

## Verantwortung für die Natur

### Ansätze zu einer Umweltethik in der gegenwärtigen Theologie

VON KONRAD HILPERT

In seinem „nationalen System der politischen Ökonomie“ schrieb Friedrich List 1841: „Noch ist die Agrikulturchemie in ihrer Kindheit; wer kann dafür einstehen, daß nicht morgen durch eine neue Erfindung oder Entdeckung die Ertragsfähigkeit des Grundes und Bodens um das fünf- und zehnfache vermehrt werden wird? ... welche Kräfte mögen noch in den Eingeweiden der Erde verschlossen sein? Man setze nur den Fall, durch eine neue Entdeckung werde man in den Stand gesetzt, ohne Hilfe der jetzt bekannten Brennmaterialien überall auf wohlfeile Weise Wärme zu erzeugen; welche Strecken Landes würden dadurch der Kultur gegeben und in welcher unberechenbaren Weise könnte die Produktionsfähigkeit einer gegebenen Strecke Landes gesteigert werden?“<sup>1</sup>

Was damals den malthusianischen Wachstumskritikern noch als Frage entgegengehalten wurde, ist inzwischen von der Realität eingeholt; so haben sich allein die Weizenenerträge je Flächeneinheit in der deutschen Landwirtschaft zwischen 1880 und 1980 vervierfacht<sup>2</sup>. Kaum mehr zu finden sein wird heute aber die uneingeschränkt positive Bewertung der Produktionssteigerung. Denn sie verdankt sich in erster Linie dem beträchtlichen Einsatz von künstlichem Dünger und von Pflanzenschutzmitteln. Diese aber belasten nicht bloß die menschliche Nahrung, sondern auch den Boden und die Gewässer; das wiederum führt u. a. zu enormer Zunahme des Algenwachstums, das sich seinerseits negativ auf Fische und Vögel auswirkt<sup>3</sup>.

Dies ist bloß *ein* willkürlich herausgegriffenes Beispiel aus jenem Bündel bereits vorhandener oder für die nahe Zukunft prognostizierter Schäden, die seit einigen Jahren von einer kritisch interessierten Öffentlichkeit unter dem Sammelbegriff „Umweltkrise“ diskutiert werden. Dabei ist der zur Bezeichnung des Gegenstands der Sorge verwendete Begriff „Umwelt“ an und für sich weiter als die gemeinte Gesamtheit jener natür-

<sup>1</sup> F. List, Das nationale System der politischen Ökonomie, in: *Ders.*, Werke, hg. v. E. v. Beckerath u. a., VI, Berlin 1930, 169. Den Hinweis auf diese Stelle gibt K. Scholder, Grenzen der Zukunft. Aporien von Planung und Prognose, Stuttgart u. a. 1978, 20.

<sup>2</sup> Der Ertrag stieg von 12,9 dz je ha (1881) auf 50,1 dz (1980): Angaben nach einer von der Forschungsabteilung der Hoechst AG herausgegebenen Broschüre „Neue Wege finden“, Frankfurt o. J., 40. Für weitere Angaben zur Entwicklung der Erträge in der Landwirtschaft s. den Sammelband: E. Ehlers (Hg.), Ernährung und Gesellschaft. Bevölkerungswachstum – Agrare Tragfähigkeit der Erde, Stuttgart/Frankfurt 1983 (darin besonders: D. Redlhammer, Steigerung der Erzeugung und naturwissenschaftliche Forschung im Pflanzenbau, 167–182).

<sup>3</sup> Ein anschauliches Schema der vernetzten Ursache-Wirkung-Beziehungen in der Bodennutzung bietet F. Vester, Das Überlebensprogramm, München 1972, 96.

lichen Bedingungen und Bezüge, die für das individuelle Leben und die Erhaltung der Gattung notwendig ist, insofern er auch den gesellschaftlichen Bereich umfaßt. Um zu verdeutlichen, daß es im folgenden um das Verhältnis des Menschen zur nichtmenschlichen Umgebung geht, werde ich bevorzugt von „Natur“ statt von „Umwelt“ sprechen.

Solange es Menschen gibt, haben sie nicht bloß innerhalb dieser Natur gelebt, sondern sie auch gestaltet, verändert und ihren Zielen dienstbar zu machen versucht. Aber noch nie in seiner bisherigen Geschichte wurde der Mensch damit konfrontiert, daß die nichtbeabsichtigten Folgen seines Umgangs mit der Natur dazu führen können, daß diese im gesamten als Lebensgrundlage untauglich wird und damit seinen eigenen Fortbestand fraglich macht. Die Evidenz des Problems hat zur Folge, daß allenthalben der Ruf nach grundlegender Änderung der Wertmaßstäbe in unserer Gesellschaft und nach einer neuen Ethik laut wird<sup>4</sup>.

Dieses Postulat ist auch in der Theologie aufgegriffen worden. Neben dem Interesse an den Sachfragen war ein weiterer Grund hierfür der bereits in den ersten Schriften der ökologischen Bewegung erhobene Vorwurf, das zur Umweltkrise führende Naturverhältnis sei geradewegs eine Erbschaft des Christentums<sup>5</sup>. Ohne die Berechtigung dieses bislang hi-

<sup>4</sup> Aus der ins Unübersehbare wachsenden Zahl von Titeln seien hier lediglich genannt: *D. L. Meadows u. a.*, Die Grenzen des Wachstums. Bericht des Club of Rome zur Lage der Menschheit, Reinbek 1973 (orig.: *The Limits to Growth*, New York 1972), 167, 174, 177; *C. Amery*, Das Ende der Vorsehung. Die gnadenlosen Folgen des Christentums, Reinbek 1972, 221 u. ö.; *Ch. Birch*, Natur, Mensch und Gott in ökologischer Sicht, in: epd – Dokumentation 36/1979, 10–26, hier: 11; *H. H. Schrey*, Ökologische Ethik in der Sicht der Theologie, in: G. Müller (Hg.), Rechtfertigung, Realismus, Universalismus in biblischer Sicht. Festschrift für A. Köberle, Darmstadt 1978, 225–242, hier: 230; *R. Spaemann*, Technische Eingriffe in die Natur als Problem der politischen Ethik, in: D. Birnbacher (Hg.), Ökologie und Ethik, Stuttgart 1980, 180–206, hier: 197, 205 f.; deutlicher: *ders.*, Die technologische und ökologische Krisenerfahrung als Herausforderung an die praktische Vernunft, in: K.-O. Apel u. a., Funk-Kolleg Praktische Philosophie/Ethik, Tübingen 1981, Studienbegleitbrief 6, 47–69, hier: 58, 59–69; *H. Jonas*, Das Prinzip Verantwortung – Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation, Frankfurt 1979, 7–58 und passim; *G. Altner*, Leidenschaft für das Ganze. Zwischen Weltflucht und Machbarkeitswahn, Stuttgart/Berlin 1980, 7, 11–25; *M. Landmann*, Ökologische und anthropologische Verantwortung – eine neue Dimension der Ethik, in: A. Wildermuth/A. Jäger (Hg.), Gerechtigkeit. Themen der Sozialethik, Tübingen 1981, 157–178, bes. 158. 166–170; *G. Picht*, Wir brauchen neue Überzeugungen, in: *Ders.*, Hier und Jetzt. Philosophieren nach Auschwitz und Hiroshima, II, Stuttgart 1981, 141–149. Ein „neues Denken“, das „von der Mitte des Schöpfungsglaubens her einen neuen Sinn für die Kreatürlichkeit der Welt im ganzen und für seine (sc. des Christen) eigene Position in der Schöpfung gewinnt“, hält *K. Lehmann*, Kreatürlichkeit des Menschen als Verantwortung für die Erde, in: Ph. Schmitz (Hg.), Macht euch die Erde untertan? Schöpfungsglaube und Umweltkrise, Würzburg 1981, 65–88, bes. 67 f. u. 83 f. (Zitat: 68) für notwendig.

<sup>5</sup> Der Vorwurf wurde zum erstenmal von dem Historiker *L. White* (Die historischen Ursachen unserer ökologischen Krise, deutsch u. a. in: M. Lohmann [Hg.], Gefährdete Zukunft. Prognosen amerikanischer Wissenschaftler, München 1970, 20–29) unter Bezugnahme auf K. Löwith vorgetragen und wohl über *J. B. Cobb jr.*, Der Preis des Fortschritts. Umweltschutz als Problem der Sozialethik, München 1972 und *Amery* (Anm. 4) zu einem Standardelement der Umweltdebatte. In der theologischen Literatur dürfte er – freilich durch eigene Analysen gestützt – am schärfsten bei *E. Drewermann*, Der tödliche Fortschritt. Von der Zerstörung der Erde und des Menschen im Erbe des Christentums, Regensburg <sup>3</sup>1981 vertreten sein.

storisch erst wenig<sup>6</sup> untersuchten Vorwurfs hier erörtern zu wollen, trifft es sicher zu, daß der Umgang mit der außermenschlichen Welt in der moraltheologischen Tradition weitgehend für neutral galt, jedenfalls was das Objekt selbst betrifft<sup>7</sup>.

Die Neuheit der Fragestellung erklärt, daß ihre Thematisierung innerhalb der theologischen Ethik bislang mehr den Charakter von Programmen, Vorschlägen, Skizzen und Postulaten hatte. Erst in allerjüngster Zeit hat A. Auer eine ausgearbeitete theologische Umweltethik vorgelegt; doch beansprucht auch dieses beachtliche Werk nicht, ein fertiges System zu präsentieren, sondern wird vom Autor hinsichtlich des methodischen Vorgehens als ein ‚Suchen‘ nach den Berührungspunkten zwischen ökologischer Diskussion und christlichem Sinnhorizont und hinsichtlich der Problembewältigung als ein ‚Anfang‘ gekennzeichnet<sup>8</sup>.

Die verschiedenen Grundformen des theologischen Ansatzes in den zahlreichen Entwürfen herauszuarbeiten und zu würdigen, ist das Ziel der folgenden Überlegungen; die Herausarbeitung solcher Grundtypen besagt selbstverständlich nicht, daß diese nicht auch kombiniert vorkommen könnten. Ich gehe hierbei in jedem der drei Teile so vor, daß ich zunächst den gemeinsamen Ansatz erläutere, dann gegebenenfalls verschiedene Konkretisierungen darstelle (A) und anschließend eine Beurteilung versuche (B). In einem kurzen Schlußkapitel sei dann noch etwas zum Stellenwert und zu den Aufgaben theologischer Umweltethik gesagt.

<sup>6</sup> Eine Ausnahme bildet *U. Krolzik*, *Umweltkrise. Folge des Christentums?*, Stuttgart/Berlin 1979. Allerdings beschränken sich die theologiegeschichtlichen Passagen weitgehend auf einige Kirchenväter und das Mittelalter. Krolzik kann entgegen der gängigen Auffassung zeigen, daß das neuzeitliche mechanistische Naturverständnis weit ins Mittelalter zurückreicht; technik-fördernd wirkte nicht bloß die dominium terrae-Interpretation, sondern wenigstens ebenso stark das mönchische Arbeitsethos und die Geschichtstheologie; die Mechanik erscheint innerhalb der letzteren als Unterstützung und Vorarbeit für die durch Gottes Handeln an Mensch und Natur zu schaffende eschatologische Vollkommenheit. Zurückhaltung gegenüber einer monokausalen geistesgeschichtlichen Erklärung legen auch die von *G. Altner*, *Technisch-wissenschaftliche Welt und Schöpfung*, in: *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft* 20, 85–118, hier: 94–107, 114, angeführten Aspekte nahe.

