

1. Seit der Club of Rome 1972 die Lösung der gegenwärtigen und bevorstehenden Umweltprobleme von einer „grundsätzlichen Änderung der Wert- und Zielvorstellungen des einzelnen, der Völker und auf Weltebene“ abhängig machte¹, ist der Ruf nach einer neuen Ethik zu einem Standard-Postulat der Veröffentlichungen geworden, die sich mit den Schattenseiten der technologischen Zivilisation befassen². Er gewinnt seine Dringlichkeit angesichts des immensen Ausmaßes an Belastungen der natürlichen Umwelt. Mit den Stichwörtern Verschmutzung, Verbrauch nichtregenerierbarer Ressourcen, Einbau von unbeherrschbaren Risiken, Bevölkerungsexplosion ist eine Vielzahl von Problemen angesprochen. Trotz unbestreitbarer Erfolge ist der Entwicklung insgesamt eine Dynamik eigen, die viele Menschen befürchten läßt, eines Tages werde die vom Menschen verdorbene Natur die Menschheit einholen und mit sich ins Verderben reißen. Dabei sind es gar nicht einmal nur die Vielzahl und die beschleunigte Heftigkeit der Probleme, die Beklommenheit auslösen. Wenn bei uns irgendwo Fässer mit hochgiftigen Abfallstoffen vergraben oder im Amazonasgebiet riesige Flächen tropischen Regenwalds abgeholzt werden, dann liegt das Fragwürdige und Bedrückende ja offensichtlich weniger in der momentanen Unbrauchbarkeit eines Stückchens Erde bzw. im unwiderbringlichen Verschwinden eines schönen Anblicks, sondern eher in den schädlichen Folgewirkungen, die das Handeln hier und heute anderswo auf der Welt oder erst in naher und ferner Zukunft haben kann. Ein großer Teil technologisch realisierbaren Handelns scheint heute gerade dadurch charakterisiert zu sein, daß es über den räumlichen und zeitlichen Bereich unmittelbarer Überschaubarkeit weit hinausreicht. Dazu kommt in vielen Fällen eine eigenartige Unumkehrbarkeit: Der Freiheit, eine neue Technologie einzuführen, entspricht nicht eine gleich große Freiheit, sie wieder zurückzunehmen. Technische Entwicklungen können, wenn sie nicht gezügelt werden, zu Selbstläufern werden, die dann dem Menschen ihre eigenen Sachzwänge aufröten.

2. Die Besinnung auf das mit dem Stichwort Umweltkrise plakatierte Problempaket fordert uns heraus, indem sie uns zeigt, daß wir dreifach in die Verantwortung genommen sind: durch die mögliche Gefährdung anderer Menschen mittels der von uns bewirkten Eingriffe in die Natur; durch die Notwendigkeit, für die knapper werdenden öffentlichen Güter zwischen individuellen Interessen und Gemeinwohl eine akzeptable, gerechte Zuordnung herzustellen, und durch die Frage, wie weit unser Anspruch auf Bedürfnisbefriedigung berechtigterweise

reicht. Allen drei Punkten gemeinsam ist die Frage nach den Grenzen unseres Machens und Verfügens gegenüber der Wirklichkeit, die uns vorgegeben und zugleich unsere Lebenswelt ist. Es geht – schlicht gesagt – um die Frage, was wir dürfen und was wir lassen sollen.

Nun reicht es allerdings nicht aus, die Antwort auf die Frage und damit die Lösung der ökologischen Probleme von der Technik selber und einer nur auf sich gestellten staatlichen Politik zu erwarten. Zwar vermag die Technik Auskunft zu geben über das, was machbar ist, und die Politik abzuschätzen, was durchsetzbar ist, und beides ist zweifellos enorm wichtig und wird bei vielen Diskussionen sicherlich auch vernachlässigt. Aber weder Technik noch Politik können aus eigener Sachkompetenz beurteilen, was sein soll und was nicht, in welche Richtung der Fortschritt gehen soll, auf welche Ziele die Politik hinarbeiten soll, welche positive oder negative Bedeutung die Technisierung unserer Lebenswelt für den Menschen und seinen Wunsch, sein Leben sinnvoll zu gestalten, haben. Dies zu bedenken, ist vielmehr Sache der Ethik.

Die ethische Perspektive ist dadurch gekennzeichnet, daß sie alles menschliche Handeln als beansprucht versteht, diese Beanspruchung aber nicht am Interesse für den jeweils Handelnden festmacht, sondern an Sinnwerten, die als allgemein verbindlich erkannt werden. Und Ethik geht davon aus, daß Menschen auch in der Lage sind, solche Wertorientierungen – gleich ob sie im einzelnen als Gebote, Verbote, Tugendideale oder Rechte gefaßt werden – in Handeln umzusetzen. Auf die Umwelt bezogen steht Ethik also vor der Aufgabe, zu sagen, welche Verpflichtungen der einzelne Mensch, Gruppen und die Menschheit insgesamt gegenüber der nichtmenschlichen Natur, in der sie sich vorfinden, haben bzw. wieweit sie die technischen Machbarkeitsspielräume ausschöpfen dürfen.

