

IRRGANG, BERNHARD, *Christliche Umweltethik*. Eine Einführung (Uni-Taschenbücher 1671). München–Basel: Reinhardt 1992. 351 S.

Die ökologische Krise hat den Ruf nach einer Umweltethik entstehen lassen. Der Versuch, dieser Forderung zu entsprechen, rührt nach Irrgang (I.) an Grundlagensprobleme der Ethik. Das wird vor allem sichtbar am Vorwurf, bisherige Ethik sei anthropozentrisch und eben deshalb zur Bewältigung der Ökokrise ungeeignet. I. entwickelt seinen eigenen Entwurf in einer breit angelegten Auseinandersetzung mit Dutzenden von Autoren, die sich zur Umweltethik geäußert haben (auffälligerweise wird Hans Jonas mit keinem Wort erwähnt). Er findet, daß viele Entwürfe in einem bloßen Ethos steckenbleiben, d. h. in der Entwicklung einer neuen Gesinnung, die uns motivieren soll, einen umweltgerechteren Lebensstil zu entwickeln (11, 50). Das sei gut, aber zu wenig. Wir müßten auch zu einer Ethik gelangen, d. h. zu einsichtigen Regeln, die uns helfen, angesichts der Ökokrise die sittlich richtige Entscheidung zu finden. Man dürfe aber nicht erwarten, daß eine reflektierte Umweltethik zu konkreten, kategorischen Ge- und Verboten gelangen könne. Eine derartige Erwartung sei allzuoft nur Ausdruck einer Angst vor der Freiheit (9). Andere Entwürfe versuchen, über ein bloßes Ethos hinaus zu einer Ethik vorzustoßen, indem sie in der Natur Normen zu entdecken glauben, z. B. Rechte der Natur, die zu beachten wir verpflichtet wären. Darin sieht I. einen Versuch, überholtes naturrechtliches Denken wieder aufzuwärmen. Denn weder „die“ Natur noch Teile in ihr könnten als Subjekte betrachtet werden, die Eigenwert oder gar Rechte hätten. Man gerate unweigerlich in naturalistische Fehlschlüsse bzw. leugne den Sein-Sollen-Unterschied (85 f.). An diesem Unterschied will I. aus methodischen Gründen streng festhalten (107), ohne eine völlige Getrenntheit behaupten zu wollen (204). Eine Gründung des Sollens im Sein hält er für nicht unmöglich, wenn man eine Konzeption der menschlichen Natur wie z. B. bei Thomas von Aquin (98) oder eine Schöpfungsordnung voraussetze (107). – I. zeigt mit Recht, daß eine geläuterte Anthropozentrik (im Gegensatz zu einem unreflektierten Anthropozentrismus einer bloß instrumentellen Vernunft) methodisch wie inhaltlich unhintergebar ist (63, 72). Wird die Sonderstellung des Menschen als sittliches Subjekt im Blick auf die Evolution naturalistisch eingegeben, gibt es keinen Grund, sich anders zu verhalten als die anderen Teile der Natur. Der Mensch kann sich dann aus seiner sittlichen Verantwortung davonstellen (83, 300). Von einer Erneuerung naturrechtlichen Denkens hält I. nicht viel. So etwas wäre höchstens dann möglich, wenn es gelänge in der Natur als Ganzer oder doch in Teilen in ihr so etwas wie die Wirksamkeit von Zielen nachzuweisen. Eine Restauration der Teleologie sei uns aber durch die Naturwissenschaft verwehrt (72 f., 107). Wer so etwas versuche, gerate in essentialistisches Denken (110). Das führe nur zu Überzeugungskonflikten. Eine brauchbare Umweltethik aber müsse konsensfähig bleiben. Denn nur, wenn sie eine breite Zustimmung erfahre, könne sie überhaupt etwas bewegen. – I.s eigener Entwurf ist von Kant her inspiriert (16). Er nennt ihn „Ethos einer ökologisch orientierten Humanität“ (63–73). Das Ethos werde zur Ethik (Handlungsanweisung), wenn es ergänzt werde durch eine umfassende Abschätzung der Folgen unseres Tuns und Lassens. Die Folgenabschätzung müsse alle Betroffenen berücksichtigen, zu denen nicht nur zukünftige Generationen gehören, sondern auch schmerzempfindliche Tiere und letztlich die ganze Natur. Die Berücksichtigung werde geleitet durch das Prinzip der Gerechtigkeit. Es beruhe nicht auf der Gleichheit der Betroffenen, sondern auf der Forderung nach Gleichbehandlung bei vergleichbaren Umständen und in abgestufter Dringlichkeit. Einfühlung (Empathie) belehre uns über die Schmerzfähigkeit höherer Tiere (warum nicht auch über Strebungen in der Ontogenese und über Bedürfnisse im Verhalten von Pflanzen und Tieren?), die Physiologie liefere uns Kriterien der Abstufung. Das „Ethos einer ökologisch orientierten Humanität“ lasse sich unschwer in die Schöpfungsordnung integrieren, wie sie uns in der Offenbarung entgegentrete. So werde aus der konsensfähigen Umweltethik eine christliche (120 ff., auch 173 ff.).

