

## „Macht Euch die Erde untertan“?

### Zur ethisch-religiösen Begrenzung technischen Zugriffs

von Jörg Splett

Seit langem galt das religiöse Bewußtsein als Widersacher wissenschaftlichen und technischen Fortschritts. Nach dem Krieg aber hat Friedrich Gogartens These Verbreitung gefunden, daß gerade die biblisch-christliche Botschaft es war, die die (natur-)religiöse Tabuisierung der Welt zerstörte, indem sie die Natur als Schöpfung zum „Mach-werk“, Sterngötter zu Lampen, die Mächte zu Boten oder Dämonen degradierete.<sup>1</sup> Diese These ist zwar auch auf Widerspruch gestoßen<sup>2</sup>, wurde jedoch weithin, auch in der katholischen Theologie, akzeptiert. Um so stärker wirkte die Kritik von Dennis L. Meadows, dem Verfasser der Studie für den „Club of Rome“, der demgemäß nun die Ausbeutung der Welt, die (drohende) Selbstzerstörung des Homo faber dem biblisch christlichen Ethos anlastet.<sup>3</sup> Unbestreitbar haben Christen die neuzeitliche Entwicklung mitgetragen. Hier steht zur Diskussion, ob der maßlose Herrschaftsanspruch der Neuzeit aus dem biblisch-christlichen Ethos entspringt. Dazu wird im folgenden die Gegenthese vertreten; daß nämlich – wie theologischerseits beispielsweise von Udo Krolzik<sup>4</sup>, doch ebenso etwa vom Philosophen Odo Marquard gezeigt<sup>5</sup> – gerade die „Emanzipation“ von diesem Glaubensethos zur (drohenden) Katastrophe geführt hat und daß Hoffnung auf Rettung einzig im Wiedergewinn einer ethisch-religiösen, und zwar theo-logischen, Selbstbegrenzung technischen Verfügungens liegt.<sup>6</sup> Dabei stehe „Erde“ hier als Titelwort für „Natur“ (siehe III), in so umfassendem Sinn, daß es den Lebens- und Wohnraum des Menschen wie seine „Leibeswohnung“ selbst meint, unbeschadet der Notwendigkeit weiterer Differenzierung.

<sup>1</sup> Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit, Stuttgart 1958.

<sup>2</sup> Z. B. U. Mann, Das Christentum als absolute Religion, Darmstadt 1970, 74–76.

<sup>3</sup> D. L. Meadows u. a., Wachstum bis zur Katastrophe? dva-informativ, Stuttgart 1974, 28; C. Amery, Das Ende der Vorsehung. Die gnadenlosen Folgen des Christentums, Hamburg 1972; F. Vonessen, Die Herrschaft des Leviathan, Stuttgart 1978, 178, zu unserem Titelsatz: Es bleibe „nur die Frage, ob der Satz korrekt übersetzt ist und die Leser bloß übersehen haben, daß die Einladung Gottes an einen unverdorbenen Adam erging – oder ob der gefallene Adam den Text zurechtgerückt hat. So wie das Wort dasteht, scheinen böse Buben die Bibel gefälscht und eine Verführungsrede des Teufels – man vergleiche die Versuchungsgeschichte – zur Verheißung Gottes umgemogelt zu haben.“

<sup>4</sup> Umweltkrise – Folge des Christentums?, Stuttgart 1980.

<sup>5</sup> Z. B. Ende des Schicksals? Einige Bemerkungen über die Unvermeidlichkeit des Unverfügbaren, in: Schicksal? Grenzen der Machbarkeit, München 1977, 7–25. Siehe auch den populären Titel von H. E. Richter, Der Gotteskomplex. Die Geburt und die Krise des Glaubens an die Allmacht des Menschen, Reinbeck b. Hamburg 1979.

<sup>6</sup> Vgl. Ph. Schmitz (Hrsg.), Macht euch die Erde untertan? Schöpfungsglaube und Umweltkrise, Würzburg 1981 (darin, 39–64, vom Verf. der Beitrag: Gottes Freiheit und die Kontingenz der Schöpfung. Zur religionsphilosophischen Begründung menschlichen Weltverhältnisses; zur exegetischen Diskussion über Lohfink hinaus, auf den Abschn. I sich stützt: H.-W. Jüngling, „Macht euch die Erde untertan“ [Gen 1,28]. Der geschaffene Mensch und die Schöpfung [9–38]).

## I. Der biblische Auftrag?

Im Dienst dieser Aufgabe mag es nicht unangebracht sein, eingangs die Auskunft heutiger Exegese zu dem ominösen Titelwort unserer Reflexion einzuholen. Unser philosophischer Beitrag darf sich hierbei weitgehend *einer* Autorität anvertrauen (zumal er das nicht unkritisch tut): der des Alttestamentlers Norbert Lohfink, auf dessen Darlegung von 1974 man sich bis heute immer wieder bezieht.<sup>7</sup> Schon zu den Versen Gen 1,26 f. über die *Gottebenbildlichkeit* des Menschen ist eine Bemerkung nötig, insofern nach verbreiteter Meinung darin bereits die Herrscherstellung des Menschen im Kosmos ausgedrückt werde. Statt auf ägyptische geht Lohfink auf mesopotamische Vorstellungen zurück (gehört Gen 1 doch zur „Priesterschrift“, dem jüngsten Quellenwerk des Pentateuch, vermutlich im oder nach dem babylonischen Exil geschrieben). Dort wird der Mensch, nach dem Bild seines Schöpfers, zur Fronarbeit für die Götter geschaffen. Die Abbildlichkeit als solche wäre demnach nicht schon im Sinn von Herrschertum, sondern zunächst nur im Sinn einer größeren Nähe zu Gott zu lesen. Vers 1,28 nun übersetzt Lohfink: „Gott segnete sie dann. Gott sagte zu ihnen: Seid fruchtbar, vermehrt euch und füllt die Erde an; nehmt sie in Besitz; regiert die Fische des Meeres, die Vögel des Himmels und alle Tiere, die sich auf der Erde bewegen.“

Auf den Fruchtbarkeitssegen, der zur Erfüllung der Erde führt, ist jetzt nicht einzugehen.<sup>8</sup> Von diesem Erfüllen aus aber möchte Lohfink auch den Satz verstehen, dessen übliche Übersetzung die Überschrift unseres Aufsatzes bildet. ‚kbš (kabasch)‘ wird in Langenscheidts Taschenwörterbuch<sup>9</sup> übersetzt mit: ‚niedertreten, zertreten, unterdrücken, unterjochen, überwältigen‘. Als Grundbedeutung nennt Lohfink „den Fuß auf etwas setzen, auf etwas treten“, wovon das Hebräische nur zwei abgeleitete Bedeutungen bewahrt hat: „Mit dem Objekt ‚Sünden‘ heißt das Verb ‚Sünden verzeihen‘. Die Sünden sind wie ein Feuer, das Gott mit seinen Füßen austritt.“<sup>10</sup> Bei Menschen, Völkern und Ländern heißt es ‚zum Eigentum machen‘ (kăbāš = Fußschemel, dessen Funktion die Besiegten einnehmen). Das Bild sei normalerweise verblaßt. Immerhin meint das Wort ein Eigentum-werden nicht eben friedlicher Art: von Freien, die zu Sklaven werden (Jer 34,11.16; Neh 5,5; 2 Chr 28,10), über Völker und Länder als Kriegsbeute (Num 32,22.29; Jos 18,1; 2 Sam 8,11; 1 Chr 22,18) bis zur überwältigten Frau (Est 7,8). Doch gerade im Blick auf Kanaan, den Israel zugeordneten Teil der von den Völkern zu erfüllenden Erde (Ex 1,7; 6,5–8), gestützt auf die Parallelstellen mit dem Wort ‚jrš – in Besitz nehmen‘ (Dt 3,20; 31,3; Jos 1,15), solle man „am besten möglichst undramatisch übersetzen“ (139).<sup>11</sup> Im Besitz ihrer Länder nun haben die Völker Regierun-gsvollmacht über die Tiere. Was ist damit gemeint? – Gegen die übliche Deutung

<sup>7</sup> „Macht euch die Erde untertan“, in: *Orien.* 38 (1974) 137–142.

<sup>8</sup> Siehe *N. Lohfink*, Die Priesterschrift und die Grenzen des Wachstums, in: *StZ* 192 (1974) 435–450; vgl. zum Ganzen: *ders.*, Unsere großen Wörter. Das Alte Testament zu Themen dieser Jahre, Freiburg u. a. 1977, 156–171 (Wachstum), 172–189 (Zukunft).

<sup>9</sup> *K. Feyerabend*, Taschenwörterbuch Hebräisch-Deutsch. Zum Alten Testament, Berlin–München–Zürich 16/1969.

<sup>10</sup> A. a. O. (Anm. 8) 138; vgl. *Mich* 7, 19.

