GENDER
OPEN
REPOSITORIUM

Weiterdenken im Zeichen des Klimawandels

Praetorius, Ina

2007

https://doi.org/10.25595/2346

Veröffentlichungsversion / published version
Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Praetorius, Ina: *Weiterdenken im Zeichen des Klimawandels*, in: Orientierung, Jg. 71 (2007) Nr: 20/2007, 213-219. DOI: https://doi.org/10.25595/2346.

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY 4.0 Lizenz (Namensnennung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu dieser Lizenz finden Sie hier:

https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de

Terms of use:

This document is made available under a CC BY 4.0 License (Attribution). For more information see:

https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.en

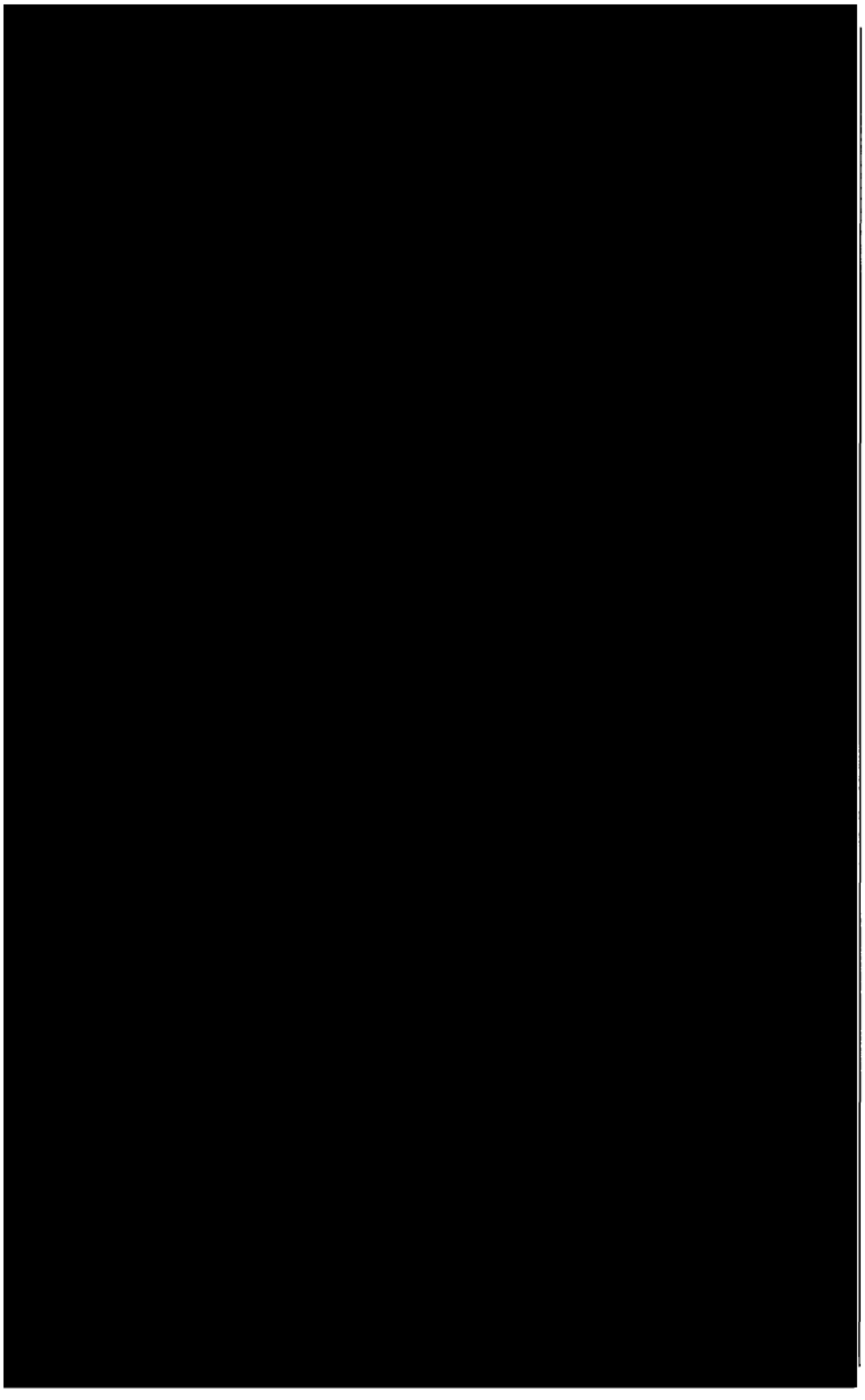
GenderOpen – Repositorium für die Geschlechterforschung: www.genderopen.de

FREIE UNIVERSITÄT BERLIN

HUMBOLDT-UNIVERSITÄT ZU BERLIN

ORIENTIERUNG

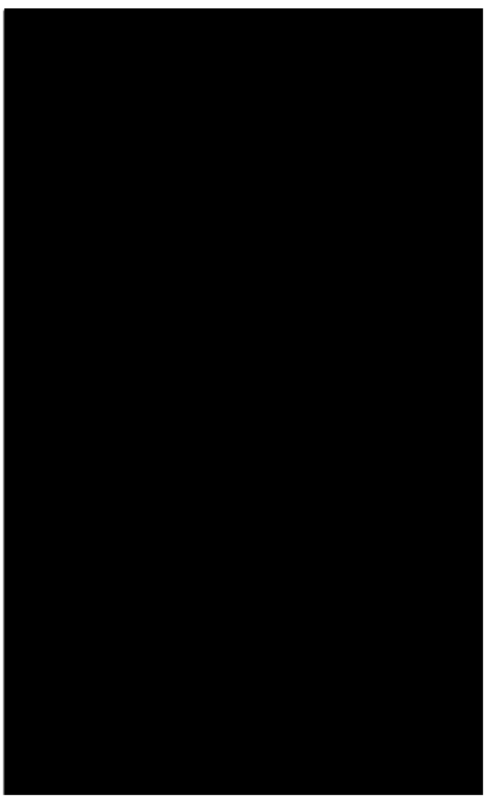
Nr. 20 71. Jahrgang Zürich, 31. Oktober 2007





