

Die Würde des Menschen und die Würde der Natur

Theologisch-ethische Überlegungen zur Grundkonzeption einer ökologischen Ethik

Die umweltethische Diskussion ist seit ihren expliziten Anfängen geprägt vom Gegensatz zweier Hauptströmungen, der anthropozentrischen und der nicht-anthropozentrischen Ansätze¹. Das Begriffspaar „Anthropozentrik – Nicht-Anthropozentrik“ ist inzwischen wohl zum meistdiskutierten Unterscheidungskriterium der Umweltethik avanciert. Beide Stichworte fungieren als eine Art Marken- und Erkennungszeichen des jeweiligen „ethischen Lagers“. Sie scheiden in der Tat die Geister.

Wie sehr diese Beschreibung zutrifft, läßt gerade die langjährige Diskussion über die Staatszielbestimmung Umweltschutz in der Bundesrepublik Deutschland erkennen. Am 15. November 1994 trat der neue Verfassungsartikel 20a des Grundgesetzes in Kraft. Er lautet: „Der Staat schützt auch in Verantwortung für die künftigen Generationen die natürlichen Lebensgrundlagen im Rahmen der verfassungsmäßigen Ordnung durch die Gesetzgebung und nach Maßgabe von Gesetz und Recht durch die vollziehende Gewalt und die Rechtsprechung.“ Der etwas schwerfällige, komplizierte Text drückt in jedem Fall einen Konsens darüber aus, „daß dem Rechts- und Sozialstaat eine dritte, ökologische Aufgaben-dimension zugewachsen ist, und daß dem Umweltschutz Verfassungsrang auch im Text des Grundgesetzes selbst verliehen werden sollte“².

Der Text ist das Ergebnis eines eher mühsamen Kompromisses, der die Beantwortung der Grundfrage offenläßt, ob die Umwelt um ihrer selbst oder nur um des Menschen willen geschützt werden soll. Inwieweit kommt der nichtmenschlichen Natur als solcher ein von der Verfassung zu garantierender Eigenwert zu? Ökozentrische Entwürfe setzen diesen Eigenwert hoch an und postulieren eine normative Gleichordnung, die keinen Raum mehr läßt für eine systematische Vorrangstellung des Menschen. Anthropozentriker hingegen lehnen eine solche Nivellierung ab und wollen den Primat der Menschenwürde gerade auch in Konfliktfällen gewahrt wissen. Die anthropozentrische Prägung der Verfassung wird von ihnen als verbindliche Leitlinie hervorgehoben³.

Daß ethische Überzeugungen sich derart intensiv in rechtlichen Texten auswirken können, ist wohl nicht die Regel, aber auch kein Novum⁴. Unter den Recht und Sittlichkeit gemeinsamen Grundlagen, für die freilich die Spezifika ihrer je-

weiligen Kontexte zu beachten sind, steht an bedeutendster Stelle die menschliche Personwürde. Ihren wesentlichen Charakteristika ist im Hinblick auf die Titelformulierung der nächste Abschnitt gewidmet. In einem weiteren Gedankengang werden dann die ethischen Grundzüge und Implikationen der neuen Redeweise von einer „geschöpflichen Würde“ bzw. einer „Würde der Natur“ untersucht. Im Sinn eines abschließenden Fazits soll dann aufgezeigt werden, inwieweit ein solches neues Würdekonzept aus christlich-theologischer Sicht für eine umwelt-ethische Grundkonzeption in Frage kommen könnte.

Zur menschlichen Personwürde

1. *Philosophische Hinweise.* Als die Väter des Bonner Grundgesetzes 1949 die Unantastbarkeit der Menschenwürde festschrieben, griffen sie auf einen altehrwürdigen Begriff zurück, der freilich eine wechselvolle Geschichte hinter sich hatte⁵. Die europäische Tradition kennt seit der römischen Antike zwei unterschiedliche Grundbedeutungen von Würde: Einmal wird damit die besondere Stellung, der Rang einer Person in der Gesellschaft bezeichnet. Würde (*dignitas*) und äußere Ehre (*Ehrenstellung, honor*) sind in diesem Sinn miteinander verflochten. Zum anderen bezeichnet Würde das, was den Menschen als Vernunftwesen vor den nichtrationalen Wesen auszeichnet und seine Sonderstellung im Kosmos begründet. Nur diese Bedeutung ist für unsere Fragestellung einschlägig.

In der neuzeitlichen Philosophie sind es vor allem drei Elemente, die als *Indices* der menschlichen Wesensnatur den Menschenwürde-Begriff umreißen⁶. Einmal die *Rationalität*: Die Vernunft unterscheidet den Menschen von der vernunftlosen Natur; sie ist zugleich die Kraft zur Erforschung und Beherrschung der Natur. Ein zweites Charakteristikum bildet der Gedanke der *Perfektibilität*: Im Unterschied zum Tier ist der Mensch nicht festgelegt, sondern ungemein entwicklungs- und fortschrittsfähig. Schließlich sind die Vorstellungen der *Selbstzwecklichkeit* und der sittlichen *Autonomie* zu nennen, die insbesondere in der Version Immanuel Kants eine fast kanonhafte Bedeutung erlangt haben: „Autonomie ist also der Grund der Würde der menschlichen und jeder vernünftigen Natur“⁷. Zuvor nimmt Kant eine markante Aufteilung der Wirklichkeit vor in eine Sphäre, in der alles seinen Preis hat, und in eine andere Sphäre, in der nur Würde bestimmend ist. Einen Preis zu haben ist gleichbedeutend mit nur von relativem Wert sein, austauschbar sein, als Mittel für übergeordnete Zwecke gebraucht werden dürfen. Der Mensch hingegen ist als sittliches Wesen selbstzwecklich. Selbstzwecklichkeit aber ist gleichbedeutend mit einem „inneren Wert, d.i. Würde“⁸.

