

# **Die Evolution der Freiheit. Von Leid und moralischer Verantwortung**

Prof. Dr. Regine Kather

## **I. Einleitung**

Im ersten Teil meines Vortrags möchte ich auf die weit verbreitete Vorstellung eingehen, dass der Glaube an Gott beinhaltet, dass in der Welt kein Leid und nichts Böses geschehen dürfen. Sowohl nach der Tsunami-Katastrophe im indischen Ozean vor einigen Jahren wie nach dem Amoklauf in Winnenden konnte man immer wieder lesen: ‚Wo war Gott? Wie konnte er so etwas zulassen?‘ Während es sich im ersten Fall um eine Verbindung von natürlichen Ereignissen, einem schweren Erdbeben, mit menschlichem Fehlverhalten, dem Bau von Hotels und die Abholzung der Mangrovenwälder dreht, die die Wirkungen des Tsunamis gemildert hätten, handelt es sich im zweiten Fall um das, was die Tradition als das moralisch Böse bezeichnet hat. Im zweiten Teil des Vortrags möchte ich auf den Zusammenhang der Evolution von Freiheit mit dem Gottesgedanken eingehen. Ich beziehe mich zunächst auf zwei Autoren aus Antike und Mittelalter, auf Platon und Hildegard von Bingen, und anschließend auf zwei Autoren des 20. Jhds., Hans Jonas und Alfred N. Whitehead.

## **II. Von der Unvollkommenheit der Welt in Platons ‚Timaios‘ und der Verantwortung für die Natur bei Hildegard von Bingen**

Im Dialog ‚Timaios‘ erörtert Platon die Frage, wieso es überhaupt klar unterscheidbare Gestalten gibt und nicht nur strukturlose, amorphe Materie und blinde Zufälle. Woher stammt die wunderbare Ordnung der Natur, ohne die kein Leben möglich wäre? Da diese nicht aus dem bloßen Nichts entstanden sein kann, beginnt die Erörterung mit einer Frage, die noch heute in der modernen Astrophysik gestellt wird: Hat das Universum einen Anfang oder hat es immer bestanden?<sup>1</sup> Wenn der Kosmos, wovon Platon überzeugt war, einen Anfang hat, stellt sich die Frage nach einer *Ursache* von Werden und Vergehen. Gemeint sind hier nicht die vielen Zwischenursachen, die die Fortzeugung der Lebewesen ermöglichen, sondern die Ursache der Möglichkeit von Werden und Vergehen überhaupt. Es muss, so die Antwort, eine Ursache geben, die kein Glied einer unabsehbar langen Kausalkette mehr ist, sondern als Seinsgrund alles Gewordene überschreitet. Deshalb kann es

auch keinen empirischen Nachweis des Seinsgrundes geben, so dass er mit unseren Begriffen nicht mehr angemessen gedacht werden kann.

Wenn es einen Seinsgrund gibt, dann ist die nächste Frage, warum es nicht nur das unendliche Sein, sondern auch das endliche gibt. Warum verharrte der Urgrund nicht selbstgenügsam in sich, warum schuf Gott überhaupt die Welt? Die Frage lautet noch nicht, wie später bei Leibniz, warum es nicht nur nichts, sondern vielmehr überhaupt etwas gibt. Gäbe es nur Gott als reinen Geist, dann wäre auch die Welt nur ein Gedanke Gottes und vermutlich tatsächlich vollkommen. Doch die Welt ist nicht mit Gott identisch. Die Güte des Weltenbildners - so Platon - sei der Grund, warum das Weltall entstand.<sup>2</sup> Aufgrund seiner Neidlosigkeit wollte er, dass die Welt ihm so ähnlich wie möglich sei. Die Welt ist daher nicht so vollkommen wie die Gottheit selbst, sondern nur so vollkommen wie es für endlich Seiendes möglich ist.

Bei Platon schließt sich an die Fragen, *ob* und *warum* das All entstanden ist, die Frage an, *wie* es entstanden ist. Erklärungsbedürftig ist vor allem, dass es überhaupt begrenzte, wohlgeformte Gestalten gibt. Das Werden des Alls vollzieht sich als Überführung von einem chaotischen Urzustand zu einem relativ geordneten Zustand, von Gestaltlosigkeit zu Gestaltetheit. „Der Gott wollte (), daß, wenn möglich, alles gut, aber nicht minderwertig sei; er nahm deshalb alles, was sichtbar war und nicht in Ruhe verharrte, sondern sich regellos und ungeordnet bewegte, und brachte es aus der Unordnung zur Ordnung, weil er meinte, daß die Ordnung auf jeden Fall besser sei als die Unordnung.“<sup>3</sup>

Doch für die Erzeugung von Struktur und Gestalt genügen für Platon, im Unterschied zu Empedokles und Demokrit, der Zufall und kausalmechanische Wirkungen nicht. Die kausal wirkenden Kräfte erzeugen zwar mit einer gewissen Regelmäßigkeit immer wieder bestimmte Ereignisse; doch durch die ungerichtete Einwirkung zahlreicher einzelner Geschehnisse aufeinander entsteht keine innere Einheit. Dazu müssen die verschiedenen Kräfte und ihre Wirkungen zu einem Ganzen zusammenwirken. Zeitlose Gestaltprinzipien, Ideen, die als Fülle alles Möglichen charakterisiert werden, erzeugen im ruhelos bewegten Stoff begrenzte Gestalten. Als Zweckursachen verleihen sie den ungerichtet wirkenden kausalen Kräften eine Ausrichtung hin zu Struktur und Gestalt. Doch auch die blinde Notwendigkeit, der Zwang, die ziellose Kausalität leisten ihren Beitrag zum Werden und Vergehen in der Welt. Zweckursachen sind auf Wirkursachen und, wie wir gleich sehen werden, auch auf materiale Ursachen angewiesen, um sich ausprägen zu können. Die Ideen können

das Geschehen in der Welt nicht vollständig bestimmen; es gibt immer auch zufällige, regellose und rein mechanisch entstandene Ereignisse.<sup>4</sup>

Die fünfte Frage, die beantwortet werden muss, ist, *woraus bzw. worin* der Kosmos entstanden ist: Neben zeitlosen Ideen und dem Gewordenen gibt es noch den Urstoff, der das Werden ermöglicht. Er ist eine Art Raum-Materie, die Platon als ‚Amme des Werdens‘<sup>5</sup> bezeichnet und mit einer ‚Prägemasse‘<sup>6</sup> vergleicht. Die Welt, die wir kennen, besteht aus begrenzten, körperlichen Gebilden. Nur weil der Urstoff ohne jede Bestimmtheit und formende Kraft ist, eignet er sich als Grundlage für das Werden aller möglichen Arten von Seienden. Durch seine Unbestimmtheit hat der Urstoff eine eigentümliche Zwiespältigkeit: Im Bild der Amme erscheint er als bergend, nährend, das Werden ermöglichend; - zugleich aber lässt er sich nie vollständig durchformen, so dass alles, was entstanden ist, wieder dem Vergehen entgegengeführt wird. Alles Gewordene, und das heißt alle endlichen Wesen, stehen deshalb zwischen dem zeitlosen Sein der Ideen und dem Nichtsein. Alles, was wir kennen, hat nur einen begrenzten Anteil am zeitlosen Sein. Es dauert trotz seiner Vergänglichkeit und *ist* nur als Werdendes.

Die Genese des Kosmos beschreibt Platon demnach als Übergang von einem regellosen, ordnungslosen, ruhelosen, unbestimmten, kurz: chaotischen Zustand in einen wohl strukturierten, in dem die Dinge in einem bestimmten Verhältnis zueinander stehen.<sup>7</sup> Das All ist zwar geordnet, doch diese Ordnung ist nie endgültig und vollständig. Das All ist „soweit möglich“<sup>8</sup> seiend; nur „das meiste des im Entstehen Begriffenen“<sup>9</sup> wird dem Besten entgegengeführt; das, was vormals „ohne Verhältnis und Maß“ war, wird „zu möglichst“<sup>10</sup> Schönem und Gutem. Stets bleibt eine gewisse Einschränkung als Ausdruck der Tatsache, dass die Durchformung der Materie, die Bestimmung des gänzlich Unbestimmten, nicht vollständig gelingen kann. Handelt es sich dabei nur um einen unvermeidbaren Mangel der Welt, einen Abfall, eine unaufhebbare Unähnlichkeit angesichts der Vollkommenheit der Ideen? Einerseits ist die Welt nicht so vollkommen wie die reine Welt der Ideen; andererseits gäbe es ohne den chaotischen Urstoff überhaupt keinen Kosmos und damit auch kein *Werden*. Um zu überdauern, strebt alles, was ist, nach Sein. Zu sein ist daher wertvoller als Nicht-sein, es ist ein Gut, ein Ziel.