Ist I.s Entwurf gelungen? Nicht ganz, wie mir scheint. Entwicklung und Begründung seines Entwurfes kommen entschieden zu kurz, jedenfalls für Leser, die keine Ethiker sind. Sein Entwurf ist zerrissen in zahllose Stellungnahmen zu anderen Meinungen.

Wo, bevorzugt am Ende von Kapiteln, seine eigene Position im Zusammenhang dargestellt wird, liest sie sich wie ein Programm oder wie eine Zusammenfassung, deren Begründung weiter oben oder weiter unten gesucht werden muß, wenn nicht gar in anderen Arbeiten des Autors (vgl. z. B. 63 f., 66, 68–73, 82, 92, 107–110, 203–207, 296 f.). Eine Handlungstheorie soll im Zusammenhang der Ethik Metaphysik ersetzen (190). Natur könne keine Sinnvorgaben liefern. Selbst die menschliche Natur (die nicht nur Vernunft und Freiheit umfaßt, sondern auch die Leiblichkeit) scheint von diesem Verdikt getroffen zu sein. Denn das Wesen des Menschen sei uns nicht vorgegeben, sondern aufgegeben (176, 192). Das Verhältnis von praktischer Vernunft und Natur des Menschen scheint mir ungeklärt zu sein (100 f., 206 f.). Allerdings ist zu beachten, wie I. Natur versteht: Natur, beschrieben in den Kategorien empirisch vorgehender Naturwissenschaft (86, 108). Illustrierende Beispiele sind eher selten. Vor allem hätte man gern einen „praktischen Syllogismus“ durchgeführt gesehen, in dem kein unerlaubter Übergang vom Sein zum Sollen stattfindet (offenbar gibt es erlaubte Übergänge, 107). – An zwei aktuellen Problemen zeigt I., wie diese gemäß den Prinzipien seiner Ethik angegangen werden müssen. Das eine ist das Problem des Treibhauseffekts (73 ff.). Was der Autor zu sagen hat, ist sicher richtig, bleibt aber m. E. allzu sehr im Allgemeinen stecken. Der Leser, der erfahren möchte, was der Autor von seinem Ethos her konkret den Mitgliedern der reichen Minderheit für zumutbar hält, dürfte enttäuscht sein („wir können nicht wollen, daß alle Menschen unser Energieverbrauchsniveau anstreben“; sehr richtig, aber was folgt daraus für uns? 77). Das andere Beispiel betrifft die Gentechnik (110 ff.). Es überrascht kaum, daß I.s Konsequentialismus durchwegs zur Sanktionierung dessen führt, was bisher geschehen ist und nächstens geschehen wird. Es bestätigt sich, daß I.s Entwurf in der Tat konsensfähig ist. Zu befürchten ist, daß I. unsere Fähigkeit zu hinreichenden Folgenabschätzung überbewertet. Gibt es ein einziges Beispiel dafür, daß wir die entscheidenden Folgen unseres Tuns rechtzeitig gesehen und deshalb unser Tun modifiziert haben? Zwar geschah nicht alles, was technisch möglich war (außer vielleicht auf dem Gebiet der Rüstung, der Großforschung und der Medizin), aber alles, was wirtschaftlich einen Gewinn versprach. Die Befürchtung, daß unsere Fähigkeit zur Folgenabschätzung zu gering sein könnte, scheint mir der geheime Grund zu sein, warum andere Ethiker nach einer Art Bremse unserer unersättlichen Verwertungstendenz suchen, die unabhängig ist von Folgenabschätzungen, z. B. so etwas wie Ehrfurcht vor den Geschöpfen (wovon im Kapitel über Gentechnik bezeichnenderweise mit keinem Wort die Rede ist). Die einzige Bremse, die I. zu kennen scheint, ist die Schmerzfähigkeit höherer Tiere. Daher kommen im Gentechnik-Kapitel auch die Pflanzen nicht vor, es sei denn implizit in der Natur im allgemeinen, die wir ja schonen sollen, nicht, weil sie einen Eigenwert hat, sondern weil sie naturale Voraussetzung von Freiheit und Sittlichkeit ist (95) und der Ast, auf dem wir alle sitzen und den wir aus klugem Eigennutz wie aus Solidarität mit den Kommenden nicht absägen sollen. – Eine von zwar unverzichtbaren, aber immer auch fragwürdigen Folgenabschätzungen unabhängige Bremse unseres Tuns wäre, wenn überhaupt, nur zu finden, wenn wenigstens die Lebewesen (keineswegs notwendigerweise „die“ Natur) ihre eigenen Ziele verfolgten, somit Bedürfnisse und Interessen hätten, die wir, die einzigen Lebewesen, die die Zwecke anderer zu eigenen machen können (64), respektieren sollten, durchaus unter Anerkennung des Vorranges des Menschen und somit in abgestufter Dringlichkeit. Man könnte eine solche Bremse dadurch installieren (was I. für möglich und statthaft hält), daß wir den Lebewesen (fiktiv) Rechte zusprechen, obwohl wir wissen, daß sie keine haben (71, 88 f., 95). Sie wären Ausdruck unserer Verpflichtung nicht gegenüber der Natur, sondern uns gegenüber angesichts der Natur als einer der Bedingungen menschlicher Freiheit (89, 95). – Aber eben, die Naturwissenschaft verbietet jeden Versuch, in Lebewesen mehr zu sehen als komplexe Systeme. Ihr will I. folgen wegen der Konsensfähigkeit, obwohl er als methodenbewußter Philosoph genau weiß, daß die Naturwissenschaft unter der Einschränkung eines Postulates (Vor-Urteils) steht, dem Objektivitätspostulat. Aber darf ein Weltbild, das unter Ausschluß anderer ev. ebenfalls möglicher Methoden gewonnen wurde, derart verbindlich genommen werden?