Damit haben wir die Ebene rein deskriptiver Aussagen insofern schon verlassen, als die Charakterisierung des Menschen als eines zur Sittlichkeit fähigen Wesens normative Bedeutung hat. Im Begriff Sittlichkeit ist ein Sollensanspruch,

eine Forderung, wie der Mensch sein bzw. handeln soll, impliziert. Würde als unbedingter Wert erklärt sich aus der Relation zur Sittlichkeit. Näherhin kann dafür aber nicht erst die Ebene der vollzogenen sittlich guten Tat entscheidend sein. Anzusetzen ist vielmehr bei den Bedingungen und Voraussetzungen, bei den Möglichkeitsbedingungen, das heißt bei der Inanspruchnahme des Menschen durch die Ideen des Guten und Wahren. Sie sind logisch vorzuordnen. Ehe die Fähigkeit im Sinn des Imstande-Seins zur Ausführung des sittlich Gebotenen zum Zuge kommt, ist eine Fähigkeit im Sinn einer entsprechenden geistig-praktischen Anlage solchen Beanspruchtheits anzunehmen. Der formelle Grund der Menschenwürde kann aus der inneren Tiefenstruktur der Sittlichkeit heraus nicht an bestimmten, dem moralischen Sollensanspruch nachfolgenden Leistungen festgemacht werden. Er liegt vielmehr „tiefer“ in jener Wesensstruktur-Dimension, in der die Erfahrung des Stehens unter den Ideen des sittlich Guten und Wahren aufbricht⁹. Hierin liegt die Möglichkeitsbedingung eines Handelns gemäß den sittlich-normativen Orientierungen. Tieren eignet diese Wesensdimension nicht. Ihnen kommt demnach der entsprechende formale Grund der Würde nicht zu.

Die ethische Sonderstellung des Menschen ist also nicht an deskriptiven Eigenschaften allein festzumachen, schon gar nicht an deskriptiv-naturalen, das heißt an der Zugehörigkeit zur biologischen Spezies „*Homo sapiens*“, wie der sattsam bekannte Speziesismus-Vorwurf glauben machen möchte¹⁰. Die Erfahrung des sittlichen Beanspruchtheits und die Formation der sittlichen Handlung sind vielmehr Aspekte des praktischen Selbstverhältnisses, der Erfahrung und des Vollzugs menschlicher Freiheit, die als geistige Wirklichkeiten nicht mit ausschließlich biologischen Kriterien erfaßt werden können¹¹.

Die skizzierten Charakteristika des Menschenwürdekonzepts betreffen – allerdings auf unterschiedliche Weise – alle definitorischen Differenzierungen: Während die ideengeschichtliche Tradition die Menschenwürde schwerpunktmäßig auf die Gattungsnatur des Menschen bezog und bezieht, schützen die Verfassungen die Würde jedes einzelnen Menschen, jedes Individuums im Sinn einer Gleichwertigkeit. Hinzu kommt die Vorstellung von Menschenwürde als Summe der normativ-inhaltlichen Aspekte eines gelungenen, menschenwürdigen Lebens¹². Alle drei Bedeutungsvarianten stehen in einem engen gegenseitigen Verweisverhältnis.

In einem engen wechselseitigen Verhältnis steht die Menschenwürde-Idee mit dem Personbegriff: Träger von Würde ist der Mensch als Person. Das Personenverständnis spielt im Zusammenhang mit der Zurückweisung der im Speziesismus-Vorwurf exklusiv betonten biologischen Natur eine zentrale Rolle. Damit berühren wir die explizit oder implizit unter der Signatur der Menschenwürde zu führende Diskussion über das Verhältnis von Person und Natur¹³. Zwischen der Skylla eines Dualismus cartesischer Art und der Charybdis eines Monismus, der zum Beispiel im Stil eines eliminativen Naturalismus die gesamte Wirklichkeit

des Menschen aus biologischen Prozessen zu erklären sucht, ist der einzig angemessene Weg einzuschlagen unter dem Vorzeichen des Gedankens einer Einheit der Person aus geistig-psychischen und physiologisch-biologischen Aspekten. Das Ineinander und Miteinander von personalen Ich-Erfahrungen und Körpererfahrungen spiegelt die Zuordnung mentaler und materiell-naturaler Dimensionen wider¹⁴. Die Einsichtigkeit dieser Doppelung setzt bei der Nicht-Ableitbarkeit bestimmter Aspekte des menschlichen Lebens (z. B. des sittlichen Handelns) aus empirisch-naturalen oder rein funktionalen Gegebenheiten an, nicht bei der Frage des genauen Zusammenwirkens beider Größen. Personales und Naturales stehen zueinander in einem Verhältnis dialektischer Einheit, so daß die menschlich-personale Wirklichkeit eine naturale Dimension aufweist, die ihrerseits wiederum den personalen Prozessen korreliert. Der Mensch als Person umfaßt die Differenz beider „Ordnungen“ im Sinn einer nicht auflösbaren Doppelaspektivität¹⁵.

Das Menschenwürdekonzept erstreckt sich auf die Person als Einheit. Die empirisch-naturale Dimension ist demzufolge grundsätzlich auch in das Verständnis der in der Menschenwürde ausgesagten Unverfügbarkeit und Unantastbarkeit einzubeziehen. Unantastbarkeit bedeutet: Jede menschliche Person ist um ihrer selbst willen zu achten, sie darf nie nur als Mittel zu fremden Zwecken gebraucht werden. Aus der gleichen Menschenwürde folgt der Anspruch auf Wechselseitigkeit der Anerkennung als Person und damit das Verbot, sich und andere nur als Mittel zu gebrauchen. Unverfügbarkeit weist in die gleiche Richtung; sie statuiert, daß der Mensch grundsätzlich dem Zugriff anderer – und letztlich in gewissem Sinn auch sich selbst – entzogen ist.

2. *Theologische Entsprechung.* Die geschichtliche Entwicklung und Durchsetzung des Menschenwürde- und Menschenrechtgedankens erhielt entscheidende Impulse aus sehr unterschiedlichen – und keineswegs nur spezifisch christlichen – Quellen. Diesem Befund korrespondiert aus systematischer Sicht eine Pluralität der Begründungsansätze. Die christliche Theologie kann indes mit gutem Recht auf inhaltliche Entsprechungen verweisen, die die Menschenwürde und Menschenrechte in einen umfassenden christlichen Sinnzusammenhang integrieren und so ihre Aussagekraft und ihr Gewicht hervorheben¹⁶.