<sup>11</sup> *E. Zenger* glaubt gar sagen zu können: „Altorientalische Siegelbilder zeigen uns, daß die Geste des Fußsetzens auch ein Symbol des Schutzes und der Fürsorge sein kann. ‚Seinen Fuß setzen auf . . .‘ kommt in dieser Bedeutung unserer deutschen Rede-weise ‚Über jemand seine Hand halten, auf jemand seine Hand legen‘ sehr nahe“ (*Christ in der Gegenwart* 33 [1981] 213 f.). Angesichts der angeführten Belege wird man fragen dürfen, ob hier „die ökologische Diskussion der letzten Jahre . . . die Augen der Sprachwissenschaft“ wirklich nur geöffnet (213) oder nicht doch auch etwas getrübt habe. Apologetik sollte sich jedenfalls schon vor jedem Anschein von Augenwischerei hüten. (Nüchtern: *Jüngling*, [Anm. 6] 30 u. 37.)

des Verbs ‚rdh‘ als ‚Niedertreten‘ plädiert Lohfink auch hier für ‚regieren, leiten, anweisen‘ im Sinne einer Grundbedeutung ‚geleiten‘, ‚weiden‘.<sup>12</sup>

Das klingt, als stehe die Technik noch gar nicht im Blick der Verfasser; doch Lohfink erinnert daran, daß Israel ihr in Babylonien durchaus begegnet ist. Er sieht zwei Aussagen der Priesterschrift dazu: einmal negativ die Absage an eine technische Ausbeutung von Menschen durch Menschen, gezeigt am tätigen Nein Jahwes zur ägyptischen Knechtschaft; sodann positiv die Berufung von Handwerk und Kunst zur Ausgestaltung des Heiligtums, gemäß den Anweisungen, die Mose am Sinai dazu erhält, dem Vorbild, das ihm gezeigt wird (Ex 25,8 f.). Der Mensch soll also die Natur „zur Ähnlichkeit des Himmels hinentwickeln, so daß die Erde zur Wohnstatt Gottes werden kann“.<sup>13</sup>

## II. Zwei systematische Positionen

Dies der exegetische Befund. Statt des weiteren zu erörtern, wie der Text in der Tradition verstanden wurde und wie weit nicht doch das Christentum, auf jeden Fall die Christenheit, an der Ausbeutung der Erde Schuld tragen, sei jetzt die Titelfrage systematisch angegangen. Und dies wiederum zunächst im Autoritäten-Zitat. Nur daß jetzt zwei christliche Positionen vorgestellt seien, um aus deren Kontraposition Licht für die eigene begründete Stellungnahme zu gewinnen.

1. 1965/66 hat Karl Rahner mehrerenorts „Theologisches zur Selbstmanipulation des Menschen“ vorgetragen. Der Text „Experiment Mensch“, erstmals 1966 in der Festschrift für Max Müller erschienen, wurde dann in Band VIII seiner *Schriften zur Theologie* aufgenommen.<sup>14</sup> Rahner skizziert erst einmal eine Situationsbestimmung: Der Mensch ist (nach sehr alten primitiven Anfängen) heute dabei, sich selber aktiv zu verändern, indem er zunächst seine Welt verändert. „Er macht sich die Erde untertan und darin schon sich selbst“ (264). Das setzt sich fort in den „Werkhallen“ der Medizin, Psychologie und Soziologie, wo der Mensch direkt angegangen wird. – In seiner theologischen Antwort darauf schließt Rahner neben technisch-praktischen Fragen auch moral-theologische Probleme im engeren Sinn aus, also die „praktische Moralkasistik der Selbstmanipulation des Menschen“ (267). Es geht ihm um Grundsätzliches. Und die erste Grundsatzauskunft lautet, man solle nicht erschrecken. „Der Mensch ist grundsätzlich operabel und darf es sein“ (267). Selbstverfügung bedeutet Wesen und Auftrag christlich verstandener Freiheit. Bisher indes lag diese Selbstbestimmung fast allein im inneren Bereich (darin der Mensch über sich und sein ewiges Schicksal entschied); nun tritt sie auch in die kategoriale Sichtbarkeit des Kulturellen hinaus.<sup>15</sup> Er selbst wie die Natur sind dem Menschen ja nichts Numinoses, sondern endlich, gegeben: Geschaffenes, mit dem er umgehen darf.

<sup>12</sup> Dafür spricht, daß einerseits gemäß Gen 1,29 dem Menschen nur pflanzliche Nahrung zugeordnet ist; andererseits dies nach der Sintflut korrigiert wird (Gen 9,2 f.) und nun erst „kriegerisch“ von Furcht und Schrecken der Tiere vor dem Menschen gesprochen wird, in dessen Gewalt sie gegeben seien.

<sup>13</sup> Oriën. (Anm. 7) 140. – Zur Akzentuierung der Texte im ganzen siehe *Jünglings* Hinweis (Anm. 6, 31), daß sie aus der damaligen Situation heraus „als Ermutigung des Menschen zu einem von Ängsten gegenüber der Numinosität der Welt freien Umgang mit ihr zu hören“ waren, während für den modernen Menschen vor einem profaniserten Rohstofflager ihre begrenzenden Aspekte betont werden müssen.

<sup>14</sup> H. Rombach (Hrsg.), Die Frage nach dem Menschen. Aufriß einer philosophischen Anthropologie, Freiburg-München 1966, 45–69, zitiert nach: *Schriften... VIII*, Einsiedeln 1967 u. a., 260–285.

<sup>15</sup> Zu dieser, nicht durchwegs als glücklich empfundenen, Terminologie K. Rahners hier nur so viel, daß mit ‚kategorial‘ das Greifbar-Faßliche, Gegenständliche, „Konkrete“ gemeint ist, in Abhebung von dessen eigentlichem (die Greifbarkeit übersteigenden) Sinn: dem „Transzendentalen“. Vgl. L. B. Puntel, Zu den Begriffen „transzendental“ und „kategorial“ bei Karl Rahner, in: H. Vorgrimler (Hrsg.), *Wagnis Theologie* (FS K. Rahner), Freiburg u. a. 1979, 189–198.

Das entläßt uns allerdings mitnichten in Beliebigkeit. Freiheit schließt nach christlichem Verständnis die Möglichkeit ein, sich wesenswidrig zu verhalten. Das heißt: Nicht alles, was sie kann, ist ihr erlaubt; bzw. sie kann auch, was sie nicht darf. Damit stellt die Frage nach dem maßgebenden Wesen, der „Natur“, des Menschen sich in neuer Weise. Freilich gilt es sogleich festzuhalten, „daß in der Dimension der kategorialen Selbstmanipulation das Gute nie so ‚gut‘ und das Böse nie so radikal schlecht ist wie in der Dimension der ursprünglichen transzendentalen Freiheit“ (272). – Wenn gleich die Dimension konkreten Handelns sich auch nicht von diesem „Innenraum“ der Gesinnung abtrennen läßt. Ja, Rahner geht noch weiter. Es sei erlaubt, die entscheidende Passage als ganz wörtlich zu zitieren (275): „Einmal: Wenn man die radikale ontologische Verschiedenheit des Guten und des Bösen versteht, also begreift, daß das Böse letztlich doch gerade die Absurdität des Wollens des, weil Wesen- und Sinnlosen, Unmöglichen ist, dann gibt es in einem letzten Verstand eben doch nichts, was der Mensch wirklich kann und doch nicht darf, so daß umgekehrt gilt: Was er wirklich kann, soll er auch ruhig tun. Die Aufgabe des wirklich lebensnahen Moralisten wäre also, dem Menschen von heute zu zeigen, daß, wo er wirklich nicht darf, es auch im letzten – selbst heute – ‚nicht geht‘ (auch kategorial, innerweltlich nicht!), wenn er gegen sein Sollen anstrebt und solches zu können vermeint. Und dann: Weil und insofern die kreatürlich-endliche Freiheit des Menschen mitbestimmt ist durch das ihr Vorgegebene, das sich gerade im kategorialen Bereich der Freiheit und so der Selbstmanipulation besonders auswirkt, lassen sich durchaus biologische, psychologische und gesellschaftliche Gesetze ahnen und annehmen, die unbeschadet der Freiheit der Selbstmanipulation gewissermaßen als Reglersysteme verhindern, daß solche Selbstmanipulation im ganzen und auf die Dauer in das wesenswidrig Absurde sich verirrt.“

Das will keine Ermunterung zu Lässigkeit sein und keine Leugnung von Katastrophengefahr, aber „ein Trost und eine Mahnung, nicht zu ängstlich zu sein. Das ‚Wesen‘ variiert offenbar um eine innerste Mitte, und diese Mitte zusammen mit den Wesensvariationen samt den Aberrationen und Versuchen, das alte Wesen neu auszusagen, all das macht erst das ganze Wesen aus“ (276). Rahner zieht schließlich die Parallele zu monströsen, in biologische Sackgassen führenden Resultaten aus der Geschichte der Evolution: „Auch abwegige kategoriale Selbstmanipulation, die bloß scheinbar einer wirklich transzendentalen Freiheit Gott gegenüber entspringt, kann das letztlich harmlose Experiment der Natur sein, die versucht, experimentiert und langsam herausbringt, was echte Zukunft verspricht, auch dort nochmals, wo sie – wenigstens scheinbar – Intelligenz und Freiheit des Menschen nur in ihren eigenen Dienst stellt, ihr Wesen, nicht eigentlich das Freiheitswesen des Menschen durchspielt“ (276).