<sup>7</sup> Anders verhält es sich mit der subjektiven Seite, von der her der Umgang mit der nichtmenschlichen Natur bei der Behandlung des Verbots des Aberglaubens, der Arbeit, des Gebots der Abstinenz und der Tugend des Maßes moralisch qualifiziert wird. Daß „Aussagen über das Verhalten des Menschen zur gegenwärtigen Schöpfung“ fehlen (so *G. Friedrich*, *Ökologie und Bibel. Neuer Mensch und alter Kosmos*, Stuttgart u. a. 1982, 36), ist wenigstens bez. des Verbots der Tierquälerei sowie der Lehre vom Eigentum falsch. Richtig ist aber zweifellos, daß alle diese Anweisungen entweder in den religiösen oder in den menschlichen Pflichtenkreis eingewoben waren, das Verhalten gegenüber der Schöpfung also keinen Eigenwert besaß. – Beachtenswert erscheint in diesem Zusammenhang auch, daß die theologische Tradition gegenüber der stoischen Adiaphora-Lehre größtenteils zurückhaltend blieb (s. *J. Stelzenberger*, *Art. Adiaphora*, in: *RAC* I, 83–87; *W. Trillhaas*, *Adiaphoron. Erneute Erwägungen eines alten Begriffs*, in: *ThLZ* 79 [1954] 457–462; *G. Teichtweier*, *Art. Adiaphora*, in: *LThK* I, 145 f.). *Thomas v. A.* hält zwar daran fest, daß Dinge an sich gut oder schlecht oder indifferent sein könnten und es daher auch an sich sittlich indifferente Akte gibt, verneint aber die Frage, ob der einzelne in concreto sittlich indifferent handeln könne, weil der intendierte Zweck die Handlung zwangsläufig sittlich qualifiziere (S. th. I–II, 18, 8).

<sup>8</sup> *A. Auer*, *Umweltethik. Ein theologischer Beitrag zur ökologischen Diskussion*, Düsseldorf 1984, bes. 308–310.

## I. Vom Unterwerfen zum Bearbeiten und Hirtesein – Korrekturen am herrschenden Naturverhältnis durch Rückgriff auf die biblischen Schöpfungstexte

A. In der theologischen Lehrtradition wurde das Verhältnis zwischen Mensch und Natur am greifbarsten im Zusammenhang des Schöpfungsglaubens thematisiert. Es liegt daher nahe, sich angesichts der bedrängenden Umweltprobleme den Grundlagen dieses Glaubens in der Bibel zuzuwenden und sie auf ihr ökologisches Orientierungspotential hin zu befragen. Dieser Ansatz<sup>9</sup> wurde verständlicherweise vielfach von Exegeten gewählt, doch überwiegt er bislang auch in den systematischen Versuchen, was darin einen Grund haben dürfte, daß sich die protestantische Theologie bislang in viel stärkerem Maß der Umweltthematik angenommen hat als die katholische. Anstatt die Ergebnisse der einzelnen Untersuchungen zu referieren, seien nur die unter systematischem Blickwinkel zentralen Aussagen genannt.

Als *erstes* und gewichtigstes Charakteristikum biblischer Schöpfungsaussagen wird übereinstimmend herausgestellt, daß die Naturwelt, der Mensch und die anderen Lebewesen vorgängig zu jeder (dann noch immer möglichen) Unterscheidung und Rangordnung als eine unhintergehbare Einheit konzipiert sind<sup>10</sup>; sie hat ihren Wahrnehmungsgrund darin, daß das Leben als verdanktes und auch in seinen Erhaltungsbedingungen

<sup>9</sup> Zu nennen sind hier etwa: *G. Liedke*, Von der Ausbeutung zur Kooperation. Theologisch-philosophische Überlegungen zum Problem des Umweltschutzes in: E. v. Weizsäcker (Hg.), *Humanökologie und Umweltschutz*, Stuttgart/München 1972 (Studien zur Friedensforschung 8), 36–65; *ders.*, Im Bauch des Fisches. Ökologische Theologie, Stuttgart/Berlin <sup>3</sup>1983; *ders.*, Solidarität im Konflikt. Zum Verhältnis zwischen Gott, außermenschlicher Schöpfung und dem Geschöpf Mensch, in: *epd* – Dokumentation 36/1979, 27–34; *O. H. Steck*, Zwanzig Thesen als alttestamentlicher Beitrag zum Thema: Die jüdisch-christliche Lehre von der Schöpfung in Beziehung zu Wissenschaft und Technik, in: *KuD* 23 (1977) 277–299; *ders.*, Alttestamentliche Impulse für eine Theologie der Natur, in: *ThZ* 34 (1978) 202–211; *ders.*, Welt und Umwelt, Stuttgart u. a. 1978 (Biblische Konfrontationen); *N. Lohfink*, Wachstum. Die Priesterschrift und die Grenzen des Wachstums, in: *Ders.*, *Unsere großen Wörter. Das Alte Testament zu Themen dieser Jahre*, Freiburg u. a. <sup>2</sup>1977, 156–171; *E. Gräßer*, Neutestamentliche Erwägungen zu einer Schöpfungsethik, in: *WPKG* 68 (1979) 98–114; *H.-W. Jüngling*, „Macht euch die Erde untertan“ (Gen 1,28). Der geschaffene Mensch und die Schöpfung, in: *Schmitz* (Hg.) (Anm. 4) 9–38; *Friedrich* (Anm. 7). – Intensiv Bezug auf die Ergebnisse der neueren Exegese nehmen auch: *M. Rock*, Theologie der Natur und ihre anthropologisch-ethischen Konsequenzen, in: *Birnbacher* (Hg.), (Anm. 4) 72–102, hier: 73–78; *A. Ganoczy*, *Theologie der Natur*, Zürich u. a. 1982, 36–77; *A. Auer* 196–286. Freilich geht es Auer hierbei nicht darum, aus den biblischen Texten materialetische Konkretionen zu gewinnen, sondern darum, die göttliche Beauftragung des Menschen darzulegen, die vom Schöpfer der Welt „einerschaffenen“ Möglichkeiten durch die Geschichte hindurch zu entdecken und für die Förderung seines Daseins verantwortlich einzusetzen (vgl. 287 ff.).

<sup>10</sup> Dieser Sachverhalt wird häufig mit dem Begriff „Solidarität“ bezeichnet. Solidarität meint aber nicht einfach „die seinshafte wechselseitige Bezogenheit ... der Personen aufeinander und auf das Gesellschaftsganze und des Gesellschaftsganzen auf die Einzelpersonen als dessen Glieder“, sondern die darauf gründende „wechselseitige Verpflichtung des Füreinander-Einstehens“ (*J. Kondziela*, Art. Solidaritätsprinzip, in: *A. Klose/W. Mantl/V. Zsifkovits* [Hg.], *Katholisches Soziallexikon*, Innsbruck u. a./Graz u. a. <sup>2</sup>1980, 2577–2585, hier: 2577 bzw. 2578).

gewährtes erfahren wird. Diese fundamentale Zusammengehörigkeit alles Geschöpflichen zeigt sich beispielsweise beim Jahwisten daran, daß er sowohl den Menschen wie die Tiere aus der Ackererde geformt sein läßt (Gen 2,7 bzw. 2,19), beim priesterschriftlichen Autor daran, daß er das qualifizierende Verb (*br'*) außer beim Menschen (Gen 1,27) auch für die Erschaffung der Fische und Vögel (1,21) verwendet und beiden außerdem einen parallel formulierten besonderen Segen zuspricht (1,22 bzw. 1,28).

Innerhalb dieser umgreifenden Zusammengehörigkeit werden *zweitens* die Beziehungen zwischen den Schöpfungswerken näher bestimmt. Wie O. H. Steck herausgefunden hat, gibt es in der Abfolge der Schöpfungswerke nach Gen 1 Entsprechungen zwischen Lebensräumen und den Lebewesen, die ihnen jeweils zugewiesen werden. Daß hierbei Landtiere und Menschen nur gemeinsam einen Lebensraum Erde zugeteilt bekommen, scheint ebenso wie das Fehlen des Schöpfungssegens für die Landtiere als Hinweis verstanden werden zu müssen, daß dieses Nebeneinander zu Streit führen kann. Das Verhältnis zwischen Pflanzen und Lebewesen ist als Speiseordnung geregelt (Gen 1,29f): Während den Tieren die Gräser als Nahrung zugewiesen werden, erhalten die Menschen die Getreide und Baumfrüchte. Erst in der Segenserneuerung nach der Sintflut (9,2f) wird die in 1,28 als Herrschen über die Tiere formulierte Aufgabe des Menschen, anstelle Gottes für das geordnete Zusammenleben der Lebewesen zu sorgen, verschärft zu einer Überlegenheit des Menschen in dem jetzt deutlich als konfliktrichtig gesehenen Tier-Mensch-Verhältnis: Fleischnahrung ist erlaubt, allerdings eingeschränkt durch das Verbot des Blutgenusses (9,4). Die Relation Mensch-Erde schließlich erschöpft sich keineswegs in der Charakterisierung als „Unterwerfung“, wie es die isolierte Zitation von Gen 1,26–28 insinuiert mag. Auch wenn die meisten Exegeten der These, in den Verben *kbš* (= unterwerfen, inbesitznehmen) und *rdh* (= herrschen) klinge schon das Ambivalente der menschlichen Herrschaftsausübung an und: das *dominium terrae* sei durch das jahwistische „Bebauen und Bewahren“ (Gen 2,5 und 2,15)<sup>11</sup> authentisch zu interpretieren<sup>12</sup>, nicht folgen, so darf doch als gesichert gelten, daß die Ermächtigung zur „Unterwerfung“ und „Dienstbarmachung“ der Erde „die anschließend in V. 29 angesprochene Bodenbearbeitung des Menschen zur Gewinnung seiner Nahrung aus Saat und Pflanzung von Nutzpflanzen im Blick“ hat<sup>13</sup>. Dabei ist – wie V. 30 zeigt – obendrein noch die Existenz eines für die Ernährung der Tiere ausreichenden Bestandes an Wildpflanzen vorausgesetzt.

<sup>11</sup> Im Zusammenhang von Gen 3,23 dürfte *bd* freilich schon einen weniger idealen Beiklang haben!

<sup>12</sup> Z. B. Liedke, Von der Ausbeutung 42–46.

<sup>13</sup> Steck, Welt und Umwelt 81.

Als *drittes* lassen sich Beobachtungen zu der herausgehobenen Stellung zusammenfassen, die dem Menschen in allen Traditionssträngen<sup>14</sup> zugesprochen wird: Sie bleibt stets doppelt eingebunden, zum einen in das grundlegendere Verhältnis der Mitgeschöpflichkeit, zum anderen in die Bevollmächtigung und Verantwortlichkeit gegenüber Gott. Selbst wo der Vorrang des Menschen mit den starken Begriffen<sup>15</sup> aus der Königsterminologie<sup>16</sup> ausgedrückt ist, lassen die Texte nicht zu, diese herrscherliche Aufgabe gegenüber der übrigen Schöpfung nach dem Modell des absoluten Fürsten zu interpretieren, sondern lediglich nach dem Modell eines Statthalters oder Sachwalters, der im Sinne der von Gott geschaffenen Ordnung wirkt. Nicht einfach verfügen, sondern gestalten, regeln, das Miteinander gewährleisten, fürsorglich leiten, zur Ernährung nutzen scheint die Sinnspitze der Schöpfungsvollmacht an den Menschen zu sein.

In der Schöpfung mit ihrer Ordnung, die die Priesterschrift durch Gott ausdrücklich als „sehr gut“ billigen läßt (Gen 1, 31), kann – das ist ein *Viertes* – die Faktizität immer wieder in eine Differenz zur göttlichen Intention geraten. Sowohl der Jahwist wie der Verfasser der Priesterschrift zeigen, daß diese Störung beim Menschen beginnt und dann die übrige Schöpfung zerstörerisch in Mitleidenschaft zieht<sup>17</sup>. Hier zeigt sich negativ, daß Naturwelt und Menschheit durch ihre Geschöpflichkeit in eine gemeinsame Geschichte vor Gott eingelassen sind.