Die Welt ist keine zeitlos unveränderliche Ordnung, keine statische Abbildung einer rein geistigen, idealen Welt, sondern durch *Werden und Vergehen* gekennzeichnet. Sie ist zeitlich bestimmt.<sup>11</sup> Immer steht etwas aus, was noch nicht ist, sondern erst

werden kann; und immer ist etwas nicht mehr, was einmal war. Nie ist etwas vollständig das, was es von seinen Möglichkeiten her sein könnte. Nur nacheinander kann das Potential zur Entfaltung kommen. Damit etwas Neues entstehen kann, muss etwas anderes vergehen. Erst das Vergehen schafft den Raum für die Entfaltung anderer Möglichkeiten. Um erwachsen zu werden, muss man die Kindheit hinter sich lassen. Während die Ideen alles, was möglich ist, zeitlos in sich schließen, kann die Welt ihrem Urbild nur durch die Zeit hindurch ähnlich werden. Der Kosmos, so definiert Platon, ist ein „bewegliches Abbild der Ewigkeit“<sup>12</sup>. Weder gibt es einen leeren Raum noch den Kosmos ohne Zeit. Raum, Zeit und Materie sind, wie in der modernen Physik, untrennbar.

In dieser Hinsicht stimmt die griechische Sicht auch mit dem biblischen Schöpfungsbericht überein: *Vor* allen bestimmten und begrenzten Formen, vor der Entstehung der Elemente und vor allen Lebewesen, die den Kosmos bevölkern, war das Chaos, das Tohuwabohu, eine ungestaltete, lebensfeindliche Leere. „Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde; die Erde aber war wüst und wirr, Finsternis lag über der Urflut, und Gottes Geist schwebte über dem Wasser.“<sup>13</sup> Die Erde, so kommentiert noch Hildegard von Bingen, ‚war leer, da sie noch keine Gestalt hatte.‘<sup>14</sup> Nach dem ersten Bericht der ‚Genesis‘ ist es das Wort Gottes, eine rein geistige Kraft, die die Elemente voneinander scheidet: Licht und Finsternis, Himmel und Erde, Wasser und Land. Schöpfung ist Formgebung, Unterscheidung, Trennung, das Hervorgehen vieler Gestalten aus einer ungeschiedenen Einheit. Die Vielfalt an Formen wird so zum Zeichen für die Kraft, die sie schuf. Schritt für Schritt wird das uranfängliche Chaos durch eine schöpferische Macht geordnet, bis Lebewesen entstehen können: Pflanzen, Vögel, Fische und Säugetiere. Wie bei Hesiod und Platon muss auch nach dem Bericht der ‚Genesis‘ eine gewisse Ordnung des Kosmos da sein, bevor Menschen geschaffen werden können.

Bei Platon entsteht das Geschlecht der Menschen<sup>15</sup> aus gemischter Materie; es hat an allen Elementen Anteil. Dadurch kommt den Menschen eine eigentümliche Zwischenstellung zu zwischen dem Wissen der Götter und der dumpfen Unwissenheit der Tiere, zwischen der göttlichen Unsterblichkeit und den ohne Wissen um ihren Tod lebenden Tieren und Pflanzen, zwischen dem Streben nach bloßer Selbsterhaltung und dem Streben nach der Erkenntnis des höchsten Seins. Das Verhalten kann sich an der Befriedigung der Triebe orientieren oder an der Vernunft ausrichten. Strukturell ist der Mensch ein gefährdetes Wesen. Dass der Mensch die Ordnung

der Natur zumindest in bestimmten Zügen erkennen kann, ist eine Voraussetzung, um zu überleben; aber die platonische Erkenntnistheorie will, anders als die Evolutionstheorie, nicht nur die Möglichkeit des Überlebens begründen, sondern ein im ethischen Sinne gutes Leben und schließlich sogar die Möglichkeit der Erkenntnis des Seinsgrundes. Durch die blinde, rein kausalmechanisch wirkende Notwendigkeit, ist Unvollkommenheit in die Welt gekommen. Die Menschen können, wenn sie sich selbst an der idealen Ordnung orientieren, zumindest einen Teil dieser Unvollkommenheit in Vollkommenheit umwandeln. Eine vollständige Umwandlung liegt jedoch nicht in ihrer Macht. Der Kosmos, der im Bild des Organismus gedacht wird,<sup>16</sup> erhält sich nur durch den Auf- und Abbau seiner Teile. Wie alle anderen Lebewesen sind auch die Menschen mit ihrer Lebensweise ein Teil des Ganzen, so dass ihr Handeln den Gang der Dinge beeinflusst.

Mit dem Übergang von Unordnung zu Ordnung ist, so hatten wir gesehen, die Wertung verbunden, dass Gestaltetheit und Strukturiertheit besser sind als völlige Unbestimmtheit und Entgrenzung. Gestaltetheit galt dem griechischen Empfinden nicht nur als Ausdruck von Sein, sondern auch von Schönheit, so dass auch die ästhetische Dimension untrennbar zum Kosmos gehört. Unabhängig von menschlichen Urteilen ist die Natur objektiv schön. Gestaltetheit ist wiederum eine Voraussetzung für die Stabilität des Kosmos. Die Funktionalität, in der Teile und Ganzes zusammenspielen, zeigt sich als Schönheit. Und da es besser ist, zu sein, als nicht zu sein, hat die ganze Natur zudem einen Eigenwert. Heute entdeckt die moderne Ökologie die Verflechtung von ästhetischen, ethischen und funktionalen Aspekten in der Natur neu: Die Stabilität und Regenerationsfähigkeit eines Ökosystems hängt von der Funktionalität all seine Teile ab; sie stellt einen ethischen Wert nicht nur für Menschen, sondern für alle Lebewesen dar und wird als Schönheit empfunden.<sup>17</sup>

### **III. Hildegard von Bingen: Der Kosmos – ein labiles Gleichgewicht von Kräften**

Deutlicher als bei Platon wird bei Hildegard von Bingen im Rahmen des christlichen Weltbildes sichtbar, dass die Menschen durch ihr Handeln in die Ordnung des Kosmos eingreifen und sie stabilisieren oder destabilisieren können.<sup>18</sup>

Auch bei Hildegard ist die Ordnung des Kosmos nicht statisch, sondern beruht auf einem labilen Gleichgewicht aufeinander wirkender Kräfte. Das All wurde mit den Sternen erleuchtet und mit einer Vielfalt unterschiedlicher Geschöpfe erfüllt, die im Schöpfungsakt ausdrücklich als ‚gut‘ bezeichnet werden. Die Geschöpfe dienen den

Menschen nicht nur als Mittel für ihren Lebensunterhalt, sondern haben durch die Teilhabe an der schöpferischen Dynamik des Urgrundes auch einen Eigenwert und ein Lebensziel. Ihr Wert beruht nicht auf Konsens und Interessenabwägung; er kann nur anerkannt und respektiert werden, so dass dem menschlichen Gestaltungswillen Grenzen gesetzt sind. Nicht nur die Menschen, alle Lebewesen sollen sich entfalten. „Ein jedes Tier sollte seine Art in sich tragen.“<sup>19</sup> Damit dies möglich ist, bedarf es freilich eines seiner Lebensart entsprechenden Umfeldes; nur in ihm kann es überleben und sich entwickeln.<sup>20</sup> Es genügt nicht, nur einzelne Individuen oder Arten zu schützen, weil sie – modern gesprochen – leidensfähig sind oder zu den bedrohten Arten gehören. Ihr Lebensumfeld insgesamt muss intakt bleiben. „Gott schuf Himmel und Erde. Zwischen diesen beiden hat Er die übrigen Geschöpfe gesetzt, so wie es für jede Kreatur notwendig war.“<sup>21</sup>

Der Kosmos wird bei Hildegard im Bild eines Rades gedacht, das sich dreht, so dass, wie bei Platon, nie alles gleichzeitig vorhanden ist. In der Welt gibt es Entwicklung und Verfall. Der unaufhörliche Wechsel von Wachsen und Vergehen, Blühen und Verwelken, Schlafen und Wachen wird zum Sinnbild für die Rhythmik der Jahreszeiten und Lebensalter. In kosmischen Maßstäben mündet das Ende einer Bewegung immer wieder in den Anfang eines neuen Zyklus. Die kreisförmige Dynamik von Werden und Vergehen symbolisiert die sich ständig erneuernde Kraft der Natur. Sie erhält sich nur dann gleichförmig, wenn ungefähr genauso viele Menschen geboren werden, wie sterben. Wenn kaum noch Menschen sterben und gleichzeitig weiter Kinder geboren werden, sind Überbevölkerung und die Vernichtung der Biosphäre unausweichlich.