Im letzten Kapitel versucht I. ungerechtfertigte Ansprüche bloß naturwissenschaft-

lich begründeter Weltbilder abzuwehren. Weder aus den Ergebnissen der Evolutionstheorie noch der Ökologie lassen sich Sinnvorgaben ableiten. Da es mindestens vier ganz verschiedene Deutungen der Natur oder (!) Evolution gebe, könne niemand daraus absolut gültige Verpflichtungen ablesen. Zudem lehnen alle vier Modelle jede Art von Teleologie ab. Warum? Nicht etwa, weil in allen vier Deutungen der Zufall ein zentraler Faktor ist, sondern weil alle vier nicht final, sondern kausal vorgehen, als ob (Wirk-)Kausalität Teleologie ausschlosse (281, 293, vgl. auch 297: Teleologie als rückwirkende Verursachung). Das gleiche Argument wird wiederholt bez. der Ökologie. Da es mindestens vier Konzeptionen von Ökologie gäbe, dürfte es aussichtslos sein, sichere Normen aus einer empirisch feststellbaren Natur ableiten zu wollen, höchstens hypothetische (286). Ohne Zweifel, nur, was I. unter Ökologie abhandelt, ist wiederum Evolution. Ökologie aber ist eine durchaus selbständige Wissenschaft, die Evolution logisch in keiner Weise voraussetzt, obwohl sie sich auch von der Evolution inspirieren läßt, da es sie nun einmal gibt. Richtig dagegen ist, daß das ökologische Gleichgewicht keine Norm liefert, da es sich nach jeder noch so großen Störung früher oder später von selbst einstellt, wenn auch auf ganz verschiedenem Niveau der Komplexität. Zuzustimmen ist, was I. kritisch zu den Ansprüchen der Soziobiologie und der evolutionären Ethik sagt. Sie beschreiben das faktische Verhalten von Tier und Mensch. Wenn die Soziobiologen daraus Normen ableiten, verlassen sie den Boden der kausalen Rekonstruktion (290). Zweifelhaft scheint mir I.s starke, ja ausschließliche Verknüpfung von Experiment (Laborwissenschaft im Gegensatz zu bloßer „Naturgeschichte“) und Erwerb von Wissen um Gesetze und kausale Mechanismen. Das kommt seinem handlungstheoretischen Ansatz sehr entgegen (292). Es gibt aber naturwissenschaftliche Disziplinen, die mit ihrem Gegenstand keine Experimente anstellen können und trotzdem zu Gesetzen und Mechanismen gelangen (Astronomie, Kosmologie, Geologie, Makroevolution). Trotz aller Skepsis glaubt I. dennoch, daß das teleologische Naturverständnis, das auf der Selbsterfahrung des Menschen als eines handelnden beruhe, erneuert werden sollte (warum auf einmal?), ohne die naturwissenschaftliche Methode über Bord zu werfen (297). Das ist in der Tat nicht nötig, wohl aber gewisse Interpretationen von Ergebnissen dieser Methode. I. stellt schließlich die unvermeidliche Frage, wie Schöpfung und Evolution zusammenhängen, was sie doch müssen, da sie sich auf die gleiche Realität beziehen (301). Wenn das der Fall ist, müßte sich doch aus der Evolution die Schöpfung und daraus der Schöpfer aufweisen lassen. I. will diese Möglichkeit nicht ausschließen, bleibt aber skeptisch (304). Er befürchtet, daß Gott dadurch (allzu) weltimmanent würde (304) und so unnötigerweise mit dem Theodizeeproblem (Grausamkeit in der Natur) belastet würde (42, 44). Wie bei der Sein-Sollen-Dichotomie betont I. die Unterschiede zwischen Natur und Schöpfung (303) und warnt (mit Recht) vor einer Identifizierung. Der letzte, rundum gelungene Abschnitt behandelt die christliche Umweltethik im Horizont der Eschatologie (304 ff.).

P. ERBRICH S. J.