Christlich-theologisch gesehen ist die Menschenwürde mit dem Gottebenbildlichkeitsgedanken verknüpft. Die Aussagen zur gottebenbildlichen Erschaffung des Menschen kennen zwar den dargelegten Würdebegriff explizit nicht. Doch ist die Verbindung beider Vorstellungen zweifellos gerechtfertigt: Gottebenbildlichkeit besagt ja, daß alle Menschen als Männer und Frauen zum oder als Ebenbild Gottes geschaffen, das heißt einer besonderen Beziehung zu Gott gewürdigt werden (vgl. Gen 1,27; 5,1-3; 9,6; Weish 2,23; Sir 17,3; Ps 8; Jak 3,9). Gottebenbildlichkeit bezieht sich auf den ganzen Menschen und nicht auf einzelne hervorragende Qualitäten wie Vernunftbegabung, Herrschaftsauftrag, Geistseele. Der ganze Mensch ist zu Gottes geschöpflichem Gegenüber berufen. Daß mit der

Ebenbildlichkeitsvorstellung auch der Gedanke einer besonderen Schutzwürdigkeit verbunden ist, belegt bereits Gen 9,6, wo für eine tödliche Schädigung des Menschen die Höchststrafe angeordnet wird.

Bemerkenswerterweise wird die gottebenbildliche Auszeichnung des Menschen nicht von einem Unterschied zu den Tieren, sondern vom Gottesbezug her definiert. Das „Dominium terrae“, der Herrschaftsauftrag von Gen 1,26. 28, muß mindestens im Sinn einer Folge mit der Gottebenbildlichkeitsvorstellung verbunden werden. Nicht wenige Exegeten sehen diesen Herrschaftsauftrag als Explikation der Gottebenbildlichkeit. Sie impliziert auch eine Repräsentanz Gottes durch den Menschen, der als Sachwalter des Schöpfers Verantwortung für die Schöpfung trägt, soweit sie durch menschliches Handeln beeinflussbar ist¹⁷. Die Mitgeschöpflichkeit, die der Mensch mit allem Erschaffenen teilt, ist ein Grunddatum der Schöpfungstheologie. Im Kreis der Mitgeschöpfe kommt dem Menschen jedoch eine Sonderstellung zu, die sich näherhin als Mittelstellung zwischen Gott und den anderen Geschöpfen charakterisieren läßt. Diese Position verlangt vom Menschen die Übernahme einer Gestaltungs-, Ordnungs- und Konfliktregelungsfunktion, die auf eine Entfaltung der guten Anlagen und eine Kontrolle der destruktiven Kräfte in der Schöpfung zielt.

Im Neuen Testament wird diese schöpfungstheologische Auszeichnung des Menschen vorausgesetzt, aber auch weitergeführt, christologisch erneuert und dynamisiert. Christus ist allein das wahre „Ebenbild des unsichtbaren Gottes“ (Kol 1,15; vgl. Röm 8,29). Die Glaubenden nehmen teil am Urbild Christi. In ihm erkennen sie, zu welcher Würde sie selbst berufen sind. Auf dem Weg zur endzeitlichen Vollendung sollen sie immer mehr diesem wahren Ebenbild gleichgestaltet werden. Dazu besteht eine sittliche Verpflichtung (vgl. Kol 3,10; Eph 4,13). Im übrigen findet die Achtung der Menschenwürde einen Rückhalt im neutestamentlichen Gebot der Nächstenliebe. Schließlich ist auch daran zu erinnern, daß sich Christus selbst in der Gerichtsrede des Matthäusevangeliums (25,31-46) letztlich mit jedem Menschen identifiziert.

Theologisch entspricht dem gottebenbildlichen bzw. christusförmigen Würdeverständnis der Gedanke der Person als eines Vor-Gott-Seins, als einer Existenz unter dem Anruf Gottes. Die Gottesbeziehung übersteigt alle anderen Relationen, die dadurch nicht entwertet, sondern bereichert werden. Das theologische Personverständnis löscht das kreatürliche Selbstsein, den geschöpflichen Selbststand nicht aus. Im Sinn einer berühmt gewordenen These von Karl Rahner gilt vielmehr: Die Abhängigkeit und Eigenständigkeit des Menschen in Bezug auf Gott wachsen im gleichen, nicht im umgekehrten Maß. Dies ist mit ein wesentlicher Grund, weshalb die philosophischen Charakteristika des Personbegriffs sich in eine Entsprechung zum theologischen Persongedanken setzen lassen¹⁸.

Würde der Natur – der Kreatur

1. *Grundzüge der Diskussion.* Das Menschenwürdekonzept der Neuzeit stößt seit einigen Jahren vor allem in physiozentrisch orientierten Kreisen auf vermehrte Kritik; es gilt als Markenzeichen einer anthropozentrischen Selbstüberhebung, deren Folgen wir uns in den bekannten ökologischen Krisenphänomenen gegenübersehen. So sehr im allgemeinen die insbesondere über die Menschenrechte wirksam werdende Schutzfunktion der menschlichen Personwürde gegen illegitime Herrschaft anerkannt wird, so sehr sieht man doch auch in der Verknüpfung von Würde und menschlicher Autonomie zugleich die Herrschaft des Menschen über die Natur legitimiert. „Diese ist prinzipiell unbeschränkt, da der nichtmenschlichen Natur keine eigene Würde zuerkannt wird; vielmehr wird der Unterschied zwischen Mensch und Natur gerade darin gesehen, daß diese bloß als Mittel verwendet werden darf, jener nicht.“¹⁹

Im Sinn einer Korrektur, nicht selten sogar einer Zäsur, verlangt eine größere Zahl von Autoren eine Kompensation dieser ihrer Auffassung nach ungerecht und gefährlich einseitigen Bevorzugung des Menschen, indem sie auch der nichtmenschlichen Natur den Würdetitel zuschreiben und diesen in ähnlich verbindlicher Art verankert sehen möchten wie die Achtung der Menschenwürde²⁰. Eine zentrale Wurzel dieses relativ neuen Würdekonzepts ist das tierschutzethische Denken. Schon 1945 hatte Karl Barth in einer allerdings etwas spannungsvollen Passage seiner Kirchlichen Dogmatik in bezug auf Tiere von Würde gesprochen²¹.