Alle Arten, die grundsätzlich möglich sind, sind auch vorhanden. Dennoch besteht der Kosmos nicht aus einem bloßen Nebeneinander für sich bestehender Entitäten, die nur äußerlich aufeinander bezogen sind. Kein Lebewesen kann ohne die anderen existieren; es ist das, was es ist, nur durch die Verbindung mit einer Vielfalt anderer Lebensformen. Auch bei Hildegard wird der Kosmos aus dem dynamischen Zusammenspiel aller Seiender bildet. „So ist jedes Geschöpf mit einem anderen verbunden, und jedes Wesen wird durch ein anderes gehalten.“<sup>22</sup> Die wechselseitige Angewiesenheit geht einher mit einer Differenzierung in unterschiedliche Fähigkeiten. Gott „hat jedes Ding weise vorherbestimmt und ihm im Weltall seinen Platz angewiesen, indem Er kraft Seiner Weisheit die einzelnen Wesen voneinander unterschied.“<sup>23</sup> Jedes Lebewesen hat durch seine Tätigkeit eine spezifische Funktion für

das Ganze. Pflanzen, Tiere und Menschen können nur existieren, wenn sie mit anderen Wesen in Verbindung stehen, die andere Eigenschaften und Fähigkeiten haben. Vielfalt, nicht Gleichförmigkeit ist die Grundlage des Lebens. Aufgrund der wechselseitigen Verflechtung aller Lebensformen muss freilich jede ihr Maß einhalten, um sich zu erhalten und zu entfalten. Sie muss sich in ihrer Besonderheit in das Netz des Lebens einfügen. Die Natur ist nicht primär durch Konkurrenz, sondern vor allem durch Kooperation, durch Fülle, Fruchtbarkeit, Schönheit und Abgestimmtheit der Lebewesen aufeinander bestimmt.

Die Vorstellung, dass die Natur aus einzelnen Arten gebildet wird, zwischen denen ein unerbittlicher Kampf ums Dasein mit ‚Zähnen und Klauen‘ tobt, ist auch nach modernen Erkenntnissen unhaltbar. Schon zum Überleben gehören zahlreiche Strategien der Vermeidung von Kampf und Verletzung. Verschiedene Arten teilen sich einen Lebensraum, indem sie unterschiedliche Nahrungsquellen und Zufluchtsräume nutzen und zu anderen Zeiten aktiv sind. Erst die Spezialisierung der Lebensformen ermöglicht eine weitgehend friedliche Koexistenz. Sie ist die Grundlage der Biodiversität. Dabei sind die Beziehungen zwischen den unterschiedlichen Seinsformen keineswegs unbewegt und starr. Ein Fels ist der Luft und dem Wasser ausgesetzt und wird im Laufe der Zeit abgetragen. In die Erde, die daraus entsteht, können Pflanzen ihre Wurzeln versenken, um die nötigen Nährstoffe aufzunehmen. Die Pflanzen dienen wiederum als Nahrungs- und Heilmittel für die Bedürfnisse von Tieren und Menschen; umgekehrt sind viele Pflanzen auf Tiere angewiesen, die ihre Blüten befruchten und ihre Samen verbreiten. Alle höheren Lebewesen lernen voneinander und beeinflussen sich in ihrem Verhalten gegenseitig. Lebewesen sind, in der Sprache der modernen Biologie gesprochen, offene Systeme, die sich nur erhalten durch einen unablässigen Austausch von Stoffen, Energie, Gefühlen, Informationen und Ideen. Alles in der Welt ist aufeinander verwiesen. „Wir befinden uns“, so formuliert Whitehead, „in einer summenden Welt, inmitten einer Demokratie von Mitgeschöpfen.“<sup>24</sup>

Doch die Verflochtenheit aller Seiender miteinander hat zwei Seiten: Einerseits verdankt jedes endliche Wesen sein Leben der Beziehung zu einer Vielfalt anderer Seiender. Es ist ein integraler Teil der Biosphäre, die es in dieser Form nur gibt, weil es selbst an ihr teilhat. Andererseits ist es zahllosen Einwirkungen durch andere Seiende ausgeliefert, die es irgendwann vernichten werden. Von Wesen, die Schmerz empfinden und, wie Menschen, auch von ihrer Endlichkeit wissen, werden diese Ein-

flüsse als Leid erlebt. Nicht nur die Freude, über die Geburt eines neuen Lebewesens, sondern auch das Leid gehören untrennbar zur Endlichkeit des Daseins. Als Übel, nicht als moralisch Böses, ist es ein integraler Teil der Welt. Da es sie nur als endliche gibt, ist sie trotz der Spur des Göttlichen in ihr keine ideale Ordnung. Naturkatastrophen, Chaos, Unordnung und Tod sind unvermeidbar. Die Welt ist durch Gegensätze bestimmt. Nur Gott, so wusste Nikolaus von Kues, ist als Seinsgrund jenseits des Zusammenfalls der Gegensätze, von Glück und Leid, aber auch, wie wir noch sehen werden, von Allmacht und Ohnmacht.

Doch nicht nur für Hildegard, auch für die moderne Ökologie hat das Ineinander von Werden und Vergehen eine zentrale Bedeutung. Nur aus dem Verfall von Blättern, Bäumen und Organismen entsteht der Boden, der wieder neues Leben ermöglicht, bildet sich Rohstoffe, die wir als Kohle oder Erdöl nutzen können. Der Verbrennungszyklus der Sterne ist eine Voraussetzung für die Bildung von Planeten, auf denen dann Leben entstehen kann. Aldo Leopold ist der erste, der in den vierziger Jahren erstmals ausdrücklich auf die Bedeutung der ‚Stoffströme‘ für ein Ökosystem hinweist. In seiner ‚Landethik‘ argumentiert er, dass die Erhaltung eines Ökosystems nicht schon dadurch erfolgt, dass die Vielfalt an Arten erhalten wird. Zu einem Ökosystem gehören auch Boden und Wasser und damit auch die Prozesse, die deren Regeneration ermöglichen. Man kann Lebewesen nicht nur als Individuen sehen, die geboren werden und sterben; sie sind als Individuen ein integraler Teil funktionierender Ökosysteme. Nur als deren Teil können sie sich erhalten. Dadurch haben sie, so betonte Whitehead, nicht nur einen Wert für sich, sondern zugleich einen Wert für andere und für das Ganze. Nimmt man alle drei Perspektiven zusammen, dann erscheint das als leidvoll erlebte Sterben von Lebewesen als bedeutsam für den Fortbestand von Leben überhaupt. In der Entwicklung einer ‚Landethik‘, die die individualistische und anthropozentrische Perspektive durch eine ökozentrische ergänzt, sieht Leopold daher die Möglichkeit zu einer sozialen Evolution.

Auch für Hildegard ist der Mensch in körperlicher und geistiger Hinsicht ein integraler Teil der Natur, modern gesprochen, der Biosphäre. Einerseits wirkt alles, was geschieht, auf ihn ein; andererseits wirkt er selbst durch sein Handeln auf die Ordnung der Natur ein. Der Mensch ist ‚Homo cum creatura‘<sup>25</sup>, Mensch mit der Kreatur. Da die nicht-menschlichen Kreaturen jedoch ohne Urteilsvermögen und damit ohne Handlungsfreiheit sind, können sie die „ihnen von Natur aus gesetzte Art nicht über-

schreiten.“<sup>26</sup> Eine ausgezeichnete Stellung hat der Mensch allein durch seine Vernunft, durch die er bewusst und zielgeleitet handeln kann.

Ohne Zweifel muss er die Natur benutzen, um sein Leben zu erhalten. Entscheidend ist jedoch, wie er das tut. Schon aus eigenem Interesse sollte er sie nicht ausbeuten, sondern in Einklang mit ihren Kräften und Möglichkeiten wirken. Die Erhaltung der Vielfalt der Lebensformen, modern gesprochen der Biodiversität, ist eine notwendige Bedingung des Überlebens und des psycho-physischen Wohlbefindens, von Lebensqualität. Der Mensch, so Hildegard, kann nur durch „die Kraft der Elemente und mit Hilfe der übrigen Geschöpfe“<sup>27</sup> existieren. Deren Zerstörung käme einer Selbstzerstörung gleich. Für Hildegard besteht das Ziel des Lebens jedoch nicht im Überleben und im sinnlich-vitalen Wohlergehen; diese sind nur die Grundlage für die Entfaltung des genuin menschlichen Potentials. Nur inmitten des Reichtums der Natur und der Vielfalt an Lebewesen kann der Mensch seine eigene Freiheit und „Würde“<sup>28</sup> entfalten und andere Lebewesen in ihrem Eigenwert respektieren. Ein Leben in Würde beinhaltet die Fähigkeit, maßvoll zu leben und auf andere Kreaturen Rücksicht zu nehmen.