*Fünftens*: In positiver Wendung tritt dieser Sachverhalt in jenen, vielleicht nicht ganz so einschlägigen Texten zutage, die den Schöpfungsglauben unter den späteren geschichtlichen Erfahrungen Israels weiterreflektieren und die dann schließlich in neutestamentlicher Zeit die kosmische Bedeutung Christi herausstellen bzw. die Zukunft der Schöpfung in die endzeitliche Herrschaft des Kyrios einbeziehen<sup>18</sup>. Unter letzteren ist Röm 8, 19–22 in den Mittelpunkt des Interesses gerückt, weil

<sup>14</sup> Diese Vorzugsstellung ist bei J dadurch zum Ausdruck gebracht, daß der Mensch den Tieren Namen geben darf (Gen 2, 19 f.), aber auch dadurch, daß gesagt wird, die Tiere könnten ihm letztlich nicht Partner sein (2, 20). P spricht nicht nur von der Herrschaft des Menschen über die gesamte Tierwelt, sondern im selben Zusammenhang von seiner Gottebenbildlichkeit (1, 26–28. Vgl. 9, 1–7). Vgl. ferner Ps 8.

<sup>15</sup> Kbš bedeutet ursprünglich „niedertreten“, „die Füße auf etwas setzen“, rdh „umherziehen“, „weiden“, „führen“, „leiten“, möglicherweise aber auch: „in den Boden stampfen“ (zur Diskussion über die Bedeutung dieser beiden Verben s. *Lohfink* 165–169). Die Wendungen „Furcht und Schrecken“ und „in eure Gewalt gegeben“ von Gen 9, 2 gar entstammen der Kriegssprache.

<sup>16</sup> Vgl. *Steck*, Welt und Umwelt 78–82.

<sup>17</sup> Gen 3; 6, 11.13. Auch: Dt 28, 38 ff.; Jes 24, 4 ff.; 45, 18; Jer 4, 22 ff. u. a. Vgl. ferner jene zahlreichen Stellen, in denen Naturkatastrophen als Folge menschlich-moralischen Ungehorsams gedeutet werden.

<sup>18</sup> Z. B. Jo 1, 3; Apg 17, 24; Röm 8, 19 ff.; 11, 36; 1 Kor 8, 6; 15, 23 ff.; 2 Kor 5; Kol 1, 15 ff.; Phil 2, 11; 3, 21; Hebr 1, 2. Vgl. *Friedrich* 40 ff. und *Steck*, Welt und Umwelt 173 ff. zu Röm 8 vgl. neuestens *W. Bindemann*, Die Hoffnung der Schöpfung. Römer 8, 18–27 und die Frage einer Theologie der Befreiung von Mensch und Natur, Neukirchen 1983.

Paulus hier die Heillosigkeit der Welt auch im notvollen Warten der außermenschlichen Schöpfung feststellt; dieser Vorstellung korrespondiert die Erwartung, daß das Geschenk des Geistes an die Glaubenden die ganze Schöpfung in das durch Christus eröffnete Heilsgeschehen einbezieht<sup>19</sup>.

B. Was können die hier skizzierten Perspektiven für eine Ethik der Natur erbringen? Ihre Bedeutung liegt ohne jeden Zweifel im Grundsätzlichen, darin nämlich, daß sie die Qualität der Naturwelt als Schöpfung in Erinnerung rufen. Damit ist sie nicht mehr etwas Neutrales, mit dem der Mensch willkürlich schalten und walten dürfte, nicht mehr bloßes Objekt, das den eigenen Interessen rücksichtslos dienstbar gemacht werden kann, sondern Gegenstand der Verantwortung. Auch in seiner herrschaftlichen Funktion bleibt der Mensch auf Gott angewiesener Teil dieser Schöpfung. Seine Bevollmächtigung lautet auf Ordnung stiften und Zum–Leben–nutzen, während das Gesamtgeschehen Schöpfung und deren göttlicher Sinn seiner Verfügung entzogen bleibt<sup>20</sup>. Die Vernichtung der Schöpfung durch die Menschen wäre demzufolge unsittlich. Und auch zu einem aufs technisch Machbare oder ökonomisch Nützliche reduzierten Umgang mit der Natur enthält dieser Gedanke Widerspruchsmomente, auf die zu besinnen in der ökologischen Krise sich lohnt.

Der Rekurs auf die Neuinterpretation der biblischen Schöpfungstexte stellt somit einen *Denkrahmen* bereit, nötigst zu *Korrekturen* am heute üblichen Natur–Mensch–Verhältnis und gibt *Impulse*. Überfordert wäre er aber, wollte man ihm konkretere Handlungsanweisungen oder Lösungsrichtungen für die ökologischen Probleme unserer komplizierten Industrielwelt abverlangen. Dies liegt nicht bloß an der Eigenart der biblischen Texte und am beträchtlichen historischen Abstand, die eine Ethik der Natur wie jedes andere systematisch–theologische Thema auch herme-

<sup>19</sup> A. Vögtes Nachweis, daß Paulus sich hier üblicher spät-jüdisch-apokalyptischer Rede weise bedient, der es nicht um die Schilderung kosmischer Veränderungen, sondern nur um die Herausstellung der Macht gehe, mit der Gott das Endgericht vollziehe, läßt Vorsicht gegenüber allzu ökologischen Interpretationen am Platze sein; „Röm 8, 19–22 will höchstwahrscheinlich nicht als schöpfungstheologische, sondern als anthropologisch-soteriologische Aussage verstanden sein.“ (Röm 8, 19–22: Eine schöpfungstheologische oder anthropologisch-soteriologische Aussage?, in: *Mélanges Bibliques en hommage au R.P.B. Rigaux*, Gembloux 1970, 351–366 (Zitat: 366). – Kritik an Vögtes These üben: *Friedrich* 45 f. 64; *Gräßer* 109–113 (110: „Es ist wohl richtig, daß das Neue Testament das Heil der Natur nicht zum selbständigen Verkündigungsinhalt macht und Paulus z. B. über das Ende des Kosmos explizit nichts sagt. ... Aber richtig ist auch, daß Gott das Heil in Jesus Christus nicht an seiner Schöpfung vorbei eschatologisch vollendet, sondern durch sie hindurch, ja an ihr selbst.“).

<sup>20</sup> Die traditionelle Schöpfungslehre brachte dies durch die Formel zum Ausdruck, letzter Zweck der Erschaffung der Welt sei die gloria Dei (vgl. z. B. DS 3025). Es scheint mir bedeutungsvoll, daß gerade solche Autoren, die gerne als Kronzeugen für den herrschaftlich-instrumentellen Umgang mit der Welt angeführt werden, z. B. Descartes, große Schwierigkeiten mit diesem Theologumenon hatten. Zur ersten Information über die traditionelle Lehre s. etwa *J. Auer*, *Die Welt – Gottes Schöpfung*, Regensburg 1975 (Kleine Kath. Dogmatik III) 106–109. Vgl. ferner *Lebmann* 68–72.

neutisch aufzuarbeiten hat; vielmehr hat es auch zu tun mit Veränderungen des Ausmaßes, in dem der Mensch die Natur als bedrohlich erfährt bzw. in dem er über Möglichkeiten, in sie einzugreifen, verfügt<sup>21</sup>.

## II. Achtung vor dem Natürlichen als Selbstwert durch Re-integration des Menschen in die Natur

Will man die außermenschliche Natur zum Gegenstand menschlicher Verantwortung machen, die sich deutlich absetzt von der gängigen Ausbeutungsmentalität, so bieten sich *grundsätzlich zwei Wege* an: entweder muß man die Eigenwertigkeit der Natur im Vergleich zum Menschen stärken, *oder* aber man muß die Reichweite der sittlichen Verpflichtungen des Menschen räumlich und zeitlich ausdehnen, so daß sie die außermenschliche Natur als Möglichkeitsbedingung des menschlichen Lebens einschließen. Beide Wege sind in der Theologie der letzten Jahre eingeschlagen und ausgebaut worden.

A. Für den ersten Weg ist der Einheitsgedanke charakteristisch: Die Natur wird als sinnhafte Ganzheit begriffen, der auch der Mensch voll zugehört und die ihren Sinn nicht erst aus ihrer Dienlichkeit für den Menschen bezieht. Sie gilt als eine Gegebenheit, die eigentlich nur theologisch hinterfragt werden darf. Der Natur oder auch nur den Tieren oder Tieren und Pflanzen wird so etwas wie Subjektivität unterstellt. Die instrumentelle Einstellung zu ihr bzw. zu ihnen erscheint deshalb als unangemessen, erfordert ist vielmehr ein tiefgehenderer Respekt; manche Autoren beschreiben die notwendige neue Grundeinstellung sogar nach dem Muster kommunikativer Beziehungen zwischen Menschen und sprechen von „Partnerschaft“<sup>22</sup>, „Kooperation“<sup>23</sup>, „Solidarität“<sup>24</sup>, ja selbst von „Bruderschaft“<sup>25</sup> – eine Ausdrucksweise, für deren Berechtigung natürlich auch auf Franz von Assisi verwiesen wird.

Der eben in groben Zügen beschriebene Ansatz bei der Einheit der Natur hat im theologischen Schrifttum drei Ausprägungen gefunden.

<sup>21</sup> Die Arbeit „Welt und Umwelt“ von *Steck* zeichnet sich vor vielen anderen biblischen argumentierenden Ansätzen gerade durch die Reflektiertheit dieser methodologischen Probleme aus. Vgl. auch die Einschränkungen bei *Lohfink* 170 f.

<sup>22</sup> *Liedke*, Von der Ausbeutung 57; *ders.*, Im Bauch des Fisches 176; *J. Hübner*, Schöpfungsglaube und Theologie der Natur, in: *EvTh* 37 (1977) 49–68, hier: 61 f. Abgeschwächt auch bei *A. Rich*, Die theologische Sozialethik vor dem Umweltproblem, in: *Ref.* 23 (1974) 551–564, hier: 556. Von den nichttheologischen Autoren sei vor allem *H. Sachsse*, Der Mensch als Partner der Natur, in: G.-K. Kaltenbrunner (Hg.) *Überleben und Ethik. Die Notwendigkeit, bescheiden zu werden*, Freiburg u. a. 1976, 27–54, bes. 48 f. genannt.

<sup>23</sup> *Liedke*, Von der Ausbeutung 56–61.

<sup>24</sup> *Liedke*, Im Bauch des Fisches – bes. 175–178; *ders.*, Solidarität 27–34; *Hübner* 62; *E. Wildbolz*, Mensch und Tier in einer produktionsorientierten Gesellschaft – ein Thema christlicher Ethik, in: *ZEE* 22 (1978) 15–20, bes. 17–20. Vgl. – obschon mit deutlichem Vorbehalt – auch *H. Westmüller*, Die Umweltkrise – eine Anfrage an Theologie und Christen, in: H. D. Engelhardt u. a. (Hg.), *Umweltstrategie. Materialien und Analysen zu einer Umweltethik der Industriegesellschaft*, Gütersloh 1975, 314–348, hier: 344.

