden, teilbar und vielfältig. Nur mit dieser Unterscheidung von Raum und Ding kann die Unterscheidung zwischen der kontingenten, geschaffenen Welt und dem ewigen, allgegenwärtigen Gott aufrechterhalten werden.“¹⁹⁷

Die beiden Positionen wurden von zwei maßgebenden Wissenschaftlern weitergedacht, die von Moltmann beispielhaft für das Diskussionsfeld und die Probleme des Raumverständnisses genannt werden. Leibniz übernahm die Position von Descartes und führte sie weiter, während Newton die Idee des *absoluten Raumes* weiterdachte. Genauer möchte ich darauf nun nicht eingehen, weil für meine Überlegungen die relevante Aussage bereits folgen kann: Es gibt also in dieser Debatte verschiedene Konfliktfelder, die das Problem des Raumes anzeigen: Erstens wird mit zwei unterschiedlichen Raumbegriffen operiert - nämlich einerseits dem Ding bzw. der Materie im Raum und andererseits der räumlichen Ausdehnung der Materie. Zweitens gibt es zwei unterschiedliche Begriffe von Gott im Raum - einerseits ist die Rede von Gott, der im Raum allgegenwärtig ist und andererseits von „Gott als Geist, der im mensch-

¹⁹⁶vgl. MOLTSMANN. Gott in der Schöpfung, 163f.

¹⁹⁷KOYRÉ, Alexandre. Von der geschlossenen Welt zum unendlichen Universum. (Suhrkamp. Frankfurt 1969), 140 u. 143. zit. nach: MOLTSMANN. Gott in der Schöpfung. 164.

lichen Geist seiner räumlichen Schöpfung gegenübersteht.“¹⁹⁸ Drittens folgen daraus unterschiedliche Raumzuordnungen - einerseits die Auffassung, dass Raum und Ding zusammengehören, andererseits, dass Raum und Gott zusammengehören.¹⁹⁹

2.6.3 Unzulänglichkeit der neuzeitlichen Begriffe und des ökologischen Raumbegriffs

Durch diese verschiedenen Auffassungen ist gezeigt, dass eine Erweiterung sinnvoll erscheint, um das Problem weiter zu diskutieren. Moltmann versucht dies durch den Begriff der *Schöpfung*, der als Vermittler zwischen den genannten Positionen zu verstehen ist. Erst mit dem Begriff der Schöpfung vermag Gottes Raum von dem Raum der geschaffenen Welt zu unterscheiden, weil dadurch erst „Raum für die geschaffene Welt [entsteht], der nicht die ungeschaffene Allgegenwart Gottes ist und auch noch nicht der relative Ding-Raum.“²⁰⁰ Es ist ein *ingeräumter Raum*, der durch die Entscheidung Gottes als Existenzraum der Welt ist. Gott ist dabei in der Welt gegenwärtig. Welt ist also weder in sich selbst noch im „absoluten Raum des göttlichen Wesens“²⁰¹ existent.

Auch der ökologische Raumbegriff erweist sich im Anschluss an die Gedanken der neuzeitlichen Ideen zu Raum und Ding als nicht zulänglich und bedarf eines erweiterten Verständnisses. Denn die Lebensräume und die Umwelten des Menschen sind nie bloß geographisch oder topologisch verfasst, sondern sind immer im Kontext moralischer wie sozialer Wirklichkeiten zu denken.²⁰² So beschreibt Moltmann, welchen Stellenwert das „In-Sein“²⁰³ für den Menschen hat. Das in-der-Welt-Sein, in-einer-Familie-Aufwachsen, das in-einem-Land-Sein, um einige wenige Beispiele zu nennen, hat immer gesellschaftlichen Bedeutungsrahmen. Die sozialen Orte, in denen der Mensch eingebunden ist, werden im Raum erfahren. Für den *Platz in der Gesellschaft* muss dem Menschen ein Platz von anderen eingeräumt werden. Auf der Ebene der Familie müssen sich beispielsweise Eltern zurücknehmen, wenn ihr Kind wachsen und entscheidungsfähig werden soll und wachsen kann. Wenn ein Mensch frei sein soll, müssen soziale Freiräume von anderen eingeräumt werden. Auf Berufsebene muss ein Arbeitsplatz frei werden, um ihn durch jemand anderen zu besetzen. Das bedeutet also neue Kontexte, innerhalb deren Raum erfahren werden kann und

¹⁹⁸MOLTMANN. Gott in der Schöpfung, 165.

¹⁹⁹vgl. ebd., 164f.

²⁰⁰ebd., 166.

²⁰¹ebd.

²⁰²vgl. LOZANO-GOTOR PERONA. Raum und Zeit in der evangelischen Theologie, 321.

²⁰³MOLTMANN. Wissenschaft und Weisheit, 134.

verstanden wird.²⁰⁴ Auch moralische Räume spielen in diesen Kontexten eine wichtige Rolle. Ohne Entscheidungsräume gibt es auch keine Moral. Darin sind Menschen immer gleichzeitig Subjekt und Objekt. Von einer Entscheidung, die jemand als Subjekt für sich selbst trifft, sind meist auch andere betroffen - in welchem Maße auch immer. „*Wir* entscheiden *uns* und *andere* entscheiden über uns.“²⁰⁵ Das trifft auch im zeitlich verschobenen Kontext zu, wenn Menschen durch die Entscheidungen ihrer Vorfahren in irgendeiner Weise betroffen sind. Moltmann spricht bei den moralisch und sozial geprägten Räumen von *perichoretischen Lebensräumen*, weil sie verflochten und verschachtelt sind und nicht bloß subjektbezogen. Somit wird auch eine Erweiterung zum ökologischen Raumverständnis geschaffen, innerhalb dessen der Mensch sich an der Umweltverträglichkeit orientiert - und zwar durch einen Begriff von sozialem Raum, innerhalb dessen er sich an der sozialen Lebensverträglichkeit und Gerechtigkeit orientiert und den Begriff von moralischem Raum, innerhalb dessen wir moralische Gesetze für unser Handeln benötigen.²⁰⁶

²⁰⁴vgl. MOLTSMANN. Wissenschaft und Weisheit, 134f.

²⁰⁵ebd., 135.

²⁰⁶vgl. ebd., 135f.

3 Dritter Teil: Zusammenführung

3.1 Einleitung

Bisher wurde versucht, relevante Denkansätze und Ideen von Hans Jonas und Jürgen Moltmann darzustellen und in einen sinnvollen Zusammenhang zu bringen, um einerseits dem Gemeinten gerecht zu werden und andererseits den Inhalt frageorientiert zu beleuchten - dabei hielt ich mich bereits an meine Anfragen und versuchte, einem roten Faden zu folgen. Im dritten Teil soll auf bisher festgehaltene Aspekte in den Werken von Jonas und Moltmann aufgebaut werden und meine Fragen erneut vor dem Hintergrund des Erarbeiteten beleuchtet werden. Dabei versuche ich, die beiden Autoren vor allem hinsichtlich der Frage „Wer ist mein Nächster?“ ins Gespräch zu bringen. Es wird in erster Linie um die Frage gehen, wie dieses *Wer* bestimmt ist. Dafür ist eine Begründung eines Subjektverständnisses nötig, welches über den Menschen hinausgeht, außermenschliche Natur mit in das Blickfeld rückt und somit auch gewissermaßen eine Entkräftung des Anthropozentrismus beinhaltet. Vorerst ist es die Frage nach dem Subjekt: Wer, was oder wann kann Subjekt sein und an welche moralischen Topoi ist dieser Subjektcharakter geknüpft. Ist das Subjektsein von etwas oder jemandem der Grund, warum menschliche Verantwortung nicht bloß auf Menschen bezogen sein muss? Und wenn ja, um wessen willen muss diese Pflicht zur Verantwortung dann bestehen? Was sich aus diesen ersten Punkten notwendig ergibt, ist die Frage, welchen Stellenwert der Mensch in dieser Welt und seiner Umwelt hat und wie er im Angesicht eines ökologischen Ethos darin eingebunden ist. Dabei wird auch des Menschen Fähigkeit gleichzeitig Subjekt und Objekt zu sein thematisiert. Drittens sollen die beiden Konzepte hinsichtlich ihres jeweiligen Zukunftsverständnisses und den damit einhergehenden Schlussfolgerungen für das Schöpfungs- und Verantwortungsverständnis verglichen bzw. aufeinander erweitert werden. Ein schwieriger Punkt dabei ist die Zusammenführung von Eschatologie und Ethik. In diesem Kapitel haben also anthropologische, ontologische, theologische und ethische Überlegungen Platz und sollen in Dialog treten.

3.2 Erweiterung des Subjektverständnisses. Natur als Subjekt und Gegenstand der Verantwortung

Es wurde bereits mehrmals darauf hingewiesen, dass die Frage aufgeworfen wird, warum Natur Gegenstand menschlicher Verantwortung sein muss bzw. wie Natur Subjektcharakter aufweist und somit ein neues Verständnis von Natur gefordert werden muss. Vorab muss hier geklärt werden, dass der fragliche Subjektcharakter der Natur sich nicht auf die Fähigkeit zur Verantwortung bezieht - es geht nun also nicht

darum zu zeigen, dass auch außermenschliche Natur Verantwortung übernehmen kann. Verantwortungsfähigkeit wird nach Jonas ausschließlich dem Menschen zugesprochen, weil sie mit Macht zusammenhängt, über die allein der Mensch verfügt. Das *Wofür* auf die Frage nach dem Gegenstand der Verantwortung liegt also außerhalb des Handelnden, aber in seinem Machtwirkungsbereich.²⁰⁷ Das trifft bloß auf den Menschen zu, der durch seine *Fähigkeit* zur Verantwortung auch eine *Pflicht* dazu hat und somit zwar noch nicht moralisch ist, aber zumindest ein moralisches Wesen²⁰⁸, was auf außermenschliche Natur nicht zutrifft. Subjekthaftigkeit bezieht sich hier also - angelehnt an Jonas' ontologische Betrachtungen - vielmehr auf das Vermögen, Zweck seiner selbst zu sein. Im Kapitel *Moralischer Eigenwert der Natur. Freiheitsverständnis nach Jonas* des ersten Teils der Arbeit wird versucht Jonas' Gedankengang nachzuvollziehen, in dem er behauptet, dass außermenschliche Natur durch die stete Bejahung seiner Selbst im Angesicht des Nicht(mehr)seins zweckhaftig ist.²⁰⁹ Damit ist eine mögliche Antwort darauf geschaffen, in welchem Verständnis der Natur Subjekthaftigkeit zukommen kann. Dies eröffnet die Frage danach, ob etwas allein dadurch, dass es Subjekt ist, zum Gegenstand menschlicher Verantwortung werden kann bzw. muss. Diese Frage scheint an dieser Stelle eine rhetorische zu sein. Bezieht sie sich auf die Natur, ist sie aus dem Verständnis Moltmanns und Jonas' wohl auch positiv beantwortbar. Die Begründungen für die positive Antwort fallen aber unterschiedlich aus.

