

12-3 3  
62

# **Leben aus christlicher Verantwortung**

Herausgegeben von  
Johannes Gründel

## **Ein Grundkurs der Moral**

# **2**

**Schöpfung -  
Wirtschaft - Gesellschaft -  
Kultur**

Mit Beiträgen von Günter Altner, Eugen Biser,  
Ottmar Fuchs, Karl Homann, Gerfried W. Hunold,  
Walter Kerber, Wilhelm Korff, Hans Maier,  
Dietmar Mieth, Waldemar Molinski, Lothar Roos,  
Philipp Schmitz und Valentin Zsifkovits

Patmos Verlag  
Düsseldorf

048 378 032



Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

**Leben aus christlicher Verantwortung** : ein Grundkurs der Moral  
hrsg. von Johannes Gründel. – Düsseldorf : Patmos-Verl.

ISBN 3-491-99210-9

NE: Gründel, Johannes [Hrsg.]

2. Schöpfung – Wirtschaft – Gesellschaft – Kultur

mit Beitr. von Günter Altner ... –

1. Aufl. – 1992

(Schriften der Katholischen Akademie in Bayern ; Bd. 142)

ISBN 3-491-72253-5

NE: Altner, Günter; Katholische Akademie in Bayern <München> :  
Schriften der Katholischen ...

© 1992 Patmos Verlag Düsseldorf

Alle Rechte vorbehalten. 1. Auflage 1992

Umschlaggestaltung: Martin Wundsam, Meerbusch

Gesamtherstellung: Lengericher Handelsdruckerei, Lengerich  
3-491-72253-5

# Inhalt

Vorwort .....	11
---------------	----

## *Verantwortung für die Schöpfung*

*Philipp Schmitz*

### **Schöpfungsauftrag und Weltgestaltung**

I. Ökologische Ethik als Schöpfungsethik .....	17
1. Konkretes menschliches Handeln .....	17
2. Subjektbestimmtes freiheitliches Handeln .....	18
3. Auf den anderen bezogenes Handeln .....	19
II. Ökologische Ethik – Impuls zur Revision des Dekalogs .	20
1. Viertes Gebot: Leben teilen .....	21
2. Fünftes Gebot: Leben respektieren .....	22
3. Sechstes Gebot: Leben weitergeben .....	23
4. Siebtes Gebot: Leben entfalten .....	24
5. Achtes Gebot: Leben darstellen .....	24
III. Schöpfungsauftrag und rechte Weltgestaltung .....	25
1. Bewahrung des blauen Planeten .....	26
2. Erhaltung des Lebens in seiner Eigenwertigkeit .....	27
3. »Respekt vor dem Leben« als Grundlage der Freiheit ..	29
4. »Lebensgemäßes soziales System« .....	29

*Wilhelm Korff*

### **Technik – Kultivierung und Manipulierung der Schöpfung**

I. Technische Rationalität und neuzeitlicher Fortschritts Glaube .....	32
1. Die Schlüsselrolle der Technik .....	32
2. Der Fortschritts Glaube als Leitgedanke .....	36
II. Rechtfertigung des technisch-instrumentellen Umgangs mit der Natur .....	37
1. Solidarität – Mitgeschöpflichkeit .....	37

2.	Der Mensch – Sinnspitze der gesamten Schöpfung . . . . .	39
3.	Die entgöttlichte Welt – Arbeitsfeld des Menschen . . . . .	41
4.	Verantwortlicher Umgang mit der Schöpfung – Aufgabe der Menschheit als ganzer . . . . .	43
III.	Ethische Kriterien für den technisch-instrumentellen Umgang mit der Natur . . . . .	45

*Günter Altner*

**Bioethik – Umgang mit Pflanzen und Tieren**

I.	Zur Geschichte des neuzeitlichen Mensch-Natur-Verhältnisses . . . . .	50
II.	Aktuelle Ansätze für eine umfassende Bioethik . . . . .	53
III.	Handlungsgrundsätze . . . . .	55
IV.	Theologische Reflexion des bioethischen Problemzusammenhangs . . . . .	57
V.	Aufgabenfelder . . . . .	59
1.	Gentechnik . . . . .	62
2.	Fleischproduktion, Schlachten und Fleischverzehr . . . . .	64
3.	Das Tier als Versuchsobjekt . . . . .	65
VI.	Ausblick . . . . .	66

*Verantwortung für die Wirtschafts- und Arbeitswelt*

*Walter Kerber*

**Arbeit und Arbeitslosigkeit**

I.	Die Eigenart der Sozialethik . . . . .	70
II.	Arbeit als sozialethisches Problem . . . . .	74
1.	Gesamtgesellschaftlicher Aspekt . . . . .	75
2.	Gruppenspezifischer Aspekt . . . . .	76
III.	Arbeitslosigkeit als soziale Krankheit . . . . .	78
	Weiterführende Fragestellungen . . . . .	80

*Lothar Roos*

**Eigentum und Eigentumsordnung**

I.	Biblisch-christliche Erfahrungen und Orientierungen . . . .	82
1.	Das Erbe des alttestamentlichen Gottesvolkes . . . . .	82
2.	Wirtschaften unter dem Vorzeichen der nahegekommenen »Gottesherrschaft« . . . . .	84
II.	Die Eigentumslehre des Thomas von Aquin . . . . .	85
1.	Die Gemeinbestimmung der Güter . . . . .	86
2.	Persönliche Bewirtschaftung und Verwaltung der Güter .	87
3.	Die solidarische Nutzung des Ertrags . . . . .	87
4.	Gegen Individualismus und Kollektivismus . . . . .	88
III.	Eigentum und Eigentumsordnung heute . . . . .	88
1.	Formen des Eigentums . . . . .	88
2.	Eigentumsethische Aussagen der heutigen Sozialverkündigung . . . . .	89
3.	Eigentum und weltweite soziale Gerechtigkeit . . . . .	91
4.	Schlußbemerkung . . . . .	93

*Karl Homann*

**Wirtschaft – Gewinnerorientierung und soziale Gerechtigkeit**

I.	Moral und Gewinne in der modernen Wirtschaft . . . . .	96
1.	Entkoppelung von Handlungsmotiven und Handlungsergebnissen . . . . .	97
2.	Die moralische Qualität der Marktwirtschaft . . . . .	98
3.	Gewinnerorientierung . . . . .	100
II.	Die soziale Gerechtigkeit als Kehrseite der Demokratie .	102
1.	Demokratie als universales Prinzip menschlichen Zusammenlebens . . . . .	102
2.	Sinnvolle Auslegung sozialer Gerechtigkeit . . . . .	103
III.	Mitbestimmung . . . . .	108
1.	Mitbestimmung im Betrieb . . . . .	108
2.	Mitbestimmung im Unternehmen . . . . .	109
3.	Schlußbemerkung . . . . .	114
	Weiterführende Fragestellungen . . . . .	114

# *Verantwortung für das soziokulturelle Leben und für die Gesellschaftspolitik*

*Hans Maier*

## **Der Staat und seine Bürger**

I. Entwicklung der öffentlichen Verantwortung im Abendland .....	119
II. Die deutsche Gegenwart – unser Staat, der Staat des Grundgesetzes .....	121
III. Probleme des Verhältnisses von Staat und Bürger heute .....	126
IV. Was bleibt zu tun? .....	131
Weiterführende Fragestellungen .....	133

*Waldemar Molinski*

## **Umgang mit Konflikten**

I. Eigenart von Konflikten .....	134
1. Bedeutung der Konflikte in unserem Leben .....	134
2. Konflikthaftigkeit als Existential des Menschen .....	136
3. Behandlung der Thematik in der Wissenschaft .....	137
4. Konflikte im Lichte christlich interpretierter Anthropologie .....	138
II. Verantwortlicher Umgang mit Konflikten .....	140
1. Phasen der Konfliktbewältigung .....	140
2. Innermenschliche Konflikte .....	142
3. Zwischenmenschliche Konflikte .....	143
4. Innerinstitutionelle Konflikte .....	145
Weiterführende Fragestellungen .....	147