ETHIK/ÖKOLOGIE

Weiterdenken im Zeichen des Klimawandels: Eine neue Herausforderung für die Philosophie – Der Bericht des Club of Rome von 1972 – Die Wirkungen des Ölschocks – Reichweite und Gefährlichkeit menschengemachter Technik – Der kulturkritische Feminismus der siebziger Jahre – Das «Prinzip Verantwortung» – Das Eigenrecht der Natur – Forderung nach Bescheidenheit im Denken und Handeln – Leben und Denken in (post)säkularer Gesellschaft – Der päpstliche Umkehrruf – Die theologische Denkfigur der Umkehr – Für eine kooperativ zu entwickelnde Metaphysik – Die Überlegungen *Hannah Arendts* zum Geborensein des Menschen – Das Ich entsteht durch die Anrede. *Ina Praetorius, Wattwil*





Weiterdenken im Zeichen des Klimawandels

Was man «Klimawandel» nennt, ist nicht das erste Ereignis, das uns Menschen die Unzulänglichkeit bisheriger Versuche, menschliches Dasein und Handeln im Kosmos zu verstehen, vor Augen führt. Bevor ins allgemeine Bewußtsein trat, was heute «Umweltkrise» heißt, war es vor allem der Krieg, der Denkerinnen und Denker dazu veranlaßt hat, einschlägige Diskurse auf Defizite und Ausblendungen hin zu untersuchen, in denen ein Erklärungsgrund für das moralische Versagen liegen könnte, das in jedem Krieg zur erschütternden Erfahrung wird. So hat *Emmanuel Lévinas* in seinem im Jahr 1961 erschienenen Werk «Totalität und Unendlichkeit»[1] ausdrücklich von der Erfahrung des Weltkriegs ausgehend eine radikale Revision der Idee vom autonomen, sich selbst durchsichtigen Subjekt gefordert. Auch *Hannah Arendts* insbesondere in ihrem Hauptwerk «Vita Activa»[2] entfalteter anthropologischer Neuansatz bei der menschlichen Gebürtigkeit wird oft als Reaktion auf die Abgründigkeit des Holocaust interpretiert, die kein Verstehen zuzulassen scheint und dennoch nicht das Ende der Zeit bedeutet.[3] Und die kritische Theorie läßt sich spätestens seit der «Dialektik der Aufklärung»[4] als Auseinandersetzung mit der Anfälligkeit des aufklärerischen Gedankenguts für totalitäre Vereinnahmungen lesen.

Der Ökoschock

Im Jahr 1972 erschien der «Bericht des Club of Rome zur Lage der Menschheit».[5] Er gilt im Allgemeinen als Initialzündung für den Bewußtseinswandel, der in den siebziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts breite Bevölkerungskreise erfaßte. Hatte man sich in der Nachkriegszeit, besonders ausgeprägt im Wirtschaftswunder-Westdeutschland der fünfziger Jahre, bei allem Bemühen um «Vergangenheitsbewältigung», auf traditionelle Lebens- und Denkformen zurückbesonnen, die durch die Ideologiekritik der Bewegung von 1968 wieder eingerissen wurden, so schaffte sich zu Beginn der siebziger Jahre die Einsicht Raum, daß die Menschheit als Ganze, wie auch immer sie ihr Zusammenleben organisieren mag, einen begrenzten, verletzlichen Lebensraum bewohnt, den sie schonen muß, will sie weiterexistieren.

Es blieb nicht bei der zivilisationskritischen Mahnung in Form statistischer Daten. Eine Reihe von Katastrophen – Seveso 1976, Harrisburg 1979, Bhopal 1984, Tschernobyl 1986 – führten dem globalen Publikum die Reichweite und Gefährlichkeit menschengemachter Technik vor Augen. Aufrüttelnde Texte – allen voran *Rachel Carsons* «Der stumme Frühling»[6], später *Carl Amerys* «Ende der Vorsehung»[7], *Robert Jungks* «Jahrtausendmensch»[8], *Ehrhard Epplers* «Ende oder Wende»[9], *Klaus Traubes* «Müssen wir umschalten?»[10] u.a. – begleiteten und belebten die Debatte um die Grenzen der Verfügbarkeit dessen, was man vorläufig und behelfsmäßig «die Umwelt» nannte.

Und wie reagierte das Denken? – Nicht aus Zufall erlebte in den siebziger Jahren der kulturkritische Feminismus einen Höhepunkt: Denkerinnen wie *Mary Daly*[11], *Susan Griffin*[12] oder *Luce Irigaray*[13] setzten – jenseits der systemimmanenten Forderung nach Gleichberechtigung der Geschlechter – die Herrschaftsform Patriarchat systematisch zum Begründungsdiskurs der modernen Naturwissenschaften in Beziehung und deckten so die Analogie zwischen dem Ausschluß angeblich naturnaher Weiblichkeit und der Natur als solcher aus dem Diskurs der vermeintlich Vernünftigen auf: «Der Mensch» werde in der gesamten westlichen Geistesgeschichte und verstärkt seit dem Beginn der Moderne