3.2.1 Das Problem des Anthropozentrismus

Um wessen willen muss (außermenschliche) Natur Gegenstand von Verantwortung sein, die menschlich ist? Jonas formuliert im Ersten Imperativ die Pflicht so zu handeln, dass *menschliches Leben* künftig weiterhin existieren kann.²¹⁰ In dieser Forderung scheint eine Antwort von Jonas bereits implizit zu sein. Natur müsste demnach Gegenstand menschlicher Verantwortung sein, weil es die Bedingung für *menschliches Leben* ist. Ohne Natur könnte der Mensch nicht überleben, deshalb muss sie geschützt werden. Aber Jonas stellt ebenso die Frage, ob es so etwas wie ein sittliches Eigenrecht der Natur gibt, was diese erste Antwort wiederum relativiert. Um zu zeigen, dass Natur auch um ihrer selbst willen Gegenstand von Verantwortung sein kann, führt sein Weg über die Ontologie (wie bereits ausgeführt).²¹¹ Es

²⁰⁷ vgl. JONAS. Prinzip Verantwortung, 175.

²⁰⁸ vgl. ebd., 185.

²⁰⁹ Siehe Kapitel weiter oben. Und vgl. ebd., 157.

²¹⁰ vgl. ebd., 36.

²¹¹ vgl. ebd., 29f.

hat den Anschein, als wolle Jonas hier dem Vorwurf entweichen, anthropozentrisch zu denken.²¹² Meiner Ansicht nach kann Jonas dabei seinem Anspruch nicht ganz gerecht werden: Er zeigt mit seinen ontologischen Überlegungen, dass der Mensch aufgrund der inneren Werte außermenschlicher Natur mit dieser schonend und verantwortungsvoll umgehen muss. Dennoch bleibt er aber dabei, dass die Pflicht zur Zukunft des Menschen die erste ist.²¹³ Das wird damit begründet, dass die Pflicht zur Erhaltung der Biosphäre und die Pflicht zur Erhaltung der Menschheit untrennbar sind, weil bei „der Alternative ‚Erhaltung oder Zerstörung‘ [...] das Interesse des Menschen mit dem des übrigen Lebens als seiner Weltheimat im sublimsten Sinn zusammenfällt“.²¹⁴ Meiner Ansicht nach wäre für diese Erkenntnis aber der Umweg über die Ontologie, welcher den Eigenwert und Würde der nichtmenschlichen Natur begründen soll, nicht notwendig gewesen. Denn am Ende geht es hier offenbar nicht erstrangig um den Selbstzweck der Natur, sondern um ihren Zweck für den Menschen als Heimat. Auch wenn diese beiden Zwecke zusammenfallen und vermutlich sogar zum selben Ergebnis (nämlich dem Naturschutz) führen, kann eben nicht bloß von einer „Pflicht zum Menschen“²¹⁵ die Rede sein - schon gar nicht „ohne [...] in anthropozentrische Verengung zu fallen“²¹⁶, wie es der Anspruch Jonas' ist. Denn damit ist eher eine Zusage zum Anthropozentrismus getan, indem der ontologische Vorbau wieder zugunsten des Menschen ignoriert wird und auf die Zweckhaftigkeit *für den Menschen* reduziert wird.²¹⁷

Die Frage kann mit Jonas also - trotz nützlicher Argumente - nicht dahingehend beantwortet werden, dass der Mensch aus dem Zentrum rückt wenn es um die Bewahrung des Natürlichen geht. Vor allem durch die bei Moltmann und Jonas auftretende thematische Überschneidung der Funktion von Natur für den Menschen als Heimat und Rohstofflieferant kann hier an Jürgen Moltmanns Überlegungen zum Problem, wie Natur als Subjekt zu verstehen ist, angeknüpft werden. Durch einen Rekurs auf Ernst Bloch zeigt Moltmann eine mögliche Begründung des Subjektcharakters der Natur, der durch einen ihr innewohnenden „Herd des Produzierens“²¹⁸ offenbar wird. Natur ist damit nicht bloß „Objekt und Rohstoff“²¹⁹, sondern selbst subjekt-

²¹²vgl. JONAS. Prinzip Verantwortung, 245.

²¹³vgl. GLOBOKAR, Roman. Verantwortung für alles, was lebt: von Albert Schweitzer und Hans Jonas zu einer theologischen Ethik des Lebens. (Gregorian University Press. Rom 2002), 482.

²¹⁴JONAS. Prinzip Verantwortung, 245.

²¹⁵ebd.

²¹⁶ebd.

²¹⁷Das Ergebnis meiner kritischen Betrachtung, dass nämlich Jonas letztlich über eine „subtile anthropozentrische Argumentation“ nicht hinauskommt, ist auch bei Globokar zu finden. vgl. GLOBOKAR. Verantwortung für alles, was lebt, 426.

²¹⁸MOLTMANN. Gott in der Schöpfung, 57.

²¹⁹ebd., 56.

haft und besitzt somit auch Eigenwert. Bedeutet das aber, dass etwas nur dann einen Eigenwert hat, sofern es produzieren kann? Ist dies nicht wiederum eine Ausgeburt des Paradigmas, das Jonas so stark kritisiert - nämlich dass Wert immer auf Basis von einem Mehr zugesprochen wird?²²⁰ Zusätzlich konturiert Moltmann das Gewicht desselben Problems dadurch, dass er das Recht des Menschen auf Arbeit und Heimat thematisiert. Den Anspruch darauf kann nur seine natürliche Umwelt gewähren, aber nur wenn er diese nicht zerstört.²²¹ Hier tritt das selbe Problem auf, das zuvor bei Jonas aufgezeigt wurde: dass nämlich Natur auf ihren Dienst für den Menschen reduziert wird. Die Begründung für den Schutz der Natur ist hier also ebenfalls nicht auf ihren Eigenwert gestützt. Es ist aber nicht das letzte Wort Moltmanns, denn hier setzen seine theologischen Überlegungen an. Er fordert eine „Naturalisierung des Menschen“²²², welche eine Vertauschung des Subjekt-Objekt-Verhältnisses von Mensch und Natur stark macht. Der Mensch wird dabei als Produkt der Natur gesehen, die somit das erste Subjekt ist. Der Mensch ist nach diesem Verständnis in erster Linie Objekt, in zweiter Linie Subjekt. Sofern er als Subjekt Dinge in der Natur zu objektivieren fähig ist, muss er als Prämisse dafür die Subjektivität der Natur anerkennen.²²³ Das ist Moltmanns Ausgangspunkt für seine schöpfungstheologischen Überlegungen und der Thematisierung einer Schöpfungsgemeinschaft, die hier eine theologische Dimension in die Bearbeitung des Problemfeldes bringen.

3.2.2 Der Schöpfungsbegriff als Überwindung des Anthropozentrismus?

Moltmann denkt den Begriff der *Natur* als *Schöpfung*, womit bereits auf diese neue Dimension hingewiesen wird. Der Begriff der *Schöpfung* zollt als solcher dem Recht Gottes auf seine eigene Schöpfung Respekt und begrenzt gleichzeitig die Rechte des Menschen in dieser Schöpfung. Teilt man die jeweiligen Rechte in juristischer Sprache auf, könnte man sagen: das Eigentumsrecht kommt Gott zu während das Nutzungsrecht den Geschöpfen, hier speziell dem Menschen zukommt.²²⁴ Moltmann

²²⁰vgl. JONAS. Prinzip Verantwortung, 287.

²²¹vgl. MOLTSMANN. Gott in der Schöpfung, 60f.

²²²ebd., 63.

²²³vgl. ebd., 64.

²²⁴Hinsichtlich der von Moltmann geforderten Unabhängigkeit der Natur vom Wohlwollen der Menschen, bezieht er sich an dieser Stelle auf das Nutzungsrecht des *Menschen* konkret. Im Hinblick auf die Anthropozentrismus-Kritik, die im vorigen angestoßen wurde, ist damit nichts über Moltmanns *Çaon* gesagt, denn es geht hier vorerst noch um die Relativierung der Rechte der Menschen im Umgang mit Natur, die vor dem Hintergrund der modernen Unmäßigkeit des Menschen gedacht wird. vgl. MOLTSMANN, Jürgen. Gott im Projekt der modernen Welt. Beiträge zur öffentlichen Relevanz der Theologie. (Chr. Kaiser / Gütersloher Verlagshaus. Gütersloh 1997), 105f.

weist darauf hin, dass man ein *kommunikatives und integrierendes Denken*²²⁵ etablieren muss, wenn man Natur als Schöpfung Gottes verstehen und erkennen will.²²⁶ Das bedeutet, dass die jeweiligen Geschöpfe bzw. Teile der Schöpfung nicht abgetrennt voneinander, sondern eben innerhalb der jeweiligen Beziehungsgefüge, Gemeinschaften und Umwelten beleuchtet werden müssen. Durch diese Erkenntnis um der *Teilnahme* willen kann eine Gemeinschaft zwischen Natur und Mensch entstehen.²²⁷ Dies ist ganz im Sinne der - oben bereits skizzierten - *Schöpfungsgemeinschaft* zu verstehen, die als vernetzte und symbiotische Gemeinschaft und Sozialität der Erde und ihrer innewohnenden Geschöpfe gedacht ist und im Bund Gottes mit den Menschen und allen lebenden Geschöpfen besteht. Die Geschöpfe stehen in diesem Bund als gleichberechtigte Partner vor Gott. Hinsichtlich ihrer rechtlichen Grundlage kann die Schöpfungswürde als natürliche Rechtsquelle analog zur Menschenwürde als Rechtsquelle für die Menschenrechte gesehen werden.²²⁸ Mit seinem Konzept der Schöpfungsgemeinschaft zeigt Moltmann hinsichtlich meiner eingangs gestellten Frage eine weitere Dimension auf, die auch auf eine Dezentralisierung des Menschen im Zusammensein mit der Umwelt und Natur hinweisen. Es ist das ins-Zentrum-Rücken von Gott - auf den hin die Schöpfungsgemeinschaft begründet ist - das den Anthropozentrismus zwar nicht entkräftet, aber ihn mindestens relativiert, indem klar nicht der Mensch im Zentrum ist, sondern Gott. Für die Frage, um wessen willen außermenschliche Natur zum Gegenstand menschlicher Verantwortung sein muss, bedeutet dies zumindest die Erweiterung um eine Antwortmöglichkeit - neben der Begründung, dass sie um des Menschen willen oder um seiner selbst willen zum Verantwortungsgegenstand werden muss, gibt es nun auch die Möglichkeit, dass dies um Gottes willen zur Pflicht wird. Die Sonderstellung des Menschen wird darin nicht verneint. Jedoch kann nur von einer besonderen Würde des Menschen gesprochen werden, wird von ebendiesem (als Gottes Ebenbild) die Schöpfungswürde der anderen Geschöpfe anerkannt. Wird dies nicht anerkannt, entspricht der Mensch nicht Gott und ist somit nicht Ebenbild, sondern eher Karikatur.²²⁹ Ein Leben, das Gott entspricht bedeutet auch der Natur entsprechend zu sein, mit der bzw. in der sich der Mensch als geschaffen vorfindet.²³⁰

²²⁵vgl. MOLTSMANN, Jürgen. Gerechtigkeit schafft Zukunft. Friedenspolitik und Schöpfungsethik in einer bedrohten Welt. in: Forum Politische Theologie. Band 9, (Chr. Kaiser / Matthias Grünewald Verlag. München / Mainz 1989), 81.