*Valentin Zsifkovits*

## **Sorge für den Frieden**

I. Entartungen der Friedenssorge: Friedensmoralismus ...	150
II. Der Krieg – ein mit allen Kräften zu vermeidendes Übel	152
III. Friede – Zentralwert der Menschheit .....	156
1. Friedensstrategie auf individueller Ebene .....	159
2. Friedensstrategie auf der Ebene gesellschaftlicher Gruppen .....	161

3. Friedensstrategie auf der Ebene der Einzelstaaten . . . . .	162
4. Friedensstrategie auf internationaler Ebene . . . . .	162
Weiterführende Fragestellungen . . . . .	164

*Ottmar Fuchs*

**Nächsten-, Fernsten- und Feindesliebe**

I. Das Vorbild Jesu: seine Liebe zu den Menschen und zu Gott . . . . .	167
1. Jesus heilt und vergibt . . . . .	167
2. Jesus setzt sich für die Leidenden ein . . . . .	169
3. Jesus – getragen von der Liebe Gottes . . . . .	170
II. Die Gnade: Ermöglichung der Nachfolge Jesu . . . . .	171
1. Gottes Liebe als Quelle menschlichen Vertrauens . . . . .	171
2. Solidarische Wegbegleitung . . . . .	172
III. Die Kirche: Erfahrungsraum der Liebe aus dem Glauben . . . . .	175
1. Freiheit zum Anderssein . . . . .	176
2. Aufmerksamkeit für Noterfahrungen . . . . .	178
3. Optionen und Solidaritäten . . . . .	181
4. Ausklang . . . . .	183
Weiterführende Fragestellungen . . . . .	184

*Eugen Biser*

**Die Kreativität des Glaubens**

I. Glaubenstheoretische Vorbesinnung . . . . .	186
II. Zum Prozeß der Primärinkulturation . . . . .	188
III. Das kulturelle Glaubenszeugnis . . . . .	192
IV. Der intuitive Zugang . . . . .	194
V. Bewegende Direktiven . . . . .	197
VI. Im Schatten neuer Entfremdung . . . . .	198

*Dietmar Mieth*

## **Freizeit und Muße**

I. Die Realität der Freizeit in der Wirtschaftsgesellschaft . . .	202
1. Freizeit – ihre Entstehung und ihre quantitative/qualitative Entfaltung . . . . .	202
2. Freizeit – mehr Schein als Sein . . . . .	204
II. Die Ermöglichung von Freizeit als Zeit der Freiheit zwischen Wirtschaftsgesellschaft und Wertegemeinschaft . . .	208
1. Unfreie Zeit reduzieren . . . . .	208
2. Das Ende des binären Codes »Arbeit – Freizeit« . . . . .	211
3. Grenzen der Wirtschaftsgesellschaft . . . . .	212
Weiterführende Fragestellungen . . . . .	213

*Gerfried W. Hunold*

## **Medienethik**

I. Problemannäherung . . . . .	217
II. Die gesellschaftliche Wirklichkeit der Massenmedien . . .	218
III. Die Eigendynamik massenmedialer Einflußnahme . . . . .	220
IV. Das Dilemma zwischen Medienwirklichkeit und Ethik . .	222
V. Medienimmanente Antwortsuche auf die Dringlichkeit des Ethischen – eine paradigmatische Problemanzeige . .	223
VI. Auf dem Weg zu einer sachimmanenten strukturellen medialen Ethik . . . . .	225
Weiterführende Fragestellungen . . . . .	228
Sachregister . . . . .	231
Personenregister . . . . .	238



*Wilhelm Korff*

## **Technik – Kultivierung und Manipulierung der Schöpfung**

Das Thema ist in Anlehnung an die von beiden Kirchen erhobene Forderung »Bewahrung der Schöpfung« konzipiert. Diese in ihrer generellen Intention gültige und ohne Zweifel berechnete Forderung bedarf einer weiteren Entfaltung, sobald man sie in den Zusammenhang mit einer Ethik der Technik rückt und hier Technik nicht von vornherein als etwas Negatives einstufen will: als Mißbrauch der Schöpfung, als eine den Sinn der Schöpfung verfälschende und sie in ihrem Bestand bedrohende Manipulation.

Vordergründig betrachtet kann nämlich »Bewahrung« in einem ganz und gar restriktiven, statischen Sinne verstanden werden: als Bewahrung des unabhängig vom Menschen erreichten Bestandes an gegebenen Erscheinungsformen dieser Natur und damit als Verzicht auf jegliche Veränderung, auf jeglichen Eingriff, auf jegliche Umformung, Weiterführung und Weiterentfaltung. Unter dieser Voraussetzung müßte dann in der Tat alle Technik a limine unter das Verdikt der Manipulation fallen.

Aber das entspricht sicherlich nicht dem Sinn des Bewahrens, wie er von den Kirchen in diesem Zusammenhang gemeint ist. Was hier zu bewahren ist, gilt vielmehr einer Wirklichkeit, die sich in der Gesamtheit ihrer Erscheinungsformen als eine hochkomplexe, dynamische, evolutive Größe darstellt, innerhalb derer der Mensch eine einzigartige Stellung einnimmt: Er allein vermag sich dieser Wirklichkeit zu vergewissern, sie sich erkennend zu erschließen und sie in kreativer Gestaltung fortzuentwickeln, so daß er darin in eigener Weise teilhat an der schöpferischen Tätigkeit Gottes. Insofern meint also »Bewahrung der Schöpfung« nicht einfachhin Festschreibung ihres Bestandes, sondern Fortschreibung und Weiterentwicklung der in ihrem Bestand angelegten Möglichkeiten. Dies ist mit der wohl noch etwas tastenden Formel »Kultivierung der Schöpfung« ausgedrückt.

Auf jeden Fall haben wir es hier mit einer Frage zu tun, deren volles Gewicht uns erst heute aufzugehen beginnt. Die Frage der Rechtfertigungsfähigkeit der Technik rückt ins Zentrum der theologischen und

ethischen Reflexion: Welche Bedeutung kommt dem technisch-instrumentellen Umgang des Menschen mit Welt im Gesamtduktus der Schöpfung zu, und an welchen Maßstäben hat er sich auszurichten? Dieser Frage haben wir uns hier in ihren grundlegenden Aspekten zu stellen. Im folgenden soll in drei Einzelschritten darauf eine Antwort versucht werden.

Da geht es zunächst um den Zusammenhang von technischer Rationalität und neuzeitlichem Fortschrittsglauben. Ist der Fortschrittsgedanke angesichts der sich mit dieser Rationalität zunehmend verbindenden Grenzerfahrungen desavouiert?

In diesem Kontext stellt sich zweitens die Frage nach einer grundsätzlichen Neubestimmung des Verhältnisses Mensch-Natur. Wie muß dieses Zuordnungsverhältnis verstanden werden, wenn der technisch-instrumentelle Umgang des Menschen mit der Natur überhaupt rechtfertigungsfähig sein soll?

In einem dritten Schritt geht es dann um die Entfaltung konkreter Handlungsweisungen im technisch-instrumentellen Umgang mit der Natur: Nach welchen Kriterien ist im Falle von Güter- und Übelabwägungen zu verfahren?

## *I. Technische Rationalität und neuzeitlicher Fortschrittsglaube*

### *1. Die Schlüsselrolle der Technik*

In einem elementaren Sinn verstehen wir unter Technik all jene Verfahren und Instrumente, mit denen man etwas herstellt, bewerkstelligt und bewirkt. Technik, gleich welcher Art, hat von Hause aus etwas mit der Lebenswelt des Menschen zu tun, in der sie angewandt wird und die sie verändert. Durch ihre lebensbedeutsamen Folgen sind technische Entscheidungen zugleich moralische Entscheidungen.

Nun gehört Technik immer schon zum Menschen als tätigem, sich selbst aufgegebenem Wesen, das sein Leben führen muß und das sich die hierzu erforderlichen Güter nur durch entsprechende Verfahren der Bearbeitung verschaffen kann. Erst mit der Neuzeit kommt es jedoch zur Ausbildung einer Rationalität, mit der sich der Mensch der Erschließung der ihm empirisch vorgegebenen Wirklichkeit *methodisch* zuwendet, um so den Bedingungen zur vollen Entfaltung seiner Daseinschancen auf die Spur zu kommen. Die Welt, die er sich damit zu schaffen vermochte, stellt alles bisher Erreichte in den Schatten.