<sup>25</sup> *Drewermann* 110, 207, 220.

a) Am bekanntesten dürfte jene sein, die mit dem Stichwort „*Ehrfurcht vor dem Leben*“ und dem Namen Albert Schweitzer verbunden ist. In „*Kultur und Ethik*“ schreibt Schweitzer hierzu: „Wahrhaft ethisch ist der Mensch nur, wenn er der Nötigung gehorcht, allem Leben, dem er beistehen kann, zu helfen, und sich scheut, irgendetwas Lebendigem Schaden zu tun. Er fragt nicht, inwiefern dieses oder jenes Leben als wertvoll Anteilnahme verdient, und auch nicht, ob und inwieweit es noch empfindungsfähig ist. Das Leben als solches ist ihm heilig. Er reißt kein Blatt vom Baum ab, bricht keine Blume und hat acht, daß er kein Insekt zertritt ...“<sup>26</sup>. Wenig später faßt er zusammen: „Ethik ist ins Grenzenlose erweiterte Verantwortung gegen alles, was lebt.“<sup>27</sup> Das christliche Liebesgebot wird hier radikal entgrenzt, so daß es alles Lebendige einschließt<sup>28</sup>. Der zentrale, z. T. sogar personalisierte Begriff Leben steht für das, was allen konkreten Existenzen und allem Handeln zugrunde liegt und weiterreicht als dieses. Im Umgang mit individuellem Lebenden berühren wir also immer einen Fundamental- und Totalzusammenhang. Dieser Sachverhalt läßt sich letztlich nicht mehr weiter rational ergründen, sondern er ist evident für den, der sich weder stumpf noch selbstsüchtig gegenüber dem Ruf verschließt, den das Leben an ihn richtet. „Wahre Philosophie muß von der unmittelbarsten und umfassendsten Tatsache des Bewußtseins ausgehen. Diese lautet: ‚Ich bin Leben, das leben will, inmitten von Leben, das leben will.‘“<sup>29</sup> Diese Einsicht, daß in allen Erscheinungen derselbe Wille zum Leben ist, den jeder in sich selbst findet, hindert Schweitzer nicht, Rangunterschiede zwischen den einzelnen Formen des Lebens anzuerkennen<sup>30</sup>, aber er nimmt sie ethisch für irrelevant. Der Umgang des Menschen mit der Natur gründet und findet seinen Maßstab im mystischen Erleben des Einsseins zwischen Mensch und universellem Lebenswillen, weshalb Schweitzer seine Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben an mehreren Stellen<sup>31</sup> auch als „ethische Mystik“<sup>32</sup> charakterisiert. Im menschlichen Handeln gegenüber anderen Menschen, Tieren oder

<sup>26</sup> A. Schweitzer, *Kultur und Ethik* (Kulturphilosophie – Zweiter Teil), in: *Gesammelte Werke* in 5 Bden, hg. v. R. Grabs, München o. J., II, 378. Vgl. 108 f. – Auf Schweitzer berufen sich z. B. Altner, *Leidenschaft* 119 f., 180, 219 f., 224–227; ders., *Technisch-wissenschaftliche Welt* 106 f.; Spaemann, *Krisenerfahrung* 63, 65. Für A. Auer (74–76) gilt „Ehrfurcht vor der Natur“ neben Rationalität und Genügsamkeit als erste Grundgestalt eines ökologischen Bewußtseins. Er stimmt der Position Schweitzers freilich nur partiell zu; insbesondere hält er nachdrücklich an einer (allerdings korrigierten) Anthropozentrik fest (54–63, 203–222). Auch Rock 93 f., statuiert als erstes Postulat einer umweltbewußten Ethik „das Gebot der Ehrfurcht vor der Natur“.

<sup>27</sup> Schweitzer II, 379; vgl. 374, 383, 396.

<sup>28</sup> Vgl. hierzu vor allem die erste der Straßburger Predigten über die Ehrfurcht vor dem Leben, in: Ebd. Bd. V, 117–126.

<sup>29</sup> Ebd. II, 377. Dieser Satz wird dem Descarteschen ‚*Cogito ergo sum*‘ entgegengestellt! Ähnlich auch ebd. 105.

<sup>30</sup> So gebraucht er beispielsweise die Formel „alles Lebendige bis zu seinen niedersten Erscheinungen herab“ (ebd. 379).

<sup>31</sup> Z. B. ebd. 109, 371 (vgl. 369–372) 377, 416.

<sup>32</sup> „Das Wesen der Mystik ist ja, daß aus meinem unbefangenen naiven Sein in der Welt

auch Pflanzen findet stets eine Begegnung zwischen mehreren Erscheinungsformen des einen Lebenswillens statt und daraus ergibt sich unabweisbar die Forderung, „allem Willen zum Leben die gleiche Ehrfurcht vor dem Leben entgegenzubringen wie dem eigenen“<sup>33</sup>.

b) Daß der Mensch primär in seiner Zusammengehörigkeit und Verwandtschaft mit anderem Natürlichem gesehen werden muß, ist auch der Ausgangspunkt jenes Typs von Umweltethik, der der Natur und ihren einzelnen Bestandteilen *Eigenrechte zuerkennt*. Nimmt man nämlich in bewußtem Gegensatz zur neuzeitlichen Subjekt-Objekt-Dichotomie das Teil-der-Natur-sein des Menschen für fundamentaler und ursprünglicher als dessen Der-Natur-gegenüberstehen, so kehrt sich die Rechtfertigungslast um: Was der Mensch als für sich notwendig und angemessen beansprucht, gilt auch für seine Mitkreaturen, sofern sich nicht dementsprechende relevante Unterschiede aufzeigen lassen. Man konzentriert den Blick also auf das, was beim Menschen und bei anderen Kreaturen gleich oder wenigstens ähnlich ist und fordert nach dem Gleichheitsgrundsatz, es gleich zu behandeln<sup>34</sup>.

Seit den ersten Diskussionen um Tierschutz zu Beginn des 19. Jahrhunderts wurden als Elemente solcher Gleichheit zwischen Mensch und nichtmenschlichen Wesen immer wieder Empfindungsfähigkeit und Leidensfähigkeit genannt<sup>35</sup>. Empfindungs- wie Leidensfähigkeit – das sind Qualitäten, die die Tiere nicht einfach von uns Menschen zugeschrieben bekommen, sondern etwas, was sie in und aus sich selbst haben, unabhängig davon, ob die betreffenden Tiere jeweils auch Gegenstand einer irgendwie gearteten Nützlichkeit (und sei es auch bloß einer ästhetischen, einer affektiven oder einer „rein“ wissenschaftlichen) sind oder nicht.

durch das Denken über das Ich und über die Welt geistige Hingebung an den geheimnisvollen unendlichen Willen wird, der im Universum in Erscheinung tritt“ (ebd. 109).

<sup>33</sup> Ebd. 378.

<sup>34</sup> Konsequenter durchgeführt findet sich dieser Argumentationstyp bei *K. M. Meyer-Abich*, Vom bürgerlichen Rechtsstaat zur Rechtsgemeinschaft der Natur, in: *Scheidewege* 12 (1982) 581–605. Theologisch argumentieren auf dieser Linie: *Wildbolz* (Anm. 24), und – mit Offenheit für die unter III. dargestellten Positionen – *R. Ginters*, Werte und Normen. Einführung in die philosophische und theologische Ethik, Göttingen/Düsseldorf 1982, 19–36. In die Nähe dieser Position kommt auch *Ganoczy* 93 u. 95 f. – In dieselbe Richtung ließe sich auch der Hinweis *C. F. v. Weizsäcker*s weiterverfolgen, die Theologen müßten die Konsequenz aus der von ihnen inzwischen akzeptierten Abstammungslehre, nämlich die „Brüderlichkeit zu unseren Mitkreaturen“, ernstlich bedenken (Gottesfrage und Naturwissenschaften, in: *M. Hengel/R. Reinhardt* [Hg.] Heute von Gott reden, München/Mainz 1977, 162–180, hier: 167). – Ähnliche Gedanken finden sich bei *C. Bonifazi*, Eine Theologie der Dinge. Der Mensch in seiner natürlichen Umwelt, Stuttgart 1977 (orig.: *A Theology of Things*, Philadelphia/New York 1967), z. B. 74 f., 96 f., 104 f., 114–117 u. a.

<sup>35</sup> Bekanntlich geschah das zum erstenmal bei *J. Bentham*, An Introduction to the Principles of Morals and Legislation, in: *Ders.*, The Collected Works, ed. by J. H. Burns, London 1970, Bd. I, Ch. 17, § 1, 4 (S. 282 f.). Einen Überblick über die Geschichte des Tierschutzes vermittelt *G. M. Teutsch*, Tierversuche und Tierschutz, München 1983 (bes. Kap. 2 und 3). Zur Geschichte des Tierversuchs speziell vgl. die interessante Studie von *H. Bretschneider*, Der Streit um die Vivisektion im 19. Jahrhundert. Verlauf, Argumente, Ergebnisse, Stuttgart 1962 (Medizin in Geschichte und Kultur 2).

Zwar kann kein Mensch wissen, wie Tiere wirklich fühlen, aber ihr Ausdrucksverhalten ist wegen seiner großen Ähnlichkeit unmittelbar verständlich; es sagt etwas über Empfindungen wie Wohlbefinden oder Schmerz, aber auch über Zu- und Abneigung. Zahlreiche Körperreaktionen auf Veränderungen der Umgebung gleichen denen beim Menschen; wenigstens die höheren Tiere besitzen das anatomisch-physiologische Substrat des Schmerzerlebnisses<sup>36</sup>. Aus diesen Gründen sollen Tiere ‚menschlich‘ behandelt und nicht gequält werden, also um ihrer selbst willen und nicht aus Rücksicht auf die Verletzung des sittlichen Gefühls mancher Menschen (wie es die Begründungen der meisten Tierschutzgesetze bis in die jüngste Vergangenheit hinein taten<sup>37</sup>) oder bloß um der Erhaltung unserer natürlichen moralischen Sensibilität willen, wie das z. B. Kant verlangt hat<sup>38</sup>. Der rücksichtsvolle Umgang mit den Tieren ist etwas, was die Menschen ihnen als solchen schulden und was zu verweigern Unrecht wäre.

Will man nun die Verantwortung für die Natur nicht schon beim Schutz der Tiere enden lassen, so ist man genötigt, nach einem noch umfassenderen Element von Gleichheit Ausschau zu halten, das Pflichten von Menschen auch gegenüber Pflanzen oder sogar Teilen der unbelebten Welt begründen kann. Als eine solche über Mensch und Tier weit hinausreichende Gemeinsamkeit wurde in der jüngeren Diskussion – von der Rechtswissenschaft herkommend – das Haben von Interessen herausgestellt. Interesse meint den einem Wesen innewohnenden Drang zur Erhaltung des Lebens, zum Freisein von Schmerzen und zur Ausübung der artspezifischen Verhaltensweisen, soweit er empfunden und gewußt wird. Interesse hat ein Wesen immer dann, wenn man zu dessen eigenem Wohl handeln oder aber ihm Leid zufügen kann<sup>39</sup>. Die anderen Lebewesen registrieren dieses Interesse als Verlangen nach Schmerzfreiheit und

<sup>36</sup> So E. Seiferle nach: *Ue. Vogel*, Der bundesstrafrechtliche Tierschutz, Zürich 1980 (Zürcher Studien zum Strafrecht 6) 63.

<sup>37</sup> S. hierzu ebd. 137–151; *Teutsch* 114. – Rechtliche Tierschutzbestimmungen können natürlich ihren Grund auch darin haben, daß die Erhaltung einer Tierart oder eines -bestandes in einem bestimmten Gebiet gesichert werden soll (z. B. Jagdschonzeiten, Fangquoten u. ä.), doch zielen solche Regelungen nicht eigentlich auf den Schutz des einzelnen Tieres vor Schadenszufügung durch den Menschen. Zur Unterscheidung zwischen unechtem und echtem Tierschutz s. *Vogel* 7–13.

<sup>38</sup> *I. Kant*, Die Metaphysik der Sitten/Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre A 108: „In Ansehung des lebenden, obgleich vernunftlosen Teils der Geschöpfe ist die Pflicht der Enthaltung von gewaltsamer und zugleich grausamer Behandlung der Tiere der Pflicht des Menschen gegen sich selbst weit inniglicher entgegengesetzt, weil dadurch das Mitgefühl an ihrem Leiden im Menschen abgestumpft und dadurch eine der Moralität, im Verhältnisse zu anderen Menschen, sehr diensame natürliche Anlage geschwächt und nach und nach ausgetilgt wird; ...“ (zit. nach: Werke in sechs Bänden, hg. von W. Weischedel, Darmstadt 1975, Bd. IV, 578 f.).

<sup>39</sup> Vgl. *J. Feinberg*, Die Rechte der Tiere und zukünftiger Generationen, in: Birnbacher (Hg.) (Anm. 4) 140–179 (orig.: The Rights of Animals and Unborn Generations, in: W. T. Blackstone [ed.], *Philosophy and Environmental Crisis*, Athens [Ga.] 1974, 43–68), hier: 151.