²²⁶Auf diese Gedanken Moltmanns wird weiter oben im Kapitel *Das zu überdenkende Verhältnis der Theologie zu den Naturwissenschaften. Aufgaben für die Theologie* vorgegriffen.

²²⁷vgl. ebd.

²²⁸vgl. PEHAR. Schöpfung zwischen Trinität und Eschaton, 374ff.

²²⁹vgl. MOLTSMANN. Gott im Projekt der modernen Welt, 123. zit. nach: PEHAR. Schöpfung zwischen Trinität und Eschaton. 378.

²³⁰vgl. MOLTSMANN. Gerechtigkeit schafft Zukunft, 104. zit. nach: ebd., 379.

3.3 Die Bestimmung des Menschen in der Welt. Konnex von Verantwortung und Schöpfung

Wie der vorige Absatz bereits andeutet, geht aus den Überlegungen ein bestimmtes Verständnis des Menschen im Verhältnis zu 'seiner' Umwelt bzw. Welt und Natur an sich, aber auch zu seinen Mitmenschen - theologisch gesprochen: zur Schöpfung - hervor. Dieses Verständnis prägt den Gegenstand der Verantwortung mit und lässt erst die Frage nach *meinem Nächsten* zu. Die Feststellung, dass der Mensch Verantwortung hat²³¹ weist auf eine Fähigkeit zur Handlung vor dem Hintergrund von Motiven und Gründen hin. Besonders im Umgang mit unserem *Nächsten* - wie auch immer der Begriff gefüllt sein mag - sind Handlungsmotive und -gründe konstitutiv für unser Handeln. Aus diesem Grund muss der Mensch daraufhin befragt werden wie er sich selbst versteht²³², in welche sozialen und kognitiven Muster er eingebunden ist, in welcher Beziehung er zur Schöpfung steht und welche Faktoren in seinem Handeln eine Rolle spielen können. Ohne diese Fragen zu stellen wäre es nicht sinnvoll, den *Nächsten des Menschen* zu bestimmen.

3.3.1 Der Mensch als Subjekt und Objekt im Kontext von Verantwortung und Schöpfung

Der Mensch ist das Wesen, das nicht nur Dinge außerhalb seiner selbst zum Gegenstand machen kann, sondern auch selbst zum Objekt seiner selbst werden kann. Er ist somit zur gleichen Zeit Subjekt und Objekt. Das befähigt ihn auch, zu sich selbst in Distanz zu treten und zu entscheiden, was oder wie er sein soll oder will - er ist zur Planung seines Wesens fähig.²³³ Im Laufe der Arbeit wurde deutlich, dass das neuzeitliche cartesianische Paradigma von *res extensa* und *res cogitans* einen erheblichen Teil zur Objektivierung der Natur - und damit des Menschen selbst - beigetragen hat. Die Möglichkeiten, die sich der Mensch durch technologische Erfindungen und Entwicklungen selbst geschaffen hat, potenzieren diese anthropologische Bestimmungen, weil der Mensch nun auch Instrumente besitzt mithilfe deren er in immer drastischer werdendem Ausmaß zum Objekt wird. Der Mensch ist nun nicht mehr nur Objekt seiner selbst, sondern auch Objekt der Technik.²³⁴ Durch die kumu-

²³¹vgl. JONAS. Prinzip Verantwortung, 185.

²³²vgl. BECKER, Ralf. Die Stellung des Menschen in der Natur. in: HARTUNG, Gerald et al. (Hrsg.). Naturphilosophie als Grundlage der Naturethik. Zur Aktualität von Hans Jonas. Journal: Physis. Band 1, (Karl Alber. Freiburg / München 2013), 131.

²³³vgl. VIANA. Prinzip Verantwortung aus Perspektive des objektiven Idealismus, 79.

²³⁴vgl. JONAS. Prinzip Verantwortung, 47.

lative Wirkung und ihr radikales Eindringen-Sein in das Potenzial menschlicher Handlungsmöglichkeit²³⁵ ist sie nicht mehr bloß auf ein Instrument des Menschen zu reduzieren, sondern ist ein wichtiger Teil der Bestimmung des Menschen selbst geworden. Es kommt ihm dadurch nämlich gewissermaßen eine schöpferische Rolle zu, für die er womöglich nicht qualifiziert ist. Dieses schöpferische Potenzial wird deutlicher anhand von Beispielen, die auch Jonas nennt - wenn es zum Beispiel um die Möglichkeit von Lebensverlängerung, Verhaltenskontrolle oder gar genetischer Manipulation geht.²³⁶ Daraus ergibt sich notgedrungen die Frage, ob der Mensch durch seine Fähigkeit auch die Erlaubnis dazu hat, schöpferisch in die Welt einzugreifen. Um dies zu beantworten, scheint es notwendig, Folgen abschätzen zu können, was wiederum auf Wissen basiert. Es wurde bereits festgestellt, dass das Zurückbleiben des *vorhersagenden Wissens* hinter dem *technischen Wissen* ein neuer Faktor in der moralischen Bestimmung einer Handlung ist.²³⁷ Bisher war das Wissen um die Existenz der Menschheit der erste und fraglose Ausgangspunkt für jede Verpflichtung im Bereich menschlichen Handelns. Nun ist ebendiese Existenz der Menschen selbst - nach Jonas - der Verpflichtung Gegenstand geworden.²³⁸ Das muss also oberste Prämisse sein, wenn die Frage nach der Erlaubnis gestellt wird, ob der Mensch schöpferisch eingreifen darf. Darauf möchte ich gleich noch einmal zurückkommen. Wie der Mensch zur Pflicht zu Verantwortung kommt, wurde oben bereits versucht anzudeuten und soll hier vorausgesetzt sein. Durch sein Verhältnis und seine Eingebundenheit in die Welt und ebenso durch sein Verhältnis zu sich selbst ist er ebenso bestimmt, wie er durch seine Fähigkeit zu Moral (und weiter zu Verantwortung) bestimmt ist.²³⁹ Eine theologische Perspektive hier einzubringen, scheint mir fruchtbar für die bisher genannten Bestimmungen des Menschen. Die Fähigkeit zur (Selbst)Transzendenz²⁴⁰ prägt den Menschen ebenso wie die zuvor genannten und wirkt sich auf die übrigen Dimensionen des Menschseins aus. Eine objektive Antwort auf die Frage, was der Mensch ist, kann hier nicht gegeben werden, denn es ist eine Frage der *Innerlichkeit*, innerhalb derer sich diese Frage erst stellt.²⁴¹ Die Frage „Was ist der Mensch?“ verdichtet sich darin zu der persönlichen Frage „Wer bin ich?“, die in theologischem Kontext vor dem Angesicht Gottes gefragt wird²⁴² und sich damit auf all jenes auswirkt, durch das der Mensch objektiv in seiner Welt bestimmt ist.

²³⁵vgl. JONAS. Prinzip Verantwortung, 27.

²³⁶vgl. ebd., 47-53.

²³⁷vgl. Kapitel *Verbundenheit des Handelnden zu den Anderen der Handlung*

²³⁸vgl. ebd., 34.

²³⁹vgl. ebd., 185.

²⁴⁰vgl. VIANA. Prinzip Verantwortung aus Perspektive des objektiven Idealismus, 80.

²⁴¹vgl. ebd.

²⁴²vgl. MOLTMANN. Mensch, 28.

Die Bedeutsamkeit dieser Frage, die der Mensch in seiner Verwiesenheit auf Gott hin stellen kann, zeigt auf auf einen Bogen zwischen den beiden zentralen Begriffen der *Verantwortung* und der *Schöpfung*. Dadurch, dass Welt (nach Moltmann) theologisch als Schöpfung gedacht und damit auf einen Schöpfer verwiesen ist, verschiebt sich der moralische Anspruch der Frage, ob der Mensch in die Welt schöpferisch eingreifen darf. Nach Jonas darf er das nur, insofern er die künftige Existenz der Menschheit dabei bewahrt. Nach Erweiterung der Bestimmung des Menschen als Geschöpf in der Schöpfung, kann nicht mehr nur die Wahrung der Menschheit als moralischer Anspruch gestellt sein, sondern es muss auch das Gewollt-Sein der Schöpfung von Gott her Teil der Rechnung sein. Durch diesen erweiterten theologischen Horizont erscheint die Relevanz und Tragweite unserer Verpflichtung - nämlich so zu leben, dass es zukünftige Menschheit geben kann - erst in vollem Maße, wenn darin die Begegnung des Menschen mit der Schöpfung, sowie der Menschen untereinander und mit Gott enthalten ist.²⁴³

Dies folgt also einerseits aus dem Verständnis der Welt als Schöpfung und andererseits aus dem Verständnis des Menschen als Ebenbild Gottes, welches ebenso schon erläutert wurde. Gott steht der Natur als Schöpfer gegenüber und ist somit nicht Teil der Natur. Der Mensch als sein Abbild tritt damit - Gott entsprechend - ebenso der Schöpfung und damit auch sich selbst gegenüber. Er ist aber dabei Teil der Schöpfung und in die Schöpfungsgemeinschaft eingebunden. Durch diese Einbindung trägt er nach Moltmann Verantwortung, und zwar ist es Verantwortung vor Gott in der Welt. Damit hat der Mensch einen besonderen Auftrag und ist damit auch gegenüber den anderen Geschöpfen erhoben durch seine relative Freiheit. Es ist also - dem Gedanken des Ebenbilds entsprechend - eine Verantwortung *gegenüber* anderen Geschöpfen *vor* Gott.²⁴⁴

²⁴³vgl. RÖMELT, Josef. Theologie der Verantwortung. Zur theologischen Auseinandersetzung mit einem philosophischen Prinzip. in: INSTITUT FÜR GRENZGEBIETE DER WISSENSCHAFT (Hrsg.). Wissenschaft und Verantwortung. Band 1, (Resch Verlag. Innsbruck 1991), 138.

²⁴⁴vgl. MOLTSMANN. Gott im Projekt der modernen Welt, 79.

