

Krise der Zukunft II

PVER
VALA
ERNG
LAGO



Religion – Wirtschaft – Politik

Schriftenreihe des Zentrums für Religion, Wirtschaft und Politik

Herausgegeben von

Georg Pfeiderer (geschäftsführend), Martin Baumann,
Pierre Bühler, Gerd Folkers, Antonius Liedhegener,
Jürgen Mohn, Wolfgang W. Müller, Daria Pezzoli-Olgiati,
Konrad Schmid, Peter Seele und Jörg Stolz

Band 16 – 2017

Georg Pfeleiderer, Harald Matern,
Jens Köhrsen (Hg.)

Krise der Zukunft II

Verantwortung und Freiheit
angesichts apokalyptischer Szenarien

P
V
E
R
|
V
A
L
A
|
E
R
N
G
|
L
A
G
O



Nomos

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung der Freiwilligen Akademischen Gesellschaft (FAG) Basel.

Der Theologische Verlag Zürich wird vom Bundesamt für Kultur mit einem Strukturbeitrag für die Jahre 2016–2018 unterstützt.

Bibliografische Informationen der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Umschlaggestaltung: Simone Ackermann, Zürich

Druck: ROSCH-BUCH, Scheßlitz

© 2018

Pano Verlag, Zürich www.pano.ch

Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden www.nomos.de

ISBN 978-3-290-22035-8: Pano Verlag

ISBN 978-3-8487-3404-7: Nomos Verlag

Alle Rechte vorbehalten

Inhalt

<i>Harald Matern, Georg Pfeleiderer, Jens Köbrsen</i> Einleitung: Ethiken des Ausnahmezustands.....	7
<i>Stephan Jütte</i> Die Hölle fürchten	19
<i>Harald Matern</i> Auf den Himmel hoffen. Zu ethischen Implikationen der christlichen Zukunftshoffnung.....	35
<i>Jens Köbrsen</i> Auf dem Weg zur grünen Religion? Kirchen und die ökologische Krise am Beispiel der Energiewende	49
<i>Regina Betz</i> Religion und Treibhausgasemissionen: Potenziale religiöser Gemeinschaften im Klimaschutz.....	73
<i>Ekaterina Svetlova</i> Herausforderungen für die Finanzethik durch die Komplexität: Ein Plädoyer für eine Ethik des Nichtwissens	101
<i>Patrick Kupper</i> Weltvernichtungsmaschinen: Die Bombe, die ökologische Revolution und die Transformation der Zukunft als Katastrophe.....	123
<i>Mario Kaiser</i> Moration: Zur Chronopolitik des Zögerns	141
<i>Felix Hafner</i> Verantwortung für die Zukunft in der Schweizer Bundesverfassung	175
<i>Manfred Brocker</i> Gibt es eine Pflicht, die Menschheit zu erhalten? Rechtliche, ethische und politisch-institutionelle Antworten auf eine existenzielle Frage	187
<i>Andreas Brenner</i> Die Neigung zur Neigung Die Zerstörung der Erde findet kaum Widerhall.....	213
Autorinnen und Autoren	223
Personenregister	229

Einleitung: Ethiken des Ausnahmezustands

Zukunftsvorstellungen sind ein wichtiges Medium gesellschaftlicher Selbstvergewisserung. Wo von der Zukunft gesprochen wird, stehen grundlegende Themen der Gegenwart zur Debatte. Das Bild, das eine Gesellschaft von ihrer Zukunft zeichnet, bringt Strukturierungswünsche zum Ausdruck – oder Ängste vor sozialem Wandel. Die Zukunft – die Zeit, die noch nicht ist, aber kommen soll – eignet sich gerade deshalb so gut für die Aushandlung fundamentaler Orientierungsfragen, weil sie *per definitionem* «offen» ist. Zwar keine *tabula rasa*, aber in letzter Hinsicht ungewiss. Sie verheißt Gestaltungsspielraum – oder Bedrohungen etablierter Lebensweisen. Die Zukunft ist eines der wichtigsten Medien des «public imaginary» (vgl. Bottici 2014) – der Art und Weise, wie öffentlich ein kollektives Bild einer Gesellschaft konstruiert wird.