Zu einem stärker diskutierten Thema wurde diese Frage aber erst in den 80er und vor allem in den 90er Jahren. Es blieb auch nicht bei theoretischen Diskussionen. Vielmehr liegen inzwischen rechtlich und politisch unterschiedlich gewichtige Texte vor, in denen dieser Würdegedanke eine Rolle spielt. So hat die Schweiz im Rahmen der Abstimmung über einen neuen Verfassungsartikel zur Regelung des Umgangs mit Keim- und Erbgut von Tieren, Pflanzen und anderen Organismen 1992 auch der Formulierung „Würde der Kreatur“²² zugestimmt. Nach dem bekannten Kommentar von Albert Lorz zum deutschen Tierschutzgesetz ist aus dem Zweckartikel, demzufolge der Mensch Verantwortung für Leben und Wohlbefinden des Tieres als eines Mitgeschöpfes trägt, zu folgern: „Offensichtlich weiß der Gesetzgeber um die geschöpfliche Würde ... des Tieres.“²³ Schließlich hat auch das Europäische Parlament am 14. Februar 1994 eine „Entschließung zum Wohlergehen und Status von Tieren in der Gemeinschaft“ angenommen, in der explizit von der „Würde der Tiere“ die Rede ist²⁴.

Die beiden letzteren Beispiele wurden zitiert als Belege für eine gewisse Bereitschaft, den Würdetitel auch im Extrahumanbereich zu verwenden. Im folgenden wird der am weitesten gefaßte und schwieriger zu interpretierende Ausdruck „Würde der Kreatur“ im Mittelpunkt stehen. In dem zuerst erwähnten Rechtstext

erscheint er im Rahmen des rechtlichen Regelungsgebiets der Fortpflanzungsmedizin und Gentechnologie. Diese Eingrenzung ist zwar auf dem Hintergrund der Entstehungsgeschichte verständlich, unter systematisch-ethischem Vorzeichen ist sie aber unbefriedigend. Wenn eine solche Würde wirklich anzuerkennen ist, dann käme ihr eine prinzipielle, vor jeder Verrechtlichung bestehende Bedeutung zu. Ihr Schutzbereich könnte nicht auf wenige Sektoren eingeschränkt werden; er müßte vielmehr grundsätzlich der Weite des Begriffs „Kreatur“ entsprechen. Hier liegt ein weiteres Problem des zitierten Passus: Er versteht unter Kreatur nur einen bestimmten Ausschnitt aus der Gesamtheit der Lebewesen. Eine solche Exklusivität wird aber schon dem allgemeinen Sprachgebrauch nicht voll gerecht²⁵. Sie wäre theologisch nicht einsichtig: Das bestimmende Merkmal der Kreatürlichkeit ist so umfassend, daß der Kreatur (vom Menschen einmal abgesehen) als „säkulares Pendant“ der (umweltethische) Begriff Natur – trotz gewisser Unterschiede, die teilweise noch anzusprechen sind – am ehesten korrespondiert.

In bezug auf den ethischen Hintergrund lassen sich aus der bislang geführten Diskussion folgende zwei Argumentationsmuster entnehmen:

a) Die Würde der Natur ist die umfassendere Größe, aus der sich die Menschenwürde erst ergibt. Alle menschlichen Qualitäten und darüber hinaus alle Lebewesen sind Manifestationen der Natur; „alle Würde des Menschen hat ihren Ursprung in der Würde der Natur“²⁶. Natur wird hier in einer Doppelaspektivität (als wirkende und gewirkte) verstanden; insbesondere unter dem zweiten Gesichtspunkt ist sie der „Inbegriff der natürlichen Bedingungen der Freiheit“²⁷. Deshalb ist die Anerkennung der Würde der Natur zugleich der Prüfstein der Würde des Menschen. Den nichtmenschlichen Naturwesen kommt Eigenwertigkeit zu: Sie besitzen ihr eigenes Gut, sie streben einen Zustand ihrer eigenen Erfüllung an. Auch systemische Einheiten, die lebende und unbelebte Komponenten umfassen, folgen der Tendenz zur Anpassung an ihre Umweltbedingungen mit dem Ziel der Selbsterhaltung. Sie bestehen nicht um des Menschen willen. Dieser Selbstbezug läßt sie unabhängig vom Menschen erscheinen und begründet ihren Eigenwert. Extrahumane Naturwesen dürfen deshalb nie nur als Mittel betrachtet werden; sie sind Wesen und Wirklichkeiten, denen ein moralischer Status, denen Achtung und Würde zukommt²⁸.

Zu diesem philosophischen Gedankengang gibt es eine theologische Parallele, die um den Grundsatz der Mitgeschöpflichkeit kreist: Am Anfang steht die Würde der Schöpfung. Alle Kreatur ist von Gott erschaffen, für gut befunden und von Christus in die Erlösung miteinbezogen worden. Geschöpflichkeit ist der Grund der Würde. Die Erschaffung des Menschen kann vom Gesamt des Schöpfungsprozesses nicht abgetrennt werden. Alle Geschöpfe nehmen an der Würde teil, die der Schöpfung vom Schöpfer verliehen wurde. Die Würde des Menschen ist „nur ein Reflex, ein Abglanz der Würde der Kreatur insgesamt“²⁹.

b) Ein zweiter Argumentationstyp geht genau umgekehrt vor und begründet die Achtung vor der Würde der Natur von der Menschenwürde her. Am Anfang steht die Würde des Menschen als eines Gewissenssubjekts; diese verpflichtet dazu, eine rein anthropozentrische Perspektive zu verlassen und sich fürsorglich den anderen Naturwesen (in der Regel ist nur von Tieren die Rede) zuzuwenden. Die Würde des Menschen als eines Vernunftwesens verlangt, die Würde anderer Menschen und der übrigen Mitgeschöpfe zu achten³⁰.