Immerhin folgt auf diese Gedanken (man möchte sagen: eines ontologischen Optimismus) ein Abschnitt, der an das Theologoumenon der Erbsünde erinnert, an die „Einbahnigkeit“ der Geschichte (so daß keine Selbstmanipulation das „Gesetz des schuldigen Anfangs mit Tod, Vergeblichkeit, Widerspruch und Leid“ aufheben kann – 277) und daran, daß möglicherweise auch „die künftige, gezielte Großmanipulation der Menschheit selbst irreversibel, irreparable Folgen hat, hinter die keine weitere Selbstmanipulation mehr zurückkommt“ (277 f.): bis hin zum kollektiven Selbstmord der Gattung.<sup>16</sup> Wie steht aber hierzu die obige These, derlei sei „auf die Dauer“ nicht möglich?

2. Gegenüber solch transzendentalphilosophischer oder -theologischer Offenheit ruft Robert Spaemann ins Gedächtnis, daß die Griechen aus guten Gründen mit dem

<sup>16</sup> „Es könnte (wer kann es wissen; auch das Absurde darf vom Christen bedacht werden) sein, daß die Menschheit sich tatsächlich einmal biologisch zurückkreuzt auf die Stufe einer technisch intelligenten und selbstdomestizierten Australopithekusherde oder eines Insektenstaates ohne den Schmerz der Transzendenz, Geschichte und den Dialog mit Gott . . .“ (283).

philosophischen Hinterfragen bei der Natur als solcher innegehalten haben.<sup>17</sup> – Zwar nicht gegen Rahner, sondern auf Bruno Schüller und Franz Böckle bezogen, wendet er sich energisch gegen eine „spiritualistische“ Moral, die darauf hinauslaufe, „daß die menschliche Person und ihre Freiheit als solche keine Natur besitzt, sondern Natur für sie nur ein gegenständliches Medium ist, in dem sie Wirkungen hervorbringt, in dem sie ihren Stellungnahmen gegebenenfalls freien Ausdruck geben, diesen aber auch, wenn der utilitaristische Kalkül es erfordert, unterlassen kann, ohne dabei die eigene Identität einzubüßen“.<sup>18</sup>

Nicht strittig soll nun hier die – m. E. unwiderleglich begründbare – Überzeugung sein, daß die grundsätzliche und praktisch konkrete Achtung der personalen Würde des Menschen letztlich nur theo-logisch, also vom würdeverleihenden Schöpfungsanruf eines personalen Gottes her begründet werden kann.<sup>19</sup> Der unbedingte Respekt vor einem anerkannt bedingten Wesen ist in der Tat nicht utilitaristisch zu legitimieren (und auch die „goldene Regel“ als Richtschnur des Handelns liefert nicht die *Begründung* dafür, daß man sie zur Regel machen *solle*). Kant spricht von einem unhintergehbaren Faktum der Vernunft<sup>20</sup>, und die Wertphilosophie, die ihn kritisiert, vermag ihrerseits hier auch keinen absoluten Wert zu entdecken (ist – metaphysisch – das *bonum* doch dem *ens* korreliert, so daß dem endlichen Seienden auch eine nur endliche Gutheit entspricht). Jetzt aber geht es nicht um den Menschen in seiner Personwürde als solcher, sondern um seine Natur-Situation. Gefragt ist nach der Unantastbarkeit der Natur, der im Menschen (in seiner Leiblichkeit) wie der um ihn. Wie stellt sich dieser Zusammenhang dar?

Nie darf „die Personwürde des einzelnen . . . lediglich als zu berücksichtigender Faktor ins utilitaristische Kalkül mit ein[gehen]“<sup>21</sup>; aber ist damit schon die Alternative gesetzt, daß „die Personwürde durch bestimmte Handlungen auf eine in jedem Falle unerlaubte Weise verletzt“ wird (ebd.)? Oder hätte vielleicht eben dies Gegenstand der jeweiligen moralischen Überlegung zu sein: ob hier und jetzt durch eine bestimmte Handlung diese Verletzung geschehe? Ist doch „kein dem menschlichen Handeln vorgegebenes geschaffenes Gut denkbar, das, gleichgültig unter welchen Bedingungen, für sich schlechthin ausnahmslose, absolute Geltung beanspruchen könnte.“<sup>22</sup> Das setze, meint Spaemann, ein Verständnis der Natur als Mittel zum Zweck voraus, statt als sinnhafter Repräsentation des Ganzen im Partikularen: also als (jeweils konkreten) Symbols.<sup>23</sup> „Bis zum 16. Jahrhundert betrachtete der Mensch sich selbst als Teil der Natur, und zwar als deren Spitze . . . Die Natur als Ganze bleibt in diesem Weltverhältnis stets das Umgreifende. Sie kann den zerstören, der sich gegen sie und ihre Ordnung vergeht. Sie selbst bleibt immer dieselbe.“<sup>24</sup> Heute ist das anders geworden. „Im-

<sup>17</sup> Philosophie als Lehre vom glücklichen Leben, in: G. Bien (Hrsg.), Die Frage nach dem Glück, Stuttgart-Bad Cannstatt 1978, 1–43, 4.

<sup>18</sup> Über die Unmöglichkeit einer universalteleologischen Ethik, in: PhJ 88 (1981) 70–89, 89.

<sup>19</sup> J. Splett, Der Mensch ist Person. Zur christlichen Rechtfertigung des Menschseins, Frankfurt/M. 1978, Kap. 1.

<sup>20</sup> KpV, Werke in sechs Bänden (Weischedel) IV 141 f.

<sup>21</sup> PhJ (Anm. 18) 81.

<sup>22</sup> W. Korff, Kernenergie und Moraltheologie: Der Beitrag der theologischen Ethik zur Frage allgemeiner Kriterien ethischer Entscheidungsprozesse, Frankfurt/M. 1979, 19.

<sup>23</sup> Wovon handelt die Moraltheologie? Bemerkungen eines Philosophen, hier nach: ders., Einsprüche. Christliche Reden, Einsiedeln 1977, 65–93, 86. (Darin auch der erneute Hinweis darauf, daß die Griechen auf die „Hinterfragung“ des Naturbegriffs „klugerweise verzichtet haben“ – 70.) – Zu „Symbol“: J. Splett, Konturen der Freiheit. Zum christlichen Sprechen vom Menschen, Frankfurt/M. 1964, Kap. 2 (Leibhaftige Freiheit: Bedenklichkeit des Symbols).

<sup>24</sup> R. Spaemann, Technische Eingriffe in die Natur als Problem der politischen Ethik, in: Scheidewege 9 (1979) 476–497, hier nach: D. Birnbacher (Hrsg.), Ökologie und Ethik, Stuttgart 1980, 180–206, 191.

mer hat der Mensch die Erde transformiert. ‚Kultur‘ hieß Ackerbau, d. h. Symbiose von Natur und menschlicher Arbeit. Aber die Fortdauer der Kultur hängt daran, daß bei dieser Transformation keine irreversiblen Veränderungen des natürlichen Substrats dieser Symbiose vorgenommen werden“ (195). Darum lehnt Spaemann, was wir jetzt nicht zu erörtern haben, ebenso die Einrichtung von Kernkraftwerken ab (Ökologie . . .), wie er die medizinische Indikation, die Falschaussage, die Wiederverheiratung Geschiedener und künstliche Empfängnisverhütung verwirft (Christl. Reden). – Für ihn gründet unsere neuzeitliche Zivilisation auf einem neuen „antithetischen Verhältnis Mensch – Natur“. <sup>25</sup> Eben diese „blinde Expansion einer selbstzweckartigen Naturbeherrschung“ aber ist selbst als „naturwüchsig“ zu durchschauen (190).

Das heißt mit anderen Worten, Identität als Übereinstimmung mit sich (191) „muß für ein natürliches Wesen immer auch heißen: in Übereinstimmung mit der Natur leben“ (194). Zwar erlaubt dies – auch und gerade für Spaemann – keineswegs eine teleologische Naturtheorie des Menschen, in deren Folge wir unter die Tyrannei der Intellektuellen, also die Botmäßigkeit humanwissenschaftlicher Gremien gerieten. Denn der Mensch ist Freiheitswesen. Doch „Freiheit hat nur Wirklichkeit als erinnerte Natur, wie es nur Sinn hat, von Natur zu reden unter der Voraussetzung von Freiheit“ (196). Weil wir die Natur als Ganze nicht überschauen und kein Kriterium der Auswahl besitzen, müssen wir sie einfachhin respektieren, und ist es etwa geboten, einen Staudamm in Tennessee nicht in Betrieb zu nehmen, wenn dadurch eine bestimmte kleine Fischspezies, nur dort existierend, vernichtet würde. <sup>26</sup>

### III. Zur Bedeutungsvielfalt von ‚Natur‘ und ‚natürlich‘

Nach dem Referat dieser *sententiae* seien erst einige Klärungen zur Wortbedeutung von ‚Natur‘ und ‚natürlich‘ eingeschoben (ehe wir nach dem Hinhören auf die *auctoritates* eine eigene *responsio* zu formulieren versuchen). Sie werden hier schlicht aufgrund des „Ausführlichen Handwörterbuchs“ von Karl Ernst (dann Heinrich) Georges geboten, in lockerer Anlehnung zudem an Clive Staples Lewis, der das erste Kapitel seiner „Wort-Studien“ diesem Begriffsfeld widmet. <sup>27</sup>

1. ‚Natura‘ heißt zunächst: ‚Geburt‘ (auch [wie seltener: das Zeugungs-] das „Geburtsglied“ – Georges). Es heißt sodann ‚Natur‘, das meint zuerst: die „Beschaffenheit“ von etwas, „what something ‚is like“ (24), also auch die Art und „Familie“, zu der etwas gehört (englisch: ‚kind‘). Damit kommen bereits wertende Bestimmungen hinein wie: gute, gehörige Beschaffenheit. Zu ‚Art‘ gehört ‚artig‘, zu ‚Geburt‘: ‚von Geburt‘, ‚gebürtig‘, ‚echtbürtig‘, ‚geboren‘ (der ‚geborene Herrscher‘, . . . englisch ‚kindly‘). Ebenso gehören hierher die Adverbien ‚natürlich‘, ‚naturally‘, ‚naturellement‘, mit einem Sinn, den ‚naturaliter‘ noch nicht besitzt, nämlich: selbstverständlich, dementsprechend (‚natürlich‘ wird zum Gegenwort zu ‚unnatürlich‘). – ‚Natur‘ meint so (rein beschreibend wie wertend) Charakter, Denkungsart, „natürliches Gefühl“, zur „zweiten Natur“ gewordene Gewohnheit.