Behauptung eigener Daseinsberechtigung. Wird es anerkannt, so begründet das Interesse unmittelbare Pflichten gegenüber seinem Träger. Ein derartiges Interesse kann – so lautet die entscheidende Behauptung – auch dort vorhanden sein, wo es von seinem Träger nicht selbst empfunden oder geltend gemacht werden kann; es braucht dann allerdings einen Anwalt, der es wahrnimmt, für es eintritt und es in seinem Namen einfordert. Solche Anwaltschaft kann nur der Mensch ausüben. Dem Einwand, nichtmenschliche Wesen und Dinge könnten nicht Träger subjektiver Rechte sein, weil sie deren Gehalt und Ordnungsfunktion gar nicht erfassen könnten, wird entgegengehalten, daß auch die in unseren traditionellen Normensystemen schon seit langem anerkannten Rechte von Verstorbenen, Ungeborenen, Bewußtlosen und schwer Hirngeschädigten sich nur auf diesem Wege begründen ließen<sup>40</sup>. Deshalb sei es nur eine Frage der ethischen Anschauung und der Gewöhnung, daß auch die Eigenrechte von nicht-menschlichen Wesen anerkannt würden<sup>41</sup>.

c) Eine gesteigerte Version des Einheitsdenkens ist dadurch möglich, daß Teile der Natur, bestimmte Vorgänge oder die Natur als Ganze für *Erscheinungsweisen des Göttlichen* gehalten werden. So ist von ökologisch bewußten Autoren immer wieder die Meinung zu hören, man müsse sich auf jene Haltungen gegenüber der Natur besinnen, wie sie in nichtbiblischen, vor allem asiatischen Religionen und z. T. auch in den fast vergessenen Mythen unserer eigenen vorchristlichen Vergangenheit anzutreffen seien<sup>42</sup>. In der funktionalen Beurteilung der Religionen treffen sie sich übrigens weitgehend mit dem, was Schopenhauer bereits vor mehr als anderthalb Jahrhunderten behauptete, wobei auch seine Philosophie als ethische Anweisung interpretiert werden kann, wie der Mensch mit dem Kern der Welt, der Ureinheit alles Lebendigen, einswerden kann<sup>43</sup>.

Innerhalb der christlichen Theologie wird die Forderung, die Natur wieder zu divinisieren, verständlicherweise von niemandem erhoben. Zu eindeutig grenzen sich die biblischen Zeugnisse über die Geschöpflichkeit der Welt von der Vorstellung ab, daß Gott der Natur oder bestimmten Gegenständen oder Orten in ihr innewohne. Gleichwohl ist der Gedanke der Göttlichkeit der Natur als gehaltvolle und durchaus ernst zu nehmende Möglichkeit eben doch überall da gegenwärtig, wo man die

<sup>40</sup> Vgl. *Ginters* 28–30. Besonders klar werden die Fragen durchleuchtet bei *Feinberg* (Anm. 39). Für die juristische Diskussion vgl. ferner *Vogel* 168–171.

<sup>41</sup> Die von der UNESCO 1978 vorgelegte „Universelle Deklaration der Rechte des Tieres“ kann als wichtige Station auf diesem Weg angesehen werden (*Vogel* 171).

<sup>42</sup> Z. B. *Drewermann* 109, 147–154, 202.

<sup>43</sup> S. dazu *K. Hilpert*, Ethik und Rationalität. Untersuchungen zum Autonomieproblem und zu seiner Bedeutung für die theologische Ethik, Düsseldorf 1980 (Moraltheologische Studien: Systemat. Abteilung 6) 362–370. – Freilich impliziert dieses Einswerden für Schopenhauer letztlich auch ein entschiedenes „Der-Natur-Entgegentreten“ (*A. Schopenhauer*, Die Welt als Wille und Vorstellung II, in: Sämtliche Werke, hg. W. v. Löhneysen, Darmstadt<sup>2</sup> 1968, Bd. II, 806) in der Haltung der Askese, die als Verneinung des Willens verstanden wird.

gegenwärtige Ökokrise im wesentlichen dem Christentum und da wieder dessen Menschenbild anlastet, in dem einerseits das Sich-geborgen-wissen in die Kreisläufe der Natur verschüttet, und andererseits die Kräfte des Gefühls, des Unbewußten und Traumhaften völlig abgedrängt worden seien, und wo deshalb ein umweltethisches Engagement „ohne grundlegende Korrektur des bestehenden Christentums“<sup>44</sup> als aussichtsloses Unterfangen gilt. Diese grundlegende Korrektur aber muß gerade die Weisheit der fremden Religionen, auch der archaischen, in ihren Hauptsymbolen aufnehmen. So sieht beispielsweise E. Drewermann die einzige Hoffnung für eine vom Christentum kommende Lösung darin, „daß das Christentum um seiner selbst willen seine uralte Mythenphobie aufgibt und die kosmologischen und psychologischen Beziehungen seiner eigenen Glaubenslehren im Austausch mit den Naturreligionen und dabei vor allem mit der Religiosität Indiens, dieser größten noch lebenden mythischen Naturreligion, wiederentdecken und realisieren lernt“<sup>45</sup>. Insofern sie vom Willen durchdrungen sind, mit der Natur im Einklang zu leben und die kosmische Ordnung des Gleichgewichts zwischen Geburt und Tod zu schützen, werden nicht nur die diversen Modelle des Kreislaufs, sondern selbst noch Kopfjagd, Menschenopfer und Tieropfer als (im Vergleich zur Intoleranz der biblischen Religionen) respektable Formen einer ‚Frömmigkeit der Welt‘ herausgestellt<sup>46</sup>.

B. Die drei vorgestellten Weisen, Umweltethik theologisch aus dem Selbstwert der Natur zu begründen, haben sämtlich einen zivilisationskritischen Hintergrund. Dies erklärt ihre Stärke. Denn sie sind eigens entwickelt in einer Situation, die nach der Einschätzung der meisten Zeitgenossen als Krise der neuzeitlichen Leitidee der fortschreitenden Beherrschung der Natur zu beurteilen ist. Deshalb vermeiden sie, das richtige Verhältnis von Mensch und Welt im Anschluß an diese Tradition zu bestimmen und sind von vornherein darauf bedacht, schrankenloser Willkür und der Instrumentalisierung von allem und jedem zu wehren. Sie machen deutlich, daß das Außer-Menschliche nicht einfach bloß Rohmaterial ist, dessen sich die Menschen ganz nach ihren eigenen Zwecken bedienen können, und sie dringen darauf, daß unsere Verantwortung erheblich weiterreicht als nur bis zur Gestaltung der mitmenschlichen Beziehungen, und daß ihr kein geringerer Stellenwert zukommen darf als dieser. Als Neuansätze, die umfassend sein wollen und gerade nicht nur Kompensation, regionale Ergänzung oder aktuelle Revision des überkommenen theologisch-ethischen Konzepts, müssen sie sich

<sup>44</sup> *Drewermann* 143. Vgl. 142–144. Ähnlich scharf 109: „... gefordert ist vielmehr eine weit grundlegendere religiöse Neubesinnung, die mit dem bisherigen jüdisch-christlichen Anthropozentrismus bricht und zu einem Einheitsdenken, zu einem religiösen Welterleben zurückfindet, das in der abendländischen Geistesgeschichte stets als unchristlich, ja als quasi pantheistisch oder gottlos bekämpft wurde“. Vgl. auch 126 f., 130.

<sup>45</sup> *Ebd.* 202; vgl. 144 f., 147–149.

<sup>46</sup> Vgl. *ebd.* 111–133.

freilich auch der Frage aussetzen, ob sie die Errungenschaften jenes Konzepts, das sie ablösen wollen, zu wahren vermögen.

Was unter diesem Blickwinkel zunächst als problematisch ins Auge springt, ist die weitgehende *Vergleichgültigung der qualitativen Unterschiede* zwischen Mensch, Tieren, Pflanzen und unbelebten Dingen. Das Interesse an der Aufwertung der letzteren führt faktisch dazu, daß die Wertdifferenz kleiner und weniger bedeutend wird. Können aber Tiere, Pflanzen, Steine oder auch die Natur als ganze als Subjekte gelten in dem Sinn, wie der Mensch Subjekt ist? Auch wenn man die herkömmliche, aus dem römischen Recht übernommene Aufteilung in Personen und Sachen vor allem hinsichtlich der höher entwickelten Tiere für überprüfungsbedürftig hält, sind das Bewußtsein, Ich zu sein im Unterschied zum Es, der freie Wille, die Fähigkeit, sich sprechend mitzuteilen und damit auch die Möglichkeit, an einem moralischen Diskurs teilzunehmen, Vorzüge des Menschen gegenüber allen anderen Geschöpfen, die auch ethisch von fundamentaler Bedeutung sein müssen. Erst recht gilt dies, wenn die christliche Anthropologie an der Überzeugung von der Transzendenzverwiesenheit des Menschen festhält. Das Bedenkliche an der Neutralisierung der Rangfolge liegt freilich nicht so sehr im Menschenbild als solchem als vielmehr darin, daß sie sich eines Tages auch nach der Richtung auswirken könnte, Menschen wie Tiere, Pflanzen und Sachen einzuschätzen oder zu behandeln oder ruhig zu bleiben, wo solches geschieht. Solange Tag für Tag 40 000 Kinder in der Welt an Hunger sterben<sup>47</sup>, ganze Völker durch Kriege ausgerottet und Abtreibungen wegen anders lösbarer Konflikte im persönlichen Bereich in großer Zahl vorgenommen werden, während eine wissende Weltöffentlichkeit ohnmächtig oder desinteressiert beiseite steht, haftet dem Engagement für den Selbstwert der nichtmenschlichen Kreatur stets etwas Zweideutiges an<sup>48</sup>.

<sup>47</sup> So die bei den letztjährigen Beratungen der Unicef genannte Zahl (laut FAZ vom 28. 4. 84).

<sup>48</sup> Das Argument will nicht unterstellen, Tierliebe konkurriere notwendig mit Menschenliebe. – Dieser Unterstellung widerspricht schon die breite Tradition, die der Tierquälerei eine verrohende Wirkung zuschrieb, die dann leicht auch zu Menschenverachtung führe. Auf dieser Linie argumentiert nicht nur Kant (Anm. 38), sondern auch die ersten Befürworter eines Tierschutzes (s. *Vogel* 82, 126–128). Heute wird das Argument häufig positiv gewendet vertreten: der schonende Umgang mit den Tieren erziehe zur Humanität. Auch diese Überzeugung hat eine lange Tradition (vgl. etwa *Thomas v. A.*, S. th. I–II, 102, 6 [ad 8]). „Zweideutigkeit“ bedeutet in diesem Zusammenhang vielmehr, daß das moralische Engagement nicht teilbar ist: Wer für den Schutz der Tiere eintritt und sich über die alltäglichen Mißhandlungen empört, darf bei der qualvollen Not und der Vernichtung von Menschen nicht verstummen. – Derartige Inkonsistenzen sind freilich nicht selten zu beobachten. Beispielsweise empören sich laut einer neueren Allensbach-Umfrage 77% der Bundesbürger über das Quälen von Tieren, 48% über die Tötung junger Robben in Kanada, aber nur 34% über den Schwangerschaftsabbruch einer gesunden Frau (Angaben nach Rhein. Merkur/Christ und Welt vom 24. 2. 84, 3f.). Schon *Clemens von Alexandrien* klagt im Zusammenhang seiner Kritik am spätantiken Stadtleben: „... um eine sittsame Witwe kümmern sie sich nicht, die doch viel mehr wert ist als ein Malteserhündchen; ...; und ein Waisenkind lassen

Ein zweiter kritischer Punkt betrifft den *Maßstab* für den menschlichen Umgang mit der Natur. Soll er nämlich in ihr selbst gefunden werden, dann ist er stets bedroht von dem, was Natur auch ist: Zerstörung, Kampf, Grausamkeit, Rücksichtslosigkeit, wie man solches Verhalten nach menschlichen Maßstäben nennen würde. Als moralisch normierend kann die Natur deshalb nur gelten, wenn entweder das in ihr vorkommende Leid als etwas dem Prinzip Leben zutiefst Widerstrebendes aufgefaßt oder aber auf das nur insgesamt auf Erhaltung zielende Gleichgewicht von Leben und Tod abgehoben wird. Im ersten Fall muß man der Natur bzw. der Schöpfung letztlich eine über die Feststellung physikalisch-physiologischer Entelechien hinausgehende, „weltanschauliche“ Deutung<sup>49</sup> geben. Im zweiten Fall aber würden alle Forderungen der Natur bloß bilanzmäßige Ziele beinhalten; sie könnten nie verhindern, daß einzelne die in der übrigen Natur waltende Härte gegenüber ihren Mitlebewesen immer dann praktizieren, wenn es ihrem eigenen Vorteil entspricht. Eine solche, bloß am statistischen Erfolg orientierte Ethik ließe sich zwar von der Vernunft her rechtfertigen (wenn auch nicht als zwingend erweisen), aber ihre Übertragung auf Menschen ist mit der christlichen Überzeugung vom Wert jedes einzelnen unvereinbar.