3. Der Anrufung der Ethik als jener Instanz, die Mensch und Umwelt vor den zerstörerischen Übergriffen menschlichen Könnens schützen soll, mag man entgegenhalten, die Handlungsanweisungen, die sie bieten könne, seien viel zu allgemein, um angeben zu können, was unter welchen Umständen von wem zu tun sei. Folglich müßte das von einer Umweltethik Erarbeitete wirkungslos bleiben.

In der Tat besteht eine Gefahr ethischer Überlegungen darin, daß sie nur erhoben und gefordert werden, aber ohne praktische und politische Konsequenzen bleiben. Das muß freilich nicht gegen die ethischen Überlegungen selbst sprechen; es kann auch die Folge unserer Bequemlichkeit sein, dort, wo ethische Überlegungen mit Interessen zusammenstoßen, das Risiko des Handelns zu scheuen und alles beim alten zu belassen. Ein gewisses Maß an Nichtübereinstimmung zwischen Anspruch und tatsächlicher Erfüllung findet sich im Bezug zu sittlichen Normen so gut wie immer.

Zum anderen kann und will die Ethik nicht zu einzelnen konkreten Maßnahmen anleiten und schon gar nicht endgültige Lösungsstrategien bieten. Wohl kann sie Wegweiser sein, das heißt wichtige Ziele nennen und die Richtung anzeigen, in der

nach Lösungen gesucht werden muß. Und sie kann Impulse setzen, daß politische, ökonomische und technologische Maßnahmen Dringlichkeit gewinnen, sowie die Bereitschaft wecken, den im Interesse des Ganzen unter Umständen erforderlichen Einbußen an Selbstverwirklichung zuzustimmen. Sie kann auch aufklären, etwa über die Mechanismen, mit denen wir uns vor der Wahrnehmung bestimmter Probleme abschirmen. Als Theorie geht es der Ethik darum, die Ziele zu bedenken und Kriterien bereitzustellen, damit das Handeln weder willkürlich noch bloß gefühlshaft ausfällt, weder nur erfolgsorientiert noch zum ausschließlichen Vorteil einer Gruppe.

Natürlich sind inzwischen alle irgendwie für Umweltschutz, aber trotzdem ist Umweltschutz eines der Themen, das in Politik und Gesellschaft stärkstens polarisiert. Wie schnell wird der Engagierte zum „Chaoten“ und „Systemveränderer“, wie geschwind der Bedächtiger zum Helfershelfer von nackten Kapitalinteressen abgestempelt! Hinter solchen undifferenzierten Diffamierungen steckt ein gut Teil Abwehr: Auf der einen Seite sollen Einwände als realitätsferne Schwärmerie erscheinen, weil bestimmte Zielvorgaben und Interessen als unumstößlich gelten; auf der anderen Seite möchte man sich unangenehmen Gegenfragen und Überlegungen, die das wirklich Machbare ins Spiel bringen, entziehen, um die industrielle Entwicklung und das gesellschaftliche System grundsätzlicher in Zweifel stellen zu können. Angesichts derartiger Polarisierungen führt nur die Bereitschaft weiter, sich nach dem zu richten, was als richtig eingesehen wird, sich als hilfreich bewährt hat und den anderen gegenüber als durch Gründe gerechtfertigt aufgewiesen werden kann. Das herauszufinden, ist die Aufgabe der Ethik. Der ethische Diskurs dient also auch dazu, unversöhnliche Gegensätze zu entschärfen, indem er die Konfrontation von der Ebene unreflektierter Bekenntnisse herunterzwingt auf die Ebene der argumentativen Auseinandersetzung um grundlegende Wertmaßstäbe und so die Chance eröffnet, andere Positionen zu verstehen, voneinander zu lernen und sich in dem einen oder anderen Punkt auch zu verständigen.

Freilich darf man die Ethik auch nicht überfordern; sie ist kein Ersatz für technologisches, medizinisches, ökonomisches oder juristisches Spezialwissen. Sie vermag etwa nicht aus eigener Kompetenz Prognosen aufzustellen, und sie kann auch nicht beurteilen, welche konkreten Maßnahmen in der Lage sind, einen bestimmten Mißstand wirkungsvoll abzustellen.

Grundlegende Orientierungen für den Umgang mit der Umwelt³

1. Am weitesten in Richtung der postulierten Neuausrichtung der Ethik gehen sicherlich Vorschläge, die *Partnerschaftlichkeit*, *Solidarität*, *Friede* oder sogar *Brüderlichkeit* zum obersten Maßstab des menschlichen Handelns gegenüber der

nichtmenschlichen Natur erheben. Es handelt sich um Prinzipien, deren Geltungsbereich herkömmlich die Beziehungen zwischen Menschen sind und die zu einem Mindestmaß an Symmetrie verpflichten. Auf das Verhältnis zwischen Mensch und Natur angewandt, setzen sie voraus, daß Mensch und Natur, aber auch Gott eine Einheit bilden. Der Natur und dem, was zu ihr gehört, wird Subjektsein zugesprochen; sie hat als solche „Rechte“. Sie darf folglich nicht zerstört werden, ja auch nicht als bloßes Objekt behandelt werden. In diesem Sinn könnte man ihre theologische Qualität als „heilig“ im ursprünglichen biblischen Sinn bezeichnen.