2. *Kritische Zwischenbemerkungen.* Die bisherige Diskussion verlief zu einem guten Teil bislang schon deshalb wenig befriedigend, weil die einschlägige Literatur unter einer Fülle von sprachlichen Unschärfen und Problemen leidet³¹:

Neben der Würde der Kreatur ist von Würde der Natur, der Tiere, der Lebewesen, des Lebens und von geschöpflicher Würde die Rede. So ist immer wieder unklar, welches Bedeutungsspektrum und welche Reichweite präzis gemeint sind. Auffallend trifft dies auf den Begriff „Kreatur“ zu: Daß er theologischer Herkunft und nicht schon restlos bedeutungsgleich mit Natur ist, scheint wenig präsent zu sein. Während wir Natur in diesem Kontext auf die natürliche Erscheinungswelt beziehen, wie sie durch die Evolutionsprozesse und weitere (u. a. anthropogene) Einwirkungsfaktoren geworden ist, unterstreicht Kreatur den geschöpflichen Charakter und die bleibende Bezogenheit auf den Schöpfer. Theologisch unbefriedigend ist die Eingrenzung auf bestimmte, ausschnittshafte Naturbereiche. Schließlich gehört auch die unbelebte Wirklichkeit als Teil der Schöpfung zur Kreatur. Theologisch fragwürdig ist es auch, das Adjektiv „geschöpflich“ zur Abgrenzung von Menschenwürde zu gebrauchen; auch diese Würde verdankt sich dem Schöpfer und ist insofern geschöpflich.

Diese Mängel erschweren die Urteilsbildung. So manches, was man in bezug auf die höhere Tierwelt vielleicht einsehen könnte, sieht wieder anders aus, wenn es auf Mikroorganismen oder Steine bezogen würde. Die konstatierten Defizite könnten neue Probleme hervorrufen: Eine Verwendung des gleichen Begriffs für sehr unterschiedliche Wesen und Größen verschleiert leicht, wie sehr die Einführung eines solchen neuen Konzepts zu einer – zumindest partiellen – Neuinterpretation und zu einer anderen Funktionsbestimmung beitragen kann; dies betrifft insbesondere die bisherige Abgrenzungsfunktion des Begriffs Menschenwürde. Eine prägnante Differenzierungshilfe, die verschiedene Verwendungsweisen charakterisiert, ist unerlässlich. Von einer Verwischung der Grenzen wäre gerade auch der eng benachbarte Personbegriff tangiert. Ein solcher Vorgang wäre aber mehr als problematisch, könnte er doch der Tendenz Vorschub leisten, immer mehr personale Attribute auf nichtmenschliche Lebewesen (Tiere) zu übertragen³².

Eine kritische Reaktion provoziert auch die teilweise erkennbare Tendenz zu einer Remythisierung der Natur, die bisweilen mit den Attributen einer Quasi- oder einer Makro-Person ausgestattet erscheint.

Im Blick auf den Argumentationstyp a), in dem die geschöpfliche Würde in der Herkunft aus der Natur verankert wird, sind verschiedene fundamentale Schwierigkeiten nicht zu übersehen. Daß etwas aus der Natur hervorgegangen ist, kann allein nicht genügen als Kriterium für die Anerkennung von Würde. Wenn wir bestimmten Hervorbringungen der Natur (z. B. Naturkatastrophen) keine Würde zuschreiben, dann stellt sich die Frage: Woher kommt der Maßstab, mit dem man der einen Hervorbringung der Natur Würde zuspricht, einer anderen hingegen nicht? Kommt dieser Maßstab nicht wiederum letztlich selbst aus der Natur? Gerät man so aber nicht in einen Argumentationszirkel?

Es ist methodisch problematisch, von einem so hoch befrachteten allgemeinen Naturbegriff auszugehen, in dem alle für die Menschenwürde maßgeblichen Faktoren – wenigstens potentiell – schon enthalten sind. Wie rechtfertigt sich dieses Naturverständnis selbst? Wie ist das Naturhafte vorzustellen, aus dem menschliche Personalität hervorgeht? Wie kann man in diesem Rahmen die zuvor im Zusammenhang mit der Einheit der menschlichen Person angedeutete Problematik der heutigen Leib-Seele- oder der Bewußtsein-Gehirn-Diskussion überzeugend lösen und Tendenzen einer Ableitung des menschlichen Geistes aus dem Evolutionsgeschehen begegnen? Wie ist im Kontext einer solchen Begründung des Würdeverständnisses ein ausreichendes Kriterium zu gewinnen, mit dem man in Konfliktlagen – wenn Menschenwürde und geschöpfliche Würde in Konkurrenzsituationen garieten – entscheiden könnte? Inwiefern würde diese neue Vorstellung die Unterscheidung von kollektivem und/oder individuellem Menschenwürdeverständnis aufnehmen können? Inwieweit und in welchem Sinn läßt dieser Argumentationsansatz eine duale (nicht dualistische) Weltbetrachtung zu, die der irreduziblen Differenz und zugleich wechselseitigen Bezogenheit von Natur und Geist gerecht wird?³³

Soweit mit der Grundthese eines Naturursprungs der Menschenwürde teleologische Vorstellungen verknüpft werden, sind zudem Einwände von evolutions-theoretischer Seite vorprogrammiert³⁴. Diese Fragestellungen signalisieren auf philosophischer Ebene, daß der erste Argumentationstyp sowohl auf methodischer wie auf inhaltlicher Ebene zumindest weiterer Differenzierungen und Kriterien bedarf.