Zukunftsvorstellungen unterliegen historischem Wandel. Aufgrund ihrer Erschliessungskraft für die Dynamiken kollektiver Bewusstseinslagen hat sich seit einigen Jahren eine historische Zukunftsforschung etabliert (vgl. v. a. Hölscher 1989; 1999; zur Geschichte der Zukunftsforschung Steinmüller 2013). In gewisser Weise kann dies als Reaktion auf eine Tendenz verstanden werden, der sich auch die vorliegenden Beiträge widmen: Spätestens seit dem Ersten Weltkrieg verschwindet das optimistische und fortschrittsorientierte Geschichtsbild der Aufklärung mehr und mehr aus den öffentlichen Diskursen der «westlichen» Welt. Der Glaube an eine zunehmende Verbesserung der Lebensbedingungen unter der Ägide von Vernunft und Wissenschaft wurde durch diese zivilisatorische Katastrophe mehr als erschüttert.

Ein Blick auf das Gedankengut, das im Hintergrund des Geschichtsdenkens der Aufklärung steht, zeigt aber, dass in diesem selbst bereits ein solcher Umschwung in den Zukunftsvorstellungen angelegt ist. Ein Denken, das die Geschichte als «Fortschritt» und die Zukunft in blühenden Farben zeichnet, kann als «säkularisiertes» Pendant zu heilsgeschichtlichen Konzeptionen aus dem Umfeld des Christentums gedeutet werden (vgl. Koselleck 1986). Allerdings ist diese spezifisch moderne Variante teleologischen Denkens nicht linear, sondern unterliegt selbst einer gewissen Dialektik. So ist in das Fortschrittsdenken dessen «Kritik» bereits von Anfang an mit eingelassen.

Fortschritt ist allein durch Kritik der Gegenwart zu haben. Noch in den späten 1960er Jahren konnte die «Pathogenese» der modernen Welt als Entdeckungszusammenhang einer auf Dauer gestellten Kritik gelesen werden (vgl. Koselleck 1968). Gerade der damit behauptete Zusammenhang von Kritik und Krise bzw. der Entstehung der bürgerlichen Gesellschaft und ihrer Fähigkeit zur Selbstkritik bleibt allerdings einem immer noch idealistischen Gesamtmodus des Denkens verpflichtet. Eine solche geschichtsmetaphysische Dialektik von Kritik und Krise hat die «Krisen» gedanklich immer bereits überwunden. «Krisen» wären dann vor allem als Epiphänomene einer als mehr oder minder zielgerichtet zu verstehenden Entwicklung anzusehen. Die Frage nach dem Ort und der Funktion des Krisenhaften im Rahmen einer modernen Welt- und Geschichtsdeutung stellt sich aber gerade dort immer nachdrücklicher, wo das Krisenhafte zum Apokalyptischen gesteigert wird. Und genau dies ist in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts und auch gegenwärtig zu beobachten. Die Gewissheit, dass Krisen «eben dazugehören», aber letztlich nur Katalysatoren einer in sich doch stabilen geschichtlichen Entwicklung sind, scheint, wenigstens in den westlich geprägten Gesellschaften, nicht mehr plausibilisierbar. Vielmehr beherrschen zunehmend Szenarien des Untergangs die diskursiven Zukünfte.

Um zu verstehen, weshalb gerade das «Apokalyptische» in gegenwärtigen Diskursen eine solche Konjunktur hat und offenbar als Deutungsmodell für (mutmassliche) zukünftige Ereignisse plausibilisiert werden kann, reicht es daher nicht aus den vielzitierten Zusammenhang von «Weltgeschichte und Heilsgeschehen» (vgl. Löwith 1953) in seinen unterschiedlichen Varianten affirmativ oder ablehnend zu erwähnen. Apokalyptische Semantiken und Bilder sind mehr als eher zufällige Überbleibsel einer christlichen Vorgeschichte der säkularen Moderne.