Eine dritte Problematik der hier verhandelten Ansätze bei der Selbstzwecklichkeit der Natur liegt in der *Konsequenz ihrer Durchführung*. Nicht eingeschränkt führt sie nämlich sehr schnell in Konflikte mit den Notwendigkeiten der Selbstbehauptung wie auch mit elementaren Forderungen der Humanität. Das gilt schon für die Ernährung (auch der Vegetarismus ist ja nur eine halbe Lösung!), erst recht aber für die Bekämpfung von Krankheiten, die durch andere Lebewesen verursacht sind. A. Schweitzer hat das mit der ihm eigenen Redlichkeit eingestanden: „Um mein Dasein zu erhalten, muß ich mich des Daseins, das es schädigt, erwehren. Ich werde zum Verfolger des Mäuschens, das in meinem Hause wohnt, zum Mörder des Insekts, das darin nisten will, zum Massenmörder der Bakterien, die mein Leben gefährden können. Meine

---

sie nicht einmal nahe an sich herankommen, während sie sich die Papageien und Regenpfeifer halten; ja sie setzen die im Hause geborenen Kinder aus, aber die jungen Vögel nehmen sie auf. Und die unvernünftigen Tiere gelten ihnen mehr als die mit Vernunft begabten Wesen ...“ (Paid., I. III, c. 4, in der Übersetzung von O. Stählin in: BKV, 2. Reihe, VIII, 163).

<sup>49</sup> Nicht von ungefähr vertrat Schopenhauer einen metaphysischen Pessimismus. Bei Schweitzer (381) klingt es zunächst fast trotzig: „[Die Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben] läßt sich nicht irremachen durch die Erwägung, daß die von ihr geübte Erhaltung und Vollendung von Leben neben der gewaltigen, in jedem Augenblick durch Naturgewalten erfolgenden Vernichtung von Leben fast nicht in Betracht kommt. Wirken wollend, darf sie doch alle Probleme des Erfolges ihres Wirkens dahingestellt sein lassen. Bedeutungsvoll für die Welt ist die Tatsache an sich, daß in dem ethisch gewordenen Menschen ein von Ehrfurcht vor dem Leben und Hingebung an Leben erfüllter Wille zum Leben in der Welt auftritt.“ Nur wenig später heißt es dann aber: „Schmerzvolles Rätsel bleibt es für mich, mit Ehrfurcht vor dem Leben in einer Welt zu leben, in der Schöpferwille zugleich als Zerstörungswille und Zerstörungswille zugleich als Schöpferwille waltet.“ (ebd.)

Nahrung gewinne ich durch Vernichtung von Pflanzen und Tieren.“<sup>50</sup> Er hält trotzdem daran fest, daß „alles Vernichten und Schädigen von Leben, unter welchen Umständen es auch erfolgen mag“, böse sei<sup>51</sup>. Auch die gesamte Technik oder ein Großteil von ihr läßt sich von daher infrage stellen. Dies aber wäre nicht nur bloß um den Preis zentraler Errungenschaften der europäisch-abendländischen Zivilisation zu haben, sondern auch ungerecht gegenüber den humanisierenden Effekten, die die Technik unleugbar auch gebracht hat; obendrein erscheint es verantwortungslos, weil die Lösungschancen der Umweltkrise genauso wie spürbare Verbesserungen der Lebensbedingungen in der Dritten Welt nach bisherigen Erfahrungen zu einem erheblichen Teil auf den Einsatz von Technik angewiesen sind. Technik durch Natur ersetzen zu wollen, dürfte ein romantizistischer Traum sein.

Schließlich darf man im Blick auf die Forderung nach Wiederbelebung der Mythen und Anleihen bei den asiatischen Religionen sehr *skeptisch* sein, ob sich diese Traditionen unter den Bedingungen einer modernen Industriegesellschaft in sozial relevantem Umfang beleben lassen. Und selbst wenn dies gelänge, wäre das noch keine Garantie für einen nicht-zerstörerischen Umgang mit der Natur<sup>52</sup>.

Von diesen Bedenken her scheint es lohnenswert, im folgenden Abschnitt der anderen grundlegenden Möglichkeit nachzugehen, die darin besteht, beim Menschen anzusetzen und den Radius seiner Verantwortung auszudehnen.

### III. Erhaltung und Schutz der Natur durch Wahrnehmung einer Treuhänderschaft

A. Der Grundgedanke dieses Weges ist, daß der Mensch, wenn er die nichtmenschliche Natur ausbeutet, im letzten das Menschsein selbst verletzt. Vorausgesetzt ist hierbei, daß sich der Mensch als Gegenüber zur Natur versteht, von der er sich als Subjekt unterschieden begreift; im Unterschied zu der an Descartes anschließenden Tradition gilt sie jedoch nicht als von ihm getrenntes Objekt, sondern nur als das andere, das in einem unaufgebbaren Zusammenhang mit ihm steht, als Teil seines Menschseins, auf das er konstitutiv angewiesen ist, oder – um mit H. Jonas zu sprechen – „als ein Element seiner eigenen existentiellen Vollstän-

<sup>50</sup> Ebd. 387.

<sup>51</sup> Ebd. vgl. auch 396. Obschon er den Kompromiß als ethische Figur ablehnt, formuliert er folgendes Brückenprinzip: „Über das Unvermeidliche darf ich in nichts hinausgehen, auch nicht in scheinbar Unbedeutendem“ (388). Aber auch in der Befolgung dieser Regel werde ich „irgendwie schuldig“ (396, vgl. 396–398).

<sup>52</sup> J. Passmore, Den Unrat beseitigen. Überlegungen zur ökologischen Mode, in: Birnbacher (Hg.) (Anm. 4) 207–246 (orig.: Removing the Rubbish. Reflections on the Ecological Craze, in: Encounter 4/1974, 11–24) führt einige Belege dafür an, daß „auch Gesellschaften, bei denen die Natur als heilig gilt, ... ihre natürliche Umwelt zerstört haben“ (211, vgl. 211 f., 243 f.).

digkeit“<sup>53</sup>. Natur zieht in der Rolle der Umwelt Aufmerksamkeit auf sich, der Mensch begreift sich als der von ihr Abhängige.

Solange die Natur spendet, was der Mensch ihr abverlangt, scheinen künstliche Eingriffe in sie unproblematisch zu sein. Wenn aber das Abhängigkeitsverhältnis sich als störrisch erweist, wird sichtbar, daß die elementaren natürlichen Güter Luft, Wasser, Boden, Licht, Bodenschätze nur begrenzt verfügbar sind. Ihre Knappheit einerseits, und ihre Lebenswichtigkeit für alle andererseits verlangen Gerechtigkeit. Der Forderung der Gerechtigkeit dadurch zu entsprechen, daß die Güter individuell auf- und zugeteilt werden, ist bereits deshalb unmöglich, weil sie gar nicht teilbar sind; zusätzlich nicht möglich ist es aber auch deshalb, weil gar nicht alle Interessenten berücksichtigungsfähig sind, vor allem diejenigen nicht, die erst in der Zukunft leben werden, aber ebenfalls auf diese Güter angewiesen sein werden, um gesund und menschenwürdig leben zu können. So verlangt die Gerechtigkeit, die Natur als aktuelle und potentielle Umwelt des Menschen als ein allgemeines Gut<sup>54</sup> zu schützen, sie gesund und regenerationsfähig zu erhalten. Das Verhältnis der jeweils lebenden Menschen zu ihr ist das von Treuhändern, denen ein Vermögen zu Verwaltung und Gebrauch in eigenem Namen übertragen ist, die sie jedoch niemals ausschließlich in eigenem Interesse ausüben dürfen.

In der theologischen Literatur kann man dieses treuhänderische Verhältnis in zwei Ausprägungen antreffen.

a) Die eine<sup>55</sup> knüpft an die traditionelle katholische *Eigentumslehre* an, die auf die als Güter genommenen Ressourcen der Natur angewendet und auch auf die in der Zukunft lebenden Menschen bezogen wird.

<sup>53</sup> Jonas 246.

<sup>54</sup> Die Ökonomie hat hierfür den Begriff „öffentliches Gut“ herausgebildet. Ein öffentliches Gut ist dadurch charakterisiert, „daß von [seinem] Konsum niemand ausgeschlossen werden kann; jeder Bürger zieht von [seiner] Bereitstellung einen Nutzen“ (*K. H. Hansmeyer* u. a., *Umweltpolitik*, in: *Funkkolleg Mensch und Umwelt*, Tübingen 1982, Studienbegleitbrief 11, 43–81, hier: 57). Einfacher gesagt, können solche Güter den einzelnen Personen nicht verkauft werden; die Kehrseite davon ist, daß man solche Güter individuell verbrauchen kann, ohne sich an den Kosten für ihre Bereitstellung beteiligen zu müssen; dazu braucht es vielmehr Einsicht und Zustimmung, aber auch institutionelle Sanktionen oder Prämien.

<sup>55</sup> Sie findet sich bei *W. Kerber*, *Perspektiven zur Eigentumsfrage*, in: *Handbuch der christlichen Ethik* 1978, II, 371–382, hier: 381 in Verbindung mit 375 f.; *E.-W. Böckenförde*, *Ethische und politische Grundsatzfragen zur Zeit. Überlegungen aus Anlaß von 90 Jahre „Rerum novarum“*, in: *HerKorr* 35 (1981) 342–347, bes. 345 f.; *Ph. Schmitz*, *Damit er den Garten bebaue und hüte* (Gen 2, 15) – das Gesetz der Schöpfung. *Moraltheologische Überlegungen zur Umweltkrise*, in: *Ders.* (Hg.) (Anm. 4) 89–121, hier: 110–113; *B. Häring*, *Frei in Christus. Moraltheologie für die Praxis des christlichen Lebens*, III, Freiburg u. a. 1981, 189–232, bes. 206 f. Auch *A. Auer* 72, verweist auf die Dringlichkeit, den sachlichen Gehalt der traditionellen Eigentumslehre neu zu begreifen und auf die ökologische Dimension hin auszuweiten. *F. Hengsbach*, *Kampf um die Umwelt? – Verteilung der Umwelt! Die Rotverschiebung der grünen Bewegung*, in: *Schmitz* (Hg.) (Anm. 4) 123–157, nimmt zwar nicht ausdrücklich Bezug auf diese Lehre, entwickelt aber seine Forderung nach einer alternativen Wirtschaftspolitik vom grundlegenden Ziel einer gerechten Verteilung der Umwelt aus (bes. 134–157).