Es war vor allem *Albert Schweitzer*, der diesen Standpunkt mit größter Konsequenz entwickelt, freilich nur auf alle Lebewesen bezogen hat. Schweitzer spricht zwar nicht von Partnerschaftlichkeit, Solidarität usw., sondern von Ehrfurcht; doch geht aus seinen Straßburger Predigten hervor, daß er unter Ehrfurcht die über den Bereich mitmenschlicher Beziehungen hinaus erweiterte Nächstenliebe versteht: „Wahrhaft ethisch ist der Mensch nur, wenn er der Nötigung gehorcht, allem Leben, dem er beistehen kann, zu helfen, und sich scheut, irgend etwas Lebendigem Schaden zu tun. Er fragt nicht, inwiefern dieses oder jenes Leben als wertvoll Anteilnahme verdient, und auch nicht, ob und wie weit 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.“⁴

Dieses Prinzip scheint faszinierend, vor allem dort, wo seine Umsetzung in die Praxis vor persönlichen Verzichten nicht haltmacht. Es läßt radikal deutlich werden, daß das Außermenschliche nicht einfach bloße, dinghafte Masse ist, deren ganzer Sinn ausschließlich darin besteht, Rohmaterial für menschliches Herstellen abzugeben. Nicht wir sind es, die uns die Natur erst schaffen, sondern wir finden uns in ihr vor, auf sie angewiesen und von ihr beschenkt. Insofern hat diese Auffassung sicherlich auch eine unbestreitbare Nähe zu den sogenannten Naturreligionen.

Gleichwohl sind das Prinzip der Ehrfurcht vor dem Leben, das Prinzip der Partnerschaft mit der Natur und ähnliche Prinzipien, wenn sie als strikte Handlungsregeln für den Umgang mit jeglichem Leben genommen werden, ohne Widersprüche kaum realisierbar. Denn das Naturgeschehen verläuft nicht bloß lebensfördernd und gut geordnet, sondern oft genug – an menschlichen Maßstäben gemessen – wenig sinnvoll (schon vor dem Auftreten des Menschen sind Tierarten ausgestorben, etwa weil sie zu groß gebaut waren), zerstörend, brutal und rücksichtslos. Vieles von dem, was das Gebot der Solidarität unter Menschen verlangt, muß in krassem Widerspruch zum natürlichen Ablauf getan werden, so etwa jeder Kampf gegen eine Krankheit und jede Hilfe für den vital oder sozial Schwachen. Es dürfte kein überzeugender Grund dafür sprechen, weshalb im Konfliktfall die Lebensinteressen des Menschen gegenüber denen anderer Lebewesen zurückgestellt werden sollten. Zu deutlich sind auch die Unterschiede zwi-

schen beiden; hat doch nur der Mensch die Fähigkeit, über sich hinauszudenken und sich in die Rolle des von seinem Handeln Betroffenen oder des Beobachters zu versetzen; zu offensichtlich ist auch, daß der Mensch nur mittels technischer und kultureller, also nichtnatürlicher, „künstlicher“ Maßnahmen biologisch als Art fortbestehen kann.

Selbst Albert Schweitzer muß deshalb zugestehen, daß ich, „um mein Dasein zu erhalten, ... mich des Daseins, das es schädigt, erwehren muß“ und so „zum Verfolger des Mäuschens“, „zum Mörder des Insekts“, „zum Massenmörder der Bakterien werde, die mein Leben gefährden können“⁵. Schweitzer hat hier von Schuld gesprochen und sie leidvoll empfunden. Das ist respektabel, bedeutet aber, daß der Mensch, der sein Leben erhalten will, von vornherein und mit eiserner Notwendigkeit sich in Schuld verstrickt. Ob diese tragische Anschauung tragfähig ist und ob sie sich mit guten Argumenten stützen läßt, kann man bezweifeln. Damit soll allerdings nicht die Ehrfurcht überhaupt verabschiedet werden; statt als kategoriale Norm des Handelns könnte man sie ja auch bloß als Grundhaltung auffassen. Grundhaltungen geben zwar keine konkreten inhaltlichen Handlungsanweisungen vor, aber sie bereiten den Boden für Problemlösungen und stärken – was genauso wichtig sein kann – die Geneigtheit, prinzipiengeleitete Anweisungen auch tatsächlich auszuführen.

2. Ganz im Gegensatz zu der genannten Gruppe vorgeschlagener Prinzipien beinhaltet das *Prinzip Überleben* nur ein Minimum an umweltschonendem Verhalten. Meistens restriktiv gewendet verlangt es, dasjenige zu unterlassen, was die eigene Zukunft oder die Erhaltung der Spezies Mensch bedrohen würde. Seine Bezugspunkte sind nicht Erhaltung und Schutz der Natur an sich, sondern lediglich deren in der Krise schockartig in Erscheinung getretene Unentbehrlichkeit für die jetzt Lebenden. Von daher läuft es darauf hinaus, sich durch kollektive Anstrengungen die Einschränkungen bei der expansiven technischen Nutzung zu verordnen, die im eigenen Interesse unvermeidlich sind.