3.3.2 Verantwortung und Schöpfung im säkularen Raum- und Zeitverständnis

Die Tragweite des eben Ausgeführten lässt die von Jonas aufgeworfene Frage auf Basis der Verknüpfung von Verantwortung und Schöpfung hier noch einmal neu stellen, wie es etwa möglich ist gegenüber künftigen Generationen Verantwortung zu übernehmen, da diese ja durch ihr (Noch-)Nicht-Existieren vorerst keinen Seinsanspruch an uns stellen können.²⁴⁵ Die Frage, die sich der Kategorie der zeitlichen Differenz bedient, kann auch auf die Kategorie des Raums erweitert werden - also *Wie können wir Verantwortung für Menschen haben, die geographisch von uns getrennt sind, so dass wir scheinbar keine Kenntnis über ihre Existenz überhaupt haben, geschweige denn eine persönliche Verbindung zu ihnen haben?* Während Jonas darauf verweist, dass die Begründung unserer Verantwortungspflicht gegenüber künftigen Generationen keine ethische, sondern vielmehr eine ontologische sein muss, weil eine „ontologische Verantwortung für die *Idee des Menschen*“²⁴⁶ einen kategorischen Imperativ hervorruft²⁴⁷, können mit Moltmann wiederum der Schöpfungsbegriff und die Gottesebenbildlichkeit als Rahmen dienlich sein, innerhalb deren diese Pflicht begründet werden kann. Der Mensch ist „Geschöpf göttlichen Wohlgefallens“²⁴⁸ und soll als Abbild Gott entsprechen. Es zeigt sich durch diese Verbindung zu Gott, dass der Mensch transzendentes Wesen ist, das als Mittler zwischen immanenter Welt und transzendtem Gott fungiert. Der Mensch weist, indem er als *Geschöpf* bestimmt ist, ständig über sich hinaus und kann somit auch nicht im Vorhandenen aufgehen. Durch seine Freiheit gegenüber dem Endlichen, mit der er 'ausgestattet' ist, ergibt sich folgendes Problem:²⁴⁹

„[...] Von dem Augenblick an, wo er seinen transzendenten Hintergrund ver-
gibt, [muß er] von den endlichen Dingen Unendliches und von irdischen und
menschlichen Verhältnissen Göttliches erwarten [...]“²⁵⁰

Dass somit also der gegenwärtige Mensch sich überhaupt in der Situation befindet, durch sein Handeln die Existenz der künftigen Menschheit zu gefährden, ist meines Erachtens ein Anzeichen dafür, dass er sich seiner Transzendenz nicht mehr bewusst ist. Es ist eine Entscheidung zu der der Mensch nach diesem Verständnis eigentlich keine Befugnis hat. Es ist letztlich keine menschliche Entscheidung, über das Ja oder Nein zum Leben von Menschen (ob in der Zukunft oder in der Gegenwart)

²⁴⁵vgl. JONAS. Prinzip Verantwortung, 84.

²⁴⁶ebd., 91.

²⁴⁷Siehe auch Abschnitt *Metaphysische Grundlegung in der Ethik. Über Zwecke und das Verhältnis von Sein und Sollen* und vgl. ebd., 91f.

²⁴⁸MOLTMANN. Mensch, 156.

²⁴⁹vgl. ebd., 156ff.

²⁵⁰ebd., 158.

zu entscheiden, sondern eine göttliche. Da der Mensch nun aber offenbar vor dieser Entscheidung steht, kann er sich - als Teil der Schöpfung verstanden - bloß auf seine Bestimmtheit zur Ebenbildlichkeit berufen und muss somit auch zugunsten der Existenz künftiger Generationen handeln, die ebenso diese Bestimmtheit erfüllen insofern sie Menschen hervorbringen.

Die zweite Frage, wie eine Pflicht zur Verantwortung zwischen Menschen bestehen kann, die durch geographische oder sonstige Differenzen nicht einmal eine persönliche Verbindung haben, kann mit Moltmanns Erweiterung des ökologischen Raumbegriffs beleuchtet werden. Der Lebensraum des Menschen ist nicht bloß ein geographisch oder topologisch verfasster. Der Mensch befindet sich immer in sozialen und moralischen Wirklichkeiten, die perichoretisch verfasst sind. Das bedeutet, ihre Verbindungen gehen „über die einfachen, subjektbezogenen ökologischen Lebensräume“²⁵¹ hinaus. Es trifft also schon zu, dass jedes Lebewesen seinen Raum hat, gleichzeitig ist aber jedes Lebewesen auch Raum für andere.²⁵² Dass jeder Mensch sozial und moralisch Raum für andere ist, impliziert erstens eine weitere anthropologisch-theologische Verfassung des Menschen. Zweitens kann damit die Begründung der Pflicht zur gegenseitigen Verantwortung interpretiert werden, die allein aufgrund des Raum-seins für andere oder bereits der Möglichkeit dazu, unabhängig von subjektiven oder egoistischen Interessen bewahrt werden muss.

3.4 Das Problemfeld Ethik und Eschatologie

Dass Jonas' Konzept einer neuen Ethik kein eschatologisches ist, das somit „dem diesseitig definierten Absoluten eine endliche Stelle in der Zeit anweist“²⁵³ zeigt sich an seiner radikalen Kritik am marxistisch geprägten Utopismus bzw. an der von Bloch stark gemachten „säkularisierte[n] Eschatologie vom neuen Adam“²⁵⁴, wie sie Jonas nennt. Es ist also nicht Jonas' Anliegen, menschliche Verantwortung im Hinblick auf eine für ihn unbestimmbare (eschatologische) Zukunft hin zu thematisieren. Er räumt zwar theologischen Ideen der „messianische[n] Verwandlung des Menschen, ja der Natur, [...] dem Kommen des Messias oder dem 'zweiten Kommen' des Gottessohns, [der] zweite[n] Schöpfung in Vollendung der ersten, frei von Sünde“²⁵⁵ gewisse Geltung ein, auch wenn über den damit angedeuteten Zustand keine Aussage über diesen gemacht werden kann. Man könnte hier interpretieren, dass weder über das Eintreten eines solchen Zustandes noch über seinen konkreten

²⁵¹LOZANO-GOTOR PERONA. Raum und Zeit in der evangelischen Theologie, 321.

²⁵²vgl. ebd.

²⁵³JONAS. Prinzip Verantwortung, 45.

²⁵⁴ebd., 313.

²⁵⁵ebd.

Inhalt Wissen verfügbar ist und diese Zukunft somit auch nicht Gegenstand der Wette menschlichen Handelns werden kann.²⁵⁶ Darüber hinaus verfolgt Jonas doch ein Konzept der *Heuristik der Furcht*, das hinsichtlich einer Zukunft, deren Form und Inhalt keine Analogie in bisheriger Erfahrung hat und somit auch nicht antizipierbar ist, immer von einem *malum* ausgeht.²⁵⁷ Das würde somit weder auf eine theologisch-eschatologische noch auf eine säkularisiert-eschatologische Zukunftsvision zutreffen, weil beide kein *malum* in diesem Sinn skizzieren.

Jonas formt seine Ethik vor dem Hintergrund einer säkular verstandenen Zeitlichkeit. Seine neue Ethik ist auf eine dem Menschen gänzlich verfügbare Zukunft (insofern er die Existenz seiner Gattung durch unverantwortliches Handeln nicht auslöscht) hin gerichtet, deren Wissbarkeit und Antizipation möglich ist, weil sie zeitlich ist. Dagegen steht ein eschatologisches Zeitkonzept von Moltmann, das Zukunft als Adventus nicht linear- oder zyklisch-zeitlich versteht, sondern als qualitativ unterscheidbare, *neue Zeit*²⁵⁸, die eine jede Gegenwart mit einem Neuen konfrontiert²⁵⁹ und zu einer vorläufigen Gegenwart werden lässt.²⁶⁰ Dieser Hinweis lässt eine sehr wichtige Frage aufkeimen: Kann - gegenwärtige und auf Zukunft bezogene - Verantwortung dann noch als ein sinnvoller Gegenstand einer Ethik bestehen, die sich im Kontext eines theologisch eschatologischen Horizonts versteht?

Eine interessante Verbindung zwischen Hans Jonas und Jürgen Moltmann soll hier in einer Nebenbemerkung erwähnt sein. Jonas' Ethik, die einer *Heuristik der Furcht* verschrieben ist und Blochs *Prinzip Hoffnung* konturieren durch die Gegenspieler *Hoffnung* und *Furcht* zwei Seiten einer Medaille. Moltmann nimmt das eigentlich theologische Thema der Hoffnung in seiner Theologie der Hoffnung bzw. später in seiner Ethik der Hoffnung auf. Dort erklärt Moltmann auch, dass er dabei nicht eine pessimistische Sicht Jonas' kritisiert, sondern gegenteilig: dass die Furcht notwendig zur Hoffnung gehört. Jedoch betont er, dass die Hoffnung dabei vorangeht. Durch die Hoffnung bzw. die Furcht kann *Rettung* betont werden.²⁶¹

²⁵⁶vgl. JONAS. Prinzip Verantwortung, 76ff.

²⁵⁷vgl. ebd., 64.

²⁵⁸vgl. HUNZE. Entdeckung der Welt als Schöpfung. in: BITTER, et al. (Hrsg.) Praktische Theologie heute, Bd. 84, 107.

²⁵⁹vgl. MOLTSMANN. Gott in der Schöpfung. 143f. zit nach: ebd., 106.

²⁶⁰vgl. MOLTSMANN. Gott in der Schöpfung, 144.

²⁶¹vgl. MOLTSMANN, Jürgen. Ethik der Hoffnung. (Gütersloher Verlagshaus. Gütersloh 2010), 21f.

3.4.1 Transformative Ethik als Möglichkeit

Diese Hoffnung, die auf eine eschatologische Wendung der Welt abzielt und auf die vollendete Geschöpflichkeit des Menschen durch die „Vernichtung des Todes, die Erlösung des Leibes auf einer neuen Erde und unter einem neuen Himmel“²⁶² ist jenes Moment, das den Ausgangspunkt für eine Begründung christlicher Ethik schaffen kann.²⁶³ Diese Hoffnung ist für Christen nicht unbegründet, denn sie findet in der Auferweckung und Erhöhung Christi ihr legitimes Fundament. Gott hat mit der Erwählung Jesu und seiner Herabkunft einen Menschen gesandt, der von weltlich-politischen und moralischen Mächten verworfen wurde. Gott hat sich mit jenem, der erniedrigt und verlassen war, identifiziert und eine Umwertung vorgenommen: Christus wurde zum Herrn der neuen Welt. Diese Erfahrung eines Gottes, der die Mächtigen entmachtet und die Armen erhebt, hat ihre Entsprechung auch in der israelitischen Gotteserfahrung im Alten Testament. Diese Gotteserfahrung lässt die Hoffnung auf eine neue Welt des Friedens und der Gerechtigkeit keimen.²⁶⁴ Man kann hier den Ausgangspunkt für eine christliche Ethik begründet sehen, die also vor einem eschatologischen Denk- oder Erfahrungshorizont bestehen kann. Es geht um eine Umwertung der Werte, die unsere Welt bereits auf die kommende neue Welt vorbereitet. An dieser Umwertung muss der Mensch arbeiten - er muss die Verhältnisse, die ihn gefangen und leidend machen, transformieren. Aus diesem Grund spricht Moltmann in seinem Konzept auch von einer *transformativen Ethik*.²⁶⁵

„Eine Ethik der Hoffnung sieht die Zukunft im Licht der Auferstehung Christi. Die Vernunft, die sie voraussetzt und benutzt, ist das Veränderungswissen. Sie leitet zum transformierenden Handeln an, um nach Möglichkeiten und Kräften die Neuschöpfung aller Dinge vorwegzunehmen, die Gott verheißen und Christus in Kraft gesetzt hat. Die Befreiung der Unterdrückten, die Aufrichtung der Erniedrigten, die Heilung der Kranken und die Gerechtigkeit der Armen sind ihre bekannten und praktikablen Stichworte.“²⁶⁶

Ein von Hoffnung geprägter Glaube ist keine Weltflucht, sondern ein Überschreiten von Grenzen. Die Auferweckung Christi ist nicht bloß als Trost, sondern als göttliches Widersprechen gegen die Ungerechtigkeit dieser Welt zu verstehen. Wer eine Hoffnung auf Christus hin hat, muss der gegenwärtigen Wirklichkeit widersprechen,

²⁶²MOLTMANN. Gott in der Schöpfung, 233. zit. nach: PEHAR. Schöpfung zwischen Trinität und Eschaton, 352..