Neuzeit bedeutet Wende der Vernunft nach außen, Erschließung der Welt in all ihren Möglichkeiten, Aufbruch des Homo faber, rationale Umstrukturierung der Arbeit im Dienst eines bisher nie gekannten Glaubens an gesamt menschheitlichen Fortschritt.

Eben damit aber bahnt sich nun zugleich eine fundamentale Wandlung im Selbstverständnis des Menschen an. Der Mensch entdeckt sich als ein offenes Bedürfnissystem. Der Rahmen traditionell vorgegebener Erwartungswelten wird endgültig gesprengt. Die Frage der menschlichen Bedürfnisse verliert gleichsam ihre Unschuld. Sie beginnt sich von den Möglichkeiten der menschlichen Produktivität selbst her auszulegen.

Jeder Blick auf die Besonderheit der Sprachen, Sozialordnungen, der Bestände an Technik, der Wirtschaftsformen oder der religiösen Vorstellungswelten zeigt, daß der Mensch im Laufe seiner Geschichte eine Vielzahl von höchst unterschiedlichen Kultursystemen ausgebildet hat. Alle diese Kultursysteme präsentieren sich als in der Regel durchaus konsistente, langlebige Gebilde, die ihrerseits stabilisierend auf das menschliche Bedürfnis- und Antriebsfeld zurückwirken. Kulturen können sich mit erstaunlicher Beharrlichkeit über Jahrhunderte und Jahrtausende hin in einer ewigen Wiederkehr des Gleichen repetieren. Unter gegebenen Umständen ragen sie selbst noch in ihren steinzeitlichen Formen bis in unsere Gegenwart hinein. Entsprechend dieser Geschlossenheit wird hier auch der Mensch als ein relativ geschlossenes Bedürfnissystem vorausgesetzt. Was der einzelne für sein Leben an Gütern erwartet und erstrebt, entspricht weitgehend dem, was ihm die jeweilige Kultur auch tatsächlich an Möglichkeiten vorgibt.

Nun ist der Mensch in Wahrheit aber nicht nur das Wesen der Einbettung, sondern auch des Überstiegs, nicht nur der Konstanz, sondern auch der Varianz, nicht nur der Entlastungsbedürftigkeit, sondern auch des Antriebsüberschusses. Er geht in keiner institutionalisierten Form von Kultur auf. Das zeigt allein schon die Tatsache, daß er diese ungeheure Vielfalt von Kulturen hervorzubringen vermochte. Er ist also eben auch das Wesen der Nichtfestgestelltheit und der Entwurfs Offenheit, das zu schöpferischer Selbsttranszendenz fähig ist. – Die entscheidende Transformation zeichnet sich freilich erst in der Neuzeit ab. Mit ihr beginnt der Mensch sich als jenes Wesen zu entdecken, das im ständigen Ausgreifen nach dem Noch-Nicht des ihm in Wahrheit Möglichen die Vernunft seines Heute findet. Erstmals gehört die Dimension Zukunft zum Fließgleichgewicht, zur Glücks-

bilanz einer Gesellschaft. Wir haben ein Kultursystem vor uns, das für sein funktionales Gleichgewicht ausdrücklich die Dimension Zukunft benötigt und einbezieht. Es evoziert ständigen Überstieg, ständigen Fortschritt. In einem gewissen Sinne haben wir damit alle vorausgehenden Kulturlösungen hinter uns gelassen.

Eine Schlüsselrolle kommt dabei nun in jedem Falle der Technik zu. Der Glaube an die schier unbeendbaren Möglichkeiten des technischen Erfindungsgeistes des Menschen erweist sich als konstitutives Moment des neuzeitlichen Fortschrittsglaubens selbst. Voraussetzung hierfür ist das Auseinandertreten von ästhetischem und instrumentellem Weltverhältnis, von Kunst und Technik in der Spätrenaissance. Wurde im Mittelalter Technik als »ars mechanica« der Kunst subsumiert, so beginnt sie sich jetzt vom ästhetischen Weltverhältnis zu lösen und eine neue synergetische Verbindung mit den aufkommenden Naturwissenschaften einzugehen. Tritt im Verständnis von Kunst immer mehr ihre Subjektvermitteltheit und damit die Autonomie des Werkes und des Künstlers in den Vordergrund, so sind die Hervorbringungen der Technik umgekehrt durch ihre Objektvermitteltheit charakterisiert. Produkte der Technik entstehen auf der Grundlage quantifizierbarer, mit naturwissenschaftlichen Methoden erschlossener Gesetzmäßigkeiten der uns gegebenen Welt. Genau damit aber eröffnet sich eine ganz neue Form von Produktivität. Fortschreitende Erkenntnis der Natur bedeutet zugleich Erweiterung der Möglichkeiten ihrer technischen Nutzung. Menschliches Erfinden gewinnt Methode. Es folgt den Spuren planmäßigen wissenschaftlichen Forschens und vermag sich gleichzeitig, wo immer dies erforderlich ist, in seinen Dienst zu stellen.

Wissenschaft wird so zur unverzichtbaren Voraussetzung von Technikentwicklung und Technik ihrerseits wiederum zum Instrument wissenschaftlicher Erkenntnis. Diese neue Zuordnung von Wissenschaft und Technik schafft die Basis für eine Entwicklung, wie sie dann für den weiteren Gang der Geschichte der Neuzeit bestimmend wurde und schließlich zu den gewaltigsten Umwälzungen der Menschheitsgeschichte geführt hat: Mit ihr gewinnt die Idee fortschreitender Sicherung und Entfaltung der menschlichen Lebenswelt Realität.

Die immense Steigerung der Möglichkeiten in fast allen Lebensbereichen, der Nahrungsmittel- und Güterproduktion, des Gesundheitswesens, des Verkehrswesens, des Bildungswesens, der Kommunikation und schließlich, im Gefolge der Gesamtsteigerung der Ökono-

mien, des Ausbaus von sozialen Netzen, all diese im Prinzip unbezweifelbaren Fortschritte verdanken wir dieser neuen wissenschaftlich fundierten Technik.

So kann es denn auch nicht verwundern, daß der hier eingeschlagene Weg sehr schnell weltweite Akzeptanz und Nachfolge fand. In der Tat hat dieses auf ständige Ausweitung seiner Einsichts- und Könnensbestände ausgelegte Kultursystem eine eminent expansive Kraft entwickelt. Mit der globalen Rezeption dieser technisch-wissenschaftlichen Kultur »ist die Entstehung des Menschengeschlechtes zur einfachen Tatsache geworden«. <sup>1</sup> Die Entwicklung scheint mit unaufhaltsamer Notwendigkeit zu verlaufen.

Nach dem Zeugnis der Bibel kulminiert die erschaffende Tätigkeit Gottes in der Hervorbringung des Menschen als eines Wesens, das an dessen schöpferischer Herrschaft aktiv teilhat. Worin die Ursprünge der neuzeitlichen Wende sonach im einzelnen auch immer zu sehen sein mögen, sie weisen letztlich auf das biblische Menschen- und Weltverständnis selbst zurück. Es liegt nun einmal auf der Hand, daß ein Glaube, der die Welt als eine Schöpfung, als Werk Gottes begreift und darin den Menschen von vornherein als Bild dieses Schöpfergottes versteht, ein derartiges Weltverständnis – wie es die Neuzeit dann methodisch einzulösen begann – geschichtlich überhaupt erst möglich gemacht hat.

Wie tief im übrigen gerade diese Überzeugung sitzt, zeigt sich nicht zuletzt bei einer Reihe geschichtskundiger und prominenter Kritiker dieser neuzeitlichen Entwicklung, die, wie etwa Carl Amery, <sup>2</sup> in ihrer Absage an die technisch-wissenschaftliche Kultur und ihre Folgen zugleich auch den Geist ihres Ursprungs vor das Tribunal ziehen: eben jenes Weltverständnis – wie es sich jüdisch-christlichem Glauben eröffnet –, um dieses dann um so leichter für alle Verirrungen und Fehlleistungen der Neuzeit verantwortlich zu machen.