[1] Emmanuel Lévinas, Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität. (1961), Freiburg-München 1987.
[2] Hannah Arendt, Vita Activa oder Vom tätigen Leben. (1958), München 1981.
[3] Vgl. Hans Saner, Die politische Bedeutung der Natalität bei Hannah Arendt, in: Ders., Ina Praetorius, Dem Wirklichen die Treue halten – zum 100. Geburtstag von Hannah Arendt. (Campus Muristalden Momente Nr. 25), Bern 2007, 5: «Der ungeheure Schrecken einer abgründigen Realität und in deren Folge die radikale Ungeborgenheit in der Welt waren es ..., die Hannah Arendt auf die Suche trieben.» Vgl. auch Ludger Lütkehaus, Natalität. Philosophie der Geburt. Kusterdingen 2006, 26f.
[4] Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Dialektik der Aufklärung. (1947), Frankfurt/M. 1984.
[5] Dennis Meadows u.a., Die Grenzen des Wachstums. Bericht des Club of Rome zur Lage der Menschheit. Stuttgart 1972.
[6] Rachel Carson, Der stumme Frühling. München 1963.
[7] Carl Amery, Das Ende der Vorsehung. Die gnadenlosen Folgen des Christentums. Reinbek 1973.
[8] Robert Jungk, Der Jahrtausendmensch. Bericht aus den Werkstätten der neuen Gesellschaft. München 1973.
[9] Erhard Eppler, Ende oder Wende? Stuttgart 1975.
[10] Klaus Traube, Müssen wir umschalten? Von den politischen Grenzen der Technik. Reinbek 1978.
[11] Vgl. vor allem: Mary Daly, Gyn/Ökologie. Eine Meta-Ethik des radikalen Feminismus. (am. Orig. 1978), München [4]1986.
[12] Susan Griffin, Frau und Natur. Das Brüllen in ihr. (am. Orig.: 1978), Frankfurt/M. 1987.
[13] Luce Irigaray, Speculum. Spiegel des anderen Geschlechts. (frz. Orig.: 1974), Frankfurt/M. 1980.

mit dem «Existenztyp des aktiven Mannes»[14] gleichgesetzt, der sich für berechtigt halte, Natur auszubeuten, da sie «wie eine Frau» sei: statisch, geschichtslos, kontrollbedürftig. Aus dieser androzentrischen «Logik des Selben»[15] erklärten sich Frauenverachtung, Umweltzerstörung und diverse analoge Ausschlüsse gleichermaßen, weshalb eine radikale «Umwälzung des Denkens und der Ethik notwendig»[16] sei.

Aber auch Philosophen, die sich, vorerst unangefochten von feministischen, postmodernen und postkolonialen Einsprüchen in traditionellen Bahnen bewegten, ließ die Frage nach der Zukunft der Menschheit nicht unberührt. In seinem «Prinzip Verantwortung» wirft *Hans Jonas* angesichts der Notwendigkeit, menschliches Handeln in seiner Reichweite zu begrenzen, das Verbot des naturalistischen Fehlschlusses über Bord, indem er ein «ontologisches Ja» in der Natur annimmt, das dem Menschen gegenüber «Sollenskraft»[17] entfalte, sobald er sich an den kategorischen Imperativ «daß eine Menschheit sei» binde.[18] Ethik müsse, so Jonas, wieder «in die Metaphysik reichen, aus der allein sich die Frage stellen läßt, warum überhaupt Menschen in der Welt sein sollen».[19] – Daß sich im Anschluß an Jonas, aber auch unabhängig von ihm umfangreiche Debatten um «Eigenrechte der Natur» entwickelten, die etwa in der Schweiz schon im Jahr 1992 in einen Verfassungsartikel mündeten, der die «Würde der Kreatur» unter staatlichen Schutz stellt, ist nicht überraschend.[20] Auch wenn der Trend, den menschlichen Verfügungswahn zurückzunehmen, noch längst nicht alle relevanten Akteure, nicht einmal alle Ethikkommissionen erreicht hat, die sich seit den achtziger Jahren darum bemühen sollen, den Kontroll- und Manipulationswünschen des wissenschaftlich-industriellen Komplexes mittels kasuistischer Eingriffe Einhalt zu gebieten, so scheint die eingeschlagene Richtung des Denkens doch unumkehrbar zu sein: selbst *Judith Butler*, in der kurzen *Anything-goes*-Euphorie der neunziger Jahre noch als radikale Konstruktivistin gefeiert, kommt in ihren Frankfurter Vorlesungen im Jahr 2002 refrainartig auf die Einsicht zurück, es müsse «zu einer gewissen Bescheidenheit kommen, vielleicht auch zu einer gewissen Einsicht in die Grenzen des Wissbaren».[21] Neue globale Herausforderungen, insbesondere der durch den Anschlag vom 11. September 2001 ausgelöste «Krieg gegen den Terror» und der Klimawandel, dessen zivilisatorische Ursachen spätestens seit dem Bericht Sir *Nicholas Sterns*[22] außer Frage stehen, geben dem schrittweisen Bemühen um eine Neufassung der anthropologischen Grundlagen moralischen Handelns nach der Jahrhundertwende neue Nahrung. Daß die unmodifizierte Idee von der «Herrscherstellung des Menschen im Kosmos»[23] gebrochen ist, daß es bescheidenere Weisen braucht, menschliches Dasein und Handeln in der Welt zu verstehen und zu regulieren, scheint zu Beginn des 21. Jahrhunderts zum philosophischen Konsens zu werden. Der Abschied vom sich selbst durchsichtigen, Welt totalisierenden Subjekt und die Suche nach einer – notwendigerweise metaphysischen? – Begründung für die Selbsterhaltungspflicht der Menschheit sind dabei zwei Seiten derselben Medaille.