²⁶³vgl. MOLTMANN. Ethik der Hoffnung, 58.

²⁶⁴vgl. ebd., 58f.

²⁶⁵vgl. ebd., 58ff.

²⁶⁶ebd., 60.

während er verheißene Zukunft im Ausblick hat.²⁶⁷ Es zeichnet sich damit auch ab, was damit gemeint ist, dass eschatologische Zukunft die Gegenwart mit Neuem konfrontiert und darin antizipiert wird - dieses Neue ist eine Umwertung der Werte, auf die im Sinne einer Vorbereitung hingearbeitet werden muss.

Die Haltung, mit der sich der Mensch sich dieser Herausforderung nähern kann, zeichnet sich im „Warten und Eilen“²⁶⁸ aus. Mit dem Terminus des *Wartens* ist noch einmal die Gefahr gezeichnet, Ethik im Kontext von Eschatologie für nichtig zu erklären. Man könnte vermuten, Bemühungen für rechtes Handeln in dieser Welt seien nicht notwendig, da sich unsere Existenz ohnehin bloß auf das Warten auf die neue Welt beschränkt. Aber das genaue Gegenteil wird von Moltmann behauptet. Das Warten ist nicht passiv, sondern im Sinne von *Erwarten* zu verstehen. Indem der Mensch gespannt erwartet ist er aktiv, weil er sich selbst dabei nicht aufgibt und sich nicht den Mächten der Welt unterwirft. „In der gespannten Erwartung werden wir der Zukunft Gottes gewärtig und diese Zukunft wird in unserer Gegenwart mächtig.“²⁶⁹ Damit verknüpft ist die zweite Haltung - das *Eilen*, in dem die Vorwegnahme der Gerechtigkeit der neuen Schöpfung passiert. Das Eilen zur Zukunft meint, dass in der Gegenwart Grenzen der Wirklichkeit dahingehend überschritten werden, als dass das zukünftig Mögliche in der Gegenwart vorweggenommen wird. Es ist eine Wegbereitung für die Gerechtigkeit in der neuen Welt.²⁷⁰ „Schaffen wir etwas Recht denen, die Gewalt leiden, dann leuchtet Gottes Zukunft in ihre Welt hinein.“²⁷¹

3.4.2 Der Sabbat als Ermöglichung von Ethik im Horizont von Eschatologie

Ein wichtiges Moment darf hier nicht ausgespart werden. Der Sabbat hat in der eschatologischen Perspektive einen zentralen Stellenwert. Im Sabbat ist die Verknüpfung von Schöpfung und Eschatologie, von alter und neuer Schöpfung gegeben. Der Sabbat macht sichtbar, wie die Zeiten zusammenhängen, indem er - sich wiederholend und für den Menschen erfahrbar - in der Zeit steht und im selben Atemzug über die Zeit hinausweist und die Vorwegnahme der Zukunft Gottes ermöglicht²⁷² - das meint diese Vorwegnahme, die sich im menschlichen Handeln im *Warten und*

²⁶⁷vgl. MOLTSMANN, Jürgen. *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie.* (Chr. Kaiser. München 1964), 16f.

²⁶⁸MOLTSMANN. *Ethik der Hoffnung*, 24.

²⁶⁹ebd., 25.

²⁷⁰vgl. ebd., 25f.

²⁷¹ebd., 26.

²⁷²vgl. Abschnitt *Bedeutungshorizont des Sabbatverständnisses*

Eilen vollzieht. Paradox erscheint, dass Gott aber am Sabbat eben nicht aktiv in die Schöpfung eingreift, sondern sie ruhend vollendet und segnet. Er segnet dabei nicht ein Geschöpf, sondern eine Zeit. Dadurch, dass der Sabbat für den Menschen erfahrbar wird und auf die Vollendung in der Schöpfung verweist, berühren sich darin Gegenwart und Ewigkeit.²⁷³ Der sich wiederholende Sabbat ist damit weder lediglich eine Vergegenwärtigung der Anfangsschöpfung noch ein roher Verweis auf eine weltlich-zeitlich verstandene Zukunft, sondern „Vergegenwärtigung der Erlösung im Ende, Zeit der Erinnerung und Zeit der Hoffnung.“²⁷⁴ An dem Tag wird nicht in die Natur eingegriffen, es wird nichts verändert - es geht nicht um den Nutzen von den Dingen oder wie sie verbessert werden können, sondern um das Sein-lassen.²⁷⁵

Man könnte fragen: Ist dieses ruhende Sein-Lassen nicht das Gegenteil einer transformativen Ethik, die sich im Nicht-Zufriedengeben und im In-Widerspruch-Treten mit der Welt auszeichnet? Ich würde behaupten, der Sabbat schafft erst die Bedingung zu einer transformativen Ethik, indem er Antizipation des Kommenden ermöglicht. Ohne die Vorschau oder die Möglichkeit der Vorwegnahme, die der Sabbat schafft, könnte kein Überschreiten der Grenzen von Wirklichkeit stattfinden. Hoffnung würde sich ohne dem Verweis, der durch den Sabbat ermöglicht ist, lediglich auf weltlich-zeitliche Zukunftsutopien beziehen.

3.4.3 Macht als ethische Basis

Um den Bogen zu schließen, wie Verantwortung eine zentrale Kategorie in einer Ethik sein kann, die vor dem Hintergrund einer eschatologisch geprägten Hoffnung gezeichnet wird, möchte ich auf den Artikel *Wer hofft, kann handeln* von Wolfgang Huber hinweisen und einen letzten Aspekt zum bisher Gesagten interpretativ ergänzen. Eine christliche und transformative Ethik der Weltverantwortung muss Mittel aufzeigen, mit deren Hilfe eine Transformation in Moltmanns Sinne ermöglicht wird. Ein Mittel, mithilfe dessen Veränderungen bewirkt werden kann, ist Macht. Um aber damit nicht eine Ethik der Mächtigen im herkömmlichen Sinn zu begründen, ist eine „differenzierte Theorie der Macht“²⁷⁶ vonnöten. Macht - als Veränderungsmöglichkeit verstanden - kann missbraucht werden und wird im Kontext einer Ethik meist auch im Zuge ihres Missbrauchs thematisiert (so auch bei Jonas), indem dabei Zwang als Machtquelle erscheint. Eine transformative Ethik

²⁷³ vgl. MOLTSMANN, Ethik der Hoffnung, 257ff.

²⁷⁴ ebd., 259.

²⁷⁵ vgl. ebd., 259f.

²⁷⁶ HUBER, Wolfgang. Wer hofft, kann handeln. Jürgen Moltmann - von der Theologie der Hoffnung zur Ethik der Hoffnung. in: Evangelische Theologie Bd. 71 / Heft 2 (Chr. Kaiser. München 2013), 157.

darf aber Macht nicht bloß im Angesicht ihres möglichen Missbrauchs betrachten, sondern muss ebenso andere Machtquellen, wie es beispielsweise „Partizipation, Information und Identifikation“²⁷⁷ sind, mitdenken. Somit ist der Handlungsspielraum nicht bloß der Wirtschaft und der Politik zu überlassen, sondern es sind auch Akteure in der Zivilgesellschaft machtvoll.²⁷⁸ Dies scheint mir insofern wichtig zu sein, als dass auch bei Jonas’ *Das Prinzip Verantwortung* immer wieder die Politik als der effektive Raum ethischen, verantwortungsvollen Handelns stark gemacht wird - was zwar auch bei Jonas nicht ausschließlich so interpretiert werden will (wie ich weiter oben schon auszuführen versucht habe), aber hier noch einmal eine neue Perspektive einbringt, die den Handlungsraum vor allem auch auf zivilgesellschaftlicher Ebene betont, insofern das für eine transformative Ethik „sogar unentbehrlich“²⁷⁹ ist.

²⁷⁷HUBER. Wer hofft, kann handeln, 157.

²⁷⁸vgl. ebd.

²⁷⁹ebd.

4 Schluss

4.1 Fazit

Es soll hier noch einmal zusammengetragen werden, mit welchen Fragen und Ansprüchen an diese Arbeit herangegangen wurde, welche Positionen dazu vonseiten der beiden Denker Hans Jonas und Jürgen Moltmann festzumachen sind und welche interpretativen Schlüsse ich daraus ziehe. Im Anschluss daran soll ein kurzer Ausblick auf eine theologisch-philosophische Diskussion des Themenfeldes gegeben werden.

Vorerst möchte ich klar abstecken, welcher Absicht ich in dieser Arbeit *nicht* nachgegangen sein möchte: Jonas und Moltmann werden auf diverse Linien in ihren Werken hin beleuchtet und befragt, die ähnliche Ausrichtung haben oder ähnliche Thematiken behandeln. Dabei kommt es vor, dass gewisse Gedankenkonstrukte zwar mit ähnlicher Terminologie behandelt werden, aber unterschiedliche Dimensionen und Bedeutungen desselben Terminus dabei angesprochen sind und sie daher nur bedingt vergleichbar sind. Zeitlichkeit ist ein sehr passendes Beispiel dafür. So sollte Zeit im Sinne von Jonas nicht mit einem eschatologischen Zeitkonzept in Moltmanns Hinsicht durcheinander gebracht oder gar gleichgesetzt werden. Beide behandeln die Zeit als solche, aber sie ist dabei unterschiedlich konnotiert - bei Jonas säkular und im Sinne einer erfahrbaren, denkbaren Zeit, bei Moltmann im Sinne einer gewissermaßen nicht-zeitlichen Zeit, also einer Zeit, die im weltlichen Kontext zwar antizipier- oder extrapolierbar ist, aber nicht im Kontext bisheriger Erfahrung von Zeit zu denken ist. Dennoch bleibt am Ende der Terminus *Zeit* jener, mit dem im Laufe der Abhandlung gearbeitet wird und der es auch erlaubt, die beiden Konzepte zu vergleichen und aufeinander womöglich sogar zu erweitern. Es ist also nicht mein Anspruch, die jeweils eigenständigen Konzepte der beiden Denker auf ihre Begrifflichkeiten zu reduzieren oder in das je andere Denkkonzept einzupassen. Auch möchte ich nicht behaupten, dass sie nur im Sinne einer Erweiterung auf ein anderes Denkmodell funktionieren. Auch wenn meine eigene Interpretation womöglich harsch ausfällt, behaupte ich nicht ein etwaiges Scheitern eines Konzepts, sondern lediglich eine Einschätzung meinerseits, die immerzu im Rahmen des Dialogs zwischen Jonas' und Moltmanns Denken zu verstehen ist.