‚Physis‘, das griechische Wort, besagt: Ursprung, Aufgang, Anfang; aus dem Gewordensein benennt es dann das Wesen des Gewordenen. Vor allem aber – und damit kommt nun die umfassende Bedeutung von *natura* ins Spiel – dient ‚physis‘ seit den Vorsokratikern als Wort für das Eine Ganze des Sich-Zeigenden. *Natura* = das All. Hat dieses Wort zunächst keinen Gegenbegriff, so erhält es ihn im Fortgang der philosophischen Spekulation. Platonisch, aristotelisch, christlich wird ein Jenseits zur Natur behauptet: platonisch das Reich der Ideen, aristotelisch die Gegenstände der Mathe-

<sup>25</sup> Die Aktualität des Naturrechts, in: *ders.*, Zur Kritik der politischen Utopie. Zehn Kapitel politischer Philosophie, Stuttgart 1977, 183–198, 189.

<sup>26</sup> Ökologie (Anm. 24) 194 f.

<sup>27</sup> Georges: <sup>10</sup>Hannover 1959, II. Bd.; C. S. Lewis, *Studies in Words*, <sup>2</sup>Cambridge (1967) 1972, 24–74.

matik und der unbewegte Bewegter, christlich der Schöpfer.<sup>28</sup> Neben solcher Depoten- zierung kommt es jedoch auch zu einer Steigerung: Natur wird nicht bloß rhetori- scherweise selber zur Göttin. Lewis bemerkt hierzu: „Of all the pantheon Great Mo- ther Nature has, at any rate, been the hardest to kill“ (42). Inzwischen müßte er wohl einräumen, daß sie nur scheinbar tot war; daß sie jedenfalls in neuer Weise lebt und herrscht. (F. Nietzsche: „Tod ist bei Göttern immer nur ein Vorurteil“ – Zarathustra IV, Eselsfest.)

2. So weit ein knapper Durchblick. Ein Überblick über die angedeutete Vielfalt ist vielleicht am einfachsten dadurch erreichbar, daß wir die Gegenbegriffe zu ‚natürlich‘ mustern. Schon genannt worden ist a) ‚unnatürlich‘ (schärfer: ‚widernatürlich‘, anders als beispielsweise ‚unirdisch‘ stets pejorativ verwendet) gegen ‚natürlich = wesensge- mäß‘; b) ‚künstlich‘ (technisch), statt ‚ursprünglich‘ (spontan); c) kultiviert, seelisch, geistig – im Gegenüber zum ‚Animalischen‘ im Menschen; d) sitzlich, geistlich gegen- über der ‚menschlich-allzumenschlichen (‚fleischlichen‘) Natur des ‚Alten Adam‘.<sup>29</sup> Der Natur-Begriff von d) kann so das Gegenteil zu dem erstgenannten bedeuten. Aber wir sind noch nicht am Ende. e) In Kunst- und Modediskussionen wird gegen Unaus- gewogenes, Übertriebenes, Ausgefallenes für das ‚Natürliche‘ als das Klassisch-Kano- nische votiert. Damit verwandt ist f) die rechtstheoretische Unterscheidung ‚physei – thesei (nomo)‘, also von natürlichem und gesetzlichem Recht. Sie wird mit doppelter Stoßrichtung getroffen: sophistisch gegen die Einengung durch das Polis-Gesetz für das naturgemäße ‚Recht‘ des Stärkeren, bei der Berufung auf ‚Naturrecht‘ umgekehrt im Namen des Ethos gegen ungerechte staatliche Gesetze. Entsprechend wird das Ver- hältnis zwischen Naturzustand und Rechtsstaatlichkeit unterschiedlich gewertet (Hob- bes – Rousseau). An siebter Stelle ist g) die systematisch-theologische Unterscheidung von ‚natürlich‘ und ‚übernatürlich‘ zu nennen, die von der Geschöpflichkeit des Men- schen das innergöttliche Leben und unseren Anteil daran abhebt. h) Vager taucht diese Unterscheidung auch in ‚Psi‘-Diskussionen auf: im Blick auf Phänomene, die den ‚na- türlichen Lauf der Dinge‘ unterbrechen oder überschwingen. i) ‚Übernatürlich‘ wäre schließlich auch eine mögliche Übersetzung von ‚metaphysisch‘, das wohl doch nicht bloß als bibliothekarische Bezeichnung verstanden werden darf:<sup>30</sup> ‚physisch‘ meint dann soviel wie ‚phänomenal‘.

Vielleicht sollte im Zug gegenwärtiger Mentalität auch der Schlußabschnitt von Le- wis' Erörterungen genannt werden: Natur in der Poesie des 18. und 19. Jh.s. Ein Wort für stadt- und zivilisationsfeindliches Fernweh, Träume von Asien oder, ‚nostalgisch‘, vom Mittelalter bis zurück nach Ägypten; auch die ‚Natur‘ des ‚Englischen Gartens‘ gehört hierher (samt seiner – künstlichen – Ruine). Doch unsere Fragestellung ist ern- ster.

#### IV. Der Mensch als Verwalter

Wir fragen nach den normativen Grenzen menschlicher Macht über die Natur, d. h. von Geist und Freiheit über das ihm Vorgegebene im Menschen und um ihn. Und dies

<sup>28</sup> Im Mittelalter wird ‚Natur‘ sogar teilweise auf die sublunare Welt beschränkt (nicht ohne Ansatz bei Aristoteles, der Met XII 7 [1072 b 14] Himmel *und* Natur“ vom Bewegungsprinzip abhängen läßt).

<sup>29</sup> So wäre aus der Perspektive von Schüllers Kritik die These traditioneller Moral- theologie zu lesen, die den „natürlichen“ Vorrang der Selbstliebe vor der Nächsten- liebe vertritt. Die Begründung sittlicher Urteile. Typen ethischer Argumentation in der Moralthologie, Düsseldorf <sup>2</sup>1980, 80, 82, 233 f.

<sup>30</sup> So die übliche Deutung, die auch Lewis (68) übernimmt. Siehe hingegen: H. Rei- ners, Die Entstehung und ursprüngliche Bedeutung des Namens Metaphysik, in: 2 PhF 8 (1954) 210–237 (auch in: F.-P. Hager [Hrsg.], Metaphysik und Theologie des Aristo- teles, Darmstadt 1969, 139–174); ders., Die Entstehung der Lehre vom bibliothekari- schen Ursprung des Namens Metaphysik, a. a. O. 9 (1955) 77–99.

in einer Reflexion christlich bestimmter Philosophie. – Die konkrete Situation dieser Frage ist die der Gegenwart: der zu sich selbst und so zu ihrem Ende gekommenen Neuzeit mit dem Umschlag von technisch-wissenschaftlichem Aufbruchs-Pathos in resignierende Angst vor der Zukunft.<sup>31</sup>

1. Die thomistisch-transzendente Auskunft, das Unerlaubte sei auf die Dauer nicht möglich, kann dort nicht genügen, wo (was Rahner ja selbst anspricht) das Tun des Unerlaubten vielleicht jede Fortdauer unmöglich macht. – Dem zuvor stellt sich die Frage, ob man grundsätzlich das moralisch und das physisch Mögliche in solcher Weise parallelisieren dürfe. Mit anderen Worten: mag sich – negativ – sagen lassen, was den Menschen zerstöre, dürfe nicht sein<sup>32</sup>, so ist damit noch nicht ausgemacht, daß – positiv – alles, was wirklich sein *könnte*, auch sein dürfe. Dasselbe kantisch: Was sich im Versuch der Verallgemeinerung aufhöbe, sei verboten<sup>33</sup> (wobei noch zu diskutieren wäre, ob auch *deswegen* oder aus anderem Grund, so daß die Selbstaufhebung nur die „ratio cognoscendi“ böte). Doch genügt die Verallgemeinerungsfähigkeit einer Maxime bereits, um sie für zulässig zu erklären? Um es mit einem Beispiel Kants selbst zu erläutern: Zur Demokratie, der einzigen Verfassung, die „dem Recht der Menschen vollkommen angemessen“, behaupten viele, seien Engel nötig, „weil Menschen mit ihren selbststüchtigen Neigungen einer Verfassung von so sublimer Form nicht fähig wären.“<sup>34</sup> Doch „das Problem der Staatserrichtung ist, so hart, wie es auch klingt, selbst für ein Volk von Teufeln (wenn sie nur Verstand haben) auflösbar und lautet so: ‚Eine Menge von vernünftigen Wesen, die insgesamt allgemeine Gesetze für ihre Erhaltung verlangen, deren jedes aber in Geheim sich davon auszunehmen geneigt ist, so zu ordnen und ihre Verfassung einzurichten, daß, obgleich sie in ihren Privatgesinnungen einander entgegen streben, diese einander doch so aufhalten, daß in ihrem öffentlichen Verhalten der Erfolg eben derselbe ist, als ob sie keine solche böse Gesinnungen hätten‘. Ein solches Problem muß auflöflich sein“ (224).