Ein Problem dabei ist sicher, daß man sich zu solchen Einschränkungen meist erst dann bereit findet, wenn die entsprechenden Schäden schon eingetreten oder gar massiv fortgeschritten sind. *Ethisch* ist das Prinzip Überleben nur, wenn es nicht bloß auf die Zukunft der jetzt Lebenden beschränkt wird nach dem Motto „Nach uns die Sintflut“. Immerhin läßt sich dann damit Sparsamkeit im Verbrauch der Rohstoffe, Reduzierung der Schadstoffbelastung und vielleicht sogar der Schutz der biologischen Artenvielfalt begründen. Aber selbst bei Ausdehnung auf die Nachkommen und spätere Generationen kann das Prinzip Überleben noch mit elementaren sittlichen Forderungen in Konflikt geraten. Es sei denn, das bloß bilanzmäßige, im Überleben der Art sich erschöpfende Ziel würde durch weitere Verpflichtungen wie etwa Freiheit, Menschenwürde, Solidarität ergänzt und die Beschränkung auf einen bloß quantitativen Lebensbegriff durch qualitative Momente verhindert. Zu diesen qualitativen Momenten gehört außer einer Umwelt, in

der Wasser, Luft, Boden und Landschaft die für den Menschen nötige Beschaffenheit haben, auch die Möglichkeit, sich in natürlichen Freiräumen zu erholen, ebenso wie das Erlebnis der Natur als etwas Unverzeckten; es gehören dazu aber auch Lebensbedingungen, die in die Lage versetzen, stabile Beziehungen aufzubauen, sich an der Gestaltung der öffentlichen Belange zu beteiligen sowie sich der von früheren Generationen erarbeiteten kulturellen Schätze zu erfreuen.

3. Wiederum genereller, nämlich überhaupt alles technische Handeln angehend, ist das Gebot, die möglichen Neben- und Spätwirkungen wahrzunehmen, ja wissend absehen zu wollen und sie bei der Entscheidung, ob bestimmte Möglichkeiten realisiert werden sollen, im vorhinein zu berücksichtigen. Diese, vor allem seit dem gleichnamigen Buch von Hans Jonas unter der Bezeichnung „*Prinzip Verantwortung*“ bekanntgewordene Forderung gründet auf der Einsicht, im heutigen technologischen Können sei ein neuer Typ menschlichen Handelns erreicht; seine nicht bloß graduelle, sondern wesenhafte⁶ Andersheit wird darin gesehen, daß technisches Handeln die außermenschliche Natur leicht in Mitleidenenschaft ziehen kann, daß seine Wirkungen über die Vernetzungen den Nahbereich überschreiten und sich kumulativ bis in ferne Zukunft fortpflanzen. Zum erstenmal in ihrer Geschichte ist es der Menschheit heute möglich, sich selbst auszulöschen und ihre natürlichen Lebensbedingungen so zu schädigen, daß die Chance künftiger Menschen, zu leben wie wir, unwiderbringlich dahin ist.

Die ethische Forderung, die den veränderten Dimensionen moderner Technik entspricht, lautet dann etwa: „Handle so, daß die Wirkungen deiner Handlungen nicht zerstörerisch sind für die künftige Möglichkeit solchen Lebens“ (so die zweite der vier Formulierungen des neuen Imperativs bei Jonas⁷). Die Grenzlinie des Erlaubten wird eindeutig überschritten, wo die, die heute leben, die natürliche Umwelt voraussehbar so schädigen, daß die Möglichkeit Späterer, ein menschenwürdiges Leben zu führen, irreparabel eingeschränkt oder gar verdorben würde.

Das hört sich so an, als ob hier wieder die ganze Verantwortung für die Umwelt nur vom Menschen abhängig gemacht würde. Das trifft gewiß auch zu, aber in einem anderen Sinn als bisher. Denn das ethische Kriterium für das, was erlaubt bzw. verboten ist, ist nicht der Nutzen, den der Mensch jetzt oder in nächster Zukunft daraus zieht, nicht das bloße Überlebenkönnen der momentan Lebenden, sondern aller Menschen unter Einschluß derer, die nach uns leben und gleichermaßen auf die Güter unserer Erde angewiesen sein werden wie wir. Schon daß wir weder ihre Zahl noch ihre Persönlichkeitsstruktur kennen, verwehrt uns, den Rahmen des Möglichen, der nach Abschätzung der Folgen vertretbar erscheint, sozusagen bis zum letzten Rest auszuschöpfen. Dazu kommt, daß zwischen dem, was wir an Folgen voraussehen können, und dem, was das technische Handeln wirklich für Folgen zeitigt, eine Kluft besteht, die nie ganz geschlossen werden kann. Dieser Rest an Unabsehbarkeit verpflichtet zu rücksichtsvoller Schonung und zu Sparsamkeit selbst dort, wo man zu der begründeten Meinung gelangt ist,

ein allgemeines Risiko dürfe in Kauf genommen werden. Stimmt man dem zu, verliert die Gegenüberstellung von Anthropozentrik und Selbstwertigkeit der Natur (bisweilen Kosmozentrik genannt), die heute die umweltethische Diskussion beherrscht, erheblich an Schärfe und praktischer Bedeutung.