Unser Thema »technische Rationalität und neuzeitlicher Fortschrittsglaube« empfängt also von daher zugleich eine unerhörte theologische Brisanz. Ist Fortschritt überhaupt eine theologische oder zumindest theologisch relevante Kategorie? Paul VI. hat dies wohl noch so gesehen. Seine große Sozialenzyklika »Populorum progressio« – »Über den Fortschritt der Völker« nimmt diesen Begriff ohne

<sup>1</sup> H. Arendt, *Vita activa*, Stuttgart 1960, 252.

<sup>2</sup> C. Amery, *Das Ende der Vorsehung. Die gnadenlosen Folgen des Christentums*, Reinbek 1972.

Scheu in den Titel auf. Anders Johannes Paul II., der in seiner Sozialenzyklika »Sollicitudo rei socialis« den Begriff »progressio« nur noch mit »Entwicklung« zu umschreiben wagt.

## *2. Der Fortschrittsglaube als Leitgedanke*

Offensichtlich ist also der Fortschrittsglaube als Leitgedanke der sich so rasant ausweitenden technisch-wissenschaftlichen Kultur keineswegs ausgeklärt. Was heute vielmehr dominiert, ist gerade die Kritik an den Nebenwirkungen dieser Kultur. Der Glaube an den Fortschritt der Menschheit erscheint hier an eine Form des Umgangs mit der Wirklichkeit zurückgebunden, die ihre Effizienz gerade der Selektivität ihres Vorgehens verdankt, nämlich dem Aufknüpfen des unendlich komplexen Gewebes dieser Wirklichkeit nach vielfältigen Methoden und der Nutzung darin erkannter Gesetzmäßigkeiten für selbstgesetzte Zwecke. Gerade das kann diesen Fortschrittsglauben dann aber noch in sein Gegenteil umschlagen lassen: sobald die den technischen Nutzungsverfahren inhärenten und vorher vernachlässigten Nebenwirkungen und Risiken gegenüber dem erstrebten positiven Effekt zu überwiegen drohen. Die an den Fortschritt der Technik geknüpften Hoffnungen verwandeln sich in Unsicherheit und Angst. Technikfeindlichkeit und Fortschrittspessimismus scheinen plötzlich für manchen zur moralischen Pflicht zu werden.

Nachdem die Entwicklung dieser modernen Industriekultur schon seit zweihundert Jahren andauert, ist es nun freilich verwunderlich, daß ihre vielfältigen und zum Teil durchaus gravierenden, sozial wie ökologisch negativen Nebenfolgen erst in den letzten Jahren ins allgemeine Bewußtsein getreten sind und von vielen zunehmend als Bedrohung empfunden werden. Die ungeheure Faszination, die lange von den überraschenden und stürmischen Fortschritten der Technik ausging, ließ diese Nebenfolgen kaum in den Blick treten. Das hat sich nun gründlich geändert. Es ist nicht zu übersehen, daß sich inzwischen der Blick für die damit gleichzeitig zusammengehenden negativen Konsequenzen geschärft hat, sei es für die zahlreichen sozialen und ökologischen Nebenfolgen, die bisher unaufgearbeitet blieben, sei es für die den einzelnen technischen Nutzungsverfahren innewohnenden Risiken, sei es für bestimmte, mit der Entwicklung einiger Technologien verbundene, bisher unbekannte Mißbrauchsmöglichkeiten. Je mehr wir uns mit der Vorstellung identifizieren, daß es erstrebenswert und gut sei, eine Welt zu wollen, die sich uns in all ihren Möglichkeiten

erschließt, um so nachdrücklicher sehen wir uns in neue, vorher ungeahnte Verantwortungen genommen. Neuzeitlicher Fortschrittsglaube wird damit einem entscheidenden Reifungsprozeß unterworfen.

Wir können nicht mehr länger bei einem Begriff von Fortschritt als Kultivierung der menschlichen Lebenswelt ohne jede Rücksicht auf die umfassenden Zusammenhänge der diese Lebenswelt tragenden außermenschlichen Natur stehenbleiben. Fortschritt und Kultivierung der menschlichen Lebenswelt stehen unter unabdingbar zu respektierenden Regulativen, die uns die Schöpfung selbst vorgibt. Eben diese Regulative gilt es herauszuarbeiten. Das aber setzt zugleich eine grundsätzliche Reflexion der Bestimmung des Verhältnisses Mensch – Natur voraus. Dies soll in dem nun folgenden zweiten Schritt geschehen.

## *II. Rechtfertigung des technisch-instrumentellen Umgangs mit der Natur*

### *1. Solidarität – Mitgeschöpflichkeit*

Für den technisch-instrumentellen Umgang des Menschen mit der Natur bedarf es entsprechender handlungsleitender Prinzipien, nach denen sich dieser Umgang als gut oder schlecht bestimmen läßt. Tatsächlich fehlen uns noch weithin solche Prinzipien. In Sachen Umweltethik sind wir noch längst nicht auf jenem Stand, wie wir ihn etwa für die Sozialethik schon erreicht haben. Zur ethischen Bestimmung des Umgangs des Menschen mit dem Menschen steht uns ein ganzes Arsenal von Begriffen, Regeln und Prinzipien zur Verfügung: die Goldene Regel und ihre christliche Kulmination im Liebesgebot, die ethische Leitidee der Gerechtigkeit und ihre Differenzierungen in Legal-, Tausch- und Verteilungsgerechtigkeit bis hin zur sozialen Gerechtigkeit und schließlich die bekannten Sozialprinzipien Personalität, Solidarität und Subsidiarität. Eignet sich vielleicht einer von diesen Begriffen zugleich auch für eine Umweltethik? Am ehesten scheint sich hier wohl das Solidaritätsprinzip anzubieten. Es ist zu fragen, ob dieses Prinzip nicht heute angesichts der globalen ökologischen Krise auch auf das Zuordnungsverhältnis Mensch – Natur auszudehnen ist. Auf den ersten Blick legt sich das nahe. Der Mensch erkennt sich wieder zunehmend als ein integrativer Teil der Natur. Er lebt aus ihren Voraussetzungen und kann letztlich nicht gegen sie

überleben. Jeder Versuch des Menschen, sich von der ihn tragenden Natur zu emanzipieren und sein Verhältnis zu ihr als bloßes Verhältnis der Herrschaft zu bestimmen, entlarvt sich als Irrweg. Trotz der Sonderstellung des Menschen ist er in eine Natur eingebunden, die sich in all ihren Entfaltungen zugleich als ein hochkomplexes Netzwerk darstellt. Die Existenzbedingung des einzelnen verknüpft sich mit der Stimmigkeit des Ganzen. Solche Verknüpfung aber assoziiert die Vorstellung einer »Schicksalsgemeinschaft«, die zwischen dem Menschen und der außermenschlichen Natur waltet. Die Überlebenschance der Menschheit steht in unauflöselichem Zusammenhang mit den Entfaltungschancen der übrigen Lebenswelt. Der Katastrophe entgegen kann diese Menschheit nur, wenn sie die Erde wieder als »Arche« des Lebens entdeckt. Muß also Solidarität neu definiert werden, nicht nur als Begriff der Mitmenschlichkeit, sondern als Begriff der Mitgeschöpflichkeit?<sup>3</sup>

Es gibt solche Versuche. Hiernach kann der Mensch seiner Naturzugehörigkeit nur aus einem Weltverständnis gerecht werden, das nicht anthropozentrisch, sondern wesentlich physiozentrisch ausgelegt ist. Soll ein ausbeuterischer und despotischer Umgang mit der Natur überwunden werden, so müsse der Mensch seinen Vorrechtsanspruch aufgeben und dürfe sich nur als eine mögliche Erscheinungsform dieser Natur begreifen. Tier und Pflanze, Baum und Stein, Wasser, Luft und Erde komme von daher ein selbständiger Anspruch im Sinn eines Eigenrechts zu. Klaus M. Meyer-Abich spricht in diesem Zusammenhang von einer »Rechtsgemeinschaft der Natur«, in welcher der Kreis der Rechtssubjekte »über die Menschheit hinaus« zu erweitern sei. Eine Rechtsgemeinschaft aller Naturwesen aber hätte, wie jede Rechtsgemeinschaft, ihr moralisches Fundament in Maximen der Gegenseitigkeit und Gemeinhaltung. Das Prinzip einer physiozentrisch angelegten ökologischen Ethik hieße dann tatsächlich Solidarität.<sup>4</sup>

Ein in dieser Weise entgrenztes Verständnis von Solidarität kann freilich seine Plausibilität nur dadurch aufrechterhalten, daß hier Mitgeschöpflichkeit durchgängig in Begriffen des Personalen ausgelegt wird. Der Umgang mit der Natur wird dialogisch aufgefaßt, das

<sup>3</sup> Zu den folgenden kritischen Überlegungen vergleiche meinen gemeinsam mit A. Baumgartner verfaßten Artikel: Das Prinzip Solidarität, Strukturgesetz einer verantworteten Welt, in: Stimmen der Zeit 115 (1960) 237–250, 245 ff.