Die Bescheidenheit des Denkens und die Theologie

Nicht alle Theologinnen und Theologen widerstehen der Versuchung, den Rückzug des säkularen Denkens aus dem Vernunft- und Fortschrittsoptimismus der europäischen Aufklärung als Wasser auf die eigenen, Jahrtausende alten Mühlen zu verstehen. Allzu naheliegend – und tatsächlich nicht ganz falsch – ist die selbstzufriedene Feststellung des Theologen, man habe schon immer gewußt, daß der Mensch, ein Geschöpf Gottes unter vielen, sich selbst nicht kennen und Welt nicht durchschauen, geschweige denn neu erschaffen könne. Die allseits beschworene Rückkehr der Religionen, wie sie sich etwa in den nach jeder neuen Katastrophe sich füllenden Kirchen und Tempeln zeige, sei daher eine angemessene Reaktion auf die zunehmende Verunsicherung (post)säkularer Gesellschaften hinsichtlich ihrer moralischen Grundlagen, und *Jürgen Habermas* habe Recht, wenn er «aus dem Interesse, im eigenen Haus der schleichenden Entropie der knappen Ressource Sinn entgegenzuwirken»[24] neuerdings einer Rückübersetzung genuin religiöser Gehalte in zusehends brüchig werdende säkulare Diskurse das Wort rede.

Nun meint Jürgen Habermas allerdings so wenig wie Hannah Arendt oder Hans Jonas die Rückkehr in den Schoß der Kirche und in religiöse Bewußtseinszustände, wie sie nach unserem heutigen Kenntnisstand vor der Aufklärung, vor Kants Kritiken geherrscht haben mögen. Er meint vielmehr die «kooperative *Übersetzung* religiöser Gehalte»[25] in eine «*gemeinsame* Sprache», die verschiedene Menschen aus unterschiedlichen Traditionen «jenseits der stummen Gewalt der Terroristen wie der Raketen»[26], jenseits auch szientistischer oder ökonomistischer Verengungen menschlichen Selbstverständnisses allererst zu *entwickeln* hätten. Dieses vorsichtige Plädoyer des Philosophen, sich nicht «von wichtigen Ressourcen der Sinnstiftung»[27] abzuschneiden und sich, bei aller Distanz, der religiösen «Perspektive» nicht «zu verschließen»[28] ist also durchaus unterschieden von kirchlich-theologischen Umkehrrufen, etwa der Aufforderung Papst *Benedikts XVI.*, sich *zurück*zubesinnen auf den geoffenbarten «tiefe(n) Einklang zwischen dem, was im besten Sinne griechisch ist, und dem auf der Bibel gründenden Gottesglauben.»[29] Eher scheint mir die zum Konsens sich ausweitende Einsicht, das Denken müße «entgegen dem positivistisch-analytischen Verzicht der zeitgenössischen Philosophie»[30] wieder das Wagnis der Metaphysik eingehen, Anschluß an Denkbewegungen zu finden, die in den sechziger Jahren unter Etiketten wie «Gott-ist-tot-Theologie» oder «Theologie nach Auschwitz» verhandelt wurden.[31] Solche im akademischen Milieu bis heute wenig rezipierte a-theistische Theologien machen Ernst mit der theologischen Reflexion aufklärerischer Religionskritik ebenso wie mit dem Abschied von den endgültig zerbrochenen herkömmlichen Antworten auf die Theodizeefrage. Besser als selbstgewiß in ungebrochener Traditionslinie argumentierende Theologen eignen sich atheistisch Glaubende[32] als DialogpartnerInnen für suchende Menschen, die der «spürbare(n) Leere» gewahr werden, «die die verlorene Hoffnung auf Resurrektion hinterlässt»[33], ohne sich doch wieder in herkömmliche Glaubenswelten und kirchliche Milieus einfinden zu können.

Dennoch besteht trotz der unbezweifelbaren Differenz zwischen vorsichtiger postsäkularer Annäherung ans Religiöse und päpstlichem Umkehrruf, zumindest was das negative Urteil über den

[14] Helmut Thielicke, Theologische Ethik. Bd. 1. Tübingen ³1965, 61.
[15] Luce Irigaray, Speculum (Anm. 13), passim.
[16] Luce Irigaray, Ethik der sexuellen Differenz. Frankfurt/M. 1991, 12.
[17] Hans Jonas, Das Prinzip Verantwortung. (1979), Frankfurt/M. ⁴1984, 157.
[18] Ebd., 90.
[19] Ebd., 8.
[20] Vgl. dazu Ina Praetorius, Die Würde der Kreatur. Ein Kommentar zu einem neuen Grundwert, in: Dies., Zum Ende des Patriarchats. Theologisch-politische Texte im Übergang. Mainz 2000, 97-137, sowie die dort angegebene Literatur.
[21] Judith Butler, Kritik der ethischen Gewalt. Erweiterte Ausgabe. Frankfurt/M. 2007, 95.
[22] Sir Nicholas Stern, The Economics of Climate Change. The Stern Review. Cambridge 2007.
[23] Helmut Thielicke, Theologische Ethik. Bd. 1, (Anm. 14), 246.
[24] Jürgen Habermas, Glauben und Wissen, in: Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001. Ansprachen aus Anlass der Verleihung. Frankfurt/M. 2001, 56, hier: 53.
[25] Ebd., 46 (Hervorhebung I.P.).
[26] Ebd., 39 (Hervorhebung I.P.).
[27] Ebd., 47.
[28] Ebd., 52.
[29] Benedikt XVI., Glaube und Vernunft. Die Regensburger Vorlesung. Freiburg/Brsg. u.a. 2006, 18. http://www.sueddeutsche.de/muenchen/artikel/855/85770/, 3.
[30] Hans Jonas, Das Prinzip Verantwortung (Anm. 17), 8.
[31] Vgl. z.B. Dorothee Sölle, Stellvertretung. Ein Kapitel Theologie nach dem Tode Gottes. Stuttgart 1965; Thomas J.J. Altizer, Radical Theology and the Death of God. Indianapolis 1966.
[32] Vgl. Dorothee Sölle, Atheistisch an Gott Glauben. Olten-Freiburg/Brsg. 1968.
[33] Jürgen Habermas, Glauben und Wissen (Anm. 24), 49.