4. Wenn in dem eben erläuterten Sinn nicht schon vorweg feststeht, daß eine Ethik, die auch die außermenschliche Natur zum Gegenstand menschlicher Verantwortung macht, eine ganz andere sein muß als die bisherige, dann scheint auch der in dieser Ethik geltende Grundsatz, *Gleiches müsse gleich behandelt werden*, von erheblicher Bedeutung. Zwar können wir mit Tieren nicht in der gleichen Weise in kommunikative Beziehung treten wie mit Menschen; wir können zum Beispiel nicht mit ihnen diskutieren, was ihre und was unsere moralische Pflichten sind, geschweige denn von ihnen erwarten, daß sie sich untereinander und uns gegenüber nach moralischen Regeln richten. Der Autor der älteren Schöpfungserzählung sieht entsprechend den Unterschied zwischen Mensch und Tier darin, daß der Mensch seinesgleichen, aber auch alle anderen Lebewesen und Dinge benennen kann, und ferner darin, daß die Tiere dem menschlichen Bedürfnis nach Mitteilung, Austausch und Hilfe nicht genügen. Insofern ist die Differenz zwischen Tier und Mensch nicht einzuebnen. Gleichzeitig besteht aber überhaupt kein Zweifel, daß Tiere Schmerz, Entbehrung, Angst und Lust empfinden können. Damit haben sie etwas mit dem Menschen gemeinsam, was als die Grundlage von Individualität angesehen werden muß⁸. Diese Gemeinsamkeit, die übrigens auch von den biblischen Autoren durch eine Reihe stilistischer Momente zum Ausdruck gebracht wird, verpflichtet dazu, jede unnötige Zufügung von Schmerz, jede willkürliche Tötung und jede Mißachtung der artspezifischen Lebensbedürfnisse zu vermeiden, aus dem Grund, weil auch wir wünschen und verlangen, daß uns Derartiges erspart bleibt. Und selbst wo es darum geht, durch Versuche an Tieren Menschen akut oder prophylaktisch vor Schmerz, Tod und Leiden zu bewahren, ist zu beachten, daß die Versuche unter optimaler Schonung durchgeführt werden.

5. Ebenfalls vom anerkannten Grundbestand bisheriger Ethik ausgehend erschließt sich auch die *Gerechtigkeit* im Blick auf den biologischen Lebensraum des Menschen als wichtige und durchaus aktuelle Forderung. Neu ist dann nicht die Forderung selber als vielmehr der durch einen neuen Problemhorizont notwendig gewordene größere Geltungsbereich. Schienen die elementaren natürlichen Güter wie Luft, Wasser, Boden, Licht, Bodenschätze, Tiere und Pflanzen bis vor kurzem als schlechthin unerschöpflich, so verändert sich die Situation grundlegend, wenn nun erkannt werden muß, daß sie nur begrenzt verfügbar sind. Ihre Knappheit auf der einen Seite und ihre Unentbehrlichkeit auf der anderen verlangen Gerechtigkeit. Der Gerechtigkeit kann aber nicht dadurch entsprochen werden, daß die natürlichen Güter individuell gleichmäßig zugeteilt werden, weil sie eben gar nicht teilbar sind; außerdem wären für eine solche Rationierung gar nicht alle Interessenten berücksichtigungsfähig, etwa die, die erst in Zukunft leben. So kann der

Gerechtigkeit nur dadurch entsprochen werden, daß die Natur in ihrer Eigenschaft als aktuelle und potentielle Lebenswelt des Menschen geschützt sowie in ihrem Bestand und ihrer Regenerationsfähigkeit erhalten wird. Wir als die gegenwärtigen Eigentümer müßten mit den Gütern und Kräften der Natur so umgehen, daß auch die Mitglieder späterer Generationen an ihnen teilhaben können. Unerlaubt hingegen ist es, sie so zu verbrauchen, als seien sie bloß Rohstoff und Instrument zur Befriedigung der Interessen derer, die heute leben, so daß Spätere unwiderruflich von ihrer Nutzung ausgeschlossen sind.

Manche Autoren haben versucht, dieses Anliegen in der Logik der Menschenrechtsidee zu formulieren, und haben so von einem Menschenrecht auf „ökologisch heile Umwelt“⁹ gesprochen. Inhalt eines solchen Menschenrechts auf die natürlichen Grundlagen des Lebens wären dann elementare Vollzüge des Menschen wie atmen, trinken, sehen, die heute zu schutzbedürftigen Gütern geworden sind, seit durch die technische Expansion die Menschen gefährdet sind. Die Statuierung eines solchen Menschenrechts dürfte freilich von den wenigsten als individuelles Abwehr- oder Anspruchsrecht gemeint sein, sondern eher im Sinn eines sozialen Grundrechts gedacht werden, das die Gesellschaft und die staatlichen Organe darauf verpflichtet, sich um dessen Realisierung zu bemühen und ihnen bei Konflikten mit anderen Zielwerten des Wirtschaftsprozesses einen angemessenen Stellenwert zu verschaffen. Ob man dies im konkreten Fall am besten durch öffentliche Planung, durch Verbote, durch Subventionen, durch Gebühren oder durch andere Instrumente gewährleisten kann, ist eine Frage, die nicht in die Kompetenz des Ethikers fällt.

Wenigstens an einer Stelle scheint die derzeitige Praxis aber doch offen gegen das Gerechtigkeitsgebot zu verstoßen, und das ist der Umgang mit den Schadwirkungen. Da verhält es sich vielfach so, daß die Vorteile einer begrenzten Zahl von Personen zugute kommen, während die mit diesen Produktionsweisen verbundenen Lasten (oder bestenfalls „nur“ die Risiken) anderen zugeschoben werden, sei es, daß man sie den Zukünftigen hinterläßt, sei es, daß man sie in die ärmeren Länder exportiert, oder sei es, daß man sie von der Allgemeinheit oder von den öffentlichen Haushalten übernehmen läßt. Hier verlangt die Gerechtigkeit, nach Wegen zu suchen, wie auch die anfallenden Zusatzkosten der Umweltbelastung in die Kalkulation der Wirtschaftlichkeit und in die unternehmerischen Entscheidungen eingehen.