<sup>4</sup> K. M. Meyer-Abich, Wege zum Frieden mit der Natur. Praktische Umweltphilosophie für die Umweltpolitik, Wien 1984, 139.



Verhältnis zu ihr in der Weise der »Geschwisterlichkeit« und »Partnerschaft« verstanden. Entsprechend wird allem, was ist, der belebten und selbst der unbelebten Natur, eine Würde zugeschrieben, die der des Menschen gleichrangig erscheint. Die den Menschen umgreifende Lebenswirklichkeit gewinnt einen Status der Unverfügbarkeit. Bekannt ist in diesem Zusammenhang Albert Schweitzers Grundforderung der »Ehrfurcht vor dem Leben« als universelles ethisches Prinzip. An die Stelle des Personprinzips rückt das Prinzip Leben. »Die Ehrfurcht vor dem Leben«, so argumentiert er, »gibt mir das Grundprinzip des Sittlichen ein, daß das Gute in dem Erhalten, Fördern und Steigern von Leben besteht und das Vernichten, Schädigen und Hemmen von Leben böse ist.«<sup>5</sup> Wo immer der Mensch herrschend in die Natur eingreift, fügt er ihr Leid zu und macht sich an ihr schuldig. Die geschändete Natur, der der Mensch die Solidarität verweigert hat, ruft nach Restitution. Versöhnung und Friede mit ihr können nur durch einen Grundakt der Solidarisierung, durch Einordnung der menschlichen Rechte in die ebenbürtigen Rechte der übrigen Natur erreicht werden.

## *2. Der Mensch – Sinnspitze der gesamten Schöpfung*

Spätestens hier aber zeigt sich die Grenzüberschreitung. Solche Versuche, den Umgang des Menschen mit der ihn umgreifenden Schöpfung in Kategorien des Personalen fassen zu wollen und entsprechend als ein interpersonales Geschehen zu deuten, erweisen sich als ebenso falsch wie gefährlich. Keiner der außermenschlichen Erscheinungsformen der Natur kommt die Eigenschaft eines personalen, der vernünftigen Selbstbestimmung fähigen Freiheitswesens zu. Die Befähigung zur Selbstverfügung, die allein dem Menschen eignet, begründet zugleich seine Unverfügbarkeit. Wo Unverfügbarkeit aber dennoch der außermenschlichen Natur zugesprochen wird – auch wenn sich dafür kein Fundament in der Sache findet –, wird zugleich alles ethisch Unterscheidende hinfällig. Der Versuch, unsere Verantwortung für die Natur durch Personalisierung ihrer Erscheinungsformen zu sichern, führt zwangsläufig zur Einebnung des personalen Anspruchs des Menschen. Person meint dann letztlich dasselbe wie Natur, so erhaben und gleichgültig wie diese. Natur ist keine

<sup>5</sup> A. Schweitzer, *Kultur und Ethik*, Kulturphilosophie, II, München, 3. Aufl. 1923, XVII.

moralische Größe; sie folgt nurmehr ihren Gesetzen. Solidarität mit dieser Natur – im strikten Sinn gefaßt – löst alle Solidarität des Menschen mit dem Menschen auf.

Nun könnte man dagegen einwenden, daß sich auch in der christlichen Tradition, insbesondere aber in der Bibel selbst, bedeutende literarische Zeugnisse finden, die den Erscheinungsformen der Natur einen quasipersonalen Status zuweisen. Erinnerung sei nur an den berühmten Sonnengesang des Franz von Assisi, in dem das Verhältnis des Menschen zur Natur als ein geschwisterliches besungen wird. Zu nennen sind aber auch jene alttestamentlichen Psalmen, in denen die gesamte Schöpfung – Sonne und Gestirne, Himmel und Erde, Flüsse und Berge, Tiere und Pflanzen – in den Lobpreis Gottes einstimmt und ihre kreatürliche Abhängigkeit von diesem Gott bekundet. Seine eschatologische Aufgipfelung findet dies dann schließlich im Römerbrief: »Die ganze Schöpfung seufzt und liegt in Geburtswehen bis auf diesen Tag« und »wartet sehnsüchtig auf das Offenbarwerden der Kinder Gottes« (vgl. Röm 8,19.22).

Dennoch geht es in all diesen anthropomorphen Beschreibungen des Jubels und des Lobes, der Klage und des Begehrens, des Harrens und der Sehnsucht dieser Schöpfung um rein analoge Redeweisen, die das Entstehen Gottes für das »Werk seiner Hände« (Ps 8,7) und die Transparenz dieses Werks auf seinen Urheber und Vollender hin mittels solcher Bilder verdeutlichen wollen. Unmittelbarer und eigentlicher Partner im dialogischen Geschehen zwischen Gott und Welt ist hingegen allein der Mensch. »Nur wenig unter Gott gestellt«, erweist er sich als Sinnspitze der gesamten Schöpfung (Ps 8,6 u. 7). Der Anspruch des innerweltlich Numinosen verdichtet sich im Numen des Menschen als *Imago dei*, als Person, als *Res sacra*.

Dieser Glaubenserfahrung Israels kommt eine fundamentale, kulturprägende Bedeutung zu, die weit über das auf der Grundlage anderer Religionen Erreichte hinausgeht. Sie bringt einen unumkehrbaren ethischen Fortschritt. Zwar sind auch die übrigen Hochreligionen von dem Impuls getragen, das Maßgebliche und Bestimmende menschlichen Handelns aus einem ethisch-universellen Ordnungsprinzip herzuleiten und in ihm festzumachen. Darauf zielt in unterschiedlicher Weise das Dharma der Inder, das Tao der Chinesen, die Themis der Griechen, das Fas der Lateiner, Begriffe, die die Bindung des einzelnen an eine übergreifende, von göttlichen Kräften getragene Lebensordnung ausdrücken und sein Handeln mit der Grundbestimmung der Welt in Einklang bringen sollen. Diesseitige Pflichten und

jenseitige Mächte erscheinen so ihrem Wesen nach ursprünglich miteinander verknüpft. Der ethische Bezug entfaltet sich zugleich als ein kosmisch-religiöser. Menschliches Handeln ist eingebunden in die umfassende Vernunft einer von numinosen Mächten durchwalteten Welt. Der Anspruch des Ethischen artikuliert sich letztlich auf der Grundlage eines religiös gefaßten Physiozentrismus.

### *3. Die entgöttlichte Welt – Arbeitsfeld des Menschen*

Diese Ineinssetzung von ethischem, religiösem und kosmischem Bezug wird aber religionsgeschichtlich durch den Gottesglauben Israels erstmals durchbrochen. Mit dem offenbarungstheologisch geltend gemachten Anspruch der alleinigen Gottheit Gottes und seiner personalen, freien, geschichtswirksamen Gegenwart – ein Anspruch, der letztlich erst im Erfassen der Welt als Schöpfung, als Werk Gottes konsequent zu Ende gedacht ist – verliert die den Menschen umgreifende naturale Wirklichkeit jede mythische, magische und divine Bedeutung und damit zugleich ihre spezifisch moralische Appellqualität. Theologie, Kosmologie und Soziologie, die vorher eine untrennbare Einheit bildeten, treten definitiv auseinander. Die Ordnungsvernunft – die Tora –, die den Menschen mit Gott verbindet und menschliches Welthandeln in Verantwortung nimmt, ist eine genuin anthropologisch ausgerichtete Wirklichkeit.