Die Schwierigkeiten des zweiten Argumentationstyps b) konzentrieren sich im wesentlichen auf die Frage, inwiefern legitimerweise von einer Würde der Natur bzw. der Kreatur gesprochen werden kann, zu deren Respektierung uns der Gedanke der Menschenwürde anhält. Dieses Problem soll abschließend aus theologischer Sicht geklärt werden. Das Ergebnis des theologischen Argumentationsgangs gäbe dann eine Antwort auf die Frage, ob zu einer philosophisch legitimen Rede von der Würde der Natur eine theologische Entsprechung bestünde oder nicht. Eine philosophische Konzeption könnte unter Berücksichtigung einer Abstufung zwischen Mensch und nichtmenschlicher Natur an dem in der umwelt-

ethischen Diskussion verbreiteten Ausdruck „Eigenwert der Natur“ anknüpfen. Mit dem Eigenwertsgedanken verbindet sich die Vorstellung einer gewissen Eigenständigkeit und Selbstzwecklichkeit.

Eigenwert steht im Gegensatz zu instrumentellem Wert, das heißt im Gegensatz dazu, *nur* Mittel zu einem Zweck zu sein. Güter mit Eigenwertcharakter können nicht darin aufgehen, daß sie lediglich eine Nutzenfunktion haben. Das zugrunde liegende Werturteil erhebt Anspruch auf Objektivität. Dies meint allerdings nicht, daß jede Relation auf ein erkennendes Subjekt ausgeschlossen ist. Eigenwert ist nicht im Sinn einer Losgelöstheit vom erkennenden Menschen zu konzipieren. Wer etwas als gut und zweckhaft in sich betrachtet, stellt sich damit auf den Standpunkt der Vernunft, stellt also ipso facto einen Bezug zum Menschen als rationalem Wesen her. Es ist daher kein Widerspruch, wenn der Eigenwertgedanke verbunden ist mit der Vorstellung eines Wesens, das solchen Eigenwert wahrnehmen und ihn angemessen schätzen kann. Vielmehr bestätigt sich noch einmal die unhintergehbare Sonderstellung des Menschen. Im Rahmen dieses Beitrags kann dieser philosophischen Thematik aber nicht weiter nachgegangen werden.

3. *Theologische Überlegungen zu einer legitimen Rede von der Würde der Natur – der Kreatur.* Die theologischen Grundlagen differenzieren in so signifikanter Weise zwischen Mensch und nichtmenschlicher Kreatur, daß nur eine strikt analoge Verwendung des Würdebegriffs in Frage kommt. Die theologische Begründung eines solchen analogen Gebrauchs kann ansetzen bei der Transparenz- oder Gleichnisqualität der extrahumanen Schöpfung, die mit der Gottebenbildlichkeit zwar nicht gleichzusetzen ist, mit ihr aber doch eine gewisse Ähnlichkeit aufweist. Für den Menschen gilt, daß er „Imago Dei“, Bild Gottes bzw. Christi ist. Für die nichtmenschliche Natur lautet das entscheidende theologische Stichwort „Vestigia Dei“, Spuren Gottes.

Der gemeinsame Kern liegt im Gottesbezug. Die Schöpfung ist als unaufhörliches Geschehen Darstellungsraum des Schöpfers, Selbstaussdruck des dreifaltigen Gottes. Sie behält eine Transparenz auf ihren göttlichen Ursprung hin. Ihr eignet eine sakramentale, zeichenhafte Dignität, eine Symbolstruktur. Ihre Gleichnisfähigkeit gründet in der geschenkten Teilhabe am göttlichen Sein. Der Spiegel der Kreatur läßt nach einem Wort Hans Urs von Balthasars das Urbild ahnen³⁵. Diese Verhältnisbestimmung zwischen Gott und der geschaffenen Natur läßt die verschiedenen neuzeitlichen Dualismen hinter sich, wahrt aber zugleich genügend Abstand zwischen Schöpfer und Schöpfung, so daß – z. B. im Blick auf die erwähnten Naturkatastrophen – eine „schöpfungstheologisch ausgeweitete Theodizeeproblematik“³⁶ nicht provoziert wird.

Der allgemeine ethische Grundsatz der Unparteilichkeit fordert, alles gemäß seinem Wertcharakter zu respektieren. Dieser Wertcharakter liegt zwar nicht auf der gleichen Ebene wie die gottebenbildliche, christusförmige Personwürde, wird

aber insgesamt durch seinen Gottesbezug so gewürdigt, daß in einem analogen Sinn der Würdebegriff aufgenommen werden könnte. Aus ihm läßt sich indes die menschliche Personwürde nicht ableiten; sie kann nicht als Abglanz einer allen Schöpfungswesen und -bereichen zukommenden Würde gedeutet werden. Für die Menschenwürde ist nicht schon die allgemeine Kreatürlichkeit ausschlaggebend. Vielmehr ist die besondere Auszeichnung des Geschöpfs Mensch entscheidend. Die Berufung auf die Mitgeschöpflichkeit allein genügt nicht. Der Begriff „Kreatur“ vereint zwar alle Seienden, auf die das Merkmal Kreatürlichkeit zutrifft (den Menschen eingeschlossen).

man sieht aber
z.B. das Tier
nicht als
Geist

Aufgrund der Sonderstellung des Menschen läßt sich aber eine gesonderte Behandlung von der Art denken, daß der Begriff Kreatur nach Maßgabe des jeweiligen Würdeverständnisses analog gebraucht wird. Dann bezöge sich der Ausdruck „Würde der Kreatur“ auf alle jene geschaffenen Wesen und Bereiche, denen analoge Würde zukommt. So gewinnt er jene Reichweite, die dem Begriff Natur im umweltethischen Sprachgebrauch meist eignet. Ohne diese Voraussetzung scheidet er als umweltethischer Leitbegriff aus. Als Leitkonzept müßte dieser Würdebegriff freilich differenziert gehandhabt werden, das heißt moralisch relevante Unterschiede (z. B. zwischen schmerzfähigen Tieren und unbelebter Natur) wären zu beachten. Auch kann die Unterscheidung in kollektive und individuelle Würde nicht einfach aus dem Humanbereich übertragen werden. Aufgrund des angedeuteten theologischen Status der Natur eignet ihr ein Wert, auf den der Mensch eine angemessene Wertantwort zu geben verpflichtet ist. Es muß eine Antwort sein, in der ein Echo auf das mehrmalige „und Gott sah, daß es gut war“ des ersten Schöpfungsberichts vernehmbar ist. Ebendies fordert die menschliche Würdestellung. Damit findet der strukturelle Ansatz des zweiten philosophischen Argumentationstyps eine theologische Entsprechung. Gerade die Gleichnishaftigkeit der nichtmenschlichen Natur ruft dem Menschen in Erinnerung, daß er sich dem gleichen Schöpfer verdankt und vom gleichen Gott zur Verantwortung als Sachwalter der Schöpfung bestellt wurde.