Nun ist ein Reich von Teufeln sicher nicht etwas, das sein soll; aber es könnte offenbar – zumindest Kant zufolge (für Theologen sei Mt 12,25 f. genannt) – bestehen und funktionieren. Also wäre pure Legalität zwar möglich; doch was in Wahrheit sein *soll*, ist Moralität. Oder anders: Keineswegs alles soll sein, was wirklich möglich ist. Damit bestreite ich nicht Sinn und Recht funktionaler Begründung als solcher (sei es für Demokratie, sei es in ökologischen Fragen); doch ich bestreite, daß sie hinreicht. (So kann ich z. B. nicht sehen, wie sie gegen das Institut der Sklaverei, gegen Folter des gefangenen Mitglieds einer Erpresser- oder Terroristenbande oder gegen Geburtenregelung via Abtreibung erfolgreich auftreten könnte.) Was nicht „kontraproduktiv“ ist, ist damit nicht auch schon sittlich gut. In diesem Sinn lautet unsere *These 1: Pragmatismus genügt nicht*.

2. Nun ist der Mensch kein Teufel, also reiner Geist, sondern ein Wesen mit leiblich-natürlicher Basis. Und betreffs dieser Basis, meint Spaemann, reicht der Verstand eines endlichen Wesens nicht aus zur Abschätzung und Durchrechnung der Möglichkeiten. Man müsse darum die Natur einfachhin respektieren, da wir „über kein Kriterium der Selektion“ verfügen.<sup>35</sup> Vorbehallos ist ihm zuzustimmen, wenn er die letzte Begründung für solchen Respekt nicht „anthropozentrisch“ vorgelegt sehen will – wie dies, auch seitens der Naturschutz-Verfechter, noch weithin geschieht. „Nur wenn der Mensch heute die anthropozentrische Perspektive überschreitet und den Reichtum des Lebendigen als einen Wert an sich respektieren lernt, nur in einem wie immer begrün-

<sup>31</sup> Vgl. J. Splatt, Resignation und Zukunftshoffnung, in: LebZeug 36 (1981) H. 2, 5–16.

<sup>32</sup> Thomas v. Aquin, ScG III 122: „Gott wird nämlich durch nichts beleidigt als durch das, was wir gegen unser eigenes Wohl tun.“

<sup>33</sup> Vgl. KpV, WW (Anm. 20) IV 136 f.

<sup>34</sup> Zum ewigen Frieden, in: WW VI 223.

<sup>35</sup> Ökologie (Anm. 24) 194 f.

deten religiösen Verhältnis zur Natur wird er imstande sein, auf lange Sicht die Basis für eine menschenwürdige Existenz des Menschen zu sichern“ (198).

*Exkurs zur Technik-Kritik:* Hier liegt der Anknüpfungspunkt für eine ernstzunehmende Anfrage an die Technik. Wir können darauf nicht ausführlich eingehen.<sup>36</sup> – Überflüssig jedes Wort zu ihrer so törichten wie gefährlichen Dämonisierung (die zudem – „natürlich“ – mit technischen Mitteln vervielfältigt und unter die Leute gebracht wird). Zu bedenken ist aber, daß die moderne Technik uns nicht bloß „die Instrumente an die Hand“ gibt, ohne zu sagen, wie wir sie verwenden sollen<sup>37</sup>; sondern daß, was ontologisch und axiologisch nach wie vor Instrument ist, mit dem Gewicht und Übergewicht von Zielen auftritt.<sup>38</sup> Dabei ist noch bedrohlicher, daß die Wichtigkeit dieses Instrumentalen zur Verallgemeinerung der instrumentellen Perspektive überhaupt verleitet, und dies in doppelter Weise: einmal („positiv“) so, daß man den Begriff der Wirklichkeit auf das Greifbare einengt (343), sodann („negativ“) derart, daß eben dies den Protest der „Hippies“ provoziert (344), also die Option für ein „natürliches Leben“, welches die „wahre“ Realität (im Unterschied zur Wirklichkeit<sup>39</sup>) in irrationaler Entgegensetzung zu Ordnung, Vernunft etc. auffaßt. In der Tat, „es geht nicht darum, die Technik zu verwerfen, sondern sie zu integrieren“ (244). Aber das muß wohl heißen, daß sie ihrerseits statt wie neuzeitlich aus dem Geist des „Willens zur Macht“ aus dem von Dienst und Ehrfurcht heraus gelebt und vorangetrieben werden muß. – Dies aber fordert (und damit lenkt der Exkurs wieder in den Haupt-Gedankengang ein) die grundsätzliche Überwindung der „anthropozentrischen“ Perspektive.

Was aber sagt das? Ist dem nicht entgegenzuhalten, moralisierende Appelle habe es seit je gegeben? Nichts lasse erwarten, sie seien heute erfolgversprechender als bisher. Den Gefahren der Technik könne man allein durch Psycho- und Soziotechnik begegnen; alles andere bleibe utopisch. Ein Herdenglück „jenseits von Freiheit und Würde“, nach dem Muster von „Walden two“<sup>40</sup>, diskutieren wir hier erst gar nicht. Wie jedoch, wenn im übrigen gälte: „Prinzipien der christlichen Ethik sind in einem fast empirisch nachweisbaren Sinn zu den Bedingungen geworden, von denen die Existenz der menschlichen Gesellschaft in Freiheit abhängt?“ Oder (falls man es sich statt von Günther Rohrmoser lieber von Erich Fromm sagen läßt): „Zum ersten Mal in der Geschichte hängt das physische Überleben der Menschheit von einer radikalen Veränderung des Herzens ab?“<sup>41</sup>

<sup>36</sup> Vgl. etwa die Rezensionen im PhJ 88 (1981) 190–194: R. Maurer zu S. Müller (1976); 194–201: W. Strombach zu E. Käpp (1877/1980), H. Sachsse (1978), A. Huning (1978), H. Stork (1977), F. Rapp (1978), G. Ropohl (1979), H. Beck (1979), W. Schirmacher (1980).

<sup>37</sup> H. Sachsse, Die moderne Technik und die heutige Technikdiskussion, in: Univ. 36 (1981) 337–346, 342.

<sup>38</sup> Das meint wohl der technik-kritische Topos über/gegen das „Bedienen“ der Maschine, statt daß sie uns diene, der an sich so wenig beweist wie andere Beispiele rigider Sprachkritik, etwa „Aus dem Wörterbuch des Unmenschen“. (Vgl. zu unserem Beispiel den angeblich un menschlichen Akkusativ mit ‚be-‘ überhaupt, der den menschlichen Dativ verdrängt: D. Sternberger/G. Storz/W. E. Süskind, [21957] München 1962: Betreuung [20 ff.]. Dazu H. Kolb, Der inhumane Akkusativ, in: Zeitschr. f. deutsche Wortforschung 16 [1960] 168–177.) Und in der Sache trifft es zu, insofern heutige Technik tatsächlich mehr ist als ein wertneutrales Mittel, nämlich eine mentalitätsprägende Lebensform; dies auch für ihre Gegner. – Siehe G. Haeffner, Eine neue Ethik für die Wissenschaft? Zum humanistischen Programm der Rede Johannes Pauls II im Kölner Dom, in: StZ 200 (1982) 45–60.

<sup>39</sup> Vgl. P. Watzlawick, Wie wirklich ist die Wirklichkeit? Wahn, Täuschung, Verstehen, München 1980.

<sup>40</sup> F. B. Skinner, Jenseits von Freiheit und Würde, Reinbek b. Hamburg 1973; ders., Futurum Zwei. „Walden Two“. Die Vision einer aggressionsfreien Gesellschaft, Reinbek b. Hamburg 1972 u. ö.

<sup>41</sup> G. Rohrmoser, Ideenpolitische Perspektiven unserer Gesellschaft, in: StZ 190 (1972) 147–163, 162. E. Fromm, Haben oder Sein, Die seelischen Grundlagen einer

Auch dann dürfte man das Ethos nicht instrumentalisieren; das heißt, die Wahrheit und das Gute und das Ja zu ihnen sind nicht (Über-)Lebens-Mittel, sondern Lebens-Sinn. Für diese prinzipielle Option läßt sich sogar („ad hominem“) „pragmatisch“ argumentieren. Um bei Spaemann anzuknüpfen: „anthropozentrisch“ – im Sinn von ‚selbstbezogen‘, ‚egozentrisch‘ (hier hieß es oben: funktional) – ist diese Herzensänderung keinesfalls zu vermitteln. Man kann sie nicht propagieren, indem man an jenen Lebens- und Überlebenswillen der Menschen appelliert, aufgrund dessen sie ja so unmenschlich leben, wie sie es tun.