Was ist nun also mein Anspruch, wenn ich diesen positiv formulieren möchte? Die Begriffe *Schöpfung* und *Verantwortung* sollen in ihrem Verständnis nach Jürgen Moltmann und Hans Jonas als Modelle vonseiten der Theologie und Philosophie vorgestellt werden und in Dialog miteinander treten, um über die ontologischen, theologischen und ethischen Verhältnisbestimmungen von Mensch und Mensch, Mensch und (Um)Welt sowie Gott und Natur vor dem Hintergrund der Frage „Wer ist mein

Nächster?“ zu reflektieren. Diese Frage wird als nicht-anthropozentrische verstanden und steht somit an der Spitze meines Anliegens, mit den beiden Positionen einen radikalen Anthropozentrismus zu relativieren. Die Arbeit versteht sich dabei als Bearbeitung auf fundamentaltheologischer Basis, was im Zuge einer Befragung auf Subjekt- und Objektivität zum Ausdruck kommen soll, sowie nicht zuletzt im Hinblick auf Räumlichkeit und Zeitlichkeit bzw. Eschatologie.

Ich wiederhole nochmals in aller Kürze die zentralen Fragen, denen ich nachgegangen bin und was mir dabei wichtig erscheint. Die erste behandelt das Thema der Subjektivität. Wie ist Subjekt bestimmt und welche Rechte kommen ihm zu? Dabei ist es mir wichtig, mich für die Position stark zu machen, dass neben dem Menschen auch nichtmenschlicher Natur Subjektcharakter beigemessen werden kann und infolgedessen der menschliche Umgang mit Natur überdacht werden muss. Diese Position wird mit Jonas und Moltmann unterschiedlich begründet. Dazu gehe ich aber später noch einmal in einer abschließenden Zusammenschau ein. Die zweite Frage betrifft das Wesen, dem Verantwortung zukommt, dem Menschen. Wie ist der Mensch in seiner Unbestimmtheit zu denken, um nicht durch seine sich ständig erweiternden Möglichkeiten der Zügellosigkeit zu verfallen, die nicht nur Natur (und damit seine Umwelt), sondern ebenfalls sich selbst in seiner Existenz gefährdet. Wie kann also Verantwortung im Zuge eines anthropologischen - aber nicht anthropozentrischen - Verständnisses begründet werden? Wichtig ist mir vor allem bei dieser Frage das Zusammendenken von Verantwortung und Schöpfung. Die dritte Frage geht von den unterschiedlichen Zugängen zu Zeit (insbesondere Zukunft) und Raum aus und richtet sich darauf, wie das Zusammenstehen von Ethik und Eschatologie begründet werden kann.

Mein Fazit zu den Konzepten von Hans Jonas und Jürgen Moltmann bezieht sich zuerst auf die Frage, inwiefern damit eine Relativierung einer anthropozentrischen Weltansicht getan ist. Jonas versucht, über den Weg der Ontologie eine Antwort darauf zu finden, ob ein „sittliches Eigenrecht der Natur“²⁸⁰ besteht und will außermenschliche Subjektivität mit seinen Ausführungen über Zweck, Wert und Gut begründen, sowie mit dem Schluss, dass Lebendiges allein durch sein Sein ein „ontologisches Ja“²⁸¹ zu seiner Existenz beinhaltet. Meiner Ansicht nach schafft Jonas dies nicht, da er letzten Endes weiterhin die Bewahrung der Menschheit und nicht die Bewahrung der Natur (in welcher der Mensch ja eingeschlossen wäre) als Zentrum seines Im-

²⁸⁰JONAS. Prinzip Verantwortung, 29.

²⁸¹ebd., 157.

perativs belässt. Auch Jonas' Ausführungen hinsichtlich der Zukunft transportieren diese Position. Denn durch die Kritik des Utopismus, also der „säkularisierten Eschatologie“²⁸² ist beinahe wortlos auch eine theologische Eschatologie implizit (auch wenn Jonas sie davon abgrenzt²⁸³) und somit eine Zukunftsvision getan, die genau das erfüllt, was Moltmann als Extrapolation beschreibt - es wird also „die Zukunft [...] zur verlängerten Gegenwart gemacht.“²⁸⁴ Dies dient zwar bei Jonas nicht der Stabilisierung von Macht- oder Besitzverhältnissen *zwischen Menschen* (das würde radikal gegen seinen Anspruch gehen), aber gewissermaßen *zwischen Mensch und Welt*. Er möchte zwar das *Verhalten* des Menschen zugunsten der Natur verändert sehen, aber hinsichtlich der *Begründung* warum Welt geschützt werden muss, verharrt Jonas - nach einem Umweg über die Ontologie - in seinem anthropozentrischen Imperativ.

Auch Moltmann entkräftet nicht den Anthropozentrismus, sondern erweitert die Kategorien um eine theologische bzw. theozentrische. Mit dem Begriff der Schöpfung als Natur, in der Nicht-Menschliches und Menschliches (als Ebenbild Gottes) in einer Gemeinschaft lebt, ist somit eine Alternative zum neuzeitlichen Subjekt-Objekt-Verhältnis zwischen Mensch und Welt geboten. Mensch kann so ebenfalls als Objekt des Subjekts Natur gesehen werden.²⁸⁵ Durch die Verwiesenheit auf Gott hin und die Bestimmung von Gott her ist aber der Schutz von Natur nach Moltmann ebenso nicht ganz um ihrer selbst willen begründbar. Durch die Eingebundenheit in *Schöpfung*, die als solche auf einen Schöpfer zurückgeht, soll Welt sein - und zwar weil sie gewollt und geschaffen ist. Die Pflicht zu ihrem Daseins-Schutz ist damit nicht um ihrer selbst willen, sondern um ihres Schöpfers willen begründbar. Wie bei Jonas auch spiegelt sich diese Position in den Ausführungen über Zeitlichkeit wider: es ist nicht die - vom Menschen wahrgenommene - lineare, zyklische oder physikalisch messbare Zeit, die bestimmend ist, sondern eine eschatologische Zeit. Es ist nicht die Zeit des gegenwärtigen Menschen, die das Maß der Dinge bildet. Der Mensch rückt damit aus dem Zentrum, denn was vollendet, ist die eschatologische Zukunft - der Mensch und die Natur treten aus der Mitte. Diese wird von Gott besetzt.

²⁸²JONAS. Prinzip Verantwortung, 313.

²⁸³vgl. ebd.

²⁸⁴MOLTMANN. Gott in der Schöpfung, 144.

²⁸⁵vgl. ebd., 64.

Auf fundamentaltheologischer Basis kann erläutert werden, inwiefern die Welt - als *Schöpfung* begriffen- und *Verantwortung* zusammengehen, denkt man von einer eschatologischen Perspektive aus.²⁸⁶ Ich möchte noch einmal kurz das Problem skizzieren: Eschatologie sagt ein Warten aus. Moltmann führt dies näher aus durch die Bestimmung des eschatologischen Bewusstseins als *(Er)Warten* und *Eilen*.²⁸⁷ Durch aktives Erwarten, das sich in seiner Leidenschaftlichkeit auszeichnet, äußert sich dieses Bewusstsein.²⁸⁸ Wenn der Mensch aber auf etwas wartet, das für ihn nicht am Maß der bisherigen (zeitlichen) Erfahrung gemessen werden kann, auf das er aber hofft und worauf hin er eilt, ist dann nicht das Vorhaben einer Ethik der gegenwärtigen Zeit nicht inhaltsleer? Welchen Zweck haben Verantwortung und Ethik, wenn der Zustand, auf den gehofft wird, ohnehin eintritt und alles *neu* wird? Das Problem ergibt sich daraus, dass die zentrale eschatologische Frage nicht lautet, welches Maß an Heil wir *schon* oder *noch nicht* haben, sondern eher: „Wieviel Zeit haben wir überhaupt (noch)? Das ist *die* eschatologische Zeitfrage“²⁸⁹ Moltmann versucht dieses Problem über eine *transformative Ethik* zu lösen und begründet die gegenwärtige Sinnhaftigkeit von Ethik damit, dass im Kontext der Eschatologie eben nicht irgendein völlig abstraktes und unberührbares Zukünftiges, das nichts mit der Gegenwart zu tun hat, gesagt ist, sondern dass eschatologische Zukunft die Gegenwart mit Neuem, nämlich einer Umwertung der Werte konfrontiert.²⁹⁰ Ich möchte hier noch einmal auf Metz hinweisen, weil seine Ausführungen dazu eine gute Ergänzung zu einer *transformativen Ethik* ergeben und fundamentaltheologisch von großer Relevanz sind. Das verheißene Neue, die Freiheit und der Friede, ist endzeitlich, aber deshalb nicht

„ein leerer Horizont vage schweifender religiöser Sehnsucht, sie sind vielmehr ein Imperativ, ein Ansporn und Auftrag, ebendiese verheißene Freiheit und diesen verheißenen Frieden Gottes je schon unter den Bedingungen unserer Gegenwart wirksam zu machen und sie so zu 'bewahrheiten', denn ihre Wahrheit muss 'getan' werden.“²⁹¹

Der eschatologisch-christliche Glaube übernimmt dabei die Haltung einer „gesellschaftskritischen Freiheit“.²⁹² Hoffnung ist nach diesem Verständnis „schöpferische

²⁸⁶Wie *Verantwortung* aus einer nicht-eschatologischen Perspektive begründet wird, zeigt Jonas in *Das Prinzip Verantwortung* bereits.

²⁸⁷vgl. MOLTSMANN. *Ethik der Hoffnung*, 257ff.

²⁸⁸vgl. METZ. *Der Kampf um die verlorene Zeit*, 219.

²⁸⁹ebd., 220.

²⁹⁰vgl. MOLTSMANN. *Ethik der Hoffnung*, 58ff.

²⁹¹METZ, Johann Baptist. *Neue Politische Theologie - Versuch eines Korrektivs der Theologie*. in: REIKERSTORFER, Johann (Hrsg.). *Johann Baptist Metz. Gesammelte Schriften. Band 3. Im dialektischen Prozess der Aufklärung. Teilband 2. Neue Politische Theologie*, (Herder. Freiburg / Basel / Wien 2016), 82.

²⁹²ebd.

und befreiende Erwartung“²⁹³ und entbindet den Menschen somit gerade nicht aus seiner Verantwortung für politische und gesellschaftliche Friedensbemühungen.²⁹⁴

Folgende Erkenntnisse können aus meiner Sicht benannt werden, die aus den Erarbeitungen hervorgehen:

1. Gesamt sehe ich auf die Frage „Wer ist mein Nächster?“ bei Jonas und Moltmann große Bemühungen, das „Wer“ nicht mit dem Menschen allein zu besetzen, sondern eine Öffnung auf Natur und womöglich auf Gott hin zu denken, auch wenn dabei nie die besondere Stellung des Menschen in der Natur bzw. Schöpfung ausgespart wird. Der Mensch bleibt in beiden Konzepten auf einer erhobenen Stufe.
2. Im Dialog erweisen sich beide Konzepte als sehr gehaltvoll in ihrem Miteinander. Sie können unter Berücksichtigung und Wahrung ihrer eigenen Ansprüche zusammen gedacht werden und schaffen für die Begriffe der *Schöpfung* und *Verantwortung* eine Erweiterung aufeinander, ohne das große Ergebnis zu verfälschen, das wohl mit beiden ausgesagt werden will - nämlich einer Zusage zur Welt und zum Leben sowie der Aneignung eines erhaltenden Ethos im Umgang mit Welt.
3. Zeitlichkeit und Räumlichkeit sowie ein differenziertes Verständnis von Subjektivität sind zentrale Kategorien, die *Schöpfung* und *Verantwortung* als Topoi fundamentaltheologischen Nachdenkens begründen können und im Kontext christlicher Eschatologie einen ökologisch-verantwortungsvollen Umgang mit der Welt zu fordern vermögen.
4. *Schöpfung* muss als Begriff verstanden werden, der nicht bloß das anfängliche Schaffen Gottes bezeichnet, sondern vielmehr einen relationalen Schöpfungsprozess aussagt, der den Menschen, die Geschichte und die Natur umfasst und in seiner eschatologisch-theologischen Dimension verstanden werden muss, um seiner Aussagekraft gerecht zu werden.
5. *Verantwortung* kann im Kontext einer philosophisch-theologischen Auseinandersetzung als moralisches Prinzip bestehen. Sie wird auch nicht durch eine mögliche Anfrage im Lichte einer christlichen Haltung dementiert, die auf das radikal Neue hofft und eine Umkehr der Werte erwartet, sondern gilt gegenteilig sogar als begründend und unentbehrlich für diese Haltung.