Da nur Menschen durch ihre Vernunft die Natur gezielt gebrauchen können, können auch nur sie die Natur gezielt missbrauchen. Wieder wird die Zwiespältigkeit der menschlichen Konstitution sichtbar; Menschen können sich zum Guten und zum Bösen neigen. Nur wenn sie maßvoll und verantwortungsbewusst handeln, bleiben die Elemente in den von Gott gesetzten Bahnen, kehren die Jahreszeiten in gleichförmiger Rhythmik wieder und bleibt das Klima beständig. „Ein Frühling käme wie der andere, und in diesem Sommer wäre es wie im vergangenen und so fort.“<sup>29</sup>

Doch die Menschen können das „freudvolle Erkennen“<sup>30</sup> der Natur durch ihre seelische Unausgeglichenheit und die Maßlosigkeit ihres Verhaltens verlassen. Unkenntnis, schiere Not, motiviert durch den Willen zu Überleben, aber auch blinde Gier nach Macht, Reichtum und Konsum zerreißen das wohlproportionierte Zusammenspiel der Elemente und bringen sie in Verwirrung. Auf diese Weise haben, so zeigt Jared Diamond, Kulturen schon lange vor der Entwicklung moderner Technologien Arten ausgerottet, ihre Umwelt zerstört und ihren Untergang heraufbeschworen.<sup>31</sup> Auch Hildegard weiß, dass Menschen die Ordnung der Natur durcheinander bringen können: „Und ich hörte, wie sich mit einem wilden Schrei die Elemente der Welt an jenen Mann wandten. Und sie riefen: ‚Wir können nicht mehr laufen und unsere Bahn nach unseres Meisters Bestimmung vollenden. Denn die

Menschen kehren uns mit ihren schlechten Taten wie in einer Mühle von unterst zu oberst. Wir stinken wie die Pest und vergehen vor Hunger nach der vollen Gerechtigkeit.“<sup>32</sup> Die Klage der Elemente, so betont Hildegard, sei nicht wörtlich zu nehmen. Ihnen wird Sprache verliehen, um dem aufmerksamen Beobachter die tiefer liegende Ursache ihrer Entgleisungen zu enthüllen. „Nicht in menschlicher Weise hörst du sie reden, sondern mit allen Zeichen ihrer augenscheinlichen Unterdrückung. Überschreiten sie doch die rechte Bahn, die sie von ihrem Schöpfer gesetzt bekamen, durch ihre fremdartigen Bewegungen und ihren widernatürlichen Kreislauf, verwirrt durch die Sünden der Menschen. Damit bringen sie zum Ausdruck, daß sie ihre Bahnen und natürlichen Funktionen nicht vollenden können, weil sei eben durch die Untaten der Menschen von unterst zu oberst gekehrt werden. Dabei stinken sie im Pesthauch der üblen Schandtaten.“<sup>33</sup> Kein göttliches Zorngericht, sondern die Ordnung der Natur, die freilich von Gott in dieser Form geschaffen wurde, macht dem Menschen sein Fehlverhalten deutlich. „Tut der Mensch gerechte Werke, so laufen die Elemente ihre rechte Bahn. Tut er Böses, dann ruft er die Elemente zu rächender Bedrängung über sich selbst herein.“<sup>34</sup> Wenn die Elemente durch den Menschen in Aufruhr versetzt werden, schlägt auch seine Macht in Ohnmacht um. Damit gehört nicht nur das Übel und das durch es bedingte Leid, sondern auch das moralisch Böse in die Welt. Es ist Ausdruck der Unfähigkeit der Menschen, ihre Vernunft so zu gebrauchen, dass sie im Handeln das richtige Maß einhalten. Dadurch wird nicht nur das Verhältnis zwischen Menschen gestört; Luftverschmutzung, Missernten, Krankheiten und klimatische Katastrophen sind die Folgen. „Und ich sah, daß das obere Feuer des Firmaments ganze Regenschauer voll Schmutz und Unrat auf die Erde kippte, die beim Menschen, aber auch bei Pflanze und Tier, schleichende Schwären und schwerste Geschwülste hervorriefen. Weiter sah ich, wie aus dem schwarzen Feuerkreis eine Art Nebel auf die Erde fiel, welcher das Grün der Erde ausdörrte und der Äcker Feuchte austrocknete. Ich sah auch, wie aus der starken, weißleuchtenden Luftzone ein anderer Nebel über die Erde fiel, der Menschen wie Tiere heimsuchte.“<sup>35</sup> Eine Störung des komplexen Zusammenspiels der Lebewesen schwächt die Regenerationsfähigkeit der Biosphäre insgesamt. Nicht nur die anderen Kreaturen leiden darunter; auch die menschliche Lebensqualität sinkt dramatisch.<sup>36</sup> Als integraler Teil des Kosmos wirkt der Mensch nicht nur aktiv handelnd auf das Kräftespiel der Natur ein, sondern untersteht ihm auch durch seine Leiblichkeit. Missinterpretationen und Fehlverhalten treffen nicht nur

andere, sondern schlagen vermittels der Natur auf den Verursacher zurück. Da das Gefüge der kosmischen Kräfte eine ausgleichende Funktion für den menschlichen Organismus hat, wird bei deren Störung dessen Kräftegleichgewicht geschwächt oder gar zerstört. Krankheiten sind die Folge. „Mit der Harmonie der äußeren Elemente befinden sich nämlich auch die Säfte im Organismus in Ruhe, während bei Erregung und Unruhe der kosmischen Kräfte auch die Säfte zerstört werden.“<sup>37</sup> Nur wenn der Mensch sein rücksichtsloses, eigenmächtiges Handeln aufgibt, kann er wieder in Einklang mit der Dynamik der Natur leben. Anders als in modernen ökologischen Ethiken ist für Hildegard dieses Ziel freilich nur erreichbar, indem sich der Mensch dem göttlichen Urgrund zuwendet, in dem er gemeinsam mit allen anderen Kreaturen gründet. Schon vor der Evolutionstheorie ließen sich das Übel und damit das Leid in der Welt nicht beheben. Der Mensch muss die Ordnung des Ganzen wahren – um zu überleben, qualitativ gut zu leben und um den Eigenwert der Natur zu respektieren. Nur dann wird er der Spannbreite seiner Möglichkeiten gerecht. Bei Hildegard handelt es sich um eine ‚Ökotheologie‘.<sup>38</sup>

#### **IV. Die Evolution der Freiheit: Vom moralanalogen zum ethischen Handeln**

Anders als bei Platon und Hildegard gilt der Mensch nach der Evolutionslehre als Produkt einer Jahrmillionen währenden Entwicklung, die durch das Zusammenspiel von zufälligen Ereignissen und Naturgesetzen entstanden ist. Damit werden die Begriffe des Strebens, des Zieles und des Zweckes aus der Erklärung der Vielfalt der Arten ausgeschlossen. Voraussetzung für die Entwicklung des Lebens war die ‚Erfindung‘ der Natur, Erbinformationen speichern und verdoppeln zu können. Nicht die Lebensweise, sondern nur Mutation und Selektion, so die klassische Theorie, verändern den Bauplan. Da aufgrund der Evolution eine Ähnlichkeit im Bauplan und der biochemischen Zusammensetzung aller Lebewesen besteht, muss man auch von einer abgestuften Ähnlichkeit im Verhalten (Ethologie) ausgehen. Nach der evolutionären Erkenntnistheorie gibt es bei Tieren Vorformen von Verhaltensweisen, die uns von Menschen vertraut sind. Wenn also, wie empirische Studien zur Verhaltensbiologie zeigen, schon höhere Tiere zwischen Alternativen wählen können, Werkzeuge erfinden und tradieren, einen gewissen Grad an praktischer Intelligenz besitzen und, wie einige Rabenvögel (insb. Elstern) und Menschenaffen sogar die Schwelle zum Selbstbewusstsein überschreiten, dann muss man auch ihnen eine

gewisse Freiheit des Verhaltens zugestehen. Gibt es also überhaupt Lebensformen, die vollständig durch Gene und Umwelt determiniert sind?