So viel (im Sinn von These 1) zum einen Einwand gegen unser Plädoyer für eine neue Gesinnung. Verlangte er eine neue *Technik* des Handelns, so scheint andererseits Robert Spaemann auf einem strikten *Kanon* des Handelns zu bestehen. – Doch lassen sich angesichts menschlicher Not Natur-Tabuisierungen einfachhin, ohne weitere Güterabwägung vertreten? Mit anderen Worten, von Anthropozentrik = Egoismus ist ein Ethos der *Selbstbetroffenheit* zu unterscheiden, in dem einerseits jeder Mensch sich jeweils selber als zentral gemeint erkennt und andererseits jeden Menschen als derart gemeint und als (im Sinn des Doppel-Hauptgebots) zu respektieren anerkennt wie nichts Naturhaftes sonst.<sup>42</sup> Wenn Spaemann führenden Moraltheologen ihre utilitaristische Methode vorhält, ist es nicht an uns, sie zu verteidigen. Aber einsichtig und überzeugend muß ein Imperativ sein, soll der Mensch ihn innerlich akzeptieren. Und schlechthin unbedingten Respekt kann nur die Würde der Person beanspruchen, kein Stoff und auch nicht organisches Leben.

Gewiß ist „abstrakte Vernunft... stets advokatorisch-sophistisch. Gründe lassen sich beibringen für alles“.<sup>43</sup> Aber läßt sich nicht auch alles Mögliche ge- und verbieten? Und wäre religiöser Positivismus nicht seinerseits inhuman diktatorisch? Darum reicht es nicht zu, wenn das religiöse Verhältnis, auf das es hier ankommt, „wie immer begründet“<sup>44</sup> werde. Ein Kult der Natur als großer Mutter zum Beispiel garantiert gewiß nicht, ja verunmöglicht auf die Dauer menschenwürdiges Leben. Es gibt eine Weise, sich die Erde „untertan“ zu machen, die Ausdruck hybriden und egoistischen Macht-Anspruchs ist, nicht „Statthalter“dienst. Dafür ist heute ein neues Bewußtsein erwacht. Aber solcher Gefahr entgeht der Mensch nicht dadurch, daß er auf Eingriffe in die Natur und auf Kulturgestaltung überhaupt verzichtet. Schlechthin „natürliches“ Leben ist ihm verwehrt, da es seine „Natur“ ausmacht, in Kulturen zu leben. Und nicht die Ausübung seiner Autorität (gemäß Gen 1,28), sondern deren Verkehrung zu mißtrauischer Absage an Gottes Leitung (Anm. 4 und 5) hat zur heutigen Krise geführt. – Ist es übrigens abwegig, wenn man angesichts der gegenwärtigen Reaktion danach fragt, ob das „Mentalitäts-Pendel“ inzwischen etwa mit entsprechendem Ausschlag dem gegenteiligen Extrempunkt zuschwingt?

Weil der Mensch Person ist, muß auch das Ethos seines Natur-Verhältnisses *theistisch-personal* begründet werden: als Verhältnis nicht zum Bios als solchem, sondern zu dessen persönlichem Schöpfer. Gewiß sind Leben und Natur in sich zu achten; doch im Ernst- und Konfliktfall hat der Mensch sie nicht schlicht als Naturordnung zu respektieren, sondern erst als Schöpfungsordnung. Denn nur in solchem Respekt wird

---

neuen Gesellschaft, München 1980, 21. – Siehe demgegenüber (als ein ethologisch-realistisches Pendant zu Kants transzendentelem Gedankenexperiment): *W. Wickler/U. Seibt*, Das Prinzip Eigennutz. Ursachen und Folgen sozialen Verhaltens, (1977) München 1981.

<sup>42</sup> Vgl. *J. Splett*, Anthropozentrik, in: SM (D) I (auch in Herders theol. Taschenlexikon). Bei *Spaemann/R. Löw* selbst ist zu lesen: „Wir können uns nicht auf einen ‚biozentrischen Standpunkt‘ stellen, denn, ‚sich auf einen Standpunkt stellen‘ ist schon wieder ein anthropozentrischer Vorgang.“ Die Frage Wozu? Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens, München/Zürich 1981, 186. Siehe später Anm. 62.

<sup>43</sup> Einsprüche (Anm. 23) 91.

<sup>44</sup> Ökologie (Anm. 24) 198.

auch seine Würde gewahrt (derzufolge er beispielsweise „sein Leben für seine Freunde“ hingeben soll, nicht aber für ein Tier oder eine Tierspezies).<sup>45</sup> – *These 2: Naturfrömmigkeit genügt nicht.*

3. Muß aber Respektierung der Schöpfungsordnung, in Gerechtigkeit dem Schöpfer gegenüber, besagen, man habe die konkreten Naturzwecklichkeiten als unantastbare Normen zu nehmen? Steht man vor Gott tatsächlich wie der Prinz von Homburg vor seinem Fürsten? – Mir scheint dieses von Spaemann wiederholt verwendete Bild<sup>46</sup> ebenso erhellend für seine Sicht wie erhellend verfehlt im Hinblick auf den Gott und Vater Jesu Christi. Ein anderes Bild wählt Papst Johannes Paul II. Bei ihm stehen diese Fragen weniger in ökologischem oder gen-technischem Kontext als in sexual- und ehemoralischen Zusammenhängen. Zur „künstlichen“ Empfängnisregelung drängt sich ihm das Bild Gottes als eines Vaters auf, der zusehen muß, wie sein Kind die Marmelade vom Brot schleckt und dieses fortwirft.<sup>47</sup> Doch was trifft dieses Gleichnis? Wie weit trägt der Vergleich? Das Bild trifft jedenfalls die Selbstsucht, mit der der Mensch sich selbst und seine Welt zerstört. Und solche Selbstbewahrung widerspricht dem Wesen der Liebe unabhängig von der gewählten Methode (210 f.). Doch ist die erotische Freude der Liebenden aneinander nicht ihrerseits Brot, das die Liebe nährt? – Um dem Marmeladenbrot-Vergleich zunächst eine andere Perspektive zur Seite zu stellen: Daß die Steine der Pflaumen, die zur Marmelade dienen, im Müll verbrannt sind, ist offenbar rechtens – obwohl doch der „*finis naturalis*“ jener Früchte gerade in ihnen lag (und auch kernloses Obst zu züchten ist nicht verboten).

Die Leib-Natur-Ordnung des Menschen muß zwar stets ein Prinzip seines Handelns darstellen, soll es nicht selbstzerstörerisch werden; aber erstens ist sie nicht *das*, sondern *ein* Prinzip seines Handelns (wer „sein Leben für seine Freunde hingibt“ [Joh 15,13], stellt es hintan, und auch jener, dessen „äußerer Mensch“ sich im Dienste Gottes „aufreibt“ – 2 Kor 4,16), zweitens hört sie nicht ipso facto auf, dieses Prinzip zu sein, wenn sie nicht gleichermaßen als konkrete Handlungsnorm fungiert. Anders gesagt: Nicht jedes Handeln gegen einen Natur-Zweck ist schon ein Handeln gegen die Natur. Einmal nämlich erscheinen die Naturzwecke ihrerseits in großer Vielfalt, sich „überschneidend“, so daß im Verfolg des einen ein anderer durchkreuzt und ausgeschlossen wird. (Aus der von einer Sandwespe gelähmten und zur Eiablage verwendeten Raupe wird niemals ein Schmetterling schlüpfen.) Sodann heißt „Kultur“ nichts anderes als bewußte Um-finalisierung, als Indienstnahme, Hemmung und auch Ersetzung von natürlichen Zwecken durch gesetzte andere. Schließlich ist, außer der erwähnten Vielfalt im Naturbegriff (besonders der Spannung zwischen „unschuldiger“ und „schlechter“ Natur<sup>48</sup>), die Beobachtung Schüllers zu bedenken, „daß es das einmal Gottes *offenbare* Weisheit, das anderemal Gottes *verborgene* Weisheit ist, an die man appelliert. Man erinnert an die Weisheit des Schöpfers, die sich in der Schöpfung

<sup>45</sup> Siehe oben Anm. 6 u. 19; *K. Wojtyła*, *Liebe und Verantwortung*, Eine ethische Studie, München 1979, 212 ff. (Zum Begriff ‚Gerechtigkeit gegenüber dem Schöpfer‘), 256 f.

<sup>46</sup> Einsprüche (Anm. 23) 82; Utopie (Anm. 25) 174.

<sup>47</sup> *Liebe und Verantwortung* (Anm. 45) 368.