Analoge Würde

Der ethische – und auf seine Weise auch juristische – „Härtetest“ der Anerkennung einer analogen Würde kann am unmißverständlichsten wohl mit dem Begriff der Unantastbarkeit durchgeführt werden.

Im Fall der Menschenwürde verbinden wir mit Unantastbarkeit die Respektierung unverletzlicher, unveräußerlicher Menschenrechte bzw. Grundrechte. Im Fall der analogen Würde der Natur verbindet sich mit Unantastbarkeit ein breiteres, abgestuftes Spektrum: Für schmerzfähige Tiere wäre beispielhaft ein rechtsanaloger Anspruch auf Schutz vor menschlicher Willkür zu nennen. Für andere

Stufen der natürlichen Erscheinungswelt müßte diese Grenze jeweils aus der konkreten Einlösung einer Grundforderung des ökologischen Imperativs ermittelt werden: „Handle so, daß die Wirkungen Deiner Handlung die angemessene Lebensfähigkeit und Integrität der nichtmenschlichen Natur nicht zerstören!“ Dem analogen Würdegedanken käme hier die allgemeine Funktion einer Hemmschwelle, einer Begrenzung des instrumentellen Gebrauchs zu. Gerade so bezeugt sich die dem Würdebegriff immanente Tendenz zur generellen Geltung, deren er für eine zentrale umweltethische Funktion bedürfte.

Diese Konzeption des Würdebegriffs bleibt vereinbar mit einer ökologisch aufgeklärten bzw. geläuterten anthropozentrischen Grundkonzeption der Umweltethik. In ihr wird die Unhintergebarkeit und Unverzichtbarkeit des Menschen als des im Zentrum stehenden Verantwortungssubjekts unterstrichen; diese Stellung entspricht seiner Würde, fordert diese aber auch heraus und nimmt sie in die Pflicht.

Als Konsequenz für die zitierten Verfassungstexte ist folgendes festzuhalten: Ob es zu einer Einlösung des dem Ausdruck „Würde der Kreatur“ immanenten Anspruchs auf umfassendere Berücksichtigung kommen wird (z.B. im Zuge der angestrebten Verfassungsrevision in der Schweiz), ist noch offen. Offen ist damit auch die Frage einer künftigen umweltrechtlichen Stellung und Funktion. Die vorangehenden Erörterungen umreißen wesentliche Voraussetzungen und Bedingungen, unter denen dieser Würdebegriff das zur Erfüllung einer solchen Rolle notwendige theologisch-ethische Format aufwiese.

Die neue deutsche Staatszielbestimmung zum Umweltschutz wirkt gegenüber einem solchen Würdekonzept recht karg, ja etwas distanziert. Das spricht nicht unbedingt gegen eine Effizienz in der praktischen Umsetzung, auf die es schließlich in hohem Maß ankommt. Allerdings bleibt zu bedenken, daß bei der Prägung des Rechtsbewußtseins einer Bevölkerung auch leitmotivartig wirkende, ansprechende Begriffe und Formulierungen eine nicht zu unterschätzende Rolle spielen. Als bester Beweis dafür kann auf die Erfolgsgeschichte von Art. 1,1 des Grundgesetzes verwiesen werden: „Die Würde des Menschen ist unantastbar.“

ANMERKUNGEN

¹ Übersicht bei W. Lochbühler, *Chr. Umweltethik* (Frankfurt 1996) 201–263.

² T. Geddert-Steinacher, *Staatsziel Umweltschutz*, in: *Ökolog. Ethik u. Rechtstheorie*, hg. v. J. Nida-Rümelin, D. von der Pfordten (Baden-Baden 1995) 32. ³ Ebd. 34.

⁴ Dabei setze ich ein analoges Verhältnis zw. Recht u. Sittlichkeit voraus, das auch Überschneidungen kennt; vgl. D. Mieth, *Recht u. Sittlichkeit in theol.-eth. Sicht*, in: *Recht u. Sittlichkeit*, hg. v. J. Gründel (Fribourg 1982) 125–139.

⁵ V. Pöschl, P. Kondylis, *Würde*, in: *GGB* 7 (1992) 637–677; W. Huber, *Menschenrechte, Menschenwürde*, in: *TRE* 22 (1992) 577 ff.

⁶ K. Bayertz, *Die Idee d. Menschenwürde*, in: *ARSP* 81 (1995) 4, 465–481.

⁷ I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785): Werkausg. Bd. 7 (Frankfurt ²1977) 69; in der Deutung des

Art. 1, Abs. 1 des GG, der den Menschenwürdegedanken auf dem Hintergrund konkreter geschichtl. Kontrasterfahrungen aufnahm, spiegeln sich die erwähnten drei ideengeschichtl. Elemente: „Jeder Mensch ist Mensch kraft seines Geistes, der ihn abhebt von der unpersönlichen Natur und ihn aus eigener Entscheidung dazu befähigt, seiner selbst bewußt zu werden, sich selbst zu bestimmen und sich und die Umwelt zu gestalten“ (Mainz, Dürig, Herzog, Scholz, Grundgesetz: Kommentar, Bd. 1, München 1994, Rand-Nr. 17f.).⁸ Kant (A. 7) 68.