Denn das apokalyptische Moment – das Denken in Untergangsszenarien, die Vorstellung eines Geschichtsabbruchs, die Imagination einer Zukunft als Katastrophe (vgl. Horn 2014) in buntesten Farben – ist mehr als ein implizit-dialektisches Kritikmoment in einem ansonsten «geregelten» Deutungsmodell der Geschichte. Wenn gegenwärtige apokalyptische Diskurse (Bevölkerungsexplosion, ökologische Katastrophen, Zusammenbruch der Finanzmärkte, neue Weltkriege u. ä.) als Ausformungen eines spezifisch modernen Denkens (und nicht als Produkte religiösen Wahns) ernstgenommen werden sollen, dann ist zu unterstreichen, dass sich in ihnen eine radikale Seite der theologischen Quellen der Moderne Bahn bricht, die bisher zu wenig beachtet wurde. Die Gleichung «Fortschrittsdenken = Heilsgeschichte in säkularem

Gewand + kritisch-dialektisches Reflexivwerden» ist unvollständig. Sie missachtet, dass die Quelle, auf die sie sich beruft, nicht allein jenes kritische Moment aus sich entbirgt, sondern selbst eine Dimension in sich trägt, die über alle Kritik hinausweist. Das Apokalyptische könnte in der Tat als häufig impliziter Untergrund der Moderne gewertet werden, als ein abgründiges Moment des Denkens, das tief in die Geschichte der «abendländischen» Gesellschaften eingeschrieben ist (vgl. Fried 2016). Diese Vermutung ist auch in der jüngeren kultur- und sozialhistorischen Apokalyptikforschung mehrfach aufgenommen worden (vgl. stellvertretend für andere die Beiträge in Wieser u. a. 2013).

Selten ist allerdings die Frage gestellt worden, woraus die seltsame Plausibilität apokalyptischer Denkformen resultiert. Dass es sich dabei um Diskursformate handelt, die sehr wesentlich mit ganz anders gearteten denkerischen Grundannahmen und Wissensformen der westlichen Moderne verbunden sind, würde erklären, warum solche Denkmuster gegenwärtig (und im Verlauf des letzten Jahrhunderts) auch auf Bereiche ausgreifen können, die eigentlich mit der «harten» wissenschaftlichen (Ökologie, Ökonomie) oder politischen Rationalität assoziiert werden, in der für Imaginatives wenig Raum sein sollte. Und doch sind es gerade diese Bereiche, in denen das Apokalyptische neue Wurzeln schlägt und Blüten treibt. Zu nennen sind hier nur beispielhaft die medialen Präsentationsformen der Konsequenzen des Klimawandels oder auch Szenarien eines Zusammenbruchs der Märkte. Aber auch die angesichts weltweit zunehmender Migrationsströme aufkeimenden Überfremdungängste, die gegenwärtig nationalistische und xenophobe Diskurse in den westlich-modernen Gesellschaften anheizen und Imaginationen des Zusammenbruchs der sozialstaatlichen Strukturen befeuern, gehören in den Bereich gegenwärtiger Apokalyptik. Zum Teil mag dies damit erklärt werden, dass das apokalyptische Denken genealogisch selbst zur politischen Theologie zu zählen ist: Apokalyptik ist, von ihren Wurzeln her betrachtet, in erster Linie eine symbolische Auseinandersetzung über bleibende und dauerhaft gültige Ordnungsstrukturen angesichts des Aufstiegs und Untergangs wechselnder Grossreiche (vgl. Matern 2018). Andererseits scheint es zunehmend plausibel, von einer Persistenz apokalyptischer Sprach- und Denkformen als Bestandteil der westlichen Moderne zu sprechen: Apokalyptik ist traditionell und bleibend die bevorzugte Form der Zukunftsthematisierung in christliche geprägten Gesellschaften. (vgl. Fried 2016). Dies gilt insbesondere dann, wenn es «ums Ganze» geht, unabhängig davon, ob es sich dabei um zeitweilig dominierende Subsysteme oder «die Gesellschaft» als ganze handelt. Apokalyptik ist westliche Politik der Zukunft, auch in der Moderne.