Whitehead und Jonas benutzen die Verwandtschaft der Lebewesen, um an einer entscheidenden Stelle die Evolutionstheorie zu überschreiten: Solange, so das entscheidende Argument, Lebewesen im Gefolge der Naturwissenschaften nur als Objekte der Beobachtung angesehen werden und nicht auch als Subjekte des Verhaltens, werden nur kausal-mechanisch wirkende Faktoren berücksichtigt. Methodisch ausgeschlossen werden alle Aspekte des Verhaltens, die sich unmittelbar auf das erlebende Individuum beziehen. Zielgeleitetes Verhalten, qualifizierte Empfindungen, die ein Streben auslösen oder mit dem Erreichen des Zieles einhergehen. Bedürfnisse und Verhaltensweisen werden einseitig aus materiellen Bestandteilen des Organismus, den Genen, chemischen Verbindungen also, abgeleitet. Damit werden Lebewesen in einem begrifflichen Rahmen interpretiert, der für Unbelebtes entwickelt wurde. Die Indeterminiertheit der Natur, die vor allem vor dem Hintergrund der Quantentheorie offensichtlich wurde, ist nur die notwendige Voraussetzung für Freiheit. Diese ist untrennbar verknüpft mit einer irgendwie gearteten Form von innerer Lebendigkeit, von Subjektivität. Dass wir freilich überhaupt Unbelebtes und Belebtes voneinander unterscheiden können, setzt in erkenntnistheoretischer Hinsicht voraus, dass wir selbst belebt sind. Wir wissen aus eigener Erfahrung, was es bedeutet, ein lebender Organismus zu sein. „Der Beobachter des Lebens“, so Jonas, „muß vorbereitet sein durch das Leben.“<sup>39</sup>

Beginnen wir daher noch einmal beim Menschen: Viele Handlungen sind nur erklärbar, wenn man davon ausgeht, dass sie durch Voraussicht und Zwecke gelenkt sind. Man arbeitet einen Vortrag aus, um ihn bei einer bestimmten Gelegenheit zu halten; ein Politiker geht auf Reisen, um Verhandlungen zu führen; ein Biologe geht mit seiner Kameraausrüstung in den Wald, um einen Film über Tiere zu drehen. Die Erfahrung, dass Ziele einen Einfluss auf das Verhalten haben, ist für Whitehead so breit angelegt, dass sie nicht als bloß subjektive Täuschung abgetan werden kann. Berücksichtigt man die Kontinuität zwischen tierischem und menschlichem Verhalten, dann muss auch das Verhalten von Tieren bereits mehr oder weniger stark durch qualifizierte Empfindungen und einen Vorblick auf Ziele gelenkt sein.<sup>40</sup> „Ist der Mensch mit den Tieren verwandt,“ so Jonas, „dann sind auch die Tiere mit dem Menschen verwandt und dann in Graden Träger jener Innerlichkeit, deren sich der Mensch, der vorgeschrittenste ihrer Gattung, in sich selbst bewußt ist.“<sup>41</sup> Ist mein

Bruder mit mir verwandt, dann bin ich auch mit ihm verwandt. Lebewesen sind daher nicht nur Objekte für außen stehende Beobachter, sondern haben, wie Scheler betont, auch ein ‚Für-Sich-Sein-und-Inne-sein‘, das sich der objektivierenden Methode der Wissenschaften entzieht. Deshalb muss man das Verhalten von zwei Seiten betrachten: als Reaktion auf die Herausforderungen der Umwelt *und* als Aktion in Hinblick auf eigene Bedürfnisse. Einerseits passen sich Lebewesen unter dem Druck der äußeren Umstände an ihre Umgebung an; diese Seite des Verhaltens erfasst die Evolutionstheorie. Andererseits folgen sie eigenen Bedürfnissen und versuchen, die Umwelt so umzuformen, dass sie ihnen die größtmögliche Sicherheit und Befriedigung gewährt. Whitehead formuliert: „Die höheren Lebensformen haben sich darauf eingestellt, ihre Umwelt durch aktives Eingreifen zu verändern; und im Falle des Menschen ist dieser aktive Angriff auf die Umwelt der bemerkenswerteste Zug seiner Existenz.“<sup>42</sup> Wie einfach könnten Menschen leben, wenn sie sich tatsächlich auf's Überleben beschränken würden! In dem Bemühen, die Umwelt an die eigenen Bedürfnisse anzupassen, zeigt sich für Whitehead der Versuch, die Lebensbedingungen zu verbessern. Das eigentliche Motiv ist das Streben nach Lebensqualität und Lebensintensität. „Meine These ist nun, daß sich dieser aktive Angriff auf die Umwelt durch ein dreifaches Bestreben erklärt: erstens, überhaupt zu leben, zweitens, gut zu leben, und drittens, noch besser zu leben. Die Kunst zu leben besteht darin, daß man *erstens* überhaupt lebt, *zweitens* auf eine befriedigende Weise lebt und *drittens* einen noch höheren Grad von Befriedigung erreichen kann.“<sup>43</sup> Auch für Jonas erschöpft sich das Leben nicht im Willen zu überdauern. Gefühl, Wahrnehmung oder Beweglichkeit sind nicht *nur* Mittel zum Überleben, sondern *auch* Güter, die in der Erhaltung des Lebens mit gewollt sind, der sie dienen. Sie sind Mittel und Zweck zugleich.<sup>44</sup>

Allem Lebendigen wohnt daher eine Dynamik inne, das Gegebene zu überschreiten. Trotz großer Unterschiede im Verhaltensspielraum können alle Organismen zumindest rudimentär ihr Verhalten selbst verursachen, sie sind, wie Whitehead in Anlehnung an Spinoza sagt, in begrenztem Umfang ‚*causa sui*‘, ‚Ursache ihrer selbst‘.<sup>45</sup> Durch diese Eigendynamik sind die Organismen nicht nur durch die äußeren Bedingungen oder ihre eigene Vorgeschichte determiniert. Ihre Freiheit besteht in einer gewissen Unentschiedenheit in der Reaktion auf einen Reiz. Die aus Wirkursachen unableitbare Eigendynamik aller Organismen bezeichnet Whithead als ‚Freiheit‘, als die Fähigkeit, eine neue Synthese der unterschiedlichen Elemente der Wirklichkeit

zu bilden. „Leben ist ein Bemühen um Freiheit.“<sup>46</sup> Die Befriedigung, die sich mit der Erfüllung der Bedürfnisse einstellt, wirkt wiederum auf die Aktivitäten eines Organismus zurück und verstärkt sie. Mit wachsender Komplexität der Organismen entsteht die Möglichkeit zu einem Vorgriff auf die Zukunft. Und auf einem sehr hohen Niveau können Ziele bewusst gesetzt und beurteilt werden. Mit der wachsenden „schöpferischen Freiheit“<sup>47</sup> nimmt allerdings auch die Möglichkeit des Irrtums zu. Sie beruht darauf, dass Wahrnehmungen zunehmend interpretiert werden und ihnen eine ganz bestimmte Bedeutung beigelegt wird.

Der Ausschluss von Reizen auf die Entwicklung und die Selektion anderer Einflüsse und deren Integration in den je eigenen Lebensvollzug führt dazu, dass die vorhandenen Elemente zu einer neuen Synthese verschmolzen werden. Auf diese Weise erwirkt jedes Seiende unter einmaligen äußeren Bedingungen seine eigene Bestimmtheit. Durch den Prozess der Integration entsteht etwas Neues, das es vorher noch nicht gegeben hat und das die Bedingungen für künftiges Werden unumkehrbar verändert. Gleichzeitig werden durch Selektion Alternativen ausgeschlossen, die zum Zeitpunkt der Entscheidung noch bestanden haben. Damit verändert sich auch der Raum der Möglichkeiten, dessen, was noch werden kann. Kein Organismus wird deshalb jemals wieder dieselben Lebensbedingungen haben. Da jeder Organismus die Auswahl der Elemente unter einmaligen Bedingungen vollzieht, ist jede Synthese einzigartig.<sup>48</sup> Alle Organismen sind einzigartig, es gibt sie nicht zweimal, sie sind nicht reproduzierbar. Sie sind, so betonen Whitehead und Jonas einhellig, ‚selbstzentrierte Individuen‘.<sup>49</sup>

Moderne Erkenntnisse zeigen, dass zwar möglicherweise der genetische Code selbst durch die Lebensweise unbeeinflusst bleibt. Doch die Art und Weise der Aktivierung der Gene hängt durchaus vom Lebensstil ab. Und sie wird offensichtlich sogar in gewissem Rahmen vererbt. Lebensstil, Werte, Ziele und Bedeutungen beeinflussen demnach die körperlichen Lebensbedingungen kommender Generationen.<sup>50</sup>

Auch im Rahmen einer Philosophie des Prozesses, wie sie Whitehead entwickelt, sind die äußeren Bedingungen zwiespältig: Sie ermöglichen, dass Organismen sich überhaupt entwickeln; und sie beschränken, das, was entstehen kann. Einerseits konstituiert sich ein Organismus durch seine eigene Aktivität und grenzt sich so von der Umwelt ab, durch und gegen die er sich erhält. Die Umwelt kann für den Organismus, der sich aus ihr herausgelöst hat, nun gefährlich werden. Die Kehrseite der

Freiheit, die durch die Abgrenzung gewonnen wurde, ist die Gefahr, vernichtet zu werden. Die innere Lebendigkeit wird nur gewonnen um den Preis, dass sie zerstört werden kann.

Andererseits kann sich kein Organismus ohne Bezug zur Umwelt erhalten. Aus der Vereinzelung des Organismus und seiner Bedürftigkeit entsteht die Offenheit zur Welt als Grundbedingung des Lebens überhaupt.<sup>51</sup> Leben gibt es nur durch den Prozess der Selbstüberschreitung.<sup>52</sup> Dadurch wirkt ein Organismus auf seine Umwelt ein und verändert seine zukünftigen Lebensbedingungen. Auch bei Whitehead sind das Entstehen des Neuen und damit die Tendenz der Evolution zu immer komplexeren Lebensformen nur möglich, weil andere Lebensformen vergehen. Werden, so kann man prononciert sagen, gibt es nur auf dem Rücken der Vergänglichkeit.