Stand der Dinge angeht, eine erstaunliche Übereinstimmung zwischen den ZeitdiagnostikerInnen unterschiedlicher Provenienz. Ich kann mir nicht vorstellen, daß Jürgen Habermas und Judith Butler die folgenden Kernsätze aus der berühmt gewordenen Regensburger Vorlesung des Papstes nicht unterschreiben würden: «Die ... Selbstkritik der modernen Vernunft schließt ganz und gar nicht die Auffassung ein, man müsse nun wieder hinter die Aufklärung zurückgehen und die Einsichten der Moderne verabschieden. ... Nicht Rücknahme, nicht negative Kritik ist gemeint, sondern um Ausweitung unseres Vernunftbegriffs und -gebrauchs geht es. Denn bei aller Freude über die neuen Möglichkeiten des Menschen sehen wir auch die Bedrohungen, die aus diesen Möglichkeiten aufsteigen und müssen uns fragen, wie wir ihrer Herr werden können. Wir können es nur, ... wenn wir die selbstverfügte Beschränkung der Vernunft auf das im Experiment Falsifizierbare überwinden und der Vernunft ihre ganze Weite ... eröffnen.»[34]

Die theologische Denkfigur der Umkehr

Nun schreibt Josef Ratzinger allerdings, wir müßten «der Vernunft ihre ganze Weite *wieder* eröffnen».[35] Obwohl er von einem «kritisch gereinigte(n) griechische(n) Erbe»[36] spricht und zugesteht, es gebe «Schichten im Werdeprozess der alten Kirche, die nicht in alle Kulturen eingehen müssen»[37], ist er doch überzeugt, daß das letzte Wort über die Metaphysik, in die Vernunft und Moral heute wieder zu reichen haben, schon vor zweitausend Jahren gesprochen wurde: in der Identifizierung Gottes mit dem griechischen Logos, wie er im Prolog des Johannesevangeliums paradigmatisch formuliert ist, sei uns «das abschließende Wort des biblischen Gottesbegriffs geschenkt»[38] worden, weshalb die Forderung nach einer «Enthellenisierung des Christentums», wie sie im Verlauf der europäischen Geschichte in immer neuen Varianten vorgebracht worden sei, sich erübrige.[39] Der Satz «Gott handelt mit Logos» enthalte die endgültige Synthese von Vernunft und Glaube, in ihm seien «alle die oft mühsamen und verschlungenen Wege des biblischen Glaubens an ihr Ziel (ge)kommen».[40] – Was mit der «kritischen Reinigung» des als normativ gesetzten hellenistischen Vernunftbegriffs gemeint ist, hat Ratzinger in seiner Regensburger Vorlesung kaum ausgeführt. Lediglich von einem Gegensatz zwischen dem, was «im besten Sinne griechisch» sei und «den hellenistischen Herrschern, die die Angleichung an die griechische Lebensweise und ihren Götterkult erzwingen wollten»[41] ist die Rede. Ist mit der notwendigen christlichen Kritik der griechischen Lebensweise auch eine Absage an die dem hellenistischen Vernunftbegriff inhärente hierarchisch-dualistische Seinsordnung gemeint, die der Welt das Konstrukt eines unveränderlichen Oben und Unten aufgeprägt hat, indem sie zwischen den höheren Sphären einer männlich-göttlichen Vernünftigkeit und den kontrollbedürftigen Niederungen einer mit «Weiblichkeit» und «Natur» konnotierten Körperlichkeit unterscheidet? Die Regensburger Vorlesung Ratzingers gibt auf diese Frage keine Antwort. Die Entwicklung der katholischen Dogmatik im und seit dem Mittelalter ebenso wie die Politik des Vatikans gerade in jüngster Zeit lassen jedoch vermuten, daß eine Distanzierung von diesem patriarchalen Erbe, das in der modernen Subjekt-Objekt-Spaltung und damit eben in der Herrschaft einer abgespaltenen Vernunft, die der Papst beklagt, eine säkulare *Fortsetzung* gefunden hat[42], nicht intendiert ist. Noch immer scheint also der aus den Niederungen der gottfernen animalisch-sündigen (weiblichen) Natur sich erhebende männliche Geist «das Programm» zu sein, «mit dem eine dem biblischen Glauben verpflichtete Theologie in den Disput der Gegenwart eintritt».[43] Das wird bestätigt durch die persönlichen Erinnerungen an die «Zeit der alten Ordinarien-Universität» mit denen der Papst seine Vorlesung beginnt. In dieser Zeit nämlich, in der laut Ratzinger «ein wirkliches Erleben von Universitas» noch möglich war, in der noch alle Fakultäten «im Ganzen der einen Vernunft mit all ihren Dimensionen arbeiten und so auch in einer gemeinschaftlichen Verantwortung für den rechten Gebrauch der Vernunft»[44] standen, wurden studierende Frauen, wie sich Helen Schüngel-Straumann erinnert, noch schamhaft hinter spanischen Wänden verborgen: «Ich war damals weit und breit das einzige Mädchen. Frauen, die Volltheologie studierten, gab es nicht ... Meine Zwischenprüfung mußte ich zusammen mit Priesteramtskandidaten ablegen, aber ich sollte irgendwie räumlich von ihnen getrennt und doch im gleichen Raum sein. Es wurde dann so eine Art spanische Wand aufgestellt, und ich mußte ganz hinten an einem Extratisch sitzen. Man wußte einfach nicht, was man mit mir machen sollte.»[45]