Im vorliegenden Buch wird nach den praktischen Konsequenzen und Implikationen der (neuen und gegenwärtigen) apokalyptischen Diskurse gefragt.¹

Mit «Verantwortung» und «Freiheit» stehen Grundbegriffe westlich-moderner Ethik im Zentrum der Fragestellung(en). Es ist keine neue Einsicht, dass apokalyptischen Semantiken eine spezifische Pragmatik eignet (vgl. Nagel 2008): Wer den Ausnahmezustand ausruft, sei es den politischen, den ökologischen, den demografischen oder den ökonomischen, verbindet damit auch handfeste Interessen. Ob es aber so etwas geben kann, wie eine Ethik des Ausnahmezustands – bzw. ob und wie unter diesen Bedingungen «Ethik» in dem Sinne, wie der westliche öffentliche und akademische Diskurs sie typischerweise versteht, überhaupt (noch) (denk-)möglich ist – diese Frage verbindet die Beiträge dieses Bandes miteinander. Grösster Dank sei an dieser Stelle Frau BTh Julia Vitelli ausgesprochen, die die Mühen der formalen Vereinheitlichung des Manuskripts auf sich genommen hat.

Der Band versammelt Beiträge zur Tagung «Das Spiel ist aus? Verantwortung und Zukunft angesichts apokalyptischer Zukunftsszenarien», die vom 4. bis 6. November 2015 an der Universität Basel stattfand. Diese Veranstaltung bildete zugleich das öffentliche Abschluss-symposium des interdisziplinären Forschungskollegs «Krise der Zukunft» 2014/15 des *Zentrums für Religion, Wirtschaft und Politik* (ZRWP). Die einzelnen Beiträge der Fellows und der eingeladenen Gäste spiegeln die Thematik des veranstaltenden Kollegs – «Die Krise der Zukunft» – hinsichtlich ihrer ethischen Konsequenzen wider: «Verantwortung und Freiheit angesichts apokalyptischer Zukunftsszenarien»: Das Ziel der Tagung war es nach den Spuren des Apokalyptischen und dessen ethischen Implikationen in den unterschiedlichen Teilbereichen moderner Gesellschaften zu forschen. Dabei wurde die Beobachtung des «Apokalyptischen» durchlaufend auf drei voneinander zu unterscheidenden Ebenen thematisch:

Die erste Dimension der Problemlage betrifft die Frage nach der «realen» Komponente apokalyptischer Szenarien. Zwangsläufig ergibt sich hier eine Verbindung individueller und kollektiver Zukunftsfragen. Der imaginierte eigene Tod und der mögliche Untergang der Menschheit stehen in einer unauflösbaren Verbindung und die in jenen Szenarien zum Ausdruck kommende – oder erst durch sie erzeugte – emotionale Betroffenheit bildet den Ausgangspunkt für die spezifische Pragmatik apokalyptischer Bildsprache:

1 Theoretische, historische und konzeptionelle Auseinandersetzungen mit der Thematik finden sich in Matern / Pfeleiderer 2018.

Nur wenn die Zukunft des Ganzen auch je meine eigene Zukunft ist, betrifft mich auch ihr krisenhafter Charakter; nur wenn die allgemeine Krise auch zur individuellen wird, steht mit der globalen Katastrophe auch der Einzelne vor dem Abgrund. In den krisenhaften Zukunftsszenarien verbinden sich individuelle (biografische) und kosmologische Zeit und die Imagination des Endes der Zeit betrifft das Ende der individuellen wie der kollektiven Welt. Dabei ist es häufig gerade die spezifische Spannung zwischen individueller Erfahrungswelt und katastrophischen Szenarien, die als Ursache emotionaler Betroffenheit gelten muss: Die Katastrophe bedeutet den Zusammenbruch der Ordnung der Lebenswelt und damit auch der Deutungsmuster, mithilfe derer sie bewältigt wird.