Grundlegend für die traditionelle Lehre war die Unterscheidung zwischen dem vollen Eigentumsrecht, das allein Gott als dem Schöpfer der Dinge zukommt („Oberherrschaft“), und dem Recht, das sachhafte Eigentum zu gebrauchen, das Gott den Menschen übertragen hat. Die Absicht dieser Rechtsübertragung an die Menschen aber liegt in der menschenwürdigen Versorgung aller Menschen<sup>56</sup>. Weil es sich nur um ein übertragenes Recht handelt, bleibt die Nutzung durch den Menschen auf den vom Schöpfer gewollten Widmungszweck verpflichtet. Vorgängig und vorrangig zum durchaus gerechtfertigten und im nachparadiesischen Zustand für notwendig aufgezeigten privaten Eigentumsrecht ist damit der Grundsatz aufgestellt, daß die Güter der Erde allen Mitgliedern der menschlichen Gemeinschaft dienen sollen<sup>57</sup>. Der Kritik verfällt hingegen jeder Eigentumsbegriff, der das Recht beinhaltet, mit den Gütern völlig nach Belieben zu verfügen<sup>58</sup>.

Bezogen auf die Güter und Kräfte der Natur besagt der Grundsatz der Sozialpflichtigkeit<sup>59</sup>, daß wir als ihre gegenwärtigen Eigentümer so mit ihnen umzugehen haben, daß auch die Menschen der späteren Generationen an ihnen teilhaben können. Sie so zu verbrauchen, als seien sie bloß Rohstoff und Material zur Interessenbefriedigung einiger, die sie gerade in Besitz nehmen und sich nutzbar machen können, so daß andere von ihnen ausgeschlossen werden – das hingegen ist unsittlich. Die Betrauung des Menschen mit dem Vermögen Natur enthält nicht nur die Berechtigung, das Anvertraute für sich zu nutzen, sondern wegen der übergeordneten Sinnvorgabe auch die Verantwortung, es zu erhalten und zu schützen für die zukünftig Lebenden.

b) Betont die erste Argumentationsfigur die Gebundenheit des Gebrauchs der natürlichen Güter an das übergeordnete Schöpfungsziel, so liegt der Akzent bei der zweiten mehr auf den Nutznießern, zu deren Gunsten diese Bindung stattfindet. Ihr Ausgangspunkt ist der mit einer letztlich nur transzendent zu begründenden Würde begabte Mensch, der

<sup>56</sup> Der Widmungszweck ist in der kirchlichen Sozialverkündigung immer wieder herausgestellt worden: Vgl. etwa *Rerum novarum* 7, *Quadragesimo anno* 45, *Mater et magistra* 119, *Gaudium et spes* 69 und 71, *Populorum progressio* 22, *Laborem exercens* 14. – In jener Predigt, mit der Ketteler 1848 sein öffentliches Engagement für die soziale Frage begann, ist ebenfalls diese Sicht zum Angelpunkt gemacht: „Das Eigentumsrecht der Menschen ist ... lediglich ein dem Menschen von Gott eingeräumtes Recht, die Güter der Erde in der von ihm vorgeschriebenen Ordnung zu benutzen, in der Absicht, daß alle Menschen aus den Erdengütern ihre notwendigen Lebensbedürfnisse erhalten.“ (*W. E. v. Ketteler*, Die großen sozialen Fragen der Gegenwart. Predigten gehalten im Dome zu Mainz, zitiert nach: *Texte zur katholischen Soziallehre*, II/1, Kevelaer 1976, 87–115, hier: 93).

<sup>57</sup> Daraus wird bez. der Verwendung eine strenge Verpflichtung zum Almosengeben begründet.

<sup>58</sup> Ein solcher absoluter Eigentumsbegriff steht in der Tradition des römischen Rechts und hat vor allem den bürgerlichen Liberalismus beeinflusst.

<sup>59</sup> Böckenförde verwendet stattdessen den Begriff des „solidarischen Eigentumsdenkens“ (346); dieser Begriff hat gegenüber dem traditionellen der „Sozialpflichtigkeit“ den Vorteil, daß in ihm die Verantwortung des Individuums für das Wohl der Allgemeinheit betont wird.

als solcher Träger von ursprünglichen Rechten ist, die ihm von keinem anderen Menschen zugesprochen sind und deshalb auch von niemandem abgesprochen werden können. Über die traditionell katalogisierten Menschenrechte hinaus, die sich historisch ja als Abwehr staatlicher Gefährdungen der Individualsphäre herausgebildet haben, positiviert sie auch elementare Fähigkeiten wie z. B. atmen, sehen, hören, trinken, sich bewegen, sich an der Schönheit ursprünglicher Natur freuen zu Rechtsgütern, die in der bisherigen Menschheitsgeschichte selbstverständliche Bestandteile des Menschseins waren, heute und mehr noch in Zukunft jedoch durch technische Eingriffe des Menschen in die Natur (nicht durch natürliche Katastrophen) gefährdet sind. Das Einleiten von Schadstoffen in die Luft, das Versenken von Abfall ins Meer, die Abholzung ganzer Landstriche und die Anhäufung unkontrollierbarer Risiken erscheinen so als Unrecht gegenüber den davon betroffenen Menschen, auch wenn die Folgen erst langfristig oder kumulativ lebensmindernd wirken. *Ein derartiges Menschenrecht auf die natürlichen Grundlagen des menschlichen Lebens*<sup>60</sup> darf auch den erst in der Zukunft Lebenden nicht im voraus verwehrt werden, wenn es auch in der Zukunft menschenwürdiges Dasein geben können soll. Das ergibt sich nicht nur aus dem auf die Dimension der Zeit ausgeweiteten Gebot der Solidarität; vielmehr würde das Menschsein-können für die Zukunft definitiv unmöglich machen bedeuten, daß Menschen sich an die Stelle Gottes setzen.

Die Rede von einem Menschenrecht auf gute Luft, auf trinkbares Wasser usw. kann freilich nicht im Sinn eines individuellen Freiheitsrechtes verstanden werden, das der Einflußnahme des Staates wehren soll und das der einzelne für sich einklagen kann. Gerade wegen der Unteilbarkeit der Naturgüter müssen derartige Rechte vielmehr im Sinne eines sozialen Grundrechtes gedacht werden, das die politischen Organe und die staatlichen Institutionen darauf verpflichtet, sich bei der Ausübung ihrer Tätigkeit um deren Realisierung zu bemühen und ihnen im Konfliktfall mit anderen Zielwerten des Wirtschaftsprozesses (z. B. Wachstum oder Gewinn) einen angemessenen Stellenwert zu verschaffen. Ob dies konkret durch Verbote, Subventionen, Abgaben nach dem Verursacherprinzip oder aber durch Übernahme der für die Beseitigung nötigen Kosten durch die Gemeinschaft erreicht wird, hängt zumindest zu einem erheblichen Anteil von der Durchführbarkeit im einzelnen ab.

B. Die Wahl des Ansatzes beim Menschen hat den großen Vorteil, daß die zu entwickelnde Umweltethik direkt an die Tradition christlicher

<sup>60</sup> Rock spricht vom Menschenrecht „auf ökologisch heile Umwelt“ (72–102, hier: 95). W. Kluxen, *Moralische Aspekte der Energie- und Umweltfrage*, in: *Handbuch der christlichen Ethik III*, 379–424, läßt die Verantwortung für die Natur im Zusammentreffen des Anspruchs jedes Menschen auf eine Daseinschance, „die dem Zustand der Gesamtkultur angemessen ist und deren Sinn die Teilnahme an dieser ist“ (385), mit der absehbaren Knappheit der dazu notwendigen Güter sowie den Risiken der Technik gründen; er faßt diese Verantwortung freilich nicht ausdrücklich als „Menschenrechte“.

Ethik anknüpfen kann. Zudem trägt sie am angemessensten dem Sachverhalt Rechnung, daß die Auseinandersetzung und das Sich-die-Natur-dienstbar-machen zum Wesen des Menschen gehört. Der Ansatz beim Menschen dürfte daher auch derjenige sein, der am ehesten gesellschaftlich plausibel zu machen ist und anerkennungsfähige Konkretionen erlaubt. Freilich sieht er sich auch nachhaltigen Einwänden ausgesetzt. So hat der amerikanische Jurist Laurence H. Tribe gegenüber allen anthropozentrischen Begründungen einer Umweltverantwortung das Bedenken geäußert, daß „jeder Anspruch auf die Erhaltung bedrohter Wildnis oder gefährdeter Arten“ „in dem Maße, in dem wir solche Bedürfnisse auch künstlich befriedigen“, „mehr und mehr fadenscheinig“ wird<sup>61</sup>. Noch schwerer wiegt allerdings der von vielen Autoren vertretene Vorwurf, es handele sich bei diesem Ansatz um nichts anderes als um kollektiven Egoismus<sup>62</sup>.

An diesen Einwänden trifft sicher zu, daß die Befriedigung der Bedürfnisse und Interessen vieler oder aller einzelnen als Bezugsgröße eines ethisch verantwortlichen Umwelthandelns zu schmal ist. Daher wäre es zumindest problematisch, zu sagen, die Natur solle nur wegen ihrer Vorteile für die menschlichen Benutzer erhalten werden. Aber: geht es denn wirklich bloß um die Befriedigung individueller menschlicher Bedürfnisse und kollektiver Interessen?

Die Antwort auf diese Frage hängt davon ab, wie ernst man die Glaubensaussage von der Einheit des Menschengeschlechts nimmt. Sind nämlich die Güter der Natur der Menschheit gewidmet und gehören zu dieser Bezugsgröße auch die Menschen, die erst in der Zukunft leben, dann tragen die jeweils in der Gegenwart Lebenden Verantwortung dafür, daß das Existieren-können von Menschen auch in Zukunft möglich sei<sup>63</sup>. Der Begriff einer über die Gesamtheit der gegenwärtigen und früheren Individuen hinausreichenden Menschheit verweigert den jeweils Lebenden jede Befugnis, die Daseinschance künftiger Generationen in eigenem Interesse und durch eigenes Eingreifen zu verneinen. Daß diese Verantwortung erst heute ins christliche Bewußtsein tritt, ist deshalb kein Einwand, weil die Fortdauer der Menschheit auf der Erde in der bisherigen

<sup>61</sup> L. H. Tribe, Was spricht gegen Plastikbäume?, in: Birnbacher (Hg.) (Anm. 4), 20–71, (orig.: Ways Not to Think about Plastic Trees, in: Ders./C. S. Schelling/J. Voss [ed.], When Values Conflict. Essays on Environmental Analysis, Discourse and Decision, Cambridge/Mass. 1976, 61–91), hier: 34.

<sup>62</sup> Signifikant hierfür ist die verbreitete Charakterisierung des dem anthropozentrischen gegenübergestellten Ansatzes bei der Unantastbarkeit der Natur als „ethischem“. So z. B.: K. J. Ennulat/G. Zoebé, Das Tier im neuen Recht. Mit Kommentar zum Tierschutzgesetz, Stuttgart u. a. 1972, 20 u. ö.; A. Lorz, Tierschutzgesetz, Kommentar, München 1979, 30–32 u. ö.; zurückhaltender: Teutsch 112–120. Als Gegenteil von „ethisch“ ist „anthropozentrisch“ nur ein Synonym für „egoistisch“. (Vgl. Ennulat/Zoebé 20: „Anthropozentrisch“ bedeutet, daß der Mensch im Mittelpunkt steht, also menschenbezogen. ‚Ethisch‘ bedeutet sittlich einwandfrei, moralisch gut.“) Vogel gebraucht stattdessen die treffendere Unterscheidung zwischen indirektem und direktem Tierschutz (125 bzw. 151 f., vgl. 172).

<sup>63</sup> Dem Aufweis dieser Verantwortung gilt das große Werk von Jonas (s. etwa 36 und 249 f.).

Menschheitsgeschichte trotz aller kriegerischen Handlungen (sie waren ja stets regional begrenzt!) als selbstverständlich vorausgesetzt werden konnte; die reale Möglichkeit einer Selbstausslöschung der Menschheit ist erst in der jüngsten Gegenwart in Erscheinung getreten.