Für eine kooperativ zu entwickelnde Metaphysik

Josef Ratzinger formuliert seine Idee, sich auf die Synthese aus biblischer Tradition und hellenistischer Vernunft zurückzubesinnen, ausdrücklich in Form einer Einladung: «In diesen großen Logos, in diese Weite der Vernunft laden wir beim Dialog der Kulturen unsere Gesprächspartner ein.»[46] Jürgen Habermas wird diese Einladung kaum annehmen, denn ihm geht es um eine Rekonstruktion von Sinn, die nicht nur den Herausforderungen standhält, die von den unabsehbaren Folgen menschlicher Technikentwicklung ausgehen, sondern auch mit dem modernen Grundwert einer allgemeinen und gleichen Menschenwürde verträglich ist, der sich allererst in Abgrenzung gegenüber den Dominanzansprüchen kirchlicher Hierarchie konstituiert hat. Hannah Arendt, Emmanuel Lévinas und Hans Jonas hätten der Einladung darüber hinaus schon deshalb nicht folgen können, weil sie, bei aller mehr oder weniger ausgeprägten Liebe zum griechischen Erbe, in jüdischer Tradition dachten. Und Muslimas wie *Fatema Mernissi* oder *Nawal El-Saadawi* werden sich kaum mit dem Gedanken Ratzingers anfreunden, der Islam sei, anders als das Christentum, insgesamt einer Theologie verpflichtet, die eine göttliche Selbstbindung an die Vernunft nicht kenne oder sogar ausschließe. Vielmehr würden sie dem Papst vermutlich entgegenhalten, die Suche nach einem realistischen Menschenbild und einer metaphysischen Grundlage für eine weniger selbstzerstörerische Moral könne zwar gewiß auch von bestimmten Einsichten des Christentums lernen, werde aber kaum an eine Tradition anschließen, die die ontologische Zweiteilung der Welt, wie sie sich exemplarisch in der vom katholischen Lehramt hochgehaltenen hierarchischen Konzeption der Geschlechterdifferenz zeige, ausdrücklich stütze. In einer sich zusehends globalisierenden Welt sei vielmehr tatsächlich gefordert, was Habermas die «kooperative Übersetzung religiöser Gehalte»[47] in eine postsäkulare Sprache nennt – ein Prozeß, der sich als unüberschreitbaren Rahmen nicht eine einzelne religiöse Überlieferung, sondern das «egalitäre Vernunftrecht»[48] setzt, das allerdings seinerseits «kein Singular» ist, sondern als «die mentale Verfassung einer *vielstimmigen* Öffentlichkeit»[49] in Erscheinung tritt. Und für eine solche allenfalls konsensfähige postsäkulare Metaphysik, so füge ich hinzu, gibt es durchaus Ansatzpunkte im Denken.

[34] Benedikt XVI., Glaube und Vernunft (Anm. 29), 29f.
[35] Ebd., 30, (Hervorhebung I.P.)
[36] Ebd., 23.
[37] Ebd., 28.
[38] Ebd., 18.
[39] Ebd., 23.
[40] Ebd., 18.
[41] Ebd., 19.
[42] Vgl. dazu z.B. Ina Praetorius, Handeln aus der Fülle. Gütersloh 2005, 59-80; vgl. auch Ursula Pia Jauch, Immanuel Kant zur Geschlechterdifferenz. Aufklärerische Vorurteilskritik und bürgerliche Geschlechtsvormundschaft. Wien 1987 uvam.
[43] Benedikt XVI., Glaube und Vernunft (Anm. 29), 31f.
[44] Ebd., 12f.
[45] Gerburgis Feld u.a., Hrsg., Wie wir wurden, was wir sind. Gespräche mit feministischen Theologinnen der ersten Generation. Gütersloh 1998, 115.
[46] Benedikt XVI., Glaube und Vernunft (Anm. 29), 32.
[47] Jürgen Habermas, Glauben und Wissen (Anm. 24), 46.
[48] Ebd.
[49] Ebd., 47f. (Hervorhebung J.H.).

Das Geborensein der Menschen als Ausgangspunkt

Bei ihrer Suche nach einem posttraumatischen Neuanfang für das Denken sind Hannah Arendt und Hans Jonas – auf durchaus unterschiedliche Art und Weise, aber vermutlich gegenseitig inspiriert durch eine langjährige Freundschaft – auf das bis heute unbestreitbar allen Menschen gemeinsame Faktum des Geborenseins gestoßen. Anknüpfend an den weit entfernten Vordenker *Augustinus*[50] – in dieser Hinsicht durchaus dem ausgreifenden päpstlichen Gestus vergleichbar – schreibt Hannah Arendt im Jahr 1958: «Weil jeder Mensch auf Grund des Geborenseins ein *initium*, ein Anfang und Neuankömmling in der Welt ist, können Menschen Initiative ergreifen, Anfänger werden und Neues in Bewegung setzen.»[51] «Der Neuanfang steht stets im Widerspruch zu statistisch erfaßbaren Wahrscheinlichkeiten ..., er mutet uns daher ... immer wie ein Wunder an. ... Und diese Begabung für das schlechthin Unvorhersehbare ... beruht ... auf dem alles menschliche Zusammensein begründenden Faktum der Natalität ..., der Gebürtlichkeit, kraft derer jeder Mensch einmal als ein einzigartig Neues in der Welt erschienen ist.»[52]