Es war gerade die große Leistung der Religion Israels, den vom Rechtsvertrag und Rechtsbund her entwickelten Begriff der Tora zum Ausgangspunkt seiner Gotteserfahrung zu machen und damit den im Gottesverhältnis gründenden ethischen Anspruch auf den Menschen, nämlich auf den Menschen als *Imago dei*, als Bild Gottes, zu zentrieren. Das aber hat eine doppelte Konsequenz. Einmal im Blick auf das Verhältnis des Menschen zur Welt, die ihm kraft seiner Teilhabe an der schöpferischen Tätigkeit Gottes zur Gestaltung aufgegeben wird. Genau dies ist im Herrschaftsauftrag Gen 1,28 »Machtet euch die Erde untertan« und im Gärtnerauftrag an Adam Gen 2,15, den Garten dieser Erde »zu bebauen und bewahren«, festgehalten. Mit ihrer Entdivinisierung wird die Welt zum Arbeitsfeld des Menschen. Die andere Konsequenz betrifft das Verhältnis der Menschen zueinander. Es ist in derselben schöpfungstheologischen Profilierung des Menschen als Bild Gottes und berufener Partner seines Bundes grundgelegt. Dem hat aller zwischenmenschliche Umgang zu entsprechen. Nur der Mensch ist sittliches Wesen, und erst

im Bezug auf ihn gewinnt der ethische Anspruch den Charakter der Unbedingtheit. Eben diesen Anspruch entfaltet die Tora mit ihren für den Bund Jahwes mit Israel konstitutiven Geboten und Weisungen.

In dieser Zuordnung von Religion und Moral, wie sie das Alte Testament hier vornimmt, zeigt sich zweifellos ein entscheidender Fortschritt. In ihr ist der Gedanke einer wesentlich auf den Imago-Status des Menschen gerichteten Ethik inauguriert und auf den Weg gebracht. Was hier aber an Einsicht erreicht ist, gewinnt heute in der umweltethischen Diskussion um Anthropozentrik und Physiozentrik erneut Aktualität. Die Zentrierung des ethischen Anspruchs auf den Menschen als alleinigen Verantwortungsträger in der Schöpfung macht jede physiozentrische Ausweitung des Solidaritätsprinzips unzulässig. In Solidarpflicht kann der Mensch nur durch den genommen werden, dem auch seinerseits dieser Unbedingtheitsanspruch eignet: den Menschen. Wenn nun aber im Umgang des Menschen mit der Natur nicht von Solidarpflicht gesprochen werden kann, so heißt dies keineswegs, daß für ihn damit jede Pflicht gegenüber der Natur entfiere. Soll der Mensch seinem Status als Imago dei gerecht werden, schließt dies vielmehr alles Willkürhandeln aus. Er kann sich nicht ohne Preisgabe seiner Würde der Verantwortung für die Natur entziehen.

Die Art dieser Verantwortung ist offensichtlich viel differenzierter zu verstehen, als dies die meisten ökologisch-ethischen Ansätze glauben machen wollen. Sie kann letztlich nur im Kontext der generellen Natur-Kultur-Verschränkung des Menschen genau bestimmt werden. So ist beispielsweise die Verantwortung des Menschen für den landwirtschaftlich genutzten Ackerboden eine andere als seine Verantwortung für das Biotop eines Hochmoores, seine Verantwortung für die Fortexistenz der Regenwälder oder der großen maritimen Biosysteme eine andere als die für die Erhaltung der von ihm geschaffenen Parklandschaften, die Verantwortung für die Wildtiere eine andere als die für Zuchttiere, für die einzelne Art wiederum eine andere als die für das einzelne Individuum usf.

Solch heterogene Formen von Verantwortung mit dem Begriff Solidarität in Zusammenhang zu bringen, ist völlig abwegig. Natur kann uns in unterschiedlicher Weise gegenüberreten, in ihrer Schönheit ebenso wie in ihren Schrecken, in ihrer Erhabenheit, aber auch in ihrer Nützlichkeit. Nicht wenige Erscheinungsformen der Natur – man denke hier nur an bestimmte Viren und Bakterien in der Welt der Mikroorganismen – können dem Menschen in extremer Weise zum

Feind werden, so daß die Vernichtung einiger Arten hier gegebenenfalls sogar geboten ist. Andere hingegen – nicht nur niedere, sondern vor allem auch hochentwickelte Lebensformen – sind ihm außerordentlich nützlich, so daß er sie hegt, domestiziert, züchtet und sogar genetisch weiterentwickelt. Einzelne davon werden ihm sogar zum Gefährten. In solcher Zuordnung können sich durchaus emotionale Bindungen entwickeln, die freilich die genuine Differenz zum Menschen nicht aufzuheben vermögen. Das Tier bleibt in die komplexe Welt seiner Antriebsstrukturen eingebunden. Es vermag dem, was es empfindet, nicht gegenüberzutreten und zum Gegenstand eines vernünftigen Willens zu machen. Dies zeigt sich an Grenzsituationen besonders deutlich. Ein Tier ist zwar schmerz-, aber nicht leidensfähig. Der Tod ist ihm kein Geheimnis, es weiß nicht um ihn. Deshalb wird man ihm dort, wo sein Leben nicht mehr zu erhalten ist, unnötige Schmerzen ersparen: Man wird es einschläfern.

#### *4. Verantwortlicher Umgang mit der Schöpfung – Aufgabe der Menschheit als ganzer*

Die vielfältigen Formen der Verantwortung, die im Umgang mit der Schöpfung wahrzunehmen sind, betreffen aber nicht nur den einzelnen, sondern zunehmend die Menschheit als ganze. Sie sind zu deren Überlebensfrage geworden. Die Tatsache, daß die Natur zurückschlägt, wo auf ihre Voraussetzungen nicht Rücksicht genommen wird, ihre Ökologie zerstört und ihre Ressourcen geplündert werden, zeigt an, daß sich auf die Dauer kein Fortschritt auszahlt, der gegen das Strukturgefüge der Natur verläuft. Auf eine ethische Bestimmung gebracht bedeutet dies: Der gesamt menschliche Haushalt ist vom größeren Zusammenhang des Haushalts der Natur her auszulegen. Entsprechend kann als Fortschritt nur bezeichnet werden, was von den Bedingungen der Natur mitgetragen wird. Dies muß sich nicht notwendig auf jede einzelne Lebensform beziehen, die die Natur hervorgebracht hat. Das Aussterben beginnt nicht erst mit dem Auftreten des Menschen. Der Konflikt ist durchaus in die Schöpfung einprogrammiert und erweist sich als wesentliche Antriebskraft ihrer Evolution. Was aber zählt, ist der Verbund der jeweiligen Lebensformen im Reichtum ihrer Erscheinungen, ihre Stimmigkeit in der gegebenen und sich immer neu formierenden Vielfalt.

Menschliche Vernunft ist die Vernunft einer Natur, die in ihrem ebenso gewaltigen wie versehrbaren Potential nur in dem Maß

verfügbar bleibt, wie der Mensch respektiert, daß sie nicht darin aufgeht, allein für den Menschen dazusein. Der Natur kommt ein Überhang an Eigenbedeutung zu. Insofern bleibt es der menschlichen Vernunft grundsätzlich verwehrt, die Möglichkeiten ihres Könnens ungefragt zum Richtmaß ihres Dürfens zu machen. Hier setzt die Natur selbst die unerbittlichen Grenzen.