Die bei einfachen Organismen noch völlig bewusstlose Unterscheidung zwischen dem, was dem eigenen Leben förderlich ist und dem, was es vernichten könnte, trägt den Keim zu einem erweiterten Verständnis von Freiheit in sich: Die Rezeptivität eines Lebewesens ermöglicht, dass es auf die andrängende Wirklichkeit so reagiert, dass sein Verhalten seinen Bedürfnissen förderlich zu sein scheint. Ihre elementare Bekundung ist die bloße Erregbarkeit, die Empfindlichkeit für Reize, die bereits die einfache Zelle besitzt. Schon für einfache Organismen sind Sein und Nicht-Sein nicht mehr gleichwertig. Nur deshalb kämpfen auch sie um ihr Überleben. Haben die Wahrnehmung der äußeren Welt und das Selbstempfinden eine gewisse Klarheit erreicht, dann beruht die Selbststeuerung eines Lebewesens auf einer Unterscheidung zwischen Alternativen. Die Beziehungen, die es aufgrund seiner Bedürfnisstruktur mit der Umwelt verbinden, werden freier und beweglicher. Nicht nur genetische Programme, sondern die Qualität gefühlter Bedürfnisse, Erfahrungen, Intelligenz und individuelle Geschicklichkeit beeinflussen zunehmend die Beziehungen eines Tieres zur Umwelt. Überleben wird immer mehr zu einer Sache von Einzelaktionen, die nicht mehr durch organische Funktionen gesichert sind. Der größere Verhaltensspielraum geht einher mit einer bewussteren Wahrnehmung der Welt und der eigenen Bedürfnisse. Freiheit ist ein Korrelat zum Gewahrsein seiner selbst und der Welt. Der Grad der Freiheit und der Grad der Bewusstheit gehören zusammen.

Durch die spezifisch menschliche *Form* des Bewusstseins kommt ein entscheidendes neues Element hinzu, das die Bedeutung von ‚Freiheit‘ noch einmal grundle-

gend verändert: Menschen haben, so betonte schon Leibniz, nicht nur Bewusstsein von sich, sondern außerdem Selbstbewusstsein. Sie können sich innerlich von sich distanzieren und über ihre Motive, Ziele und Handlungen nachdenken. Sie erinnern sich an das, was sie getan haben und können sich die Ziele vorstellen, die sie erreichen wollen. Und sie können sich in andere Menschen hineinversetzen und deren Motive und Gefühle verstehen.<sup>53</sup> Das Selbstbewusstsein ist daher nicht nur ein Ordnungsschema des Gehirns, sondern die Voraussetzung für einen neuen Typ von Beziehung zu sich und zur Welt. Indem Menschen sich als Ausgangspunkt ihrer Handlungen erkennen, können sie Verantwortung für ihre Taten und Verpflichtungen für die Zukunft übernehmen. Sie können jemandem etwas versprechen oder ihm verzeihen und so neue Möglichkeiten in den Gang der Dinge einführen.<sup>54</sup>

Wenn man weiß, was man fühlt und will, kann man sein Handeln auch begründen. Während die sozialen Bedingungen in kausaler Weise wirken, bewegen Gründe, indem sie eine Handlung als sinnvoll und gerechtfertigt erscheinen lassen. Gründe zeigen Gesichtspunkte auf, warum eine Handlung ausgeführt werden sollte; sie geben ein Ziel vor, das es zu erreichen gilt. Aus der Erziehung und dem Lebensumfeld lässt sich zwar erklären, wie sich ein Mensch entwickelt hat; trotzdem könnte er sich durch die Einsicht in Gründe für oder gegen etwas entscheiden und seinem Leben eine neue Richtung geben. Durch die Orientierung an Gründen gibt er sich, so betonte Kant, aus innerer Freiheit selbst die ethischen Gesetze seines Handelns. Er bindet sich aus Einsicht an etwas, das er als richtig und gut beurteilt. Dadurch sind Menschen nie nur Mittel für Ziele, die ihnen selbst äußerlich sind; sie haben einen Zweck in sich, eine Würde. Freie und spontane Handlungen sind keine willkürlichen Einzelaktionen, kein Ausdruck von Launen, Stimmungen und Interessen, sondern von Autonomie im wörtlichen Sinn. Da sich alle Menschen an Gründen orientieren können, haben sie jenseits der unterschiedlichen Einschätzung einer Situation etwas miteinander gemeinsam. Durch die Vernunft ist jeder Mensch ein Glied der Menschheit. Das Recht auf Selbstbestimmung beinhaltet deshalb immer auch die Pflicht, andere zu achten. Die eigene Freiheit darf die des Anderen nicht verletzen. Die Möglichkeit, zwischen Alternativen zu wählen und seinen Interessen zu folgen ist daher nur eine Voraussetzung für die Freiheit zum ethischen Urteil. Alle Interessen müssen ethisch beurteilt werden. Erst jetzt ist die Möglichkeit zum moralisch Bösen gegeben. Der Preis der Freiheit, so kann man sagen, ist die Möglichkeit, sie zu

missbrauchen. Das Spektrum des Verhaltens erweitert sich zum Guten und zum Bösen.

## **V. Theodizeeproblematik**

Doch wie lässt sich die Evolution der Freiheit mit dem Gottesgedanken verbinden? Auf je andere Weise haben Whitehead wie Jonas diese Problematik in ihrer Naturphilosophie erörtert. Ich möchte mich an dieser Stelle an Jonas<sup>55</sup> halten, da er sich auf konkrete historische Ereignisse bezieht. Auschwitz wurde zum Symbol für das moralisch Böse und das Leid, das Menschen anderen Menschen antun. Für jemanden, der davon ausgeht, dass Gott mit dieser Art von Leid nicht vereinbar ist, stellt sich unweigerlich die Frage: Hätte Gott, wenn es ihn gibt und er gut und allmächtig ist, Auschwitz nicht verhindern müssen? Ist also nicht umgekehrt Auschwitz ein Beweis, dass es Gott nicht gibt? Wie muss ein Gott beschaffen sein, der die Freiheit des Menschen, zwischen Gut und Böse zu unterscheiden, zugelassen hat?<sup>56</sup> „Die Heraufkunft des Menschen (im Prozess der Evolution, R.K.) bedeutet die Heraufkunft von Wissen und Freiheit, und mit dieser höchst zweischneidigen Gabe macht die Unschuld des bloßen Subjekts sich selbst erfüllenden Lebens Platz für die Aufgabe der Verantwortung unter der Disjunktion von Gut und Böse.“<sup>57</sup> Nimmt man die menschliche Freiheit, die im Lauf der Evolution entstanden ist, ernst, dann müssen auch die Attribute Gottes bzw. ihre Interpretation neu durchdacht werden. Die Allmacht Gottes kann nicht so verstanden werden, dass Gott jederzeit in den Gang der Weltgeschichte eingreifen kann und sie willkürlich in seinem Sinne ändern kann. Ebenso wenig ist Gott, wie im Deismus, nur als außerhalb der Welt thronender, unbeteiligter und gleichgültiger Beobachter zu denken. „Wir können die althergebrachte (mittelalterliche) Doktrin absoluter, unbegrenzter göttlicher Macht nicht aufrechterhalten. Es folgt aus dem bloßen Begriff der Macht, daß Allmacht ein sich selbst widersprechender, selbst-aufhebender, ja sinnloser Begriff ist. Es steht damit, wie im menschlichen Bereich mit der Freiheit. Weit entfernt, daß diese beginnt, wo die Notwendigkeit endet, besteht und lebt sie im Sichmessen mit der Notwendigkeit. Die Abschneidung vom Reiche der Notwendigkeit entzieht der Freiheit ihren Gegenstand. Absolute Freiheit wäre leere Freiheit, die sich selber aufhebt. So auch leere Macht, und das wäre die absolute Allmacht. Absolute, totale Macht bedeutet Macht, die durch nichts begrenzt ist, nicht einmal durch die Existenz von etwas anderem überhaupt, etwas außer ihr selbst und von ihr Verschiedenem. Denn die bloße Existenz eines solchen anderen würde schon eine Begrenzung darstellen, und die