Die Ebene der persönlichen Betroffenheit wird überlagert von einer Deutungsgeschichte der Zukunft, die traditionell insbesondere in religiösen Symbolsprachen ihren Niederschlag gefunden hat. Exemplarisch verdeutlicht wird dies in zwei theologischen Beiträgen: Stephan Jütte (Bern/Zürich) und Harald Matern (Basel) thematisieren mit der Höllenfurcht und der Himmels Hoffnung zwei grundlegende Modi und Gravitationszentren religiöser (christlicher) Zukunftsantizipation. Allerdings sind es nicht die traditionellen Symbole und Bilder, die im Fokus ihres Interesses stehen, sondern deren Transformationsgestalten in der Moderne. Denn spätestens seit der Aufklärung hat die religiöse Zukunftsgeschichte einen Säkularisierungsprozess durchlaufen, den sich die theologischen Reflexionskulturen zu eigen gemacht haben. Moderne Religion ist, wo sie diesen Entwicklungen folgt, apokalyptikkritisch. Das allerdings führt nicht zu einer Verbannung des visionären oder prophetischen Elements aus ihren Zukunftsentwürfen. Vielmehr werden diese einerseits ins Prinzipielle gewendet, so dass «Hoffnung» als genuin religiöse Zukunftstechnik mitsamt ihren ethischen Implikationen verhandelbar wird (Matern); andererseits werden dadurch zugleich spezifische inhaltliche Elemente apokalyptischer Bildsprachen auf ihren Gegenwartsgehalt hin befragbar. Dass etwa die «Hölle» durch ihre Assoziation mit der Vorstellung eines Jüngsten Gerichts in unmittelbarer Nähe zum Recht angesiedelt ist, lässt sie auch in modernen, funktional ausdifferenzierten Kontexten als fruchtbares Symbol erscheinen (Jütte).

Damit wird eine dritte Dimension der Fragestellung sichtbar: Mit dem Katastrophischen wird die Frage nach den Grundstrukturen der westlich-modernen Lebenswelt thematisch. Auf der einen Seite zeichnen diese sich durch eine ständige Zunahme an Komplexität aus, die etwa als «Beschleunigung» (vgl. zuletzt Rosa 2005; 2010) erfahren werden kann. Verstärkt wird dieser Effekt auch durch die Zunahme und Globalisierung des Wissens.

Nicht nur die zunehmende Komplexität wird dadurch «für alle», die an der weltgesellschaftlichen Informationskultur partizipieren (können) sichtbar, sondern auch und gerade in globaler Perspektive die Ambivalenzen der Lebensformen der Moderne: demografische Verschiebungen, soziale Ungerechtigkeiten, die Belastung der Ökosysteme, die Ökonomisierung menschlicher Beziehungen, um nur einige zu nennen.

Ungeachtet der Frage, an welchem Fixpunkt eine «Beschleunigung» gemessen werden könnte, oder ob es sich dabei um eine Übertragung eines generellen Unbehagens auf die zeitliche Dimension handelt (vgl. Kaiser 2017), unabhängig auch davon, ob die genannten Ambivalenzen in der Terminologie der «Entfremdung» (Rosa) angemessen beschrieben werden können, ist doch sichtbar, dass schon die Diagnose der «Beschleunigung» die Forderung nach einer «Entschleunigung» impliziert. «Entschleunigung» signalisiert das Bedürfnis nach Komplexitätsreduktion. Apokalyptische Semantiken können dort, wo sie in der Moderne auftreten, eine ähnliche Funktion einnehmen. Den Untergang zu imaginieren kann eine Form der narrativen Bewältigung von Komplexität darstellen. Ungleich stärker noch als im Falle der «Beschleunigung» wird, wer die Katastrophe ankündigt, ebenfalls zum Handeln auffordern – ob «konservativ» oder «revolutionär» (vgl. Tilly 2012) ist dabei strukturell nicht entscheidend: Es muss etwas getan werden, um den antizipierten Untergang zu bewältigen.

Abgesehen von den im weiteren Sinne epistemischen (1) und den religiös-prinzipientheoretischen (2) Fragestellungen werden in den Beiträgen dieses Bandes ganz besonders die in (3) angedeuteten konkretisierenden Perspektiven thematisch. Ihnen ist, zumindest implizit, gemeinsam, dass sie allesamt den analytischen Fokus darauf richten, was geschieht, wenn das klassische Narrativ der Moderne, die «heroische» Inszenierung von Arbeit und Anstand, ausgesetzt oder als nicht mehr plausibel empfunden wird. Genau hier, an den Bruchstellen klassisch-moderner Formen der Selbstthematization, wie sie beispielhaft in den grossen Krisen des 20. Jahrhunderts (Erster Weltkrieg, Zweiter Weltkrieg, atomares Wettrüsten, ökologische und wirtschaftliche Krisen) zum Ausdruck kommen, ist der Ort apokalyptischer Szenarien, die die Moderne spätestens seit dem frühen 20. Jahrhundert (vgl. exemplarisch Vondung 1988) bis in die Gegenwart in zunehmender Intensität begleitet.