Die besondere Beanspruchung durch den Glauben

Es stellt sich nun die Frage, welche besonderen Impulse Theologie und Kirche aus dem Selbstverständnis christlichen Glaubens zur Schärfung unserer Verantwortung im Umgang mit der Natur beitragen können.

1. Nicht der einzige, aber sicher der wichtigste Zugang zu dem durch die Umweltkrise aufgeworfenen Problembereich ist der *Schöpfungsglaube*; in seinem Rahmen war das Verhältnis zwischen Mensch und Natur auch schon früher ein Thema. Was heißt es, wenn Christen die Natur – sie selbst eingeschlossen – als Schöpfung Gottes deuten, und welche praktischen Konsequenzen sind daraus zu ziehen?

Das Bekenntnis zum Schöpfergott verweist auf die gemeinsame Herkunft: Der Mensch, wer immer er konkret sei, die diversen Lebewesen und die ganze übrige Naturwelt schaffen sich nicht selbst, sondern finden sich je schon ins Dasein gestellt vor. Weder Menschen noch sonst etwas in der Welt vermögen sich selbst entspringen zu lassen. Nichts in und an der Welt ist Gott, aber ihre Größe, ihre Gesetzmäßigkeit, ihre Schönheit und auch noch einmal ihre Begrenztheit sind für den Glauben Indizien, daß die Welt Gottes Werk ist. Geschöpflichkeit heißt deshalb zunächst einmal *Nichtgöttlichkeit*; aber das Geschaffene ist zugleich das, was über sich hinaus – wenigstens spurenhafte – auf Gott hinweist oder – die Bibel stellt den Schöpfungsvorgang ja als Sprechen Gottes dar – was verstehbar ist. Wie verschieden die Bestandteile der Schöpfung untereinander auch sein mögen, zunächst einmal gehören sie zusammen in der Gemeinsamkeit des Gewährtseins wie in ihrer Endlichkeit. Seit Fritz Blanke bezeichnet man diese fundamentale Verbundenheit als *Mitgeschöpflichkeit*.

Unter seinen Mitgeschöpfen erfährt sich der Mensch gleichzeitig als vielfältig herausgehoben. Die biblischen Texte bringen das unter anderem auch durch den göttlichen Auftrag zum Ausdruck, die Menschen sollten sich die Erde untertan machen und über alle Tiere herrschen (Gen 1, 28). Ohne die Problematik der Wirkungsgeschichte dieses Wortes damit schon für erledigt zu halten, sei doch in diesem Zusammenhang auf die neueren exegetischen Untersuchungen von Westermann, Lohfink, Liedke, Steck und anderen verwiesen. Sie haben auch philologisch aufgezeigt, daß die biblischen Texte nicht zulassen, diesen Auftrag des Menschen an der Schöpfung nach dem Modell des absolutistischen Herrschers zu verstehen, sondern daß die Bevollmächtigung zurückgebunden ist an das Vorbild und an die Zielvorgabe des seiner Schöpfung wohlwollenden und an ihr interessierten Gottes. Nicht einfach ein „damit machen, was man will“ ist der Inhalt des Auftrags, sondern gestalten, regeln, das Miteinander gewährleisten, fürsorglich leiten, zur Daseinsfristung aller Menschen nutzen, kurz gesagt also: ein „herrscherlicher“ Umgang, der aber selbst noch einmal in ein vorgängiges und grundlegendes Verhältnis der *Verantwortlichkeit* eingelassen ist. Die biblischen Schriftsteller vom Alten Testament (Gen 3; 4) bis ins Neue (Röm 8, 19–22) lassen keinen Zweifel daran, daß der Mensch die Aufgabe, die ihm anvertraute Welt erhaltend zu gestalten, auf der Jagd nach maximalem Nutzen für sich selbst immer wieder verfehlt und dadurch nicht bloß sich selbst, sondern auch der sonstigen Schöpfung Schaden zufügt.

2. Die angedeuteten Perspektiven des Schöpfungsglaubens finden ihre praktischen Entsprechungen in bestimmten *sittlichen Grundhaltungen*. Der Einsicht, eingeflochten zu sein in mannigfache Lebenskreise und gleichzeitig fähig zu sein zu verantwortlichem Handeln, entspricht die Übernahme von *Verantwortung* für die Mitmenschen (auch die zukünftigen) und für die Mitwelt angesichts erkannter Aufgaben und Defizite. Der Konkretisierung dieser Verantwortung durch moralische Grundsätze diene der Hauptteil dieses Aufsatzes.