Auf prägnante Weise führt Arendt die in der Geschichte des westlichen Denkens erstaunlich konsequent vernachlässigte[53] Tatsache des Geborenseins wieder ins Nachdenken über die conditio humana ein: Indem das Geborenwerden die Einzigartigkeit jedes Menschen begründet, indem in ihm gleichzeitig die menschliche «Gleichartigkeit»[54] hinsichtlich unabschaffbarer Eigenschaften wie Verletzlichkeit, Bedürftigkeit und Sterblichkeit augenfällig wird, erscheint von der realen Anfänglichkeit der Einzelnen her gesehen das Zusammenleben der Menschen als radikale Pluralität, die doch durch die Notwendigkeit, gemeinsam eine Welt zu bewohnen, durch das Politische also, zusammengehalten wird. Diesseits der Idee, Freiheit bedeute größtmögliche «Unabhängigkeit von allen anderen und gegebenenfalls das Sich-Durchsetzen gegen sie»[55], diesseits aber auch der pessimistischen Antithese von der Vorbestimmtheit menschlichen Handelns, wie sie kürzlich von Hirnforschern wieder aufgewärmt wurde, erfindet Arendt, ausgehend von der Gebürtigkeit, Freiheit neu als Handeln in Bezogenheit[56]: als die Fähigkeit und Bestimmung der Menschen, «das Neue, das in die Welt kam, als sie geboren wurden, handelnd als einen neuen Anfang in das Spiel der Welt (zu) werfen».[57]

Nicht diese Perspektive des handelnden Subjekts, das sich selbst von der Gebürtigkeit her versteht, sondern die des Erwachsenen, der sich vom Anblick des neugeborenen Kindes unabweisbar zum Handeln veranlaßt sieht, nimmt Hans Jonas ein: «... die heutige Krux der Theorie ist ja die angebliche Kluft von Sein und Sollen, die nur durch ein, sei es göttliches, sei es menschliches, *fiat* überbrückt werden könne – beides höchst problematische Quellen der Gültigkeit, die eine wegen bestrittener Existenz bei hypothetisch zugestandener Autorität, die andere wegen fehlender Autorität bei faktisch vorliegender Existenz ... Nötig ist daher ein *ontisches* Paradigma, in dem das schlichte, faktische ‹ist› evident mit einem ‹soll› zusammenfällt ... Gibt es denn ein solches Paradigma, wird der rigorose Theoretiker fragen, der sich stellen muß, als ob er nicht wüßte. Ja, wird die Antwort lauten: das, was der Anfang von jedem von uns war, als wir es nicht wissen konnten, aber immer wieder dem Anblick sich darbietet, wenn wir blicken und wissen können. Denn auf die Aufforderung: Zeigt uns einen einzigen Fall – ein einziger genügt, um das Dogma zu brechen! – wo jener Zusammenfall stattfindet, so kann man auf das Allervertrauteste hinzeigen: das Neugeborene, dessen bloßes Atmen unwidersprechlich ein Soll an die Umwelt richtet, nämlich: sich seiner anzunehmen.»[58]

Mich erstaunt es nicht, daß Hannah Arendt – und vielleicht auch Hans Jonas – die beim Kirchenvater Augustin entdeckte Möglichkeit, ins posttraumatische Nachdenken mit der Enttabuisierung des Geborenseins einzutreten, «als eine Art Offenbarung getroffen»[59] hat. Denn angesichts des menschlichen Neuankömmlings lösen sich vermeintlich von der Natur selbst angeordnete Dichotomien wie die zwischen Kultur und Natur, Freiheit und Bedürftigkeit (Arendt), Sein und Sollen (Jonas) gewissermaßen vor unseren Augen auf.[60] Ist dieser im Erinnern und Denken unserer realen Anfänglichkeit wie von selbst sich vollziehende Abschied von der zweigeteilten Weltordnung[61] etwa der Grund dafür, daß man das natürlich-kulturelle Herkommen der Menschen so lange aus dem Denken ausgesperrt hat? Weshalb, wenn nicht aus Furcht vor diesem Traditionsbruch, sollte etwa Arendts Lehrer Heidegger die Gebürtigkeit zwar als Existential benannt, sich dann aber umgehend wieder von ihr abgewandt haben?[62]

Es könnte noch einen anderen Grund für die Jahrhunderte andauernde Verdrängung des Geborenseins geben: Sich aus körperlich-geistiger Bezogenheit, aus dem lebendigen Leib einer Anderen statt aus der Hand eines fernen Schöpfergottes – oder von nirgendwoher – kommend zu denken, bedeutet unweigerlich, sich mit der eigenen realen *Abhängigkeit*, der anfänglichen und der bleibenden, zu befassen. Denn die meisten Menschen werden zwar, nachdem sie nach einem ungefähr neun Monate dauernden sehr engen Bezogensein Zweier in Einer[63], in der Welt erschienen sind, «selbständig». Selbständigkeit aber ist nicht Unabhängigkeit, sondern ein relativ geringer Grad von Abhängigkeit: Indem wir jahrelang von Älteren beschützt, begleitet und angeleitet werden, lernen wir selbst stehen, gehen, sprechen, uns entfernen, gut und böse sein. Aber wir bleiben abhängig von Luft, Wasser, Erde, Feuer und allem, was sie hervorbringen, von Tradition, Zuwendung und einem nährenden Gemeinwesen. Solche bleibende Abhängigkeit als unabänderliche Matrix menschlichen Daseins und Handelns zu denken, mag schmerzhaft sein, könnte aber für die Frage fruchtbar werden, wie wir uns, quer zu den positiven Religionen und Weltanschauungen, als Menschen in dieser Zeit des erzwungenen – und erleichternden – Rückzugs aus überzogenen Ansprüchen neu verstehen wollen. Wer sich nämlich als frei in bleibender Abhängigkeit erkennt, wird sich kaum gleichzeitig als ein Ich denken können, «das sich selbst gehört». Denn «von Anfang an entsteht dieses ‹Ich› durch eine Anrede, an die ich mich nicht erinnern und die ich nicht einholen kann».[64]

Am 14. Oktober 2001, einen Monat nach den bisher wohl denkwürdigsten Anschlägen auf die westliche Zivilisation, wünschte sich Jürgen Habermas «für ein fast schon Vergessenes, aber