Besondere Deutlichkeit erreicht die beschriebene Problemlage im Bereich der *Ökologie*. Die Beiträge von Regina Betz und Jens Köhrsen legen in je unterschiedlicher Weise den Fokus darauf, ob und inwiefern die Religion(en) selbst einen spezifischen Beitrag zur Bewältigung der ökologischen Krise(n) leisten. Diese Frage stellt sich gerade deshalb in besonderer Deutlichkeit, weil

das «Apokalyptische» speziell in den medialen und populärkulturellen Verarbeitungen des ökologischen Diskurses besonders heimisch geworden ist. Selbstverständlich legt sich dies nahe: Prägen doch die biblischen apokalyptischen Texte – neben anderen – auch Motive grosser Naturkatastrophen, denen dann, kontrastierend, die Vorstellung einer harmonischen, erlösten Natur gegenübergestellt wird. Müsste dann nicht gerade auch das Christentum eine «grünen» Kern haben?

Während Betz zunächst quantitativ die Frage aufwirft, ob und wie sich die weltweiten Treibhausgasemissionen nach Religionszugehörigkeit gruppieren lassen, um dann nach den konkreten Potenzialen religiöser Gruppierungen in der Klimapolitik zu fragen, wendet sich Köhrsen einer räumlich begrenzteren Fragestellung zu: Nach einem Überblick über den Forschungsstand untersucht er anhand qualitativer Interviews mit Vertretern christlicher Kirchen in der Stadt Emden, wie und ob sich der in der Forschung oft positiv gewertete Faktor «Religion» auch in der lokalen Energiewende niederschlägt. Während Betz die Mobilisierungspotenziale religiöser Gruppierungen sehr hoch einschätzt und ein aktiveres Engagement für den Klimaschutz insbesondere der in den hochindustrialisierten Nationen vertretenen Religionsgemeinschaften einfordert, sieht Köhrsen anhand des gewählten Fallbeispiels gerade diesen Punkt kritisch. Faktisch, so sein Fazit, lässt sich im untersuchten Fall das oft betonte Potenzial gerade dieser Gruppen nicht anhand konkreten Engagements belegen.

In ganz anderer Weise konkretisiert sich die Fragestellung im Bereich der *Ökonomie*, die gegenwärtig als die grösste Triebkraft globaler Entwicklungen gelten kann. Angesichts der krisenhaften Entwicklungen, die insbesondere auf den Finanzmärkten bisweilen «apokalyptische» Ausmasse annehmen, stellt sich die Frage danach, ob Verantwortliche für systemische Krisen ausgemacht werden können und ob eine ethische Perspektive, die sich auf individuelle Entscheidungssubjekte kapriziert, eigentlich in der Lage ist, die Zusammenhänge angemessen zu beschreiben. Damit lösen hier «apokalyptische» Entwicklungen in besonderer Weise eine grundlegende Anfrage an das klassische Narrativ der Moderne aus: «Gibt es innerhalb so komplexer Systeme wie den Finanzmärkten dasjenige Subjekt eigentlich (noch), dessen heroischer (entbehrungsvoller) Kampf mit der Knappheit die Vorstellungswelten der moderne (kapitalistische) Wirtschaft prägte (vgl. Breithaupt / Kolmar 2017)?

Während Svetlova diese Frage mit dem Verweis auf die systembedingte Notwendigkeit einer «ethics of ignorance» letztlich auf eine Ebene der Refle-

xion über die gewandelten Bedingungen und Möglichkeiten der Ethik verlagert, stellt sich die Problemlage im Bereich der *Politik* noch einmal anders dar. Hier verweist die Rhetorik des Untergangs prinzipiell auf Situationen, die als «Ausnahmestand» interpretiert werden könnten – auf solche Situationen, in denen gesellschaftliche Ordnungsverhältnisse grundsätzlich neu ausgehandelt werden. Der kommende Untergang ermöglicht schon hier und jetzt, darüber zu verhandeln, was gegenwärtig sein soll. In demokratische Politiken ist damit ein krisenhaftes Moment grundsätzlich eingezeichnet, das dort, wo die Apokalypse beschworen wird, allerdings noch einmal neu überboten wird. In den Beiträgen Patrick Koppers, Mario Kaisers, Felix Hafners und Manfred Brockers zeigt sich diese Problematik in je unterschiedlicher Art.