Der Göttinger Philosoph Günther Patzig schreibt in seinem Beitrag über ökologische Ethik: „Für die *Lebensumstände* der Generationen, die nach uns diesen Planeten bevölkern, haben wir eine moralische Verantwortung . . . Wenn aber die jetzt lebende Menschheit aus was immer für Gründen einstimmig beschließen sollte, die Reproduktion der Menschengattung einzustellen, so würde auch ich diesen Beschluß und sein Resultat, nämlich das Aussterben der Gattung Mensch im Jahre ca. 2082, aus manchen Gründen bedauern; aber ich sähe keinen moralischen Grund, einen solchen Beschluß zu mißbilligen. ‚The show must go on‘ ist vielleicht ein tief verwurzeltes Gefühl in uns, aber kein rationales Prinzip.“¹⁰ Selbstverständlich handelt es sich bei dieser Überlegung bloß um ein Gedankenexperiment. Aber es läßt doch deutlich werden, daß die Anerkennung der Geschöpflichkeit eine weiterreichende Verantwortung begründet. Man braucht nicht so weit zu gehen, von einer „Pflicht zur Reproduktion der Menschengattung“ zu sprechen, aber wohl verpflichtet der Schöpfungsglaube zur Sorge dafür, daß das Existierenkönnen von Menschen auch in der Zukunft möglich ist. Ein Beschluß der jetzt Lebenden, daß nach ihnen keine neuen Menschen mehr auf der Erde leben dürften, träfe genau das, was die mythische Erzählung vom Sündenfall das „Sein wollen wie Gott“ nennt. Im prinzipiellen, also nicht bloß faktischen Verzicht, die Daseinschance künftiger Generationen im eigenen Interesse und durch eigenes Eingreifen auszuschließen, drückt sich die Anerkennung aus, daß wir trotz aller Freiheit und Eigenverantwortlichkeit begrenzte Geschöpfe bleiben.

3. Eine zweite Grundhaltung, die sich aus dem Glauben nahelegt, ist die *Ehrfurcht*, wobei es im jetzigen Zusammenhang um die Ehrfurcht als Einstellung geht, nicht um Ehrfurcht vor dem Leben als konkurrenz- und ausnahmslose Norm des Handelns. Ehrfurcht¹¹ läßt ihren Gegenstand, seien es Personen, Dinge oder Zusammenhänge, vorweg gelten, das meint: nicht erst dann, wenn der Gegenstand solchen Respekt erzwingt. Sie verzichtet darauf, ihren Gegenstand in seiner Existenzberechtigung in Frage zu stellen; aber nicht nur dies, sie fühlt sich auch in ihr Objekt ein und läßt dieses Sicheinfühlen maßgeblich werden für das eigene Handeln. Im Verhältnis zur nichtmenschlichen Natur ist Ehrfurcht das praktische Bekenntnis zum geschöpflichen Eigenwert von Tieren, Pflanzen, von Landschaften, Boden im Kontext einer technisch verfügbar, ja sogar zerstörbar gewordenen Welt. Sie erkennt an, daß Schöpfung dem Menschen nur anvertraut ist. Diese Haltung verdichtet sich in schonendem Umgang mit der einzelnen Kreatur und in

Schutz und Bewahrung gegenüber der gesamten Natur in der Vielfalt ihrer Arten, Balancen und Kreisläufe. Ehrfurcht tritt besonders allen Verhaltensweisen entgegen, durch die Lebendiges rücksichtslos oder eigennützig verbraucht bzw. zerstört wird. Demgegenüber verlangt sie für alle menschlichen Eingriffe auch in die nichtmenschliche Natur eine einsichtige Rechtfertigung. Maßnahmen, die die Tötung von Lebewesen, Schmerzzufügung, Reduktion der natürlichen Vielfalt verursachen oder gar eine Verschlechterung des Gesamtsystems zur Folge haben können, müssen vor der Frage verantwortet werden, ob ihre Ziele als notwendig begründet werden können, ob die Möglichkeit alternativer Wege geprüft wurde und ob die Menge der Schmerzen oder Schäden minimal gehalten wird.

4. Schließlich ist auch die *Askese* eine Grundeinstellung, zu der der Schöpfungsglaube anleitet. Askese meint die freiwillige Distanz von unseren spontanen Wünschen; sie trifft also eine Haltung, die schon in der antiken Ethik als Tugend des Maßes empfohlen und heute etwa unter den Stichworten „Konsumverzicht“ und „alternativer Lebensstil“ auch wieder außerhalb der Theologie bedacht wird. In der christlichen Tradition ist Askese zweifellos bisweilen zum Selbstzweck verkommen und hat Züge angenommen, hinter denen Psychologen ein Stück Masochismus wittern und die mit der Botschaft vom befreienden und heilenden Gott kaum zu vereinbaren sind: Insofern ist Askese eine belastete Angelegenheit. Dennoch bildet sie eine Grundform christlicher Frömmigkeit. Vielleicht kann sie in der Erfahrung, daß die Möglichkeiten auch für die Menschheit als gesamte begrenzt sind, ihren eigentlichen Sinn zurückgewinnen.

Dieser Sinn besteht *zum einen* in der Beherrschung und im freiwilligen Verzicht auf den momentanen Antrieb „Das muß ich haben“. *Zum anderen* liegt dieser Sinn in der Mitteilung an die Mitwelt, daß geglücktes Menschsein und immer mehr Wohlstand nicht notwendig zusammengehören. Bezogen auf die Grenzen des Wachstums bedeutet das, daß der einzelne die für notwendig eingesehenen Veränderungen eben nicht nach dem bekannten Schema anderen zuschiebt, sondern damit beginnt, seine Ansprüche und seine Unersättlichkeit, auch seine Bequemlichkeit im Interesse anderer, vielleicht Späterer, die er gar nicht kennt, zu beschränken. Die Signalwirkung, die davon auf die soziale Umgebung ausgehen kann, liegt darin, daß das allgemeine Streben nach Steigerung des persönlichen Wohlstands seine Selbstverständlichkeit verliert, weil sichtbar wird, daß es auch Zufriedenheit gibt, die nicht aus der Befriedigung neuer materieller Bedürfnisse hervorgeht; vielleicht auch darin, daß der eine oder andere aufmerksam wird auf den ursächlichen Zusammenhang zwischen expansivem Konsumieren und expansiver Naturbelastung.