<sup>48</sup> Vgl. Anm. 29. Die genannten Adjektive stammen aus Friedrich Schillers Plädoyer für die Freiheit der Kunst in seiner Schrift „Über naive und sentimentalische Dichtung“ (SW [Fricke-Göpfert] München 1975, V 694–780, 741 u. 755). Schiller stößt hier auf dieselbe Problematik: Einerseits ist der Dichter „rein, er ist unschuldig, und was der unschuldigen Natur erlaubt ist, ist es auch ihm“ (741), insofern es ihm um „das Ganze menschlicher Natur“ (742) zu tun ist. Andererseits könnten „wirkliche“ und „wahre“ Natur „nicht sorgfältig genug unterschieden werden“ (755): „Wirkliche menschliche Natur ist jede moralische Niedertracht, aber wahre menschliche Natur ist sie hoffentlich nicht. . . Es ist nicht zu übersehen, zu welchen Abgeschmacktheiten diese Verwechslung wirklicher Natur mit wahrer menschlicher Natur in der Kritik wie in der Ausübung verleitet hat“ (ebd.).

den Menschen offenbart, sooft man . . . etwa im einzelnen aufzeigt, auf welch sinnreiche Weise Mann und Frau dazu befähigt sind, gemeinsam neues Leben ins Dasein zu rufen . . . Zum Unterschied dazu verweist man den Menschen auf die verborgene Weisheit Gottes, sooft man dem Menschen sagt, er solle in Vorgegebenheiten der Natur nicht eingreifen, obschon er, wie es ihm vorkommt, durch solche Eingriffe Besseres ins Dasein brächte oder Schlimmeres verhütete.“<sup>49</sup>

Wie zuvor Rahner, so können wir jetzt auch Spaemann mit sich selbst ins Gespräch bringen. „Naturrecht kann heute nicht mehr als ein Normenkatalog . . . aufgefaßt werden. Es ist eher eine Denkweise, und zwar eine alle rechtlichen Handlungslegitimationen noch einmal kritisch prüfende Denkweise.“<sup>50</sup> *These 3: Die Schöpfungsordnung ist für den Menschen nicht eine Vorschrift, sondern ein Auftrag.*

4. Hier wird also eine Haltung, eine Denkweise gefordert, gegen den Ruf nach objektiv(istisch) markierbaren Grenzsetzungen. Dem widerspricht Spaemann nun in Erinnerung an Blaise Pascal und Max Scheler. Aber vielleicht ist Pascal mit seiner „beißen- den Ironie“ gegen den Probabilismus nicht so einfach im Recht.<sup>51</sup> Und auch nicht Scheler mit der Behauptung, daß „die Gesinnung zum Gegenstand intentionalen Handelns machen . . . gleichbedeutend [sei] mit Unaufrichtigkeit“.<sup>52</sup> Spaemann schreibt, aus der Forderung der Wahl einer entsprechenden Gesinnung ergebe sich „die paradoxe Konsequenz, daß die Gesinnung, aus der heraus diese Wahl geschieht, gar nicht frei und zu verantworten ist, während umgekehrt die ‚gewählte Absicht‘ nur ein anderer Ausdruck für die vorgeschobene Absicht ist“ (171). Hier wirkt sich wieder das Fehlen einer transzendentalen Freiheitsperspektive aus. Als ob nicht jemand aus der (ihrerseits freien) Grundgewilltheit zum Guten heraus nicht bloß sich um das Wohltun, sondern auch um Liebe seinem Nächsten gegenüber mühen könnte – ohne dabei unweigerlich in jene „pharisäische“ Verkehrung zu geraten, die Scheler um so leichter konstatieren konnte, als in seinem emotionalistischen Konzept der normative Charakter des Gewissens und die sittliche Urheberschaft der Person keine rechte Stelle besitzen.<sup>53</sup> So wenig ich den anderen zum Anlaß meiner Ausübung von Nächstenliebe nehmen darf<sup>54</sup>, so wenig reicht offenbar das Handeln als solches, und „gäbe“ man seine „Habe den Armen“ (1 Kor 13,3).<sup>55</sup>

Wenn also im Ausdruck nicht gleichsam automatisch die Anwesenheit des Ausgedrückten sichergestellt ist (wenn Symbole nie eindeutig sind – Anm. 23), dann gibt es offenbar doch, was Spaemann abwehrt: „die Ablösbarkeit jedes Ausdrucks von der ausgedrückten Stellungnahme“.<sup>56</sup> Schlicht gesagt: Bekundete Ehrfurcht vor der Natur

<sup>49</sup> Begründung sittlicher Urteile (Anm. 29) 228. Dort auch der Hinweis auf Herodots Geschichte von den Knidiern, die auf Geheiß der Pythia davon abstanden, die Landenge zu ihrer Stadt zu durchstechen, und sich so dem Harpagos ergeben mußten (Hist. I 174 [nicht 164]).

<sup>50</sup> Utopie (Anm. 25) 198.

<sup>51</sup> Ökologie (Anm. 24) 205.

<sup>52</sup> Utopie (Anm. 25) 170.

<sup>53</sup> Aus der Tradition ist hier der Unterschied zwischen *syneidesis* und *conscientia* einschlägig; Heidegger spricht vom Gewissen-haben-wollen (vgl.: Der Mensch ist Person [Anm. 19], Kap. 2). – Zu Scheler: *K. Wojtyła*, Primat des Geistes. Philosophische Schriften, Stuttgart-Degerloch 1980, 189 f., 219–224; in knappstgen Resümee (Person und Tat, Freiburg 1981), 358 [Anm. 53 zu S. 184]: „... ‚gut sein zu wollen‘ ist eine Sache, ‚erleben zu wollen, daß ich gut bin‘, wieder eine ganz andere ...“

<sup>54</sup> *M. Scheler*, Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, Bern-München 1966, 48.

<sup>55</sup> Anders gesagt: Eine dünne Haut ist nicht mit einem guten Herzen zu verwechseln; denn mögen die Handlungen erster Stufe sich gleichen, die der zweiten können schon gegensätzlich ausfallen (läßt sich doch aller Not grundsätzlich auf zwei Weisen begegnen: indem man entweder sie beseitigt oder den, der sie leidet). – Es gibt nicht bloß eine Kultfrömmigkeit, die unmenschlich ist (Mt 15,3–8), sondern auch eine solche Naturfrömmigkeit (die etwa eher Bäume schützt als Kinder im Mutterleib).

<sup>56</sup> PhJ (Anm. 18) 89.

muß nicht wirkliche sein, und vermeinte „Ehrfurchtslosigkeit“ nicht wirkliche – ohne daß man gleich die Auflösung der Leib-Seele-Einheit fürchten müßte (ebd.), so eigen ist nämlich diese: Zwar habe ich meinen Leib nicht bloß, doch bin ich auch nicht ein-fachhin (mein) Leib.<sup>57</sup> „Ich habe meinen Leib nicht bloß“; darum wäre es keine rechte Gesinnung, ginge es ihr nur um sich statt um das rechte Tun und dessen Regeln. – Dies und diese konkret zu bestimmen, ist nicht Aufgabe unserer prinzipiellen Erwägung. Die konkrete Normenfindung hat, unter dem unbedingten Anspruch des Guten und bei undiskutabler Respektierung der Person (biblisch gesagt: im Gehorsam dem doppelten Hauptgebot gegenüber), jene Güterabwägungen anzustellen, die in der Moralwissenschaft unter dem Stichwort des „duplex effectus“ diskutiert werden.

Ein bestimmtes Ergebnis solcher Überlegungen aber – und darauf zielt unser Beitrag – kann dann nicht mit gleichem Recht als *die* christliche Antwort vorgelegt werden, wie es für die Grundhaltung gilt. – Das mag trivial sein; doch leider ist es offenbar nötig, es ausdrücklich zu betonen, da verschiedenste Gruppen für ihre Aktivitäten Christlichkeit im exklusiven Sinn beanspruchen. Bei ökologischen wie ehemoralischen (wie Verteidigungs-)Fragen scheint oft das Bewußtsein zu fehlen, daß Christen besten – und durchaus nicht irrigen – Gewissens unterschiedlichen Maximen folgen können. Es geht also, dies die abschließende These, in unserer Frage um eine grundsätzliche Einstellung, so sehr sie nicht bloße Gesinnung bleiben darf.<sup>58</sup> *These 4: Statt fester Grenzmarkierungen statuiert ein christliches Ethos verantwortliches Grenz-Bewußtsein.*

## V. Verantwortung für die Natur

Kommen wir auf den biblischen Auftrag zurück. „Freiheit, für Kant in ihrer positiven Möglichkeit begrifflich nicht erhellbar, wird es theologisch durch Erzählen einer Geschichte“.<sup>59</sup> Doch muß es keineswegs schon gleich die Jesu Christi sein<sup>60</sup>; wieder zeigt sich hier die (pascalsche?) Abwertung von Vernunft und Freiheit des Menschen. Tatsächlich leistet gerade der Schöpfungsgedanke jene „Historisierung“ des „Transzendentalen“<sup>61</sup>, von der her „reine“ Vernunft ihre humanisierende Situierung emp-

<sup>57</sup> Darum ist mir auch nicht ersichtlich, daß die Würdigung der Motive einer Tat bei deren rechtlicher Bewertung keine Rolle spielen dürfte. „Und wenn ich hier sage: ‚dürfte‘, dann aufgrund von elementaren ‚naturrechtlichen‘ Überlegungen, aus welchen sich ergibt, daß es unrecht ist, etwas vorzuschreiben und rechtlich zu beurteilen, dessen Erfüllung gar nicht in der Willkür von irgend jemandem liegt: z. B. Glaubensüberzeugung, politische Überlegungen oder Wertmaßstäbe“ (Utopie – Anm. 25 – 186). – Im Gegenteil halte ich es für naturrechtlich geboten, eine Tötung aus niedrigen Motiven, also Mord (StGB § 211), anders, strenger zu bestrafen als Totschlag. (Darum ja zu Recht der Protest gegen die globale Qualifizierung der Abtreibungen in unserem Lande als Mord.) Absichten liegen eben durchaus nicht einfach außerhalb der „Willkür“ des Menschen.