Andererseits überschreitet der Mensch in der technisch-wissenschaftlichen Kultur die Schwelle zu einem Daseinsverständnis, mit dem er das ihn umgreifende Potential der Natur überhaupt erst als schöpferische Chance seiner eigenen Selbstentfaltung als Vernunft- und Freiheitswesen wahrzunehmen und systematisch auf seine humanen Möglichkeiten hin zu übersetzen beginnt. Das aber impliziert zugleich Umbau der Natur auf ihn hin. Soll er zur tatsächlichen Ausfaltung der ihm von der Natur her gebotenen Möglichkeiten seines Menschseins gelangen, kann er dies nur über den ihm in der rationalen Technik eröffneten, zur Umgestaltung dieser Natur führenden Weg erreichen. Entsprechend rückt dann aber die von ihm zu gestaltende Ökonomie unter eine Zielvorgabe, für die die Rückbindung an die ökologischen Erfordernisse der Natur zwar eine notwendige, jedoch keineswegs schon zureichende Bedingung darstellt. Damit aber ist der Konflikt einprogrammiert. Eine schlechthin konfliktfreie Allianz zwischen Ökonomie und Ökologie kann es im Prinzip nicht geben. Erreichbar ist hingegen ein je und je herzustellendes, möglichst stabiles Fließgleichgewicht zwischen Ökonomie und Ökologie. Als defizitär erweisen sich technische Errungenschaften entsprechend dort, wo ihre Nebenwirkungen in Abkoppelung von dem stets mitzuverantwortenden humanen und ökologischen Gesamtzusammenhang unaufgearbeitet bleiben. Hier aber – und nur hier – liegt das eigentliche Problem. In der Zuordnung von Mensch und Natur wird eine Interdependenz sichtbar, der durchaus moralische Qualität zukommt und die entsprechend einer eigenen Kennzeichnung bedarf. Es geht um die Rückbindung unserer Kulturwelt in das sie tragende Netzwerk der Natur. Das Band, das hier alles zusammenschließt, heißt dann aber nicht Solidarität, sondern »Retinität«: Gesamtvernetzung.

Entsprechend differenziert stellt sich denn auch das Spektrum der Einzelforderungen dar, das sich damit eröffnet. Es reicht von der Forderung nach artgerechter Tierhaltung (auch bei Massentierhaltung) und nach umweltgerechter Kultivierung und Bewirtschaftung unserer wichtigsten Nahrungsquelle, der Nutzpflanzen, über die Forderung nach Bewahrung der mittlerweile bereits ebenfalls bedroh-

ten Grundstücke unserer Gesamtökologie, der großen maritimen und der letzten großen terrestrischen Biosysteme, bis hin zur Forderung nach Verwertung, Aufarbeitung und umweltverträglicher Entsorgung der massenhaften Restprodukte unserer technischen Zivilisation, der vielfältigen Formen des Mülls, der nichtabbaufähigen Kunststoffe, der radioaktiven Abfälle, der giftigen Abgase und Chemikalien, um so Wasser, Luft und Erde und alles, was davon lebt, nicht länger verheerenden Schäden auszusetzen. Ungeachtet der Notwendigkeit weiterer Differenzierungen ist im Begriff der »Retinität« der kategorische Imperativ im Hinblick auf eine umweltgerechte Technik herausgestellt. Wir werden in Zukunft schwerlich auf ihn verzichten können.

Dennoch brauchen wir neben klaren ethischen Prinzipien auch klare Maßstäbe für die konkrete Güter- und Übelabwägung, mit der wir es hier zu tun haben.

### *III. Ethische Kriterien für den technisch-instrumentellen Umgang mit der Natur*

Inzwischen gibt es in vielen Bereichen eine Reihe von Fortschritten zu umweltverträglichen Formen der Güterbeschaffung und -nutzung. Die Produktion macht sich also durchaus umweltethische Prinzipien zu eigen. Es gibt erfreuliche Entwicklungen, mit denen wir uns übrigens zugleich eingestehen, daß die darin überwundene vorausgehende Praxis ethisch eben nicht oder nicht voll rechtfertigungsfähig war. Aber es steht umgekehrt auch vieles aus. Allein die ökologischen Folgen der Nutzung unserer fossilen Energien, Kohle und Öl, sind – global betrachtet – dramatisch. Von einem wie auch immer erreichbaren Optimum an Konfliktminimierung sind wir jedenfalls noch weit entfernt. Wir brauchen unsere ganze Kreativität, um zu tragfähigeren Lösungen zu gelangen.

Eines freilich kann uns bei allem guten Willen nicht gelingen: einen Zustand herzustellen, in dem die technischen, die ökonomischen, die sozialen und die ökologischen Zielvorgaben ganz und gar harmonisch miteinander vermittelt sind. Konfliktfreie Lösungen gehören dem Bereich der Utopie an. Sie sind unter den Bedingungen einer kontingenten Welt nicht erreichbar. So ist es denn nicht verwunderlich, daß uns immer nur eine relativ gute Verwirklichung gelingt. Ohne Güterabwägung, und d. h. immer auch ohne gleichzeitige Inkaufnah-

me von Übeln geht in Wahrheit nichts auf. Wir müssen uns dieser Tatsache in Akzeptanz unserer Geschöpflichkeit und mit wachem Gewissen stellen. Die Flucht in den Handlungsverzicht ist jedenfalls keine Lösung: Es gibt keine folgenlose Enthaltung. Eine Lösung bietet jedoch ebensowenig auch ein Zynismus, der sich über alle Voraussetzungen und Folgen hinwegsetzt: Der Zweck heiligt keineswegs alle Mittel. In beiden Fällen wäre der Untergang des Ganzen programmiert. Güterabwägung liegt sonach durchaus nicht »unterhalb des Anspruchs der Ethik«, wie dies gelegentlich ein evangelischer Theologe meinte, sie ist vielmehr deren Ernstfall.<sup>6</sup>

Die ethische Tradition hat diesem Problem der Güterabwägung nicht ohne Grund ihre besondere Aufmerksamkeit geschenkt und hier vor allem im Rahmen ihrer Lehre vom »kleineren Übel« wesentliche Grundforderungen herausgearbeitet, von denen in diesem Zusammenhang nur zwei genannt werden: 1. Ein Tun, das einem sittlich guten Ziel dienen soll, ist nur dann gerechtfertigt, wenn die mit ihm verknüpften negativen Nebenwirkungen auf das jeweils geringstmögliche Maß gebracht werden. 2. In keinem Falle ist ein Tun gerechtfertigt, bei dem die als Nebenfolge eintretenden Übel größer sind als das Übel, das bei einem Handlungsverzicht eintreten würde. Damit ist m. E. der Weg zu einem Handeln gewiesen, das auch unter komplexen und schwierigen Umständen verantwortliches Handeln bleiben kann. Die so entfalteten Grundsätze bewahren davor, die Mittel dem Zweck blindlings unterzuordnen und um eines guten Zieles willen die hierfür inkaufzunehmenden Übel um jeden Preis zu zahlen. Was man also damit gerade nicht rechtfertigen kann, ist die ihnen im Grunde zutiefst entgegenstehende Sentenz, daß der Zweck alle Mittel heilige.

Die beiden Maximen haben in der Tat einen so hohen Plausibilitätswert, daß sie, bewußt oder unbewußt, allen ethisch ernsthaft geführten Diskussionen, bei denen es um Übel- und Risikoabschätzungen geht, zugrunde gelegt werden. Doch ungeachtet dieser Tatsache erscheint hier noch ein anderes grundlegendes Moment bedeutsam. Wir müssen über jene sich heute breitmachende, alles lähmende Vorstellung hinauskommen, als ob wir uns mit dem Eintritt in die Welt der Technik in einer bloßen Welt der Übel bewegten. Homo faber ist kein Irrläufer der menschlichen Evolution. Technik gehört zum Wesen des Menschen. Der Mensch paßt sich der Umwelt nicht nur an,

<sup>6</sup> G. Altner, Die Überlebenskrise in der Gegenwart. Ansätze zum Dialog mit der Natur in Naturwissenschaft und Theologie, Darmstadt 1987, 175.



sondern gestaltet sie. Insofern ist Technik eine genuine, artspezifische Eigenschaft des Menschen, deren fortwährende Anwendung und Weiterentwicklung anhalten zu wollen genauso unsinnig wäre, wie einem Vogel das Fliegen zu verbieten.<sup>7</sup> Technik ist von daher etwas prinzipiell Notwendiges, Positives, Gutes. In ihr schafft sich das »Bedürfnissystem Menschheit« seine instrumentelle Form. Dem korrespondiert ethisch die »regulative Idee Menschenwürde« und bleibt ihr als humanisierendes Prinzip zuzuordnen. Das Subjekt der instrumentellen Vernunft ist seiner Natur nach ein moralisches Subjekt. Die instrumentelle Vernunft muß sich als Vollzugsweise der Vernunft des moralischen Subjekts Mensch qualifizieren. Wo dies nicht geleistet wird, brechen jene Diskrepanzen auf, denen wir uns heute konfrontiert sehen. Die unbewältigten Nebenfolgen des technischen Fortschritts in bezug auf Umwelt, Arbeitswelt, Konsumwelt und Beziehungswelt sind nicht nur physische, sondern moralische Übel.