5. Wenigstens kurz soll noch die Sprache auf die Kirche kommen. Als die Gemeinschaft derer, die aus dem Glauben heraus ihr Leben, die Gemeinschaft und die Welt zu verstehen und zu gestalten versuchen, müßten die Kirchen, die Gemeinden am Ort, aber auch kleinere Gruppen in der Kirche den sozialen

Resonanzboden für die Grundhaltungen Verantwortlichkeit, Ehrfurcht und Askesen sein. Selbstverständlich ist es auch möglich und sinnvoll, daß einzelne wie auch Gruppen von engagierten Gleichgesinnten sich diese Haltungen aneignen; und natürlich wäre es wünschenswert, daß möglichst alle Menschen diese Grundeinstellungen erwerben. Aber wie das erste nicht hinreicht, ist das zweite bislang utopisch. So bleibt Kirche als eine reelle Chance, irgendwo in der Gesellschaft mit der Veränderung der Einstellungen zu beginnen. Kirche könnte nämlich der Ort in der Gesellschaft sein, wo neue Verhaltensweisen eingeübt werden und man sich gegenseitig in der Erfahrung bestärkt, daß das menschliche Leben, damit es gelingt, noch andere Formen der Erfüllung kennt und braucht, als nur materielle Güter zu besitzen oder zu konsumieren; wo die Hoffnung bekräftigt wird, daß die Schöpfung eine Zukunft hat und eben nicht unaufhaltsam ins Nichts rollt, und daß die Erde deshalb weder absichtlich noch leichtsinnig zum unbewohnbaren Müllplatz gemacht werden darf; wo im Bewußtsein gehalten wird, daß die Menschen bei all ihrer Freiheit und trotz ihrer zunehmenden Mächtigkeit begrenzt sind (Tod, Versagen, Irrationalität) und Begehrlichkeit wie Schuld immer reale Möglichkeiten bleiben; wo schließlich gelernt wird, wie man Meinungsverschiedenheiten ohne Anwendung von Gewalt austragen kann, Spannungen aushält, sich mit solchen, die unter dem Druck ökonomischer und technischer Effektivität leicht an den Rand gedrängt werden, solidarisiert.

Vielleicht ist das ein sehr optimistisches Bild von Kirche; natürlich gibt es in der konkreten Realität vieles, was Enttäuschung oder gar Verbitterung auslösen mag. Aber aufs Ganze hin gibt es kaum einen anderen Ort in der Gesellschaft, wo das eben Aufgezeigte wenigstens versuchsweise schon praktiziert wird.

ANMERKUNGEN

¹ D. L. Meadows u. a., *Die Grenzen des Wachstums* (Reinbek 1973) 174, 167.

² Repräsentative Beispiele: Ch. Birch, *Natur, Mensch und Gott in ökol. Sicht*, in: *epd-Dokum.* 36/1979, 10–26, 11; H. Sachsse, *Ökol. Philosophie* (Darmstadt 1984) IX; H. Markl, *Ökol. Grenzen und Evolutionsstrategie*, in: *Mitt. d. DFG* 1980, H. 3, Exkurs, VIII; H. Chr. Binswanger, W. Geissberger, Th. Ginsburg, *Wege aus der Wohlstandsfalle* (Frankfurt 1980) 214, 301 f.; A. Eser, *Ökol. Recht*, in: *Natur und Geschichte*, hrsg. v. H. Markl (München 1983) 349–396, 370–372; H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung* (Frankfurt 1979) 26, 47 u. ö.; G. Altner, *Leidenschaft für das Ganze* (Stuttgart 1980) 16.

³ Zum theol. Fundament s. meinen Aufsatz: *Verantwortung für die Natur. Ansätze zu einer Umweltethik in der gegenwärtigen Theologie*, in: *TheoPhil* 60 (1985) 376–399.

⁴ A. Schweitzer, *Kultur und Ethik*, in: *Ges. Werke*, Bd. 2 (München o. J.) 378.

⁵ Ebd. 387. ⁶ Jonas, a. a. O. 15. ⁷ Ebd. 36.

⁸ R. Spaemann, *Tierschutz und Menschenwürde*, in: *Tierschutz*, hrsg. v. U. M. Händel (Frankfurt 1984) 71–81, 78.

⁹ M. Rock, *Theologie der Natur und ihre anthropologisch-ethischen Konsequenzen*, in: *Ökologie und Ethik*, hrsg. v. D. Birnbacher (Stuttgart 1980) 72–102, 95.

¹⁰ Patzig, *Ökol. Ethik*, in: Markl, a. a. O. 341.

¹¹ Ausführlicher: K. Hilpert, *Art. Ehrfurcht*, in: *Wb. d. ökol. Ethik*, hrsg. v. B. Stoeckle (Freiburg 1986) 40–42.