eine Macht müsste die andere vernichten, um ihre Absolutheit zu bewahren. Absolute Macht hat dann in ihrer Einsamkeit keinen Gegenstand, auf den sie wirken könnte. Damit sie wirken kann, muß etwas anderes da sein, und sobald es da ist, ist das eine nicht mehr allmächtig, obwohl seine Macht bei jedem Vergleich beliebig hoch überlegen sein kann. Kurz, ‚Macht‘ ist ein *Verhältnis*begriff. Macht kommt zur Ausübung nur in Beziehung zu etwas, was selber Macht hat. Dasjenige, worauf die Macht wirkt, muß eine Macht von sich her haben, selbst wenn diese von jener ersten abstammt und dem Inhaber, ineins mit seinem Dasein, ursprünglich gewährt wurde durch einen Selbstverzicht der grenzenlosen Macht – eben im Akt der Schöpfung.“<sup>58</sup> Gott, so Jonas, hat, indem er die Schöpfung zuließ, auch ein Wesen zugelassen, dass zum ethischen Urteil fähig ist. Er kann deshalb nicht mehr ‚wie ein Zauberer‘ willkürlich hier und dort in die Welt eingreifen, so dass er für das Böse in der Welt nicht verantwortlich ist. Gott, so lehren die Bibel wie die griechische Philosophie, ist Geist und soll im Geist verehrt werden. Er kann daher nicht körperlich, durch physikalische Kräfte, auf die Welt einwirken, sondern nur vermittelt der ihr immanenten Geistigkeit, insbesondere der des Menschen. Wenn Gott zudem, wie Cusanus sagte, jenseits des Zusammenfalls der Gegensätze ist, dann ist er jenseits dessen, was wir als All- oder Ohnmacht verstehen. Nicht die Erfüllung von Wünschen, - wo kämen diese an ein Ende – sondern das Getragensein vom Seinsgrund ist entscheidend. Es ermöglicht ein Urvertrauen in einen den Menschen übergreifenden Sinnzusammenhang. „Hat“, so formuliert Viktor Frankl in seiner Autobiographie, „dieses ganze Leiden [im Konzentrationslager, R.K.], dieses Sterben rund um uns, einen Sinn? Denn, wenn nicht, dann hätte es letztlich auch gar keinen Sinn, das Lager zu überleben. Denn ein Leben, dessen Sinn damit steht und fällt, daß man mit ihm davonkommt oder nicht, ein Leben also, dessen Sinn von Gnaden eines solchen Zufalls abhängt, solch ein Leben wäre nicht eigentlich wert, überhaupt gelebt zu werden.“<sup>59</sup> Durch die starke Betonung des Individuums vor dem Hintergrund des neuzeitlich geprägten westlichen Lebensstils neigen Menschen dazu, nur ihr je individuelles Leid zu sehen. Durch die Aufwertung des Individuums und die Stärkung seiner Rechte, die zweifellos wichtig sind, ging die Fähigkeit verloren, sich in Zusammenhänge einzubetten, die ihn als Individuum tragen. Dieser Gedanke gilt nicht nur für ökologische Zusammenhänge, sondern in ungleich höherem Maße in Hinblick auf die Gottheit. Wie hätten Jesus oder Sokrates gehandelt, wenn sie nur an ihr indi-

viduelles Leid gedacht hätten und sich nicht einer transzendenten Instanz anvertraut hätten?

Wie Whitehead kommt auch Jonas zu dem Ergebnis, dass die Schöpfung nicht fertig ist. Sie ist nicht einfach ein Abbild des göttlichen Willens, kein bloßer Ausdruck seiner Ideen. Mit dem Leben kam der Tod in die Welt und mit dem Menschen das moralisch Böse. Seit der Evolution des Menschen ist die Schöpfung auf dessen Mit-handeln angewiesen. Er kann die Entwicklung zu wachsender Bewusstheit und zu einer heileren Welt unterstützen oder auch behindern. Beide Autoren entwickeln in der Auseinandersetzung mit der Evolutionstheorie eine prozessual bestimmte Religionsphilosophie. Jedes Ereignis und jede Handlung schreiben sich unauslöschlich in das Ganze ein und verändern das Gesicht der Welt. Nur durch die Zeit hindurch kann das Ewige sich in der Welt manifestieren und diese, wie Whitehead schreibt, behutsam und in unendlich vielen Schritten ihrem Ziel entgegenführen. Sogar furchtbare Geschehnisse wie der Zweite Weltkrieg und die Diktaturen des 20. Jhdts. ebenso wie die Bedrohung der Biosphäre können neue Werte in den Blick rücken: die universale Geltung der Menschenwürde, die daraus abgeleiteten Menschenrechte und die Würde der Kreatur, wie sie sich exemplarisch in der Schweizer Bundesverfassung findet.

Da Gott nicht wie ein unbewegter Beweger außerhalb der Welt thront, sie nicht nur transzendiert, sondern ihr auch innewohnt, leidet er selbst mit. „Das Verhältnis Gottes zur Welt ist *vom Augenblick der Schöpfung an*, und gewiß von der Schöpfung des Menschen an, ein Leiden seitens Gottes beinhaltet.“<sup>60</sup> Eng verbunden mit den Begriffen eines leidenden ist der eines *sich sorgenden* Gottes – eines Gottes, der nicht fern und abgelöst und in-sich-beschlossen, sondern verwickelt ist in das, worum er sich sorgt. „Dieser sorgende Gott [ist] kein Zauberer [ ], der im Akt des Sorgens zugleich auch die Erfüllung seines Sorgeziels herbeiführt: Etwas hat er anderen Akteuren zu tun gelassen und hat damit seine Sorge von ihnen abhängig gemacht. Daß dies sein muß, ist klar, denn sonst wäre die Welt im Zustand permanenter Vollkommenheit. Die Tatsache, dass sie es nicht ist, kann nur eins von zwei Dingen bedeuten: entweder daß es den Einen Gott gar nicht gibt oder daß der Eine etwas Anderem als er selbst, von ihm Geschaffenen, einen Spielraum und eine Mitbestimmung überlassen hat bezüglich dessen, was ein Gegenstand seiner Sorge ist.“<sup>61</sup>

Gott hätte daher Auschwitz nicht verhindern können, weil die Menschen aufgrund der Freiheit, zwischen Gut und Böse zu entscheiden, für ihre Taten selbst verantwortlich sind. Durch ihr Selbstbewusstsein und den damit verbundenen Handlungsspielraum haben sie eine gewisse Eigen-Mächtigkeit. Nur dadurch können sie im Schöpfungsplan selbstständig mitwirken. Die Schöpfung, wie wir sie kennen, gibt es nur mit der menschlichen Freiheit und damit auch mit der Möglichkeit, dass diese missbraucht wird. Jonas schreibt: „Gottes Macht ist als begrenzt anzusehen durch etwas, dessen Existenz aus eigenem Recht und dessen Macht, aus eigener Autorität zu wirken, er selbst anerkennt. Das ließe sich nun auch als lediglich ein Zugeständnis von Gottes Seite interpretieren, das er widerrufen kann, wann es ihm beliebt, das heißt also als Zurückhaltung einer Macht, die er unverkürzt besitzt, aber um des Eigenrechts der Schöpfung willen nur verkürzt gebraucht. Doch das würde nicht genügen, denn bei dem wahrhaft und ganz einseitig Ungeheuerlichem, das unter seinen Ebenbildern in der Schöpfung dann und wann die einen den schuldlos andern antun, dürfte man wohl erwarten, daß der gute Gott die eigene Regel selbst äußerster Zurückhaltung seiner Macht dann und wann bricht und mit dem rettenden Wunder eingreift. Doch kein rettendes Wunder geschah; durch die Jahre des Auschwitz-Wütens schwieg Gott. Die Wunder, die geschahen, kamen von Menschen allein: die Taten jener einzelnen, die selbst das letzte Opfer nicht scheuten, um zu retten, zu lindern, ja, wenn es nicht anders ging, hierbei das Los Israels teilten. Aber Gott schwieg. Und da sage ich nun: nicht weil er nicht wollte, sondern weil er nicht konnte, griff er nicht ein. Kein manichäischer Dualismus wird bemüht zur Erklärung des Bösen, aus den Herzen der Menschen allein steigt es auf und gewinnt es Macht in der Welt. Im bloßen Zulassen menschlicher Freiheit liegt ein Verzicht der göttlichen Macht.“<sup>62</sup>

Zumindest erwähnt werden sollte noch, dass eine der großen Weltreligionen, der Buddhismus, durch die existentielle Auseinandersetzung mit Krankheit, Alter und Tod entstand. Sie wurde zum Impuls, um nach einem Weg zur Aufhebung von Leid zu suchen, nach Erlösung. Diese ist letztlich das Ziel aller Weltreligionen.