[50] Zur philosophiegeschichtlichen Einordnung vgl. Hans Saner, Die politische Bedeutung der Natalität (Anm. 3).
[51] Hannah Arendt, Vita Activa (Anm. 2),160.
[52] Ebd., 167.
[53] Wer in einschlägigen Wörterbüchern nach dem Stichwort «Geburt» sucht, findet nahezu nichts. In der «Theologischen Realenzyklopädie» zum Beispiel kann ich 59 Seiten zum Thema «Tod» lesen, aber keine Zeile über das Geborenwerden. In den Nachschlagewerken «Die Religion in Geschichte und Gegenwart» und «Lexikon für Theologie und Kirche» finden sich zwar wenige Spalten zum Stichwort «Geburt», aber sie enthalten kaum ernst zu nehmende Reflexion. Sogar in der ersten Auflage des «Wörterbuchs der Feministischen Theologie» haben wir Herausgeberinnen die Geburt vergessen. In der zweiten Auflage gibt es dann allerdings einen Artikel zum Stichwort «Geburt/Natalität», in dem zu lesen ist, das Denken der Geburtlichkeit berge ungeahnte Möglichkeiten, die heute erst in Ansätzen erkennbar seien. Zu Anknüpfungspunkten, die über Arendt hinausgehen (Jacob Böhme, Meister Eckhart, Hegel, Fichte, Heidegger) vgl. Hans Saner, Die politische Bedeutung der Natalität (Anm. 3), 12.
[54] Vgl. Hans Saner, Die politische Bedeutung der Natalität (Anm. 3), 13.
[55] Hannah Arendt, Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken. Bd. 1. München 1994, 213.
[56] Vgl. Ina Praetorius, Hrsg., Sich in Beziehung setzen. Zur Weltsicht der Freiheit in Bezogenheit. Königstein/Ts. 2005.
[57] Hannah Arendt, Vita Activa (Anm. 2), 199.
[58] Hans Jonas, Das Prinzip Verantwortung (Anm. 17), 235 (Hervorhebung H.J.)
[59] Hans Saner, Die politische Bedeutung der Natalität (Anm.3), 10.
[60] ... obwohl es selbstverständlich möglich ist, das Geborensein auch ganz anders, weniger optimistisch, etwa als «Geworfenheit» oder «Diktat» zu denken, vgl. Ludger Lütkehaus, Natalität (Anm. 3), 66-79. Diese Möglichkeit soll hier nicht weiter verfolgt werden, da sie zur gesuchten postsäkularen Metaphysik wenig beizutragen hat.
[61] Vgl. Ina Praetorius, Handeln aus der Fülle (Anm. 42), 59-71.
[62] Vgl. Hans Saner, Die politische Bedeutung der Natalität (Anm. 3), 12.
[63] Vgl. Ina Praetorius, Das Ungedachte: Zwei in Einer. Ein Essay zur Theologie der Schwangerschaft, in: Dies., Zum Ende des Patriarchats (Anm. 20), 29-34.
[64] Judith Butler, Kritik der ethischen Gewalt (Anm. 21), 175.

implizit Vermißtes eine rettende Formulierung».[65] Wenn ich ihn recht verstehe, meinte er damit die Übersetzung des religiösen Grundgefühls, daß wir alle von etwas abhängig sind und bleiben wollen, das wir nicht selbst gemacht haben und das wir nicht uns selbst verdanken, in eine postsäkulare Sprache. Heute, da der von Menschen verursachte Klimawandel sogar das *World Economic Forum* in Davos ernsthaft beschäftigt[66], hat die Suche nach einem anderen, weniger selbstzerstörerischen Orientierungsmodell für menschliches Handeln und Dasein in der Welt nicht an Dringlichkeit verloren. Aber da die Aufmerksamkeit für die reale Anfänglichkeit der Menschen – nicht nur an Weihnachten, dem heftig gefeierten, aber kaum gedachten Fest der Geburtlichkeit – inzwischen gewachsen ist[67], sind wir der Lösung des Rätsels vielleicht schon ein Stück nähergerückt. Könnte, wenn der Papst uns alle in eine kritisch gereinigte «Weite der Vernunft» einlädt, womöglich das Neudenken Gottes und der Menschen von ihrer weihnachtlichen Anfänglichkeit, eine «Gott-ist-geboren-Theologie» gemeint gewesen sein? *Ina Praetorius, Wattwil*

[65] Jürgen Habermas, Glauben und Wissen (Anm. 24), 53.

[66] Ina Praetorius, Postpatriarchales Denken und der Klimawandel. Bericht vom Open Forum beim Weltwirtschaftsgipfel in Davos 2007, http://www.bzw-weiterdenken.de/artikel-2-40.htm

[67] Vgl. z.B. Andrea Günter, Die weibliche Hoffnung der Welt. Die Bedeutung des Geborenseins und der Sinn der Geschlechterdifferenz. Gütersloh 2000; Ludger Lütkehaus, Natalität (Anm. 3); Luisa Muraro, Die symbolische Ordnung der Mutter. Frankfurt/M.-New York 1993; Ina Praetorius, Handeln aus der Fülle (Anm. 42); Hanna Strack, Die Frau ist Mit-Schöpferin. Eine Theologie der Geburt. Rüsselsheim 2006; Susan Roll, Towards the Origins of Christmas. Kampen 1995; Luzia Sutter-Rehmann, Geh, frage die Gebärerin. Feministisch-befreiungstheologische Untersuchungen zum Gebärmotiv in der Apokalyptik. Gütersloh 1995; Karin Ulrich-Eschemann, Vom Geborenwerden des Menschen. Theologische und philosophische Erkundungen. Münster 2000 u.a.