Um zu sachgerechtem Umgang mit den technischen Möglichkeiten zu gelangen, bedarf es keiner prinzipiell neuen Ethik. Der Mensch ist von Natur verantwortungs- und sittlichkeitsfähig. Er ist seinem Wesen nach moralisches Subjekt. Alle Technik- und Wirtschaftskritik, alle Kritik am Mißbrauch der instrumentellen Vernunft kann immer nur als Kritik am tatsächlich geübten Verhalten, als Mangel an moralischem Verantwortungsbewußtsein gefaßt werden, nicht aber als Infragestellung der geforderten sittlichen Kompetenz und Verantwortungsfähigkeit des Menschen überhaupt. Der Mensch ist keine Fehlkonstruktion der Natur. Die These, daß er einer ethischen Steuerung des von ihm in Gang gesetzten technischen Fortschritts gar nicht fähig sei, ist ebenso falsch wie gefährlich. Zwischen moralischer und technischer Vernunft des Menschen klafft kein evolutionsgeschichtlich bedingter, unüberbrückbarer Abgrund. Der Mensch hat durchaus die Kompetenz, moralisch verantwortbar mit dem umzugehen, was er instrumentell kann. Dies zu leisten gehört zur Größe seiner Bestimmung. Nur wo wir dies einsehen, haben wir die zureichende Motivation, auch zu je und je besserer Technik zu gelangen oder – wenn notwendig – auf die Anwendung bestimmter Technologien zu verzichten.

Die Überzeugung, daß der Mensch das ihm technisch Mögliche auch moralisch zu steuern vermag, bedeutet jedoch noch nicht, daß

<sup>7</sup> G. Neuweiler, Den Weg der Vernunft gehen, in: Süddeutsche Zeitung, 14/15. 9. 1985.

damit schon jede Technik auf Akzeptanz trifft oder daß sich darüber in jedem Falle ein allgemeiner Konsens herstellen ließe. Auch das ist ein geschichtliches Novum. Erstmals rücken Pro und Contra in Fragen der Vertretbarkeit von Technologie auf die Ebene kollektiver Überzeugungskonflikte. Genau dies aber wird man nicht leichtnehmen dürfen. Wo für einen Standpunkt Wahrheit beansprucht wird – und darum geht es hier –, bleiben Zugeständnisse ausgeschlossen. Überzeugungskonflikte lassen im Gegensatz zu bloßen Interessenkonflikten keine Kompromisse zu. Sie entwickeln ihr eigenes moralisches Pathos. Man wird abwägungsfeindlich, tendiert zum Grundsätzlichen, Bekenntnishaften. An die Stelle von Sachfragen treten Prinzipienfragen. Hier ist leicht der Punkt erreicht, an dem Toleranz schwierig wird. Dann aber beeindruckt auch nicht mehr der Verweis auf demokratische Spielregeln. Mit der Frage der Akzeptanz stellt sich plötzlich die Frage der politischen Loyalität. Wir müssen deshalb alles daransetzen, daß sich solcher Streit um die Technik nicht zu einer neuen Form von Fundamentalpolarisierung unserer Gesellschaft ausweitet. Bei allen hier virulenten Konfliktstoffen, die die technische Entwicklung mit sich gebracht hat und wahrscheinlich auch in Zukunft weiter mit sich bringen wird, handelt es sich gewiß nicht um Mysterien, sondern um durchaus aufklärbare und insofern konsensfähige Sach- und Entscheidungszusammenhänge. Darauf muß die ganze Diskussion abgestellt werden. Hierzu gehören vor allem Redlichkeit, Geduld, Lernoffenheit und Korrekturbereitschaft, und zwar auf allen Seiten. Jede Beschönigung, aber auch jede Aufblähung von Risiken, jede Verharmlosungs-, aber auch jede Verteufelungsstrategie, überhaupt jede selektive Informationssteuerung ist hier von Übel. Technik muß konsensfähig sein, weil alle mit ihr leben müssen, am Ende die ganze Menschheit.

Der Mensch bleibt in all seinem Ausgreifen eingebunden in das Potential einer Welt, das ihn in seiner Endlichkeit je und je neu begrenzt. Jeder medizinische, jeder technische, jeder wissenschaftliche, jeder wirtschaftliche Fortschritt schafft zugleich neue Probleme. Wollen wir zu stimmigen, das Ganze voranbringenden Lösungen kommen, so können wir dies nur durch eine Optimierung der jeweils konkurrierenden Zielgrößen erreichen. Optimierung hat durchaus etwas mit vorausschauender Planung zu tun. Es geht gerade nicht darum, Löcher zu stopfen, sondern lernbereites Vorausdenken im Rahmen dessen, was möglich ist: Zukunft antizipieren und das als relevant Erkannte in unsere Verantwortung hineinnehmen und in Handeln umsetzen. Andererseits geht dies nicht ohne Kompromiß.

Dies macht deutlich, daß sich keine ein für allemal stimmige Lösung erreichen läßt. Nichts geht nahtlos auf, wie dies eine konfliktfreie Moral einreden möchte. Das unentrinnbare Fazit: Der Antagonismus von Unbegrenztheit und Begrenztheit, von Größe und Elend, von Komplexität und Entropie ist ein das menschliche Dasein generell charakterisierender Sachverhalt. Der Mensch kann offenbar mehr, als er bisher geleistet hat; er kann aber in Wahrheit zugleich weniger, als er zu seinem endgültigen Gelingen braucht.

Hier ist der Punkt erreicht, wo die anthropologische Frage zugleich zur religiösen Frage, zur Frage des Glaubens wird. Christlicher Glaube hat um diesen Antagonismus menschlicher Existenz immer schon gewußt. Er spricht einerseits vom Menschen als Bild Gottes, der kraft seiner Vernunft und Freiheit aktiv teilhat an Gottes schöpferischer Tätigkeit, und zugleich vom Menschen als dem, dessen endgültiges Gelingen – die Bibel spricht hier von »Heil« – nicht seine, sondern Gottes Tat ist. Die definitive Vollendung der Dinge liegt nicht in der Hand des Menschen. Dies macht den Realismus christlich geleiteter Handlungsvernunft aus. Er unterscheidet sich von jenem Schwärmerium, das der Faszinationskraft seiner eigenen Utopie zu erliegen droht und den Himmel auf die Erde zwingen möchte. Er unterscheidet sich ferner von jenem Fatalismus, der vor jeder Zukunft resignierend sich in immer neuen Verfallstheorien gefällt und erschöpft. Er unterscheidet sich aber ebenso auch von jener technokratischen Hybris unangefochtener Fortschrittgläubigkeit, die keinerlei letzte Erlösungsnot mehr kennt. Christlicher Umgang mit der Welt und der ihr innewohnenden Möglichkeit bleibt demgegenüber von dem gelassenen Mut einer Verantwortungshaltung bestimmt, die sich den Chancen und Herausforderungen der Stunde ohne alle Verängstigung, mit »Leidenschaft und Augenmaß« zu stellen wagt: Sie muß sich die letzte Vollendung nicht selbst zumuten. Unsere Welt hängt nicht im Leeren. Sie bleibt von ihrem Grund und Ziel umgriffen. Die Schöpfung hat Gott im Rücken und vor sich.