Wenn Gott, so darf man diesen Gedanken zusammenfassen, eine Schöpfung ermöglicht, in der Wesen ein gewisses Maß an Freiheit haben, um die Richtung ihres Lebens zu bestimmen und den Gang der Evolution zu beeinflussen, dann kann Gott den Gang der Dinge nicht determinieren. Er kann nicht nur das für jemand Gute zulassen und bei Dingen, die für ihn schädlich sind, eingreifen und sie verhindern. Vor

allem ökologischer Perspektive haben wir gesehen, dass Werden und Vergehen die notwendige Bedingung für die Fortzeugung des Lebens sind. Vergehen wird jedoch von Wesen, die empfindungsfähig sind, als Leid erlebt. Als Teil der Biosphäre sind alle Wesen tätig und leidend zugleich. Sieht man nicht nur das Individuum, sondern zugleich das Ganze der Natur, dann ordnet sich das eigene Leiden in einen größeren Zusammenhang ein. Für Wesen, die, wie die Menschen, ihrer selbst bewusst sind, beinhaltet die Freiheit einerseits die Möglichkeit zum moralisch Bösen, andererseits zur ethischen Verantwortung. Wie die Seiten einer Münze kann man das eine nicht ohne das andere haben. Beides kann, unter evolutionärer Perspektive gesehen, wie sie Darwin, Aldo Leopold, Whitehead und Jonas vorschwebten, den Keim zu einer ethischen Evolution beinhalten.

<sup>1</sup>Platon: Tim. 28 b. - Vgl. J.Audretsch - K.Mainzer: Vom Anfang der Welt. Wissenschaft, Philosophie, Religion, Mythos (1989).

<sup>2</sup>Platon: Tim. 29 e; 52 b.

<sup>3</sup>Platon: Tim. 30 a.

<sup>4</sup>Platon: Tim. 48 a.

<sup>5</sup>Platon: Tim. 52 d.

<sup>6</sup>Platon: Tim. 50 c.

<sup>7</sup>Platon: Tim. 69 b. „Wie nämlich bereits zu Anfang bemerkt wurde, setzte der Gott in diese Dinge, die sich in ungeordnetem Zustande befanden, in jegliches Entsprechungen (Proportionen) sowohl seiner selbst zu sich selbst als auch zueinander, und zwar in dem Umfang und in der Weise, wie *die Dinge* analog und harmonisch sein konnten. Denn damals war weder etwas, es sei denn durch Zufall, dieser *Entsprechungen* teilhaftig, noch lohnte es überhaupt, eines der jetzt einen Namen führenden Dinge wie z.B. Feuer, Wasser oder einen der anderen *Grundstoffe* mit einem Namen zu bezeichnen.“

<sup>8</sup>Platon: Tim. 37 d.

<sup>9</sup>Platon: Tim. 48 a.

<sup>10</sup>Platon: Tim. 53 b; - auch: 29 e.

<sup>11</sup> G.Böhme: Zeit und Zahl. Studien zur Zeittheorie bei Platon, Aristoteles, Leibniz und Kant (1974)(a) 17-158.

<sup>12</sup>Platon: Tim. 37 d - 38 a.

<sup>13</sup>Genesis 1,1-2, Einheitsübersetzung, (Hg.: A.Deissler - A.Vögtle - J.M.Nützel), Freiburg/ Basel/ Wien 1985<sup>6</sup>.

<sup>14</sup>Hildegard von Bingen: Welt und Mensch, (Übers. u. Erl.: H.Schipperges), Salzburg 1965, 205.

<sup>15</sup>Platon: Tim. 41 d - 47 e.

<sup>16</sup>Platon: Tim. 30 d.

<sup>17</sup> A.Weber: Alles fühlt. Mensch, Natur und die Revolution der Lebenswissenschaften, Berlin 2007<sup>2</sup>, 300f.

<sup>18</sup> Vgl.R.Kather: Hildegard von Bingen – interkulturell gelesen, Nordhausen 2007.

<sup>19</sup> Hildegard von Bingen: Welt und Mensch, op.cit. 233.

<sup>20</sup> Hildegard von Bingen: Welt und Mensch, op.cit. 227.

<sup>21</sup> Hildegard von Bingen: Welt und Mensch, op.cit. 231.

<sup>22</sup> Hildegard von Bingen: Welt und Mensch, op.cit. 53.

<sup>23</sup> Hildegard von Bingen: Der Mensch in der Verantwortung. Das Buch von den Lebensverdiensten (Liber vitae meritorum), Salzburg 1972<sup>3</sup>, 45.

<sup>24</sup> A.N.Whitehead: Prozeß und Realität. Entwurf einer Kosmologie, Frankfurt/M. 1984<sup>2</sup>, 109.

<sup>25</sup> Hildegard von Bingen: Welt und Mensch, op.cit. 106.

<sup>26</sup> Hildegard von Bingen: Welt und Mensch, op.cit. 236f.

<sup>27</sup> Hildegard von Bingen: Welt und Mensch, op.cit. 57.

<sup>28</sup> Hildegard von Bingen: Welt und Mensch, op.cit. 30.

<sup>29</sup> Zit in: H.Schipperges: Hildegard von Bingen, München 1995, 59.

<sup>30</sup> Hildegard von Bingen: Welt und Mensch, op.cit. 172f.

<sup>31</sup> J.Diamond: Collapse. How societies choose to fall or to succeed, New York 2005.

<sup>32</sup> Hildegard von Bingen: Der Mensch in der Verantwortung, op.cit. 133f.

<sup>33</sup> Hildegard von Bingen: Der Mensch in der Verantwortung, op.cit. 146f.

<sup>34</sup> Hildegard von Bingen: Welt und Mensch, op.cit. 65; auch: 73.

<sup>35</sup> Zit. in H.Schipperges, Hildegard von Bingen, München 1995, 61.

<sup>36</sup>Die Analogie zur modernen Ökologie liegt auf der Hand: Vgl. E.O.Wilson: Bedrohung des Artenreichtums, in: Spektrum der Wissenschaft 11 (1989) 93: „Im Grunde meinen wohl alle Ökologen, daß mit jeder biologischen Art

---

auch ein Teil humanen Daseins verloren geht. Wir vernichten mit der Formenvielfalt gleichzeitig die Reserven der Natur für eine genetische Regeneration. Wir töten die Fähigkeit, neues Leben hervorzubringen, ab.“

<sup>37</sup> Hildegard von Bingen: Welt und Mensch, op.cit. 55.

<sup>38</sup> Vgl. R.F.Nash: The Rights of Nature. A History of Environmental Ethics, Madison (Wisconsin) 1989, 87–120.

<sup>39</sup> H.Jonas: Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen, Frankfurt/M./ Leipzig 1992, 23.

<sup>40</sup> A.N.Whitehead: Die Funktion der Vernunft, Stuttgart 1974, 16.

<sup>41</sup> H.Jonas: Philosophische Untersuchungen, op.cit. 17.

<sup>42</sup> A.N.Whitehead: Die Funktion, op.cit. 8f.

<sup>43</sup> A.N.Whitehead: Die Funktion, op.cit. 9.

<sup>44</sup> H.Jonas: Philosophische Untersuchungen, op.cit. 33.

<sup>45</sup> A.N.Whitehead: Prozeß und Realität. Entwurf einer Kosmologie, Frankfurt/M. 1984<sup>2</sup>, 175.

<sup>46</sup> A.N.Whitehead: Prozeß und Realität, op.cit. 203.

<sup>47</sup> A.N.Whitehead: Prozeß und Realität, op.cit. 314.

<sup>48</sup> A.N.Whitehead: Prozeß und Realität, op.cit. 175. „Jedes wirkliche Einzelwesen ... (verkörpert) etwas Individuelles.“

<sup>49</sup> H.Jonas: Philosophische Untersuchungen, op.cit. 20.

<sup>50</sup> J.Bauer: Das Gedächtnis des Körpers. Wie Beziehungen und Lebensstile unsere Gene steuern, München, Zürich 2005<sup>4</sup>.

<sup>51</sup> H.Jonas: Philosophische Untersuchungen, op.cit. 25.

<sup>52</sup> H.Jonas: Philosophische Untersuchungen, op.cit. 27: „Mit der Transzendenz des Lebens meinen wir, daß es einen Horizont jenseits seiner punktuellen Identität unterhält.“

<sup>53</sup> Vgl.R.Kather: Person. Die Begründung menschlicher Identität, Darmstadt 2007.

<sup>54</sup> H.Arendt: Vita activa oder vom tätigen Leben, München/ Zürich 1989<sup>6</sup>, 165f.

<sup>55</sup> H.Jonas: Erinnerungen, Frankfurt/M. 2003.

<sup>56</sup> H.Jonas: Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme, Suhrkamp Vlg.: Frankfurt/M. 1987, 14.

<sup>57</sup> H.Jonas: Der Gottesbegriff, op.cit. 22-24.

<sup>58</sup> H.Jonas: Der Gottesbegriff, op.cit. 33-36)

<sup>59</sup> V.Frankl: ... trotzdem Ja zum Leben sagen. Ein Psychologe erlebt das Konzentrationslager, München 1979<sup>4</sup>, 110.

<sup>60</sup> H.Jonas: Der Gottesbegriff, op.cit. 25f.

<sup>61</sup> H.Jonas: Der Gottesbegriff, op.cit. 31f.

<sup>62</sup> H.Jonas: Der Gottesbegriff, op.cit. 40-43.