Patrick Kopper beschreibt in historischer Perspektive die diskursive Geburt der Rhetorik des Katastrophischen in der Gegenwart: Nicht die faktische Aufrüstung, sondern die Erzeugung der «doomsday machines» als diskursiven Entitäten und der damit einhergehenden Prognosetechniken ist sein Thema. Dabei geht Kopper mit der Literaturwissenschaftlerin Eva Horn (vgl. Horn 2014) von der Unterscheidung zweier Arten des Katastrophischen aus: Die jähe Selbstzerstörung der Menschheit durch einen nuklearen Vernichtungskrieg ist in der Gegenwart der Empfindung eines schleichenden Endes gewichen, das nichtsdestotrotz umso absehbarer ist. Kopper legt den Fokus seiner Untersuchung auf das Bindeglied zwischen beiden Formen des Katastrophendiskurses und beschreibt die Jahre zwischen dem Beginn des Kalten Krieges und dem zunehmenden Bewusstsein kommender ökologischer Schwierigkeiten als Entstehungszusammenhang neuer Antizipationsformen des Zukünftigen. Dabei entstand nicht nur die für heutige westliche Zukunftsdiskurse prägende pessimistische Prägung, sondern auch die modellhafte Form ihrer Antizipation, durch die sie jenen schleichenden, dennoch zwingenden Charakter erhielten. Mit dieser Diagnose korrespondiert der Beitrag Mario Kaisers, der neue Formen der Chronopolitik untersucht – und das Zögern als Inbegriff von Zukunftspolitiken der Gegenwart herausarbeitet. Dabei ist Zögern dasjenige Handeln, das das Politische selbst (im Unterschied von den konkreten Politiken) gleichsam freilegt und zum Gegenstand von Handlungen und Verhandlungen macht. Das Zögern erschafft Zeit und öffnet damit einen Raum des Möglichen im Gegenüber zu einer Zukunft, die durch das Katastrophische kolonisiert erscheint. Die Würdigung des Zögerns als legitimer und genuin (chrono-) politischer Handlung öffnet den Blick für die folgenden zwei Beiträge.

Manfred Brocker fragt in seinem Text grundlegend danach, ob es angesichts katastrophischer bzw. apokalyptischer Zukunftsszenarien überhaupt eine Pflicht geben könne, die Menschheit zu erhalten. Damit ist nicht nur die blosser Arterhaltung gemeint, sondern insgesamt die Frage nach dem «Menschlichen» aufgeworfen – gerade angesichts seiner möglichen Vernichtung. Zwar spielt die Generationenverantwortung eine übergeordnete Rolle, die Problemstellung wird aber zugespitzt auf die individuelle und kollektive Verantwortung gegenüber der eigenen Gattung. Dabei stellen sich für Brocker sowohl die juristische als auch die deontologische Dimension der Bearbeitung des Problems letztlich als aporetisch heraus. Am Ende steht daher die Forderung nach einer politischen Lösung, nach einer institutionellen Umgestaltung der Gegenwart im Blick auf Lebensmöglichkeiten aktueller wie zukünftiger Generationen. Diese politische Pragmatik korrespondiert damit auf der einen Seite mit dem Beitrag Mario Kaisers – ist sie doch, in etwas abgespeckter Variante, eine Politik des Zögerns im besten Sinne. Auf der anderen Seite trifft sie sich mit den Ausführungen Felix Hafners zur konkreten Umsetzung der Zukunftsverantwortung in der Schweizer Bundesverfassung. Hafner kreist das Thema zunächst systematisch ein, verfolgt dieses dann rechtsgeschichtlich und fragt schliesslich nach den gegenwärtig geltenden rechtlichen Rahmenbedingungen für die Sicherung des sich historisch wandelnden Gemeinwohlziels. Die dabei einzufordernde Konkretheit ist allerdings rechtlich nicht gegeben, womit in letzter Hinsicht die konkrete Zukunftsverantwortung an die stimmberechtigten Bürgerinnen und Bürger zurückdelegiert werden muss – an deren politisches wie ihr gesamtes Handeln. Damit ist eine Dimension der Problemstellung erreicht, die die Crux jeder Überführung ethischer Reflexionen in die Praxis betrifft und die insbesondere bei der hier gestellten Thematik kaum zu umgehen ist: Jegliche Reflexion auf den Charakter und die Gegenwartsbedeutung der Zukunft führt mitten in die Gegenwart, und zwar nicht allein in gegenwärtige (zumal akademische) Diskurse sondern am Ende in die individuelle Praxis der Aneignung und Umsetzung biografischer wie auch fernster Zukunft.