Die Forderung, das Weiterexistieren der Menschheit nicht definitiv auszuschließen, ist allerdings nicht schon dann voll erfüllt, wenn das blanke Überleben gewährleistet ist. Denn zu menschlichem Leben gehört auch die qualitative Dimension, die die Tradition mit Freiheit, Subjektivität, Personalität und Menschenwürde bezeichnet hat. Infolgedessen verbietet die Zukunft der Menschheit auch, die natürlichen Lebensbedingungen so zu verändern, daß menschenwürdiges Leben unmöglich wird. Die Frage, was menschenwürdiges Leben für die Menschen der Zukunft konkret heißen wird, von denen wir ja weder Zahl, Persönlichkeit noch technische Möglichkeiten und auch nicht die Bedrohungen kennen<sup>64</sup>, ist schwierig und dürfte sich kaum erschöpfend beantworten lassen. Aber die Antwort wird und muß – als Minimalgehalt – das umfassen, was in der bisherigen Geschichte der Menschheit als menschenwürdiges Leben sich erwiesen hat. Insofern verlangt die Gerechtigkeit, daß die gegenwärtig Lebenden, solange noch Handlungsspielraum besteht, ihren Umgang mit der Natur daraufhin überprüfen, ob dessen Folgen die Möglichkeit Späterer, menschenwürdig leben zu können, irreparabel einschränken oder gar verderben. Dies geschähe mit Sicherheit da, wo versucht würde, das leibliche und psychische Substrat des Menschen umzukonditionieren<sup>65</sup>; es geschähe auch da, wo danach gestrebt würde, die menschliche Zukunft einschließlich der entsprechenden Naturordnung als ganze steuern zu wollen oder derartige Totalveränderungen zu riskieren<sup>66</sup>. Beides könnte die Möglichkeit, daß der Mensch auch in Zukunft Akteur seines Handelns ist, nachhaltig einschränken.

Um auf die Ausgangsfrage zurückzukommen, so zeigt sich, daß der Ansatz beim Menschen keineswegs im kollektiven Eigeninteresse aufgeht, sofern er auf die in der Zukunft Lebenden ausgedehnt wird: Denn dann werden neben den eigenen, augenblicklichen Interessen die voraussehbaren der Nachkommen berücksichtigt, darüber hinaus wird aber

<sup>64</sup> Es geht bei dem Argumentationstyp III/b nicht eigentlich um die Rechte zukünftiger Menschen, sondern darum, die Lebensbedingungen nicht so zu verändern, daß für zukünftig Lebende die Wahrnehmung der Rechte, die von den gegenwärtig Lebenden als unantastbar beansprucht werden, durch vermeidbares Handeln letzterer ausgeschlossen wird. Nach *Jonas* (89) liegt der springende Punkt nicht in der Konsultation des antizipierten Wünschens der Späteren, sondern in der Erhaltung ihrer Fähigkeit, sich die Pflicht zu wirklichem Menschentum zuzusprechen.

<sup>65</sup> Darunter fielen etwa Gehirnwäsche, die Programmierung bestimmter Einstellungen und Leistungen mittels chemischer Mittel, die Steuerung der Evolution durch Genmanipulation; auch die oben erwähnte Gewöhnung an die Surrogatbefriedigung natürlicher Bedürfnisse gehört hierher.

<sup>66</sup> Derartige Versuche eines Weltmodells sowie die leichtfertige Inkaufnahme einschneidender Totalveränderungen hat vor allem *Spaemann* kritisiert: Technische Eingriffe (Anm. 4) 193–200.

auch die Möglichkeit gewährleistet, daß die Menschheit auch unabhängig von eigenen Nachkommen fort dauert; diese Möglichkeit ist in der Gesamtheit ihrer Bedingungen selbst nicht kalkulierbar, sondern kann nur durch Verzicht auf Eingriffe, die definitive Verschlechterungen darstellen, offengehalten werden. Das Interesse aller einzelnen und das Wohl einer auch auf menschenwürdiges Dasein in der Zukunft offenen Menschheit können durchaus in Spannung zueinander geraten, und sie tun das um so eher, als sich herausstellt, daß die Güter der Natur nicht unbegrenzt zur Verfügung stehen. Diese Spannung aber macht moralische Anstrengung nötig, damit sie nicht zu Lasten derer gelöst wird, die ihren Anspruch auf Menschenwürde erst in der Zukunft haben werden, die aber vom Andauern der Folgen gegenwärtigen Handelns geprägt sein wird. Daß das Interesse an der eigenen Zukunft und an der der eigenen Kinder heute vielfach den handelnden Willen in die gleiche Richtung drängt, sollte man nicht vorschnell als Egoismus verunglimpfen; es könnte nämlich auch die Betroffenheit sein, die die Erfahrung der entsprechenden Grenzen beim einzelnen hervorruft.

#### IV. Stellenwert und Aufgaben des theologisch-ethischen Beitrags

Die Aufgaben, die sich angesichts des heutigen Umgangs mit der Natur stellen, wenn vermieden werden soll, daß die Menschheit längerfristig in eine nach heutigem Urteil inhumane Richtung abdriftet, sind erdrückend groß. Sie zu bewältigen, reichen gesteigerte Bemühungen der Wissenschaften und das Warten auf eventuelle neue technische Erfindungen nicht mehr aus. Auch der umgekehrte Weg einer Rückkehr in die Unschuld einer vortechnischen Natursymbiose ist verwehrt. Es genügt aber auch nicht der Appell an die Eigenverantwortung der einzelnen, umweltbewußt zu handeln. Da das Gut Natur unteilbar ist, ist die wirksame Verhinderung seiner Zerstörung sowie seine Erhaltung zugunsten der Möglichkeit, daß auch in fernerer Zukunft Menschen menschenwürdig leben können, auf Regelungen angewiesen, die für alle gleich sind, also auf Recht bzw. – umfassender – auf staatlich-politisches Handeln.

*Staat und Politik* als die primären Träger der Verantwortung für die Zukunft der Natur als Lebenswelt des Menschen können freilich nicht einfach aus eigener Logik oder aus der besseren Einsicht einiger weniger heraus rechtliche Veränderungen und politische Neuorientierungen zugunsten der Lebensmöglichkeiten der Späteren verfügen, zumal wenn diese voraussehbar mit spürbaren Verzichten verbunden sein werden. Solche Änderungen setzen vielmehr voraus, daß einzelne und wichtige gesellschaftliche Gruppen aus einem entsprechenden sittlichen Bewußtsein heraus auf die politische Willensbildung einwirken und daß die Einzelregelungen und die Gestaltung der Politik, durch die diese Ziele dann konkretisiert werden, mit der Zustimmung (wenigstens der größte-

ren Mehrheit) und Befolgung der betroffenen Personen rechnen dürfen.

Diese Einstellungsveränderung aber kann – wenn wir Gewalt als Mittel ausschließen – nur durch *ethische Argumentation und moralisches Beispiel* bewirkt werden. Die unvertretbare Aufgabe von Umweltethik ist es in diesem Sinne: die Einsicht zu befördern, daß die Natur ein begrenztes Gefüge wechselseitiger Bedingtheiten ist und deshalb das Verhalten des einzelnen Auswirkungen auf das Schicksal des Ganzen hat; die Verantwortung dafür zu schärfen, daß wir unser Verlangen nach Glück nicht auf Kosten der räumlich und zeitlich weit Entfernten verfolgen dürfen; und schließlich muß sie Bereitschaft wecken, für die Erhaltung der Natur unter Umständen auch Nachteile in Kauf zu nehmen. Dazu muß sie Grundhaltungen aufzeigen und werbend zugänglich machen, durch die der einzelne in seinem persönlichen Lebensstil Sorgfalt im Umgang mit der Natur praktizieren kann<sup>67</sup>. Im Hinblick auf das Politisch-Strukturelle wird ihr Bemühen weniger der Entwicklung praktischer Lösungsvorschläge und ganz konkreter Handlungsanweisungen (etwa Höchstbelastungswerte) gelten als vielmehr der Findung von Zielvorstellungen und Kriterien, die dazu nötigen, Schädigungen der natürlichen Lebensgrundlagen abzuwenden oder zu beheben, verborgene Verantwortungsdefizite sichtbar zu machen und den wirtschaftspolitischen Rahmen im Sinne von mehr Umweltverträglichkeit zu verbessern; auch müssen diese Kriterien derart sein, daß sie bei notwendigen Eingriffen mit problematischen Folgen auf den Nachweis dringen, daß diese Eingriffe das geringere Übel gegenüber einem größeren sind und daß es keine Alternative zu ihnen gibt.

*Christliche Umweltethik* wird bei alledem aus dem Wissen schöpfen: daß Natur und Mensch sich Gott verdanken, der sie für gut befunden hat, und daß deshalb die Vollmacht zur Gestaltung umfassen ist von der Verantwortung gegenüber Gott, sie zu erhalten und fortzuführen; daß der Mensch endlich ist und deshalb einen Zustand vollkommenen Glücks nie zu schaffen vermag; daß der Mensch versuchlich ist und deshalb die Gefahr, die eigenen Vorteile für gewichtiger zu nehmen als die Nachteile für das Wohl der größeren Gemeinschaft, nie endgültig gebannt ist; daß jedem menschlichen Dasein in seiner Welthaftigkeit Sinn und Zukunft zugesprochen ist und daß es deshalb nie einfach materiellen Werten untergeordnet werden darf; daß die Menschen der Vergangenheit, der Gegenwart und der Zukunft eine Einheit bilden und daß deshalb kein

<sup>67</sup> In diesem Zusammenhang wäre die Tradition der Askese neu theologisch zu erschließen. Erste Ansätze bieten: *H. Ringeling*, Zurück zur Askese? Christliche Ethik und die Grenzen des Wachstums, in: Ders., Neue Humanität. Beiträge zur theologischen Anthropologie, Gütersloh 1975, 112–123; *F. Furger*, Freiwillige Askese als Alternative, in: G.-K. Kaltenbrunner (Hg.) (Anm. 22) 77–90; *Westmüller*, (Anm. 24) 346–348; *Altner*, Leidenschaft 211–220; *Rock* 98–100; *Häring* 207–209, 220; *Ganoczy* 90, 99–101; *A. Auer* 77–87; *D. Mieth*, Die neuen Tugenden. Ein ethischer Entwurf, Düsseldorf 1984, 105 f., 146–153.

Gegenwärtiger berechtigt ist, diese Existenz der Menschheit definitiv zu beenden.

Von diesem Glauben Zeugnis zu geben angesichts der heutigen Handlungsmöglichkeiten, die, was die räumliche und zeitliche Reichweite betrifft, ohne Vergleich sind<sup>68</sup>, ist Aufgabe *aller Christen und christlichen Gemeinschaften*. Dieses Bekenntnis verlangt Weitsichtigkeit und praktizierte Selbstbeschränkung aus Solidarität, darüberhinaus die Bereitschaft zur Übernahme von Verantwortung für die Belange der natürlichen Umwelt in Wirtschaft, Gesellschaft und Politik. Daneben könnte es aber auch beinhalten, daß Christen untereinander und gegenüber anderen die Erfahrung bestärken, daß es andere Formen von Glückserfüllung gibt als die Befriedigung des Mehr-haben-wollens<sup>69</sup>. Besondere Bedeutung kann bei diesem Zeugnis für die geschöpfliche Qualität der Natur und die Einheit der Menschheit einzelnen Gruppen<sup>70</sup> oder auch Aktionen zukommen, die freiwillig und in besonders dichter Form mit bestimmten Anliegen ernst machen und so für andere als Zeichen und Anstoß wirken.

<sup>68</sup> Die Neuheit der Problemstellung wird besonders schön herausgearbeitet bei *Jonas* 7, 13–58; bes. 26–30.

<sup>69</sup> S. dazu *K. Hilpert*, Orientierung am Glück?, in: *Religionsunterricht an höheren Schulen* 24 (1981) 78–88.

<sup>70</sup> Über derartige Gruppen, die sich aus christlicher Motivation ökologisch engagieren, berichten *Liedke*, Im Bauch des Fisches 198–200, und *Th. Paul*, Konsequenzen aus der Umweltkrise. Anregungen aus der Praxis – Hilfen zur Praxis, in: *Schmitz* (Hg.) (Anm. 4) 185–212.