⁹ G. Haefner, Aufgrund wovon kommt einem Menschen die Würde einer Person zu? In: Der Mensch u. seine Frage nach d. Absoluten, hg. v. B. Ehlen (München 1994) 100f.; A. Holderegger, Grundlagen d. Moral u. d. Anspruch d. Lebens (Fribourg 1995) 147. ¹⁰ P. Singer, Praktische Ethik (Stuttgart 1984) 70-78.

¹¹ C. Kummer, Evolution – Genom – Person, in: Die Einheit des Menschen, hg. v. L. Honnfelder (Paderborn 1994) 59-72.

¹² Für die Wirkkraft der Menschenwürde-Idee ist keineswegs nur das Faktische, sondern gerade auch das Kontrafaktische aussagekräftig; vgl. Haefner (A. 9) 86.

¹³ Die Zuordnung dieser Begriffe hat zwar Tradition, ist aber nicht unproblematisch. Die folg. Ausführungen markieren den richtigen Interpretationsrahmen.

¹⁴ Zum Ungenügen dualist. u. monist. Konzeptionen vgl. Kummer (A. 11); G. Haefner, Die Einheit des Menschen: Person u. Natur, in: Honnfelder (A. 11) 25-40; L. Honnfelder, Das Problem d. philosoph. Anthropologie: Die Frage nach d. Einheit des Menschen, ebd. 9-24.

¹⁵ Die Diskussion um diese Doppelung findet einen spezif. Niederschlag auch in der seit Jahren z. T. leidenschaftl. geführten Bewußtsein-Gehirn-Debatte, vgl. E. Runggaldier, Mind-Brain, ebd. 73-90; Honnfelder (A. 11) 21; Haefner (A. 14) 371. ¹⁶ K. Hilpert, Die Menschenrechte (Düsseldorf 1991) 94-204; Huber (A. 5).

¹⁷ W. Groß, Gottebenbildlichkeit, in: LThK³ 4 (1995) 871 f.

¹⁸ E. Schockenhoff, Ethik d. Lebens (Mainz 1993) 139f. ¹⁹ Huber (A. 5) 581.

²⁰ Unter den rd. 60 Autoren, die G. Teutsch in der bislang umfassendsten Studie zu dieser Thematik ausgewertet hat, befindet sich eine stattl. Zahl von Theologen, darunter K. Barth, J. Moltmann, C. Link, J. Hübner, W. Huber, H. Ruh, aber auch F. Boeckle u. J. Reiter; vgl. G. Teutsch: „Die Würde der Kreatur“. Erläuterungen zu einem neuen Verfassungsbegriff am Beispiel des Tieres (Bern 1995) 69-118. Es mag hier dahingestellt bleiben, inwieweit diese Zuordnung immer vollauf berechtigt ist. Ebenso kann Teutsch eine ansehnliche Zahl von Philosophen anführen, darunter H. Jonas; aus der jüngeren Philosophengeneration sind vertreten: J. C. Wolf, B. Sitter-Liver u. U. Wolf. Auch etliche Juristen werden aufgeführt, z.B. Peter Saladin (Bern) u. A. Lorz (München); vgl. ebd. V, 15, 69-118.

²¹ Barth, KD 3,1 (1970) 198-200.

²² Art. 24 novies, Abs. 3 d. Schweiz. Bundesverf. Zuvor schon (1980) hatte d. Kt. Aargau in seiner neuen Verf. (§ 14) festgeschrieben, daß Lehre u. Forschung „die Würde der Kreatur zu achten“ haben; vgl. A. Goetschel, Zum verfassungsrechtl. geschützten Begriff der „Würde der Kreatur“, in: Teutsch (A. 20) V-XII.

²³ A. Lorz, Tierschutzgesetz: mit Rechtsverordnungen u. Europ. Übereinkommen (München 1992) N 3 zu § 1 TierSchG 82, u. N 176 zur Einführung, 73. ²⁴ Teutsch (A. 20) 120.

²⁵ Der „Duden“ (Wb 4, 1994) nennt unter dem Stichwort „Kreatur“ – der kirchenlat. Herkunft entsprechend – an 1. Stelle die allgem. Bedeutung „Geschöpf“ bzw. „(von Gott) geschaffenes Wesen“. Damit sei aber nicht bestritten, daß eine den positiv-rechtl. Bestimmungen folgende immanente Begriffsklärung für die Rechtspraxis unabdingbar ist. Die hier zu erörternde Problematik liegt auf einer anderen Ebene.

²⁶ B. Sitter-Liver, Würde d. Kreatur, in: Nidda-Rümelin (A. 2) 360. Zu weiteren Autoren dieser Richtung: Lochbühler (A. 1) 245-256, 293 ff. ²⁷ Sitter-Liver (A. 26). ²⁸ Teutsch (A. 20) 35-43.

²⁹ C. Link, Rechte d. Schöpfung, in: Die Natur ins Recht setzen, hg. v. M. Schneider, A. Karrer (Karlsruhe 1992) 99. ³⁰ Teutsch (A. 20) 35-43, 105-108.

³¹ Hier beziehe ich mich primär auf Teutsch (A. 20), der im Anhang über 70 Textbelege der verschiedensten Autoren aufführt (69-120).

³² Vgl. das Personverständnis in: Singer (A. 10).

³³ H. M. Baumgartner, Von der Notwendigkeit dualer Weltbetrachtung, in: Dualismus versus Dualität, hg. v. L. Scheffczyk (Freiburg 1990) 185-206. Dieser Beitrag, der zur Klärung dieser Problematik auf Kants Theorie der reflektierenden Urteilskraft zurückgreift, geht auch auf ideengeschichtl. Zusammenhänge, konkret auf Schellings Naturphilosophie, ein; Anklänge an sie finden sich auch bei den Vertretern dieses Argumentationstyps.

³⁴ B. Irrgang, Chr. Umweltethik (München 1992) 281.

³⁵ H. U. v. Balthasar, Theologie, Bd. 1 (Einsiedeln 1985) 266.

³⁶ K. Koch, Schöpfung als d. universale Sakrament Gottes, in: ders., Gottlosigkeit oder Vergötterung d. Welt? (Zürich 1992) 96.