Die Notwendigkeit dieses kreativen Brückenschlags spiegelt sich nicht zuletzt im abschliessenden Beitrag dieses Bandes, den der Basler Philosoph Andreas Brenner beigesteuert hat. Brenners Beitrag stellt einen eindringlichen Appell dar, der in poetisch-philosophischer Sprache sowohl im wissenschaftlichen Diskurs beheimatet ist, wie auch auf der Ebene der individuellen Lebenskunst. Brenner geht es darum, den Untergang – in seiner Terminologie «die Neige» - ernst zu nehmen, ihn nicht diskursiv zu kolonisieren sondern als lebensweltliches Faktum zu begrüssen, demgegenüber auch Töne

der Trauer erlaubt sind. Was im Obigen diskursiv problematisiert wurde, wird hier als Faktum in den Raum gestellt – und durchaus auch kritisiert: Entfremdungserscheinungen und Beschleunigung, die nicht nur mögliche, sondern wahrscheinliche Auslöschung der Menschheit bilden Momente in Brenners Beschreibung. Dadurch, dass sein Beitrag gleichwohl mitten in diese Reflexionssteigerungsversuche hineinragt, zielt er auf die Kritik einer Form des Diskurses, die sich durch allzu grosse analytische Distanz so sehr von ihrem Gegenstand entfernt, dass sie selbst als Teil eines Entfremdungsprozesses verstanden werden kann. Brenner liegt damit letztlich in der Fluchtlinie dessen, was mehr und mehr auch in den vorangehenden Beiträgen deutlich wurde: Wo dort Pragmatik gefordert wurde, wird hier diskursive Pragmatik geübt, nicht als Flucht in den Alltag, sondern als Umwendung der «Neigung» auch diskursiv den Untergang durch seine allzu lässige Einhegung eher fortzuschreiben, denn aufzuhalten.

Literatur

- Bottici, Chiara, *Imaginal Politics. Images Beyond Imagination and the Imaginary*, New York 2014.
- Breithaupt, Fritz / Kolmar, Martin, in: NZZ vom 23.01.2017, www.nzz.ch/meinung/ende-der-knappheit-reise-zum-mittelpunkt-der-leere-ld.140961
- Bühler, Benjamin / Willer, Stefan (Hg.), *Futurologien. Ordnungen des Zukunftswissens*, Paderborn 2016.
- Fried, Johannes, *Dies irae. Eine Geschichte des Weltuntergangs*, München 2016.
- Graf, Rüdiger / Herzog, Benjamin, *Von der Geschichte der Zukunftsvorstellungen zur Geschichte ihrer Generierung. Probleme und Herausforderungen des Zukunftsbezugs im 20. Jahrhundert*, in: *Geschichte und Gesellschaft* 42 (2016), S. 497–515.
- Gray, John, *Die Politik der Apokalypse. Wie Religion die Welt in die Krise stürzt*, Stuttgart 2009.
- Horn, Eva, *Zukunft als Katastrophe*. Frankfurt a. M. 2014.
- Hölscher, Lucian: *Weltgericht oder Revolution. Protestantische und sozialistische Zukunftsvorstellungen im deutschen Kaiserreich*, Stuttgart 1989.
- Hölscher, Lucian: *Die Entdeckung der Zukunft*, Frankfurt a. M. 1999.
- Kaiser, Mario, *Die Geburt der Zukunftsangst*, in: Matern, Harald / Pfeleiderer, Georg, *Die Krise der Zukunft*, Zürich 2018 (im Druck).