²⁹³METZ. Neue Politische Theologie, 84.

²⁹⁴vgl. ebd., 84f.

4.2 Theologischer Ausblick

Was in meiner Arbeit nicht sehr stark vertreten ist, sind Moltmanns Ausführungen zu Trinität oder seiner Kreuzestheologie, weil damit einerseits der Rahmen eindeutig gesprengt wäre und sich andererseits auch im Gespräch mit Jonas ein Graben auftun könnte, der einen Vergleich der beiden Konzepte womöglich abstrakt erscheinen ließe. Ganz ausgespart sollen diese wichtigen Aspekte in Moltmanns Theologie aber nicht bleiben, deshalb möchte ich sie hier im Rahmen eines kurzen Ausblicks thematisieren. Dies mache ich auch aus dem Grund, weil hier eine sehr wichtige Verbindung zwischen der Schöpfungstheologie und der Eschatologie angedeutet ist. Die Geschichte Christi wird als „Inbegriff der trinitarischen Geschichte“²⁹⁵ gesehen und ist vor allem hinsichtlich der Menschwerdung sowie des Kreuzes- und Auferstehungsgeschehens wichtig. Die Menschwerdung ist nach Moltmann nicht bloß ein funktionales Mittel zum Zweck, durch das ein Versöhnungsoffer gebracht wird, das aufgrund der Sünde notwendig wurde - vielmehr ist Christus ebenso um der „Vollendung der Schöpfung willen“²⁹⁶ Mensch geworden.²⁹⁷ Die Sendung Jesu zeigt eine „eschatologische Sammlung der Welt“²⁹⁸ an. Dieses Verhältnis wird durch die Kreuzigung erfüllt. Das Leiden der Welt, die Verlassenheit und der Schmerz über das Unrecht in der Welt wird in das Kreuzesgeschehen hineingenommen. Dadurch ist der Gekreuzigte als Grund für die Neuschöpfung zu sehen und als Vorwegnahme der Vollendung der Erlösung - nicht nur des Menschen, sondern der gesamten Schöpfung. Der

„Gekreuzigte muss als Ursprung der Schöpfung und als Inbegriff der Eschatologie des Seins gedacht werden. Gott nahm im Kreuz des Sohnes nicht nur den Tod auf sich, um den Menschen getrostes Sterbenkönnen zu ermöglichen in der Gewissheit, dass ihn auch der Tod nicht von Gott zu trennen vermag, sondern noch mehr, um den Gekreuzigten zum Grund seiner neuen Schöpfung zu machen, in der der Tod selbst verschlungen ist in den Sieg des Lebens.“²⁹⁹

Der Bogen zur ökologischen Schöpfungslehre wird von Moltmann angedeutet, indem er die Bedeutung der Befreiung der Natur und des Menschen aus der Zerstörung hervorhebt. Die Befreiung zeigt sich durch das „Verhältnis von Mensch, Gesellschaft

²⁹⁵LOZANO-GOTOR PERONA. Raum und Zeit in der evangelischen Theologie, 174.

²⁹⁶MOLTMANN, Jürgen. Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre. (Chr. Kaiser. München 1980), 131.

²⁹⁷Wie die Menschwerdung Christi mit der anthropologischen Bestimmung des Menschen als *imago Dei* bzw. *imago Christi* als Bestimmung und Verheißung zusammenhängt, darauf habe ich bereits weiter oben hingewiesen. Hier soll nur noch einmal angedeutet werden, dass im Zusammenhang mit Sendung, Kreuz und Auferweckung auch ein Konnex zur Anthropologie besteht.

²⁹⁸LOZANO-GOTOR PERONA. Raum und Zeit in der evangelischen Theologie, 174.

²⁹⁹MOLTMANN, Jürgen. Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie. (Chr. Kaiser. München 1972), 203. zit nach: Pehar. Schöpfung zwischen Trinität und Eschaton. 178f.

und Natur zum Sinn des Lebens“.³⁰⁰Ist dieser Sinn nicht zugegen, spricht Moltmann theologisch von Gottverlassenheit, womit wieder ein Konnex zum Kreuz geschaffen ist.³⁰¹

Im Hinblick auf die Wichtigkeit der Kreuzestheologie bei Moltmann wäre es interessant, diese Verbindung zur ökologischen Schöpfungstheologie weiter auszuarbeiten und mit den daraus hervorgehenden Dimensionen in der Anthropologie mit Jonas erneut ins Gespräch zu bringen, um zu sehen, welche Erweiterungen damit gedacht werden können.

4.3 Schlussbemerkung

In der vorliegenden Arbeit habe ich versucht, *Schöpfung* und *Verantwortung* in ihrer Prägung durch Jürgen Moltmann und Hans Jonas als zentrale Begriffe vorzustellen, die konstituierend für eine christliche Weltsicht sind und - vor allem angesichts der derzeitigen krisenhaften Lage - in Erweiterung aufeinander eine Forderung auf notwendig bewahrendes Verhalten gegenüber der Welt implizieren. Diese Forderung richtet sich an jene, deren Warten und Eilen ein aktives sein will und sich im Widerspruch zu ökonomischer, politischer, sozialer und ökologischer Ungerechtigkeit versteht.

³⁰⁰PEHAR. Schöpfung zwischen Trinität und Eschaton, 180.

³⁰¹vgl. ebd.

Literaturverzeichnis

- Baader, Franz von.** Über den Begriff der Zeit. Über den Zwiespalt des religiösen Glaubens und Wissens als die geistige Wurzel des Verfalls der religiösen und politischen Societät in unserer wie in jeder Zeit. (Gentner. Darmstadt 1958)
- Becker, Ralf.** Die Stellung des Menschen in der Natur. in: **Hartung, Gerald et al. (Hrsg.):** Naturphilosophie als Grundlage der Naturethik. Zur Aktualität von Hans Jonas. Journal: Physis. Band 1, (Karl Alber. Freiburg / München 2013)
- Bibel, Die.** Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift. (Katholische Bibelanstalt. Stuttgart 2016)
- Böhler, Dietrich.** Ethik der Zukunfts- und Lebensverantwortung. Erster Teil: Begründung. Zwischen Metaphysik und Reflexion. in: **Böhler, Dietrich/Brune, Jens Peter (Hrsg.):** Orientierung und Verantwortung. Begegnungen und Auseinandersetzungen mit Hans Jonas. (Königshausen und Neumann. Würzburg 2004)
- Friedgood, Harry B.** Unmenschliche Menschlichkeit. in: **Weizsäcker, Ernst Ulrich von (Hrsg.):** Humanökologie und Umweltschutz. Studien zur Friedensforschung. Band 8, (Klett. Stuttgart 1972)
- Fromm, Erich.** Die Herausforderung Gottes und des Menschen. (Diana. München 1970)
- Gebhardt, Eike.** Naturwissenschaft versus Natur-Verantwortung. in: **Böhler, Dietrich (Hrsg.):** Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas. (C.H.Beck. München 1994)
- Gerber, Doris.** Der Begriff der kollektiven Verantwortung: ist individuelle Verantwortung das richtige Modell für kollektive Verantwortung? in: **Gerber, Doris/Zanetti, Véronique (Hrsg.):** Kollektive Verantwortung und internationale Beziehungen. (Suhrkamp. Frankfurt 2011)
- Globokar, Roman.** Verantwortung für alles, was lebt: von Albert Schweitzer und Hans Jonas zu einer theologischen Ethik des Lebens. (Gregorian University Press. Rom 2002)
- Hirsch Hadorn, Gertrude.** Prinzip Verantwortung oder intergenerationelle Gerechtigkeit? Zur Position von Hans Jonas in der zukunftsethischen Debatte. in: **Wiese, Christian/Jacobson, Eric (Hrsg.):** Weiterwohnlichkeit der Welt. Zur Aktualität von Hans Jonas. (Philo. Berlin / Wien 2003)
- Huber, Wolfgang.** Wer hofft, kann handeln. Jürgen Moltmann - von der Theologie der Hoffnung zur Ethik der Hoffnung. in: Evangelische Theologie Bd. 71 / Heft 2 (Chr. Kaiser. München 2013)

- Hunze, Guido.** Die Entdeckung der Welt als Schöpfung. Religiöses Lernen in naturwissenschaftlich geprägten Lebenswelten. in: **Bitter, Gottfried et al. (Hrsg.):** Praktische Theologie heute. Band 84, (W. Kohlhammer. Stuttgart 2007)
- Jäggi, David.** Jürgen Moltmann: Theologie der Hoffnung (Blogeintrag am 06.08.2012) in: Sola Gratia. <ONLINE: <https://sola-gratia.ch/480/>> – besucht am 08.02.2018
- Jonas, Hans.** Organismus und Freiheit. Ansätze zu einer philosophischen Biologie. (Vandenhoeck und Ruprecht. Göttingen 1973)
- Jonas, Hans.** Technik, Medizin und Ethik. Zur Praxis des Prinzips Verantwortung. (Suhrkamp. Frankfurt ¹1987/1985)
- Jonas, Hans.** Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen. (Insel. Frankfurt 1992)
- Jonas, Hans.** Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation. (Suhrkamp. Frankfurt ¹2003/1979)
- Jonas, Hans.** Organismus und Freiheit. Philosophie des Lebens und Ethik der Lebenswissenschaften. in: **Böhler, Dietrich et al. (Hrsg.):** Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas. Band I/1, (Rombach. Freiburg 2009)
- Jonas, Hans/Beck, Ulrich/Zimmerli, Walther.** Technologisches Zeitalter und Ethik. in: **Böhler, Dietrich (Hrsg.):** Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas. (C.H.Beck. München 1994)
- Koyré, Alexandre.** Von der geschlossenen Welt zum unendlichen Universum. (Suhrkamp. Frankfurt 1969)
- Lenk, Hans.** Macht und Verantwortung. in: Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas. (C.H.Beck. München 1994)
- Lenzig, Udo.** Das Wagnis der Freiheit. Der Freiheitsbegriff im philosophischen Werk von Hans Jonas aus theologischer Perspektive. in: **Brosseder, Johannes/Fischer, Johannes/Track, Joachim (Hrsg.):** Forum Systematik. Beiträge zur Dogmatik, Ethik und ökumenischen Theologie. Band 28, (W.Kohlhammer. Stuttgart 2006)
- Lenzig, Udo.** Der Begriff der Freiheit im philosophischen Werk von Hans Jonas. in: **Hartung, Gerald et al. (Hrsg.):** Naturphilosophie als Grundlage der Naturethik. Zur Aktualität von Hans Jonas. Journal: Physis. Band 1, (Karl Alber. Freiburg / München 2013)
- Löwith, Karl.** Gesammelte Abhandlungen. Zur Kritik der geschichtlichen Existenz. (W. Kohlhammer. Stuttgart 1960)