<sup>58</sup> Vgl. *K. Lehmann*, Kreatürlichkeit des Menschen als Verantwortung für die Erde, in: *IkaZ* 7 (1978) 38–54 sowie in dem in Anm. 6 genannten Sammelband; *M. Rock*, Theologie der Natur, in: *Ökologie und Ethik* (Anm. 24) 72–102 (auch in: *E. Kroker* [Hrsg.], *Kernenergie und Humanität*, Königstein o. J. [1981], 89–97). Bezüglich der Normen führt das über die „Applikationsverantwortung“ des Menschen in der Normanwendung hinaus zu seiner „Gestaltungsverantwortung“, die u. U. verlangt, „gegebene Normen völlig neu zu fassen, um sie zu Normen im moralisch richtigen Sinne zu machen“ (*W. Korff* [Anm. 22] 25).

<sup>59</sup> *Spaemann*, *Einsprüche* (Anm. 23) 91.

<sup>60</sup> Vgl. *J. Splett*, *Gotteserfahrung im Denken. Zur philosophischen Rechtfertigung des Sprechens von Gott*, Freiburg–München 1978, bes. Kap. 4 (Gottesbeweis Mitmenschlichkeit).

<sup>61</sup> Vgl. *J. Splett*, *Transzendente Erfahrung und geschichtliche Begegnung*, in: *E. Klinger* (Hrsg.), *Christentum innerhalb und außerhalb der Kirche*, Freiburg u. a. 1976, 145–161.

fängt. Von ihm her steht der Mensch nicht erstlich sich oder der Natur, sondern in dieser Gott gegenüber, und eben hierin zugleich in Distanz zum Naturalen. Das heißt, auch Geschaffensein verwirklicht sich in analogen Stufen. „Das Unpersönliche, Lebloses wie Lebendiges, schafft Gott einfachhin, als unmittelbares Objekt seines Wollens. Die Person kann und will er nicht so schaffen, weil es sinnlos wäre. Er schafft sie durch einen Akt, der ihre Würde vorwegnimmt und eben dadurch begründet, nämlich durch Anruf.“<sup>62</sup>

Im Lichte dessen wird es tatsächlich schon nötig, vor theologischen Überschwenglichkeiten in der ökologischen Diskussion zu warnen. „Anstatt Begriffe aus dem zwischenmenschlichen Bereich in uneigentlicher Weise auf das menschliche Verhältnis zur Natur anzuwenden, sollte man eher mit [Peter] Kampits auf den ursprünglichen Sinn des Worts Ethos (= Aufenthalt) zurückgreifen. Man leitet den Begriff Ethik ab von Ethos (mit Epsilon) = Gewöhnung, Sitte, Brauch, man leitet ihn auch ab von Ethos (mit Äta), was ‚ursprünglich Aufenthalt bedeutet für etwas, sei es die Weide für das Vieh oder der Himmel für die Sterne. Für den Menschen meint dies schon in der Frühzeit des griechischen Denkens jenen Wesensbereich, in dem er als Mensch seinen Aufenthalt hat, kraft dessen er Mensch ist.‘ Man muß dabei nur bedenken, daß ethisch verstandenes Handeln alle Formen menschlichen Verhaltens, nicht nur die zwischenmenschlichen, betrifft und daß der Mensch nur im ordnungsgemäßen und sinnvollen Vollzug aller seiner Lebensbereiche sich selbst voll verwirklichen kann“ (Alfons Auer).<sup>63</sup>

„Das Wohnen ist die Weise, wie die Sterblichen auf der Erde sind“, hat Martin Heidegger 1951 in Darmstadt gesagt, und das Wohnen als „Schonen“ bestimmt, d. h. als „zum Frieden gebracht sein“.<sup>64</sup> ‚Wohnen‘ besagt ursprünglich: sich wohl befinden. Die Wurzel ‚wen‘ bedeutet: verlangen und lieben. Wunsch und Wonne, die Göttin Venus selbst gehören hierher. Und so der Friede. ‚Friede‘ aber hat eine gemeinsame Wortwurzel mit ‚Freiheit‘: ‚fri‘, was ‚lieb und teuer‘ bedeutet. Jemanden ‚freien‘ heißt ihn liebend umfrieden, um nun bei ihm (bzw. ihr) zu wohnen: mit ihm oder ihr in derselben Umfriedung zufrieden zu sein. Eben dies „schonte“ auch und gerade den Raum solchen Wohnens. Das heißt: Wahre Bejahung des Menschen – und letztlich nur sie (zu deren theo-logischem Grund siehe oben Anm. 19) – läßt auch die Natur respektieren. Womit uns der Gedankengang wieder zum „Anfang“ geführt hätte: „Jeder geliebte Gegenstand [sagen wir besser: jedes . . . Du] ist der Mittelpunkt eines Paradieses“ (Novalis).<sup>65</sup>

So sei, nach manchem Widerspruch, jetzt Robert Spaemann zugestimmt, wenn er schreibt: „Weder ist die Natur bloß Ausbeutungsobjekt für den Menschen, noch ist der Mensch so Teil der Natur, daß er ungestraft und ohne Schaden für das Ganze seinen natürlichen Expansionsbedürfnissen einfach freien Lauf lassen dürfte. Der biblische Herrschaftsauftrag an die Menschen wird im Bericht der Genesis zunächst dadurch realisiert, daß der Mensch den Tieren Namen gibt. Die Namengebung hat eine doppelte Funktion. Einerseits macht sie das Benannte für den Menschen verfügbar. Anderer-

<sup>62</sup> R. Guardini, Welt und Person. Versuche zur christlichen Lehre vom Menschen, Würzburg 1940, 114 (vgl. J. Splett, Zum Person-Begriff Romano Guardinis, in: ThPh 54 [1979] 80–93).

<sup>63</sup> Der Mensch – „Partner“ der Natur? Wider theologische Überschwenglichkeit in der ökologischen Diskussion, in: H. Gaul u. a. (Hrsg.), Im Gespräch: der Mensch. Ein interdisziplinärer Dialog (FS J. Möller), Düsseldorf 1981, 65–78, 75. – P. Kampits, Natur als Mitwelt. Das ökologische Problem als Herausforderung für die philosophische Ethik, in: O. Schatz (Hrsg.), Was bleibt den Enkeln? Die Umwelt als politische Herausforderung, Graz–Wien–Köln 1978, 55–80, 62.

<sup>64</sup> Bauen Wohnen Denken, in: Vorträge und Aufsätze, Pfullingen 1954, 145–162, 148 f.

<sup>65</sup> F. v. Hardenberg: Schriften (Kluckhohn-Samuel), Stuttgart 1960 ff., II (1965) 433 (Blütenstaub).

seits aber unterscheidet sich Benennen von bloßem Verwerten dadurch, daß das Benannte gerade in seinem Selbstsein bezeichnet wird.“<sup>66</sup> Solcher Respekt gilt aber vor allem dem Menschen. Und ihm gegenüber zeigt er sich nicht bloß – was jetzt keiner Diskussion bedarf – als Wahrung und Hege, sondern auch als die Zumutung eines Anspruchs an ihn: darin, daß man ihn bei seiner Verantwortung für sich und diese Welt behaftet. Wenn man zu unserem Thema vorwiegend danach fragt, welche Opfer wir den kommenden Generationen auferlegen dürfen, so verlangt christliche Humanität zuletzt die Umkehrung dieser Frage. Das sei jetzt nicht mehr ausgeführt, sondern nur als „Anstoß“ genannt. In diesem Sinn stehe (auch hier nach den früheren kritischen Rückfragen) am Ende unserer Besinnung ein Wort Karl Rahners (auf das gerade sein Beitrag zum „Experiment Mensch“ hinausläuft – 284 f.):<sup>67</sup> „Es wäre zu beklagen, daß die Christen (im Unterschied zur amtlichen Kirche, die als solche hier keine Aufgabe hat) so wenig mit Mut und schöpferischer Phantasie beitragen zu einer schöpferischen Zukunftsideologie für diese Selbstmanipulation in eine ferne, wenn auch kategoriale Zukunft hinein, sondern sich im allgemeinen mit der Rolle der konservativen Warner und Retardierer begnügen. Es wäre in einer überindividuellen Moral nüchtern und mutig zu bedenken, welche Opfer der Menschheit von heute für die Menschheit von morgen zugemutet werden dürfen, ohne daß man zu schnell von unsittlicher Grausamkeit, Vernutzung und Verletzung der Würde des Menschen von heute zugunsten dessen von morgen sprechen darf.“

<sup>66</sup> Ökologie (Anm. 24) 197.

<sup>67</sup> Ähnlich schon R. Guardini vor über dreißig Jahren in seinem Orientierungsversuch zum „Ende der Neuzeit“ Basel 1950, 65 ff.