- Lozano-Gotor Perona, José Manuel.** Raum und Zeit in der evangelischen Theologie. Zur Behandlung und Verhältnisbestimmung beider Begriffe bei Wolfhart Pannenberg, Jürgen Moltmann und Christian Link. in: Theos. Studienreihe Theologische Forschungsergebnisse. Band 78, (Verlag Dr. Kovač. Hamburg 2007)
- Meadows, Dennis et al..** Die Grenzen des Wachstums. Bericht des Club of Rome zur Lage der Menschheit. (Deutsche Verlagsanstalt. Stuttgart 1972)
- Merritt, Ben.** Moltmann on Johann Baptist Metz and the New Political Theology. (Auszüge aus MOLTSMANN. A Broad Place. 155-158.). (ONLINE: <http://moltsmanni.ac.com/moltsmann-on-baptist-metz-and-the-new-political-theology/>) – besucht am 12.02.2018
- Metz, Johann Baptist.** Der Kampf um die verlorene Zeit. Unzeitgemäße Thesen zur Apokalyptik. in: MANEMANN, Jürgen (Hrsg.). Befristete Zeit. Journal: Jahrbuch Politische Theologie. Band 3, (Lit. Berlin / Münster / Wien / Zürich / London 1999)
- Metz, Johann Baptist.** Neue Politische Theologie - Versuch eines Korrektivs der Theologie. in: **Reikerstorfer, Johann (Hrsg.):** Johann Baptist Metz. Gesammelte Schriften. Band 3. Im dialektischen Prozess der Aufklärung. Teilband 2. Neue Politische Theologie, (Herder. Freiburg / Basel / Wien 2016)
- Moltmann, Jürgen.** Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie. (Chr. Kaiser. München 1964)
- Moltmann, Jürgen.** Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie. (Chr. Kaiser. München 1972)
- Moltmann, Jürgen.** Mensch. Christliche Anthropologie in den Konflikten der Gegenwart. (Gütersloher Verlagshaus Mohn. Gütersloh 1979)
- Moltmann, Jürgen.** Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre. (Chr. Kaiser. München 1980)
- Moltmann, Jürgen.** Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre. (Kaiser Verlag. München 1985)
- Moltmann, Jürgen.** Gerechtigkeit schafft Zukunft. Friedenspolitik und Schöpfungsethik in einer bedrohten Welt. in: Forum Politische Theologie. Band 9, (Chr. Kaiser / Matthias Grünewald Verlag. München / Mainz 1989)
- Moltmann, Jürgen.** Gott im Projekt der modernen Welt. Beiträge zur öffentlichen Relevanz der Theologie. (Chr. Kaiser / Gütersloher Verlagshaus. Gütersloh 1997)
- Moltmann, Jürgen.** Erfahrungen theologischen Denkens. Wege und Formen christlicher Theologie. (Gütersloher Verlagshaus. Gütersloh 1999)

- Moltmann, Jürgen.** Wissenschaft und Weisheit. Zum Gespräch zwischen Naturwissenschaft und Theologie. (Chr. Kaiser. Gütersloh 2002)
- Moltmann, Jürgen.** Ethik der Hoffnung. (Gütersloher Verlagshaus. Gütersloh 2010)
- Moltmann, Jürgen.** Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie. (Gütersloher Verlagshaus. Gütersloh 2016/ 1995)
- Pehar, Marija.** Schöpfung zwischen Trinität und Eschaton. Die Schöpfungslehre Jürgen Moltmanns im Gesamtkontext seiner Theologie. in: **Lessing, Eckhard/Neuner, Peter/Ritschl, Dietrich (Hrsg.):** Studien zur systematischen Theologie und Ethik. Band 46, (Lit. Berlin 2006)
- Römel, Josef.** Theologie der Verantwortung. Zur theologischen Auseinandersetzung mit einem philosophischen Prinzip. in: INSTITUT FÜR GRENZGEBIETE DER WISSENSCHAFT (Hrsg.). Wissenschaft und Verantwortung. Band 1, (Resch Verlag. Innsbruck 1991)
- Scheler, Max.** Die Stellung des Menschen im Kosmos. (Nymphenburger Verlagshandlung. München 1947)
- Seidel, Ralf.** Die Antwort des Lebens - Hans Jonas. Eine Begegnung. in: **Hartung, Gerald et al. (Hrsg.):** Naturphilosophie als Grundlage der Naturethik. Zur Aktualität von Hans Jonas. Journal: Physis. Band 1, (Karl Alber. Freiburg / München 2013)
- Seidel, Stefan.** Theologe Jürgen Moltmann: »Ehrfurcht vor allem Leben« (Interview 13.06.2017). in: Sonntagsblatt. 360° Evangelisch. <ONLINE: <http://www.sonntagsblatt.de/artikel/glaube/theologe-juergen-moltmann-ehrfurcht-vor-allem-leben>> – besucht am 08.02.2018
- Steck, Odil Hannes.** Welt und Umwelt. Biblische Konfrontationen. (W. Kohlhammer. Stuttgart 1978)
- Trible, Phyllis.** God and the Rhetoric of Sexuality. (Fortress Press. Philadelphia 1978)
- Ungereit, Natascha.** Hans Jonas und die Utopie. Hans Jonas' Prinzip der Verantwortung als Gegenmodell zur Utopie. <ONLINE: <https://www.grin.com/document/176932>> – besucht am 17.01.2018
- Verwer, Kamiel.** Freiheit und Verantwortung bei Hans Jonas. Dissertation, Humboldt-Universität zu Berlin 2011
- Viana, Wellistony Carvalho.** Das Prinzip Verantwortung von Hans Jonas aus der Perspektive des objektiven Idealismus der Intersubjektivität von Vittorio Hösle. (Königshausen und Neumann. Würzburg 2010)

Weizsäcker, Ernst Ulrich von. Einleitung. in: **Weizsäcker, Ernst Ulrich von (Hrsg.):** Humanökologie und Umweltschutz. Studien zur Friedensforschung. Band 8, (Klett. Stuttgart 1972)

Wolters, Gereon. Hans Jonas' philosophische Biologie. in: **Wiese, Christian/ Jacobson, Eric (Hrsg.):** Weiterwohnlichkeit der Welt. Zur Aktualität von Hans Jonas. (Philo. Berlin / Wien 2003)

Abstract

Diese Diplomarbeit setzt sich mit den Begriffen *Schöpfung* und *Verantwortung* in ihrer Prägung durch Jürgen Moltmann und Hans Jonas auseinander und bringt sie als theologisch-philosophische Paradigmen ins Gespräch. Das wird vor dem Hintergrund der Frage „Wer ist mein Nächster?“ geschehen, wobei es mein Anspruch dabei ist, die Bestimmung von diesem „Wer“ im Zuge einer Relativierung des Anthropozentrismus zu befragen.

Der erste Teil der Arbeit beschäftigt sich mit dem Philosophen Hans Jonas, speziell aber mit seinem Hauptwerk *Das Prinzip Verantwortung* und stellt kontextorientiert zentrale Gedanken daraus vor. Wichtig dabei ist seine Begründung der Ethik in der Ontologie, die Aufschluss über Jonas' Ideen zur Subjekthaftigkeit außermenschlicher Natur gibt und darüber hinaus auf anthropologische Bestimmungen verweist. Damit wird von Jonas eine neue Ethik gefordert, deren Relevanz im Kontext einer globalen ökologischen Krise sehr aussagekräftig ist.

Im zweiten Teil beschäftige ich mich mit Jürgen Moltmann und seiner ökologischen Schöpfungstheologie *Gott in der Schöpfung*, in der er sich für ein sehr breites Verständnis von *Schöpfung* und *Schöpfungsgemeinschaft* stark macht. Dabei sind wichtige Schlüsse auf das Subjekt-Objekt-Verhältnis zwischen Mensch und Welt zu ziehen. Ein weiterer wichtiger Aspekt bei Moltmann ist sein Beitrag zu einem eschatologischen Schöpfungsverständnis, der die Frage „Wer ist mein Nächster?“ um eine theologisch-zeitliche Reflexionsebene bereichert.

Im dritten und letzten Teil versuche ich, die beiden Denker in einen Dialog zu bringen und die zentralen Begriffe der *Schöpfung* und *Verantwortung* zusammen zu denken und in Erweiterung aufeinander auf meine zentralen Fragen hin zu beleuchten, die sich auf das Verhältnis des Menschen zur Welt bzw. zu sich selbst beziehen und das Verhältnis von Eschatologie und Ethik thematisieren. Dabei werden wichtige Ergebnisse meiner Arbeit zusammengeführt, interpretiert und auf neue Fragen verwiesen.

English Version

In this diploma thesis the author discusses the concepts of *creation* and *responsibility* as theological and philosophical paradigms as they are understood by Jürgen Moltmann and Hans Jonas. The leading question in this effort is „Who is my neighbor?“. The author's claim is to question the understanding of „who“ in terms of a non-anthropocentric manner.

In the first part Hans Jonas and especially his magnum opus *The Imperative of Responsibility* is subjected to critical scrutiny. The foundation of his ethics in ontology

is an important part of it, which gives an insight to his concept of subjectness of non-human nature and furthermore some anthropological implications. Jonas demands a foundation of new ethics, especially over the course of the stated ecological crisis.

In the second part the author is concerned with Jürgen Moltmann's ecological theology of creation *God in Creation*, which founds a very broad understanding of *creation* and *creation community*. Focussed on the qualities of being subject and object, the relationship between humans and creation is questioned, also in view of Moltmann's contribution to eschatology, which broadens the perspective of the question „Who is my neighbor“ to a level of theological temporality.

The third and last part is an attempt to put Jonas and Moltmann into dialogue under the pursuit of reflecting the concepts of *creation* and *responsibility* as correlated ones and questioning the relationship between humans and nature, the self-understanding of humans and the tension between ethics and eschatology. In the third part the author brings some important results of the thesis together, interprets them and suggests new questions.

Eigenständigkeitserklärung

Ich erkläre hiermit, dass ich die vorliegende Arbeit selbständig und ohne Benutzung anderer als der angegebenen Hilfsmittel angefertigt habe. Die aus fremden Quellen direkt oder indirekt übernommenen Gedanken sind als solche kenntlich gemacht. Die Arbeit wurde bisher in gleicher oder ähnlicher Form keiner anderen Prüfungsbehörde vorgelegt und auch noch nicht veröffentlicht.

Wien, am 14.02.2018